

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Instituto de Psicologia

Departamento de Psicologia Clínica

Doutorado em Psicologia Clínica

O ENIGMA PLURAL DO GÊNERO

Ivy Semiguem Freitas de Souza de Carvalho

Orientadora: Prof^a Dr^a Marina Ferreira da Rosa Ribeiro

São Paulo
2023

IVY SEMIGUEM FREITAS DE SOUZA DE CARVALHO

O ENIGMA PLURAL DO GÊNERO

Versão corrigida

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, como requisito parcial
para obtenção do título de doutor.

Área de concentração: Psicologia Clínica
Orientadora: Prof^a. Dr^a Marina Ferreira da Rosa
Ribeiro

São Paulo
2023

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catologação na publicação Biblioteca
Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados
fornecidos pelo(a) autor(a)

Semiguem Freitas de Souza de Carvalho, Ivy

O enigma plural do gênero / Ivy Semiguem Freitas de Souza de Carvalho;
orientadora Marina Ferreira da Rosa Ribeiro. -- São Paulo, 2023.

229 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto
de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2023.

1. gênero. 2. pluralidade. 3. teoria da sedução generalizada. 4. mito-simbólico. 5.
Laplanche. I. Ferreira da Rosa Ribeiro, Marina, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Carvalho, Ivy Semiguel Freitas de Souza de
Título: O enigma plural do gênero.

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obter o título de
Doutora em Psicologia Clínica.

Aprovado em: ___ / ___ / ___

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Ao Thales, que me transforma a cada dia e me revela a potência do amor.

AGRADECIMENTOS

À orientadora Marina Ribeiro, pela aposta na nossa parceria. Sua orientação sábia, profunda e bem-humorada criou um terreno de amorosidade e confiança fértil para a produção intelectual. Agradeço a liberdade concedida na escrita e no pensamento, sendo uma referência inspiradora na pesquisa e no ensino.

Ao Luiz Carlos Tarelho, pela parceria de longos anos, a quem muito admiro pela agudeza e profundidade de leitura no campo. Por ter me ajudado na compreensão daqueles textos mais densos e enigmáticos de Laplanche de modo cuidadoso e paciente. Pelas conversas enriquecedoras e valiosas contribuições para meu desenvolvimento profissional e formação do meu pensamento. Pelo incentivo, confiança e amizade.

Ao Thamy Ayouch, pelas significativas contribuições durante o exame de qualificação, que expandiram horizontes e enriqueceram minha compreensão sobre as questões de gênero e psicanálise. Sua ousadia intelectual e a agudeza de seus textos têm sido fontes fundamentais de inquietação e estímulo em minha trajetória de pesquisa.

À Camila Peixoto Faria, expresse minha profunda gratidão pela leitura atenta, cirúrgica e cuidadosa. E também pela disponibilidade em participar deste momento de conclusão do meu doutorado.

Ao Fábio Belo, agradeço a leitura, gentileza, e a pronta disposição em discutir minhas ideias. Grata por seus textos, tão teoricamente densos quanto poéticos, que me inspiram a pensar.

Ao Fellipe Lattanzio, agradeço sinceramente pela oportunidade de dialogarmos sobre este tema que nos é tão caro, e pela valiosa contribuição que nossa interação trouxe e continua trazendo às minhas reflexões. Grata também por sua produção, exposição de problemas e argumentos que gosto muito de pensar.

Aos amigos queridos do grupo de pesquisa, por todos os anos de convivência, parceria frutífera e amizade. Além das potentes trocas intelectuais, vocês foram um ambiente de amorosidade, cuidado e acolhimento, participando ativamente das discussões, incentivando, criticando, sugerindo, acolhendo e celebrando cada passo na construção da tese. Cada um de vocês deixou uma marca significativa neste trabalho: Ana Fátima Aguiar, Camila Young, Celina Diaféria, Claudia Perrotta, Cristiana Pondé, Davi Flores, Fátima Flório Cesar, Fernanda Parra, Gabriela Lara Macedo, Janderson Farias Silvestre dos Santos, Lívia Bartolomei, Maysa Bezerra, Pedro Hikiji, Péricles Machado Jr., Rachele Ferrari, Taís Nicoletti e Thaís Mariana Ferreira.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a realização da pesquisa.

Aos professores e funcionários do programa, pela atenção e disponibilidade, em especial à Cláudia Rocha, secretária do Departamento de Psicologia Clínica do IPUSP, pela pronta disponibilidade e auxílio sempre que precisei.

Ao grupo “O feminino e o imaginário cultural contemporâneo” e ao grupo “Generidades: identidades, gêneros e desejo”, ambos do Instituto Sedes Sapientiae, pelos ricos encontros e discussões inquietantes que mobilizaram tantas questões inspiradoras, muitas das quais ecoaram nas linhas desta tese.

À família e amigos que sempre estiveram ao meu lado, incentivando-me e proporcionando o suporte emocional necessário para enfrentar os desafios desta jornada. Aos meus pais, pelo amor e pelos enigmas que instigam.

Ao meu marido, fonte de admiração, com quem tive a alegria de me apaixonar durante a graduação, de me casar durante o mestrado e de ter um filho durante o doutorado. Agradeço pelo amor, pela presença presente nos momentos turbulentos e pela parceria que continua a gerar frutos potentes. Obrigada por compartilhar os melhores momentos da minha vida.

Ao Thales por simplesmente ser.

Movimento

*Apenas nos pusimos en dos pies
Comenzamos a migrar por la sabana
Siguiendo la manada de bisontes
Más allá del horizonte, a nuevas tierras lejanas*

*Los niños a la espalda y expectantes
Los ojos en alerta, todo oídos
Olfateando aquel desconcertante
Paisaje nuevo, desconocido*

*Somos una especie en viaje
No tenemos pertenencias, sino equipaje
Vamos con el polen en el viento
Estamos vivos porque estamos en movimiento*

*Nunca estamos quietos
Somos trashumantes, somos
Padres, hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes
Es más mío lo que sueño que lo que toco*

*Yo no soy de aquí, pero tú tampoco
Yo no soy de aquí, pero tú tampoco
De ningún lado del todo y, de todos
Lados un poco*

(Jorge Drexler)

RESUMO

Com base em uma perspectiva psicanalítica, esta tese busca localizar e analisar as expressões da diversidade de gênero na atualidade, concentrando-se principalmente nas criações culturais nos meios digitais. Encontramos hoje uma multiplicidade de expressões de gênero que vão além da binaridade, entre eles, os transgêneros, os boycetas, as travestis, os gêneros fluidos, os agêneros, entre muitos outros. Cada um à sua maneira, essas expressões desafiam e colocam questões à psicanálise, fortalecendo uma longa e complicada controvérsia sobre se o conceito de gênero deveria ou não ser incorporado em sua teoria a partir de um estatuto próprio. Nesse entremeio, uma posição favorável é aquela que aparece na perspectiva da Teoria da Sedução Generalizada, forjada por Jean Laplanche. Para ele, tal inserção estaria justificada de antemão pelo fato de que o gênero é um assunto presente na obra freudiana, mesmo que em suas “entrelinhas”. O exercício que de fato cabe à psicanálise seria o de abrir um diálogo com formulações advindas da sociologia e, mais ainda, retrabalhar o conceito à luz da sexualidade e do inconsciente. Tarefa esta que Laplanche leva adiante ao propor que o gênero é primeiro e plural, o sexo é o simbolizador dual e o Sexual pulsional é a multiplicidade residual do recalçamento do gênero pelo sexo. Nesta pesquisa, além de explorar essas colocações, procuramos investigar os desdobramentos culturais da relação pluralidade *versus* binaridade de gênero. Isso foi realizado a partir do conceito que Laplanche chamou de mito-simbólico, códigos coletivos de simbolização que seguem em constante mutação. Inclusive, criticando que a psicanálise tentou impor um único mito falocêntrico como roteiro normativo da sexualidade, o autor faz o convite para investigarmos as formações e roteiros que encarnam a função mito-simbólica hoje em dia e no Ocidente. Levamos adiante esse convite e investigamos determinadas narrativas contemporâneas que parecem endossar um movimento de abertura dos códigos de simbolização cultural das diferenças/diversidade de gênero. Para tanto, recorreremos às mídias virtuais, mais especificamente, a conteúdos produzidos por *youtubers e digital influencers* que abordam a temática LGBTQIAP+ no contexto nacional, muitos dos quais se fundamentam nos pressupostos das teorias feministas e Teoria Queer. Identificamos três categorias de análise a partir do entendimento de que a revolução das tecnologias transformou as tradições da comunicação e gerou um mito-simbólico que desvincula o universal do totalizável – suscitando uma pluralidade de códigos de tradução, ao mesmo tempo em que vão além de um mito Uno generalizável. Estas categorias foram fundamentadas nos três eixos tradutivos que oferecem estabilidade e sustentação ao Eu em relação à forma, ao conteúdo e ao sentido ontológico existencial. A primeira está relacionada ao conteúdo de gênero, ou seja, aos sistemas mito-simbólicos e códigos de gênero construídos culturalmente. Nesta análise destacamos como Laplanche identifica a existência de uma gramática de tradução, fornecida pelo *socius*, específica para os conteúdos de gênero. A partir disso, fazemos a transição da “linguagem dos gêneros” para os “gêneros repensados na linguagem”, refletindo sobre as reivindicações propostas pela linguagem inclusiva e pelo uso do pronome neutro. A segunda categoria diz respeito à constituição subjetiva da forma, um modo de conexão que impõe limites à desordem pulsional por meio da tradução corporal. Nesta análise, discutimos a constituição autoerótica e a sua relação com o recalque originário e a tópica da clivagem. Ao considerar dois registros do autoerotismo – um de natureza corporal, enraizado no inconsciente encravado, e outro de natureza psíquica pulsional, presente no inconsciente recalçado – propomos que a construção narcísica do corpo seja pensada como um processo mais aberto, permitindo a reavaliação das primeiras marcas e a reorganização posterior do circuito autoerótico libidinal do corpo, sem a necessidade de um ideal totalizador. Para fundamentar a última categoria de análise, o terceiro eixo refere-se à dimensão ético-existencial

ontológica que envolve o reconhecimento da individualidade do outro como sujeito marcado por suas próprias características e direitos. Nesta análise, questionamos se a prática hegemônica de sexuação, forjada pelo roteiro hetero-cis-falocêntrico de repetição do idêntico, não seria sintomática e perversa (conforme as definições de McDougall, Bleichmar e Riveira). Enfatizamos como o verdadeiro reconhecimento implica em uma transformação mútua. Dessa forma, reconhecer que também somos desconstruídos uns pelos outros, implica assumir a posição de "guardião do enigma" como proposto por Laplanche, na qual aceitar o desconhecido do outro requer aceitar o estranho plural que também habita em nós. Por fim, propomos uma interpretação da manifestação cultural desses eixos e dos desafios da transformação mito-simbólico por meio da análise do filme *XXY*. Para desfecho da tese, o último capítulo procura ilustrar os desafios na construção do eixo ontológico em sua interseção com o eixo do corpo e do gênero. A auto decifração da intersexualidade enfrentada pela personagem principal, que ocorre sem recorrer a um código tradutivo genitalista, permite-nos defender que, por meio das relações intersubjetivas com seus pares, ocorre a construção de uma dimensão ética do cuidado na tradução de si.

PALAVRAS-CHAVES: Gênero, pluralidade, teoria da sedução generalizada, mitossimbólico.

Sumário

<i>INTRODUÇÃO</i>	10
SOBRE A METODOLOGIA	17
<i>CAPÍTULO 1: ENIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DO GÊNERO</i>	29
1.1 O problema epistemológico do gênero	29
1.2 A recepção epistemológica do gênero na psicanálise	31
1.3 A epistemologia laplancheana: a metapsicologia e a função mito-simbólica	33
1.4 O gênero retraduzido sob o olhar da TSG	39
<i>CAPÍTULO 2: OS IMPACTOS QUEER NA CONSTRUÇÃO MITO SIMBÓLICA: A DESCONSTRUÇÃO DA “NATUREZA” E A TECNOLOGIA COMO LUGAR DA RESISTÊNCIA</i> ⁴⁵	
2.1 Queer: infinitivo plural	48
2.2 Foucault: um precursor	52
2.3 Butler: o desmonte da natureza	57
2.4 Preciado e a tecnologia de gênero	61
<i>CAPÍTULO 3: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CIBERCULTURA</i>	68
3.1 Sistemas mito-simbólicos e inspiração no processo de aculturação	69
3.2 Revoluções na comunicação e sua relação com a subjetividade	75
3.3 Entre textos e contextos, a cibercultura e seu mito-simbólico rizomático	80
QUEBRANDO A QUARTA PAREDE DA BINARIEDADE: O DESMONTE DOS SCRIPTS DOS GÊNERO	87
<i>CAPÍTULO 4: ESTRANGEIROS NA PRÓPRIA LÍNGUA: RETIFICANDO O DICIONÁRIO DE GÊNEROS</i>	94
4.1 Uma linguagem própria dos gêneros	100
4.2 Da linguagem do gênero ao gênero na linguagem	104
4.3 As novas práticas inclusivas... inclusive na linguagem	108
4.4 Criar, repetir, materializar: a linguagem neutra por todas, todos e todes	122
<i>CAPÍTULO 5: GÊNERO, CORPO E VIRTUALIDADE</i>	141

5.1	Corpos Mosaicos: o autoerotismo em cena	146
5.2	Tópica da clivagem	148
5.3	Autoerotismo, clivagem e tradução	152
5.4	O supereu no percurso da autonomia	156
5.5	Mais além da genitalidade	165
<i>CAPÍTULO 6: ENIGMAS ÉTICOS DE GÊNERO: EIXO ONTOLÓGICO EXISTENCIAL.....</i>		<i>172</i>
6.1	A recusa do reconhecimento no polo do sintoma social: a cristalização normativa e a eterna reiteração do mesmo	176
6.2	Reconhecimento: uma transformação mútua	182
<i>CAPÍTULO 7: XXY: O GÊNERO NAS MALHAS DA PLURALIDADE</i>		<i>188</i>
7.1	Mensagem enigmática e pluralidade de gênero	190
7.2	A tradução: do plural ao binário	196
7.3	Reconhecimento, violência e ética	201
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</i>		<i>205</i>
<i>REFERÊNCIAS.....</i>		<i>215</i>

INTRODUÇÃO

O gênero é plural. Atualmente este enunciado vem sendo levado aos limites nas mais variadas manifestações. Basta um olhar atento às ruas, às escolas, aos metrô ou uma busca rápida na internet com os marcadores ‘gênero’, ‘transgênero’ ou ‘binarismo’ para uma inundação de páginas saltar aos olhos. Jovens lançam seus canais no YouTube e, neles, falam abertamente sobre seu(s) gênero(s) e sexualidade(s). Com uma intimidade, muitas vezes desconcertante, relatam as suas experiências, os desafios, os prazeres e as dificuldades de sustentarem, no dia a dia, um contorno de gênero e/ou orientação sexual diferentes daquela que lhes foram designadas ao nascer. A pluralidade aparece!

Na clínica esse fenômeno não é diferente. Pacientes jovens, outros nem tanto, trazem suas questões. Encontramos mulheres se questionando por que precisam fazer certas coisas pelo fato de ‘serem mulheres’, homens assustados repensando a própria conduta frente aos novos parâmetros daquilo que agora é denunciado como machismo e, ainda, aqueles que efetivamente protestam o próprio gênero e não se sentem na obrigação de escolher: “Por muito tempo me identifiquei como não binário e isso fez sentido para mim”. Aparecem, assim, e cada vez mais, conflitos ligados à questão da pluralidade *versus* a binaridade de gênero.

Os “novos gêneros”¹ são muitos. Uma explosão de multiplicidades até difícil de acompanhar. Temos os não-binários e, entre eles, os transgêneros, as travestis, os boycetas, os gêneros fluídos, os agêneros, entre outros. E, como hoje sabemos, todas essas formas de exprimir e praticar os gêneros não têm relação direta com a orientação sexual (heterossexual, homossexual, bissexual, pansexual, assexual etc.). Em última instância, apesar de não se tratar de um fenômeno novo nem exclusivo da nossa cultura, as manifestações de identidade são incalculáveis² e colocam em xeque a chave binária das organizações de gêneros – cada vez mais contestada.

¹ É importante pontuar que, embora em destaque neste momento social, as variações de gênero não são um fenômeno novo. Como pontua Ayouch (2015b) existem inúmeros registros destas manifestações na mitologia greco-romana, inclusive, no Egito antigo, referências que datam mil e novecentos anos antes de Cristo. Além disso, tais manifestações da pluralidade aparecem em várias culturas. Encontramos, por exemplo, as *Hijras* hindus, *Berdaches* ameríndios, *Muxés* mexicanos, *Kathoys* tailandeses, os *Mahus* da Polinésia, *Fa'afafine* de Samoa, etc. (Ayouch, 2015b). Na ilha de *Sulawesi* no sul da Indonésia, por exemplo, deparamo-nos com os interessantes *Bugis*. Trata-se de uma sociedade que se divide em cinco gêneros: os *Makkunrai*, *Oroané*, *Calabai*, *Calalai* e os *Bissus*. Os *Bugis* entendem que é fundamental que os cinco gêneros existam para o equilíbrio e harmonia no mundo.

² Embora aberto, plural e assumidamente em construção, esse campo também tem suas guerras. Batalhas entre as bandeiras, entre as nomenclaturas (quem pode ser considerado o quê) e seus próprios limites e preconceitos. Por exemplo, uma batalha conhecida ocorre entre as feministas radicais e os gêneros não-binários. As feministas alegam

No entremeio dessas discussões, questiona-se se o corpo teórico-conceitual da psicanálise é capaz de compreender a complexidade presente nesta conjuntura. Na medida em que os “gêneros plurais” insurgem, a psicanálise é convocada a pensar sobre a pluralidade. Recoloca-se o histórico embate sobre a crítica de que, em seus fundamentos teóricos, o par masculino-feminino é sustentado como norma e tomado a partir de uma binariedade inquestionada. Os novos gêneros tensionam essa binariedade tanto no que diz respeito às questões ideológicas presentes no corpo teórico psicanalítico, como no que se refere aos seus desdobramentos na prática clínica.

Dentro da psicanálise, muitas vozes se levantaram contra essas sexualidades da contemporaneidade. Um exemplo é o artigo *L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entend un psychanalyste* em que Bergeret (2003) sugere não passar de um “efeito da moda”. Como indica Ayouch (2019), Bergeret afirma que o psicanalista não deve se limitar a seguir “as contorções defensivas de uma opinião pública” e que deve “evitar qualquer ronronar costumeiro salpicado por uma pseudo grandeza de espírito que, na realidade, constitui uma espécie de negação protetora” (p. 27). Em sua argumentação, Bergeret sustenta a homossexualidade como uma não-sexualidade, visto que a toma como imaturidade sexual, compensação antidepressiva narcisista ou delírio psicótico. Este, assim como muitos outros discursos, desqualifica rapidamente a questão, numa leitura em que as reivindicações dos gêneros não-binários são entendidas como um efeito de um “modismo”³ ou de “militância” em contraposição à eterna verdade do inconsciente, assegurada sob o prisma atemporal da “ordem simbólica” e da “função paterna”.

que se assumir como não binária é uma declaração vazia, um desfavor para a classe das mulheres. Elas questionam se a alternativa à mulher “não binária” seria, então, uma mulher “binária”? Suzan Cox (2017) problematiza: “A declaração ‘não binária’ é um tapa na cara de todas as mulheres que, se não se identificaram como *genderqueer*, presumidamente possuem uma essência interna perfeitamente alinhada com a paródia misógina da ideia de feminilidade criada pelo patriarcado” (Cox, 2017, *s.n.*). Na outra ponta, as trans feministas acreditam que definir o gênero apenas pela condição biológica é limitador e inútil para a causa, já que, para mudar o mundo, o feminismo precisa abarcar a todos. Por trás desses embates, que colocam limites diferentes para as “molduras de gênero”, existe a busca de reconhecimento, visibilidade e legitimação.

³ Não muito distante desta linha de argumentação, temos a opinião de Alexandre Saadeh, coordenador do ambulatório transdisciplinar de identidade de gênero e orientação sexual do instituto de psiquiatria do Hospital das Clínicas da USP. Entrevistado por Sampaio (2019) ele responde à pergunta ‘por que se observa tanta gente assumindo novas identidades de gênero’ e afirma que jovens “confusos e instáveis” podem ser atraídos por esse novo paradigma, isso “para extravasar a dificuldade de pertencer a um grupo já existente, ou para ser uma ‘celebridade midiática’ de pouco tempo”. Em sua visão, seriam adolescentes sugestionáveis que acabariam atraídos pelo fenômeno midiático. Apoiado no paradigma psiquiátrico normativo diz que menos de 1% da população tem realmente disforia de gênero e que a divulgação e popularização da existência de pessoas transexuais teria banalizado a questão de gênero, transformando-a em modismo.

Sobre isso, Ayouch (2019) alerta para o risco em que certas teorias e práticas desenvolvidas em nome da psicanálise incorrem ao transformar lei moral em lei científica. Ao fazerem análises descritivas das configurações historicamente situadas das sexuações e sexualidade, e defini-las de antemão como categorias fixas, essas teorias autorizam-se a práticas com ações educativas visando “formatar a a-moralidade constitutiva do inconsciente e garantir uma subjetivação ‘normal’” (p. 16). Assim, a psicanálise torna-se uma prática que prescreve *um único* modo de subjetivação:

Face à multiplicidade contemporânea de identificação de gênero e ao reordenamento das relações de aliança e filiação, sentenças “psicanalíticas” irrevogáveis sobre a sexualidade e a sexuação continuam a florescer. Algumas posturas definidas em nome da psicanálise se revelam, sem meias-voltas nem disfarce, peremptórias, e ficam em ruptura evidente com a polimorfia da subjetividade implicada pelo inconsciente (Ayouch, 2019, pp. 15-16)

Assim, apesar da descoberta fundamental freudiana – a disruptiva sexualidade infantil perversa polimórfica – permitir a desbiologização da sexuação ao fazer o despregue das categorias sexo, gênero e modalidade de prazer, as práticas e teorizações psicanalíticas não estão a salvo de uma infiltração dos dispositivos de sexualidade. Isso porque, como nos lembra Caffé (2018), as psicanálises hoje podem operar sustentando uma clínica aberta às sexualidades e aos gêneros e reforçar (e até constituir) preconceitos dessa mesma ordem. Curiosamente, podem fazer isso utilizando um arcabouço conceitual muito semelhante. Pela perspectiva do paradoxo, a autora ressalta que “as psicanálises que praticamos guardam enunciados conflitivos entre si, distinguíveis, porém nem sempre dissociáveis, o que inviabiliza filtragens teóricas definitivas” (p. 109). Quer dizer, seria simplista pensar que existiriam teorias psicanalíticas que são preconceituosas por si só e outras que estariam a salvo, posto que, como continua a autora, “um mesmo conceito pode apresentar sentidos diversos, a depender do manejo teórico-clínico-político de quem o utiliza e do tempo histórico em questão” (Caffé, 2018, p. 109). Desta forma, até mesmo os conceitos freudianos que promoveram aberturas, como pulsão, identificação, complexo de Édipo em sua versão completa, entre outros, podem receber um uso que legitima e naturaliza uma única forma de subjetivação e sexuação.

Inclusive, o próprio conceito de gênero também não escapa deste paradoxo. Criado pelo psicólogo John Money em 1955, e desenvolvido posteriormente por Robert Stoller em 1968, o conceito que, sem dúvida, avança ao descolar a suposta relação natural entre o sexo anatômico e a identidade sexual de uma pessoa foi usado, muitas vezes, com o objetivo normatizador das

sexuações⁴. Mais tarde, ele foi importado pelas pesquisadoras feministas que questionavam a naturalização das relações de poder estabelecidas entre os sexos. Em um momento histórico em que as mulheres lutavam por igualdade de direitos, os homossexuais ganhavam visibilidade política e as novas configurações familiares se difundiam na sociedade, o conceito de gênero passa a ser utilizado como uma ferramenta crítica das relações sociais, de poder e mesmo do próprio fazer científico (Lattanzio, 2011). Assim, um mesmo conceito passa a ter usos diferentes em campos distintos.

Temos, então, em uma ponta, os estudos psicossociais que enfatizam o gênero à luz das relações de poder, ao mesmo tempo em que reduzem a importância do mesmo na constituição subjetiva e o seu papel no conflito psíquico; na outra ponta, a psicanálise, que, partindo da concepção de um homem dividido, portador de um inconsciente, coloca o Édipo e a sexuação como estruturantes, mas que muitas vezes não recebeu com bons olhos a reformulação do conceito ao considerá-lo “político e social demais”, diminuindo, por sua vez, certas contingências históricas (Lattanzio, 2011).

Acontece que a psicanálise não pode admitir o conceito enquanto um ponto cego de sua contemporaneidade, por duas razões: (1º) visto que o gênero sempre esteve presente desde a construção de seu saber com Freud, senão enquanto conceito, mas certamente nas “entrelinhas” como pontuado por Laplanche (2003), (2º) posto que assim poderia se omitir diante de um aspecto fundamental de seu próprio objeto de estudo, ao deixar de compreender os contornos da subjetividade de seu tempo. Neste sentido, relembramos Agamben (2009) quando diz que o contemporâneo é o que fratura as vertebras de seu tempo e consegue se “descolar” dele, para observá-lo⁵. Na mesma direção, Ayouch (2019) define o contemporâneo como tudo aquilo que “preocupa, mobiliza uma cultura e constitui um momento histórico, aquilo pelo qual uma época

⁴ Através dos estudos do que chamou de “distúrbios de gênero”, Stoller confessa em vários momentos que, ao observar casos de “anormalidade”, buscava descobrir a “normalidade” do desenvolvimento da masculinidade e da feminilidade em geral. Nesta normatização, um menino bem-sucedido em sua masculinidade é aquele que consegue se desidentificar da feminilidade da mãe e adota a vertente masculina do Édipo freudiano, toma o pai como objeto de identificação. Torna-se evidente que a heterossexualidade enquanto fim é essencialmente tomada como um dado *a priori* da normalidade (Cossi, 2018).

⁵ “O contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que não provém do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (Agamben, 2009, p. 72).

pode captar os sinais de seu presente, nesse caso, aquelas situações de gênero, cultura e raça, que Freud ‘provavelmente não teria imaginado’” (p. 20). No entanto, a psicanálise também não pode coincidir totalmente com a contemporaneidade, pois os textos freudianos que ficam fixados a uma época acabam esquecidos, de modo que mantemos conosco aqueles que inspiram um novo pensamento (Said, 2004, citado por Ayouch, 2019, p. 20). A originalidade da psicanálise, então, está em ir além dos sentidos positivos dos discursos, isto é, em sua capacidade de ouvir as motivações latentes, as exigências de trabalho, o inconsciente, o Sexual-pulsional.

A ruptura epistemológica instituída pela psicanálise consiste em apontar os desafios e limites de qualquer procedimento cognitivo inscrito numa visão positiva do saber, e revelar a sua infiltração por outros aspectos: metas pulsionais, no nível subjetivo, e dispositivos de poder, no nível coletivo. Na abordagem psicanalítica, os efeitos de sentido de um discurso não consistem na inteligibilidade dos sentidos positivos articulados pelos seus conteúdos, mas na sua enunciação, origem e endereçamento: quem fala, pergunta Freud de maneira nietzschiana, e a quem se endereça o discurso? Portanto, se a psicanálise desenvolve uma prática de dúvida a respeito de qualquer saber, ela não pode se isentar dessa suspeita a sua própria perspectiva. *Como pode a psicanálise continuar ouvindo o inteligível que as mudanças antropológicas contemporâneas representam para alguns dos seus modelos de inteligibilidade, histórica e culturalmente definidos?* (Ayouch, 2019, p. 19, grifos do autor)

Estamos, então, diante de um dilema: por um lado, como resguardar o olhar particular da psicanálise para as manifestações plurais contemporâneas de gênero sem necessariamente sucumbir a um raciocínio exclusivamente sociológico perdendo, assim, a sua especificidade e, portanto, a sua contribuição? Por outro, como não pender a um fechamento transdisciplinar, o que poderia resultar em uma psicanálise solipsista, engessada, datada e fechada em si mesma? Afinal, temos em mente que as teorias que circunscrevem esses campos não estão em continuidade umas com as outras. Deve-se levar em consideração que há entre elas várias zonas de tensões e inúmeros embates epistêmicos, cabendo a nós fazer trabalhar algumas relações entre elas a fim de fazer avançar tanto a teoria como a clínica. O presente trabalho tem como um dos objetivos justamente realocar e integrar, ainda que parcialmente, o conceito de gênero no corpo teórico da psicanálise⁶.

Para pensar a questão do gênero, a nossa escolha teórica foi a Teoria da Sedução Generalizada⁷ (TSG) de Jean Laplanche. Embora não tenha sido o único autor engajado na complexa tarefa de situar o gênero na teoria psicanalítica⁸, ele apresenta ao menos duas grandes

⁶ Adiantamos que o problema epistemológico do gênero será discutido e aprofundado no capítulo 1.

⁷ A partir de agora nos referiremos a teoria de Laplanche como TSG.

⁸ Para uma explanação de autores que se comprometeram à tarefa de situar o gênero na teoria psicanalítica, cf. Lattanzio, F. F. (2011). O lugar do gênero na psicanálise: Da metapsicologia às novas formas de subjetivação (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

contribuições. A primeira é que a TSG se assenta sobre *a primazia da alteridade* nos processos de designação e constituição do sujeito psíquico. Como não pautamos o conceito de gênero em uma suposta essência das categorias de masculino e feminino, nossa opção foi privilegiar as teorias que valorizam e levam em conta a tensão entre a alteridade e a identidade/identificação de gênero (Lattanzio, 2011). A segunda contribuição está no modo rigoroso com que o autor introduz o gênero no arcabouço psicanalítico. Para ele, tal inserção estaria justificada de antemão pelo fato de que o gênero é um assunto presente na obra freudiana, mesmo que em suas entrelinhas. O exercício que cabe à psicanálise seria, então, retrabalhar o conceito de gênero à luz da sexualidade e do inconsciente, tarefa esta que Laplanche leva adiante ao propor que o gênero é primeiro e plural, o sexo é o simbolizador dual e o Sexual pulsional⁹ é a multiplicidade residual do recalçamento do gênero pelo sexo. Trata-se de uma proposição que insere a pluralidade de gênero na própria fundação da tópica do sujeito e que se tornará mais clara ao longo da nossa argumentação.

Assim, o conceito é integrado transversalmente na teoria psicanalítica: enquanto enigma, é associado à metapsicologia, aquilo que o autor entende como o “núcleo rígido” da ciência, que diz respeito ao inconsciente originário; mas, também, enquanto tradução, é associado ao nível mito-simbólico, um nível recalcante que tem relação com as teorias infantis (e adultas) e, sobretudo, com a cultura. Brevemente, adiantemos que o termo mito-simbólico foi forjado por Laplanche para designar os esquemas narrativos transmitidos e renovados pela cultura. São narrativas que funcionam como “ajuda à tradução”¹⁰, na medida em que auxiliam o pequeno sujeito a simbolizar as mensagens traumatizantes que vem do adulto.

É principalmente este último nível que sustenta os fundamentos da hipótese que propomos investigar nesta pesquisa. Além de explorar essas colocações laplancheanas, questionamo-nos se os novos discursos sobre o gênero na contemporaneidade estariam assumindo um papel de modelo identificatório alternativo. Temos hoje inúmeras produções culturais que problematizam a binariedade de gênero, especialmente personalidades de meios virtuais de comunicação, como

⁹ Neologismo, criado por Laplanche, empregado na forma substantivada, que visa demarcar a dimensão infantil da sexualidade. Enquanto em francês a escolha do autor foi utilizar o adjetivo *sexuel*, para marcar linguisticamente a distinção entre o conceito laplancheano e o uso comum do adjetivo, em português a tradução foi ‘Sexual’, grafado com S maiúsculo.

¹⁰ De acordo com Carvalho (2016) a escolha pelo uso dos termos na concepção introduzida por Laplanche “vem reafirmar a legitimidade de se introduzir as noções de mito e de simbólico no campo da psicanálise, mas a sua concepção no contexto da teoria laplancheana contém uma crítica a abordagem filogenética do mito em Freud, assim como uma crítica à abordagem linguística do Simbólico em Lacan” (Carvalho, 2016, p. 92).

YouTubers e *digital influencers*¹¹. Alguns destes discursos partem de certos pressupostos das teorias feministas e Queer de Judith Butler e Paul Preciado. Em nosso entender, quando assimiladas pela cultura, tais teorias passam a atuar como operadores e fabricantes dessa construção. Afinal, compreendendo que para se tornar parte do mito-simbólico a narrativa tem que ser capaz de simbolizar e recalcar o enigma do gênero, tanto em forma quanto em sentido (promovendo uma organização metafórica e metonímica), nos perguntamos se (e como) estas narratividades plurais (re)organizam o enigmático do gênero. Será que a tradução e transformação mito-simbólica do paradigma da pluralidade vem se tornando, dentro de certos contextos, um novo ideal simbolizador?

Deste modo, por se tratar de uma pesquisa que perpassa as produções culturais LGBTQIAP+¹², este estudo encontra-se nos domínios da psicanálise extramuros. Desde as “Conferências introdutórias” (1923), Freud já entendia que a psicanálise poderia ser aplicada a outras áreas do conhecimento, como história da civilização ou ciência da religião, uma vez que a caracteriza a partir do método com o qual trabalha, e não pelo material de que trata (Turato, 2008). Aliás, é bem conhecida a definição clássica de Freud acerca da psicanálise, quando a concebe como um procedimento de pesquisa, um método de tratamento e uma ciência¹³. Porém, quando a utilizamos para além dos limites da clínica, este método levanta uma série de questões, como: qual é a sua legitimidade? Qual é o seu objeto? E, principalmente, como conceber a transferência e a contratransferência, pontos cruciais do método, se o analisando está ausente? Fazem-se necessárias, portanto, algumas considerações acerca da especificidade do nosso método de pesquisa.

¹¹ *Digital influencers* são pessoas com um número relevante de seguidores em canais como *YouTube*, Instagram ou Blogs. Na maioria das vezes, são pessoas comuns que ganharam credibilidade em um nicho específico – do universo dos games à análise política, por exemplo – e, com isso, tornaram-se perfis famosos nas redes sociais. Por isso, eles podem “emprestar” sua autoridade e influenciar as crenças ou opiniões de outras pessoas, visto que têm acesso a um grande público em suas plataformas. Também não é incomum monetizar a sua influência visando ganhos financeiros. Kotler (2017) chama a atenção para o poder mercadológico dos *influencers*: atualmente, muitas empresas pagam para associar suas marcas e produtos a *influencers*, já que que o público adere mais facilmente às opiniões expostas por esses atores, em comparação a outros tipos de comercial ou divulgação.

¹² Segundo as definições da Aliança Nacional LGBTI, as letras LGB dizem respeito à orientação sexual da pessoa, ou seja, às formas de se relacionar afetiva e/ou sexualmente com outras pessoas; e a parte QI+ refere-se à identidade de gênero, ou seja, a como a pessoa se identifica.

¹³ “Psicanálise é o nome de um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica” (Freud, 1923, p. 253).

SOBRE A METODOLOGIA

Em sua exploração sobre o alcance da psicanálise fora do atendimento clínico, Laplanche (1992a, 1993) teceu severas críticas à ideia de “aplicação”. Segundo ele, independentemente do modo como a nomeamos – psicanálise fora do tratamento, fora dos muros, transposta, exportada etc. –, ainda não escapamos do esquema de “aplicação”:

“Aplicação” suporia que, a partir de um domínio privilegiado, que, com efeito, é o tratamento, uma metodologia e uma teoria seriam abstraídas, para, em seguida, serem transferidas, sem mais – como numa engenharia – para um outro domínio, assim como a ciência aplicada de um engenheiro, para construir uma ponte, nada mais é do que uma engenhosa derivação a partir dos conceitos fundamentais da física ou da mecânica. (Laplanche, 1992a, p. 11)

Sua crítica é que estaríamos buscando encontrar um paradigma no tratamento e tentando ver como ele se transportaria para fora dele, num suposto segundo lugar. Só que, questiona o autor, “a psicanálise não encontrou uma das suas dimensões mais fecundas na sua relação com o cultural? Não podemos sustentar que ela está originalmente em casa na reflexão sobre Sófocles, Shakespeare ou sobre o chiste? Logo, na cultura” (1993, p. 77). Para ele, talvez estejamos procurando algo que já foi encontrado, uma vez que, insistentemente, tentamos transpor o modelo da transferência no tratamento para fora dele, enquanto, na verdade, a transferência já estaria “em casa” fora do tratamento.

O fato de a psicanálise habitar a cultura não quer dizer que podemos desferir, indevidamente, uma generalização em que “tudo é transferência”, sob o risco, alerta-nos Laplanche (1993), de a transferência analítica ser dissolvida na transferência psicológica. A exigência, então, seria encontrar uma aproximação entre o que há de mais específico na análise e aquilo que se produz, não em toda parte, mas em alguns lugares privilegiados que existem independentemente dela. Para o autor, este ponto em comum se encontra no *enigma do outro*:

Se se aceita, como dimensão fundamental da transferência, a relação ao enigma do outro, talvez – antes da análise, fora da análise, depois da análise – o lugar mais importante da transferência, da transferência “ordinária”, deva ser situado na relação multipolar ao cultural, à criação ou, mais precisamente, à mensagem cultural. Relação multipolar e a considerar com discriminação, mas sempre sob este ângulo da relação com o enigma. (Laplanche, 1993, p. 77)

Seja na análise, seja na cultura, o motor da transferência estaria assentado, portanto, na relação com o enigma. Sob tal ângulo, o autor descreve três tipos de relação: (1) na posição de produtor, (2) de receptor e (3) de receptor analista.

Sobre o primeiro, Laplanche nos lembra que, na psicanálise extramuros, o autor está sempre ausente e não pode responder à interpretação com novas associações. Assim, em que lugar se situaria a dinâmica transferencial? Ao lado do autor ou do leitor? Para responder isso, Laplanche retoma a asserção de Green, que afirma que na psicanálise aplicada o analista é o analisando do texto.

Isso porque Green (1994) considera que o analista não analisa de fato um texto, já que o texto seria o contrário do discurso analítico. O texto é um produto altamente elaborado: remanejado, rabiscado, censurado, além de passar por várias (re)escrituras. Por isso, o texto carrega em si uma linearidade que se diferencia, em muito, do discurso vivo da palavra. No entanto, ele aponta duas condições que permitem ao leitor-analista interpretar um texto:

A primeira é que o texto é “aprisionado” e é possível voltar a ele incansavelmente, ao contrário do que ocorreu durante a sessão da análise, quando a repetição de uma narração será sempre uma outra narração. Na verdade, uma segunda leitura nunca será a repetição da leitura anterior, mas isso só vale para o analista que interpreta: quanto ao texto, é fechado e fixo – é dentro de nós que ele transborda. A segunda condição é que todo texto, por mais elaborado que seja, sempre carrega marcas. É a partir de tais marcas, que têm o poder de emitir incessantes sinais para o inconsciente do leitor analista, que um trabalho interpretativo poderá ser feito (Green, 1994, p. 42).

Laplanche concorda com tal afirmação de Green, mas propõe outros desdobramentos para a discussão. Recorre ao artigo “Escritores criativos e seus devaneios” de Freud (1908), texto “rico, mas limitado” (Laplanche, 1993, p. 78) e revela que ali faltou levantar a seguinte questão: o que leva o poeta a fantasiar, a criar e a comunicar? Afinal, se os estudos modernos sobre a linguagem mostraram que a comunicação é uma pragmática que visa manipular e *produzir um efeito em alguém*, criar uma produção cultural – uma música, uma pintura, um vídeo – seria um caminho árduo e extraordinário, visto que demandaria não só a superação de si mesmo, mas, sobretudo, a superação em direção a um outro que não é mais determinado.

Neste contexto, temos uma comunicação e uma criação sem se endereçar a ninguém para além de toda pessoa determinada. Para Laplanche (1993), mesmo que às vezes o destinatário da criação se toma por traços individuais, como foi Theo para Van Gogh ou Fliess para Freud, o destinatário da produção cultural “é por essência enigmático (...) ele deixa entrever para trás de si a multidão sem nome, destinatária da mensagem lançada” (p. 78). Isso é possível na medida em

que o enigmático carrega uma dimensão que o autor chama de *inspiração*, que (re)abre o originário e incita o sujeito a traduzir. Esse movimento de inspiração permite transcender em direção a um outro indeterminado. E Laplanche insiste ao afirmar que isto não seria algo reservado a alguns poucos, como algo elitista, mas entende que se trata de uma dimensão constante da humanidade.

Aquilo que se pode designar como “o cultural” existe desde que o homem é homem: pinturas rupestres, ídolos e, provavelmente, música e poesia. O que caracteriza o cultural é um endereçamento a um outro fora do alcance, a outros “esparsos no futuro”, diz o poeta. Um endereçamento que repercute, prolonga, faz eco às mensagens enigmáticas pelas quais o próprio *Dichter* foi, se se pode dizer assim, bombardeado. (Laplanche, 1993, p. 78)

Na outra ponta, quem recebe a obra cultural estaria na posição de receptor¹⁴ e sua relação com o enigma seria parcialmente invertida em comparação com o autor. Para Laplanche, parte da essência da produção cultural é chegar ao receptor sem lhe ter sido explicitamente endereçada. E, apesar de o receptor não ter sido especificamente escolhido, a chegada do produto cultural acaba renovando em si o aspecto traumático e incitador de um enigma infantil.

Por último, a posição do receptor analista (ou, simplesmente, “crítico de arte”, como pontua Laplanche) tem que levar em consideração tanto o enigma que lhe é endereçado, como também o enigma de seu endereçamento, isto é, de seu público. Algo que só é possível de sustentar caso se leve em consideração a proposição de que no domínio cultural *é a oferta que cria a demanda*. Quando falamos das necessidades humanas, é inegável que existam necessidades biológicas, porém elas são rapidamente recobertas pela “invasão do cultural, que é por definição intrusivo, incitador e sexual” (1993, p. 78). Isso quer dizer que, na reabertura da relação originária, o outro é primeiro em relação ao sujeito. Tal pressuposto nos convida a inverter a flecha da assimetria analítica, desenraizando a ideia de que a transferência iria do paciente ao analista.

É, portanto, o analista, em sua função de “*guardião do enigma*”¹⁵, que atua como provocador da transferência, pois, para acessar o inconsciente, é necessário sustentar uma posição de reabertura da relação originária. O mesmo acontece na cultura, pois nesta concepção as produções culturais também funcionam como motor de reabertura. Sendo assim, em nossa pesquisa, a transferência será estabelecida a partir da posição de um receptor analista. Nesta

¹⁴ Considera o termo “consumidor” muito prosaico, remetaria à ideia de autoconservação. Também rejeita “destinatário” ou “alocutor” que supõe uma relação diretamente endereçada a tal indivíduo. “Leitor” também só faria sentido para as produções escritas. Prefere, portanto, o termo “receptor”.

¹⁵ Laplanche (1993) discorre sobre três dimensões, três funções do analista: o analista como responsável da constância; o analista como piloto do método e acompanhador do processo primário e o analista como guardião do enigma e provocador da transferência. As duas primeiras funções seriam correlativas, sendo que sem elas não haveria análise.

perspectiva nos cabe (1) receber a produção cultural enigmática que não nos foi diretamente endereçada e estabelecer uma transferência com ela, sustentando uma posição de abertura com o produto cultural por meio de nossos próprios conteúdos enigmáticos, (2) (re)traduzir a nosso próprio modo o que foi incitado e (3) relançar a nossa interpretação / tradução, já renovada, a um outro também fora do alcance. Afinal, como pontua Laplanche (1993), tendemos a esquecer que, a partir da posição de receptor analista, sempre que fazemos psicanálise fora do tratamento é para escrevê-la e comunicá-la. A análise extramuros aqui se dá a partir de uma posição assimétrica e descentrada, também orientada pela e para a cultura.

Fica claro que os três objetivos metodológicos propostos acontecem a partir da nossa posição de receptor-analista e por isso é também fundamental levar em consideração o lugar em que nos inscrevemos na normatividade social. Isto porque, embora a nossa análise esteja situada na mensagem cultural, sempre sob o ângulo da relação com o enigma inconsciente, devemos estar atentos às nossas próprias defesas, na medida em que temos de saída um consciente e pré-consciente inevitavelmente vinculados a um momento social histórico, cultural, geográfico. Entendemos que, tão importante quanto não perder de vista a primazia da alteridade no processo transferencial, é também fundamental ter em mente o próprio processo de simbolização individual que esbarra em nossos próprios 'constrangimentos tradutivos' (Lima e Belo, 2019) fruto de um lugar de inscrição política singular.

Revelar de qual posição particular se fala faz parte de nosso projeto ético de questionar as traduções discursivas supostamente universais, falocêntricas, pautadas na primazia da binariedade, repensando a violência teórica e clínica dos já estabelecidos e legitimados saberes psi – discursos “cis-psicanalíticos”, como questiona Ayouch (2015a). Para tanto, é no mínimo coerente partir da análise de nossa própria situação – posto que pensar a própria transferência é pensar sobre o lugar do qual se parte e das traduções construídas enquanto sujeito –, para, então, podermos nos expressar sobre o universo plural trans, exercício de reconhecer os limites evidentes daquilo que produzimos. Parte de um conhecimento situado, encontra-se o processo, fundamental e urgente, que Molinier (2020) denominou de “tornar-se cisgênero¹⁶”:

¹⁶ A autora explica que a posição cisgênera não se trata de uma prescrição ideológica, mas um campo, em movimento, a ser construído. Ela diz “(...) situarei meu argumento em uma perspectiva ética, em termos de respeito e responsabilidade. A posição cisgênero ainda precisa ser construída; o objetivo não é preenchê-la com conteúdos ou prescrições ideológicas, mas dar-lhe vida. Para fazer isso, irei me basear em minha própria experiência e trajetória de pesquisa, incluindo três "modos de tornar-se" (mulher, branca, cisgênero). Ao contrário do fixismo ideológico (e suas tentações), a pesquisa envolve um constante movimento de pensamento, descentralização e transições. Ela não

Hoje, não se pode mais atuar nesse campo, especialmente como psicólogo ou psicanalista, sem estar ciente de ocupar uma posição política nele. Assumir uma posição epistemológica, ética e política quando não se é trans é o que eu chamo de "tornar-se cisgênero"; em outras palavras, significa aceitar que agora se ocupa o lugar do outro, designado pelo outro, que anteriormente era um objeto, e não um sujeito do conhecimento. (Molinier, 2020, p. 48, tradução nossa)

Falo de um lugar de mulher cis, hétero, caucasiana, classe média, brasileira, psicanalista e comprometida com as causas de um projeto feminista. Uma brasileira que cresceu numa cidade pequena, agrícola, muito machista. Uma mulher com uma insatisfação constante diante do lugar atribuído à categoria ‘mulher’¹⁷, uma vez que não via sentido no lugar artificial, objetificado, pictórico ao qual era convocada a se encaixar. Daí a urgência em questionar e retraduzir o sentido da palavra ‘feminino’. Urgência assumida pelo lugar de pesquisadora em psicanálise e transposta, agora, às questões acadêmicas: um projeto de pesquisa sobre *as Bacantes* na graduação, um mestrado sobre *as Amazonas*, grupo de estudo sobre feminino e a aproximação com as questões de gênero no doutorado. O entrelaçamento às causas trans se deu a partir da surpresa, e alívio, de chegar em São Paulo e encontrar outro(s) pano(s) de fundo, outras possibilidades de traduções/subjetivações, alçadas pelas aberturas mito simbólica dos gêneros. Ali, da perspectiva da feminista, percebi que o desmanche da binariedade, tão fundamental para a sexuações minoritárias de gênero, faz parte de minha luta também. Por um lado, compartilhamos a mesma urgência em afrouxar as amarras sufocantes das traduções violentas e incoerentes impostas pelos parâmetros falocêntricos e ansiamos respeito e reconhecimento de singularidade tradutiva de gênero; por outro, a constatação do lugar de privilégio que ocupo, uma vez que carrego a proteção dos escudos das insígnias do dito “normal”, em termos de classe social, de cor de pele e do encaixe nas categorias hétero, cis, amparada por um corpo que não incomoda às vigilantes balizas da

considera ser verdadeiro consigo mesmo como a perpetuação do mesmo, mas sim a capacidade de transformar-se e questionar-se em busca de maior precisão, senão verdade. A pesquisa é uma forma de vida que deve nos ajudar a compreender os desejos de transição” (Molinier, 2020, p. 48, tradução nossa)

¹⁷ A categoria ‘mulher’ aqui é aquela que se encaixa como cis, heterossexual, branco e burguês do termo, como descreve as palavras de Molinier (2020): “Desde Simone de Beauvoir, não se nasce mulher, mas torna-se mulher. (...) "Tornar-se uma mulher" implica compreender, em certo momento, que se foi ensinada a submissão ao ser colocada em seu lugar (social). Porque essa subjugação está longe de ser efetiva imediatamente, ela acaba operando apenas por meio de ameaças mais ou menos disfarçadas, às vezes através da violência, mas também por meio de exigências em nome do amor, como a chantagem do abandono. É um processo de longo prazo de adquirir uma "segunda natureza" - uma que consiste, precisamente, em vir em segundo lugar. Esse adestramento do corpo (aprender a ser paciente, dócil, disponível e apagada, não fazer demandas, reprimir a libido etc.) está no cerne do que no Ocidente chamamos de identidade feminina, no sentido social, heterossexual, branco e burguês do termo” (Molinier, 2020, p. 50, tradução nossa).

normatividade social binária. Posto isso, reconheço que, mesmo numa posição de aliada, incorro ao risco, sempre presente neste trabalho, de escorregar em eventuais “ciscadas”¹⁸.

Metodologicamente, temos duas faces da mesma moeda. Por um lado, compreendo que falar da minha transferência, do meu percurso e das minhas construções/traduições ao nível do mito-simbólico seja fundamental para circunscrever o meu lugar de fala e as potências e limites que advém disso. Por outro lado, fundamental não perder de vista um outro plano que determina minha transferência: o enigma. Embora possa pressupor certas questões que mobilizam a minha busca, e que advém do meu enigma pessoal, em especial um incomodo frente às injustiças e aos silenciamentos do sistema cis-héteronormativo, reconheço a importância de admitir que nunca consiga responder à totalidade daquilo que me motiva. Afinal, para Laplanche, a transferência é mobilizada pelo desconhecido. Em outras palavras, sei apenas pela metade as razões de minha busca, pois algo do enigmático que me move nessa direção me escapa, e eu acato isso. Manter essa ideia em mente é respeitar a alteridade em todos os sentidos.

É partindo dessa premissa que propomos um último objetivo metodológico: analisar as consequências de nossas próprias análises/interpretações sobre a própria psicanálise. Se nossa proposta de pesquisa se dá a partir da escuta do ininteligível que advém das novas possibilidades de tradução da pluralidade de gênero a partir da escuta dos gêneros plurais, é substancial que a alteridade permaneça no centro do processo, inclusive dentro do próprio corpo psicanalítico, teórico e prático. Para a psicanálise permanecer num estado de abertura e criação renovada é necessário manter “sob suspeita sua própria perspectiva” (Ayouch, 2019, p. 25). Afinal, “se a psicanálise pretende questionar toda identidade monolítica, ela não pode deixar de aplicar essa desconstrução a si mesma” (Ayouch, 2019, p. 25). Assim, é no exercício de escuta das manifestações da pluralidade de gênero que podemos fazer uma reflexão sobre a prática teórica e clínica da psicanálise, mantendo a abertura deste saber para outros discursos e códigos que decorrem das produções culturais contemporâneas.

Frente a isso, reconhecemos que hoje são muitas as produções culturais que contemplam as manifestações de gêneros não binárias. Tais conteúdos estão cada vez mais presentes na cultura popular, sob diversas formas e linguagens, apresentando-se por meio da música, do teatro, do cinema, da dança, nas artes visuais etc. Para os objetivos de nossa pesquisa, elegemos investigar,

¹⁸ Gíria criada pelo público trans para descrever situações em que pessoas cis, presas em seus parâmetros e pontos cegos, fazem certas afirmativas generalizadas preconceituosas sem nem perceberem.

por ora, duas destas produções: determinado filme e certas expressões de comunicação de mídias virtuais, como vídeos de *digital influencers* e *YouTubers*.

Diferentemente desta última, o cinema não se revela como um campo estranho para a psicanálise. São várias as abordagens e as formas de analisar os conteúdos cinematográficos. Christian Metz, em seu livro *Psychoanalysis and Cinema: The imaginary signifier* (1975/1982) discute a utilização da psicanálise na análise de filmes e identifica quatro tendências usualmente adotadas. A primeira diz respeito a uma abordagem nosográfica, na qual o filme é entendido como equivalente ao sintoma do autor (roteirista ou diretor). Nesta modalidade o sentido da obra é secundário, pois busca-se rastrear algo sobre a neurose do cineasta. O segundo estilo seria a análise caracterológica, em que se estabelecem relações entre o filme e a psicopatologia do cineasta, compreendida a partir de estudos biográficos. Novamente o filme em si apresenta um papel pouco significativo. Ambas as modalidades são suscetíveis a críticas quanto à legitimidade de se usar a psicanálise. A terceira modalidade é o estudo psicanalítico do *script filmico*, método utilizado na presente pesquisa, e que discutiremos abaixo. Por último, o quarto estilo se dedica a estudar o filme como obra cultural, mas não seu produto (o filme). Aqui o foco está em elementos como cenografia, edição, fotografia e sonoplastia.

Retomamos o terceiro estilo, que o autor nomeia de estudo psicanalítico do *script filmico*. Nesta modalidade, são as associações do analista ao filme que estão em foco. Isso não quer dizer que ele se detém apenas no *script* em seu sentido estrito, mas também leva em conta as partes que compõem o roteiro em seu sentido mais amplo. A partir da observação dos personagens, da trama, dos diálogos, da cenografia, transforma-se o *script* em significante, para que assim seja possível alcançar as significações menos imediatamente visíveis. Sobre essa modalidade, Machado Junior (2014) afirma que:

O entendimento do filme como texto implica uma operação de transformação do código audiovisual para o código narrativo, efetuada pela experiência do psicanalista como espectador. Nessa modalidade, o objeto de análise restringe-se *àquilo que pode ser contado a respeito de um filme*, isto é, o conteúdo manifesto que se revela de forma mais ou menos lógica reordenada, representada por imagens, sons, sequências de cenas, enredo, intriga, personagens etc. Nessa modalidade, o filme está colocado em posição análoga à do sonho, embora evidentemente não se trate de um sonho *per se*, e sim de uma experiência imaginária do analista como aquele que presencia o desdobramento de uma narrativa na tela do cinema e a reconstrói posteriormente com suas próprias palavras – semelhante ao trabalho de elaboração secundária do sonho contado pelo analisante no divã. (Machado Jr., 2014, pp. 44-45, grifos do autor)

O que está em jogo, nesta modalidade, é o processo criativo do receptor-analista. Este elabora uma narrativa própria a partir da transferência que estabelece com o *script filmico* e a discute à luz das teorias que tem em mente, fazendo uma tradução particular e contextualizada da obra. A saber, é este terceiro estilo de análise que adotamos em nossa pesquisa.

Já sobre as mídias virtuais, certos aspectos merecem considerações. A começar pelas características daqueles canais que privilegiaremos em nossa investigação. Como já mencionado, enfocaremos *influencers* LGBTQIAP+ cujos canais discutem, majoritariamente, assuntos relacionados à não-binariedade de gênero. Esses assuntos devem girar em torno, principalmente, de expressões sobre o corpo e sobre os modos que entendem a identidade, assim como de discussões sobre violência que sinalizam o contraste com outras formas de organização de gênero que se assentam sobre o mito-simbólico binário.

Além disso, uma característica fundamental desses vídeos é a de que, diferentemente de uma produção cinematográfica, eles não possuem um *script* no sentido estrito do termo. Com algumas exceções, esses vídeos não apresentam uma trama, personagens, diálogos, cenografia, sonografia, roteiro etc., enfim, todos aqueles elementos que sistematizam, organizam e dão acabamento à história de um filme. Ao contrário, o que basicamente predomina no *YouTube* são *vlogs*¹⁹, um tipo de vídeo amador produzido com uma *webcam* e pouca habilidade em edição – claro que pode não ser o caso. Em sua maioria, tais apresentações são estruturadas no formato de um monólogo feito diretamente para a câmera, enquanto se discutem assuntos dos mais variados, como debates políticos, tutoriais ou até mesmo detalhes triviais da vida cotidiana²⁰.

Desta forma, quando trabalharmos com *vlogs*, temos que ter em mente que se trata de produções virtuais menos preocupadas com elementos formais de uma obra cinematográfica e mais centradas no discurso direto e em primeira pessoa do autor. Isso significa admitir determinadas implicações metodológicas relacionadas à característica que consideramos ser *não script*. Talvez a mais decisiva neste sentido seja mesmo que a mensagem transmitida emerge veiculada em uma estrutura não linear, sem começo, meio e fim previamente determinados. Ela

¹⁹ Abreviação para ‘videolog’

²⁰ A própria palavra YouTube sintetiza muito bem a proposta da plataforma, derivada da união das palavras inglesas you (você) e tube (“tubo” ou “canal”, é também uma gíria para designar “televisão”), o que quer dizer algo como “você transmite” ou “canal feito por você”. A princípio criada para o compartilhamento de conteúdos audiovisuais já pré-existentes, como trechos de filmes e de programas de televisão, videoclipes, etc., rapidamente a utilização do canal para a promoção pessoal ganhou mais espaço, o que levou a mudança no slogan da plataforma de “Your Digital Video Repository” (seu repositório de vídeos digitais) para “Broadcast Yourself” (transmita-se), uma mudança de enfoque que instiga os indivíduos a serem produtores e transmissores de si (Bertolotti & Medeiros, 2019).

aparece em um discurso aberto e coloquial, que permite certa fluidez ao tolerar erros. Além disso, por não ser pré-concebido ou roteirizado, este discurso revela certa espontaneidade.

Nesta “mídia em primeira pessoa”, como denomina Sibilía (2008), os discursos do autor/narrador/protagonista rearticulam as dimensões íntimas da esfera da vida privada em uma exposição pública – com todas as aberturas e riscos que isso pode significar – propiciando uma sensação de “intimidade”²¹. Tal sensação pode ser intensificada, na medida em que utilizam palavras e expressões típicas de uma linguagem que é compartilhada por seu nicho. Estabelece-se, assim, um universo propício e privilegiado para as identificações. Isto é o que defende Lemma (2015) quando aponta para os novos contextos e meios em que as identidades são constituídas:

Não podemos fugir do fato de que esta geração está crescendo dentro de uma cultura cibernética em que a comunicação está mediatizada e a conectividade digital – junto com diferentes vertentes de virtualidade – são hoje parte de nossos costumes cotidianos. As redes sociais impactam sobre a formação da identidade: grupos de indivíduos organizam e validam suas experiências como comunidade em forma virtual. (Lemma, 2015, p. 628)

Esta cultura digital se torna um material privilegiado de investigação pois captura, de maneira mais tangível, algo que vem acontecendo difusamente na cultura e que pode ser difícil de situar. É certo também que esse movimento cultural não se resume apenas a esses canais, ele vem acontecendo em várias dimensões. Poderíamos perguntar, por exemplo, quais processos eleitorais recentes mundo afora não tiveram que enfrentar problemas relacionados à redução do gênero ao binarismo? Ousamos dizer que nenhum. O mesmo vale para o universo do trabalho: qual cultura organizacional hoje não deve se haver com as questões de gênero? Arriscamos também dizer que nenhuma. Mas elegemos os canais virtuais por entender que seus autores apresentam um papel de disseminação de novos códigos. Seus vídeos carregam o peso de exemplos que transmitem outras

²¹ Sobre a questão da intimidade, Thompson (2008) nomeia a relação do *vlogger* com *viewer* (quem assiste aos vídeos) como uma “intimidade não-recíproca à distância” (p. 24). Segundo ele: “Considerando que a quase-interação mediada é, tipicamente, altamente monológica e que envolve a produção de formas simbólicas direcionadas a um espectro indefinido de receptores em potencial, pode ser vista como um tipo de quase-interação. Ela não tem o mesmo nível de reciprocidade e de especificidade interpessoal de outras formas de interação, seja mediada ou face-a-face. *Mas a quase-interação mediada é, de qualquer modo, uma forma de interação.* Ela cria também diversos tipos de relacionamentos interpessoais, vínculos sociais e intimidade (o que chamo de «intimidade não-recíproca à distância»”. (Thompson, 2008, p. 19, grifos nossos). Neste sentido, Lemma (2015) parece seguir na mesma direção ao entender que, atualmente, as relações mais superficiais às mais íntimas incluem alguma forma de mediação e que sim, simular presença se transformou numa forma de estar com o outro: “Seria superficial subestimar os novos meios de comunicação e a tecnologia porque simplesmente facilitam a simulação como um engano, como Baudrillard (1981) e outros têm afirmado; pelo contrário, devemos considerar a simulação como uma forma de co-presença (estar juntos através da mediação) (Coleman, 2011). Ao enviar mensagens de texto pode ser pobre em conteúdo ou uma maneira de não se relacionar, mas também pode ser rico em sua relevância interpessoal, no próprio ato de colocar-se em contato” (Lema, 2015, pp. 630-631).

possibilidades de organização de gêneros. Perguntaremos, neste sentido, se eles podem ser linha de frente numa nova manifestação mito-simbólica.

No que se segue, propomos uma pesquisa em duas partes. A primeira é de cunho teórico e começa no primeiro capítulo: uma discussão epistemológica sobre o problema do gênero e sua recepção na psicanálise. Para tanto, situaremos o problema epistemológico do gênero examinando os seus alcances e limites no pensamento freudiano e, no item seguinte, lançaremos luz ao modo como alguns psicanalistas contemporâneos entendem a função e o ajuste epistemológico do conceito. Em seguida, apresentaremos a proposta epistemológica de Laplanche, discutindo o modo como o autor separa, em níveis de prova, a metapsicologia psicanalítica do conteúdo e método mito-simbólico. Tal discussão nos permite fazer uma “filtragem” das formações mítico-simbólico-ideológicas (que podem ser falocêntricas e binárias, por exemplo) presentes no corpo psicanalítico, repensando-as, atribuindo-as um outro lugar na teoria e, inclusive, estabelecendo um outro tipo de relação entre estes campos. Só após a apresentação deste “tabuleiro epistemológico” é que desenvolveremos a inserção laplancheana do gênero na psicanálise. Para nosso autor, o conceito perpassaria transversalmente o corpo teórico psicanalítico: do cerne da metapsicologia científica (enquanto enigma plural que advém dos adultos) até as formações mito-simbólicas (sob forma de códigos de traduções).

Como a nossa proposta, nesta pesquisa, é analisar determinadas narrativas de *youtubers* e *influencers* que problematizam a binariedade de gênero, o exercício no segundo capítulo será destacar de forma sucinta alguns pressupostos dos estudos queer, considerando-os como parte do conteúdo manifesto transmitido nas mensagens culturais LGBTQIAP+. Em outras palavras, entendemos que estes referenciais funcionam como operadores e fabricantes dessa construção atual, pois fornecem uma base de sustentação dos discursos dos gêneros plurais. Na sequência, apresentaremos alguns subsídios teóricos que nos auxiliarão na compreensão do contexto subjacente que sustenta o material que pretendemos analisar. Após uma breve explicação sobre a proposta da desconstrução da teoria queer e a apresentação de algumas ideias de Foucault, um importante precursor, destacamos dois aspectos que parecem deixar um atravessamento nos códigos de gênero, um desmonte da natureza: (1º) Butler fazendo um desmonte da “natureza” ao colocar, de vez, a biologia no campo do social. (2º) Preciado trazendo a tecnologia como lugar de resistência ao falar que o corpo é um tecnocorpo e sexo é tecnológico. Importante ressaltar que, para os nossos fins, não se trata de adotar esta teoria em nossas futuras análises, tampouco iremos

avaliar o seu sucesso ou fracasso enquanto modelo teórico que explica a sexualidade. Trata-se de compreendê-la como parte fundamental e cada vez mais presente no pano de fundo que circunscribe os discursos dos jovens digitais.

No terceiro capítulo, faremos algumas considerações sobre a cibercultura, pensando os movimentos dos sistemas mito-simbólicos em relação aos processos sublimatórios que poderão pender entre o polo do sintoma (compulsão à repetição) ou da inspiração (criação). Depois, discutiremos as revoluções na comunicação – a passagem da comunicação oral, escrita e multimídia – percorrendo sobre as subjetividades particulares de cada época. Por fim, perguntamos se a cibercultura sustentaria um sistema mito-simbólico rizomático, questionando se este universal não totalizante comunicativo invadiu, entre muitas outras coisas, o mito-simbólico de gênero, permitindo traduções mais condizentes ao polimorfismo da sexualidade humana.

O quarto capítulo inicia a segunda parte da pesquisa, voltada para a análise extramuros. Os canais LGBTQIAP+ virtuais estudados nos permitiram extrair três categorias de análise. Tais categorias foram fundamentadas nos três eixos tradutivos que oferecem estabilidade e sustentação ao Eu em relação à forma, ao conteúdo e ao sentido ontológico existencial. A primeira está relacionada ao conteúdo de gênero, ou seja, aos sistemas mito-simbólicos e códigos de gênero construídos culturalmente. Nesta análise destacamos como Laplanche identifica a existência de uma gramática de tradução, fornecida pelo *socius*, específica para os conteúdos de gênero. A partir disso, fazemos a transição da “linguagem dos gêneros” para os “gêneros repensados na linguagem”, refletindo sobre as reivindicações propostas pela linguagem inclusiva e pelo uso do pronome neutro.

No quinto capítulo, trabalhamos a segunda categoria de análise que diz respeito à constituição subjetiva da forma, um modo de conexão que impõe limites à desordem pulsional por meio da tradução corporal. Nesta análise, discutimos a constituição autoerótica e a sua relação com o recalque originário e a tópica da clivagem. Ao considerar dois registros do autoerotismo – um de natureza corporal, enraizado no inconsciente encravado, e outro de natureza psíquica pulsional, presente no inconsciente recalcado –, propomos que a construção narcísica do corpo seja pensada como um processo mais aberto, permitindo a reavaliação das primeiras marcas e a reorganização posterior do circuito autoerótico libidinal do corpo, sem a necessidade de um ideal totalizador.

No sexto capítulo, fundamentamos a nossa categoria de análise no terceiro eixo, referente à dimensão ético-existencial ontológica que envolve o reconhecimento da individualidade do outro

como sujeito marcado por suas próprias características e direitos. Nesta análise, questionamos se a prática hegemônica de sexualidade, forjada pelo roteiro hetero-cis-falocêntrico de repetição do idêntico, não seria sintomática e perversa (conforme as definições de McDougall, Bleichmar e Riveira). Enfatizamos como o verdadeiro reconhecimento implica uma transformação mútua. Dessa forma, reconhecer que também somos desconstruídos uns pelos outros implica assumir a posição de "guardião do enigma" – como proposto por Laplanche –, na qual aceitamos o desconhecido do outro a partir do momento em que reconhecemos o estranho plural que também habita em nós.

Para desfecho da tese, no nosso último capítulo, propomos uma interpretação dos desafios da transformação mito-simbólico por meio da análise do filme XXY. Nele procuramos ilustrar os desafios na construção do eixo ontológico em sua interseção com o eixo do corpo e do gênero. A auto decifração da intersexualidade enfrentada pela personagem principal, que ocorre sem recorrer a um código tradutivo genitalista, permite-nos defender que, por meio das relações intersubjetivas com seus pares, ocorre a construção de uma dimensão ética do cuidado na tradução de si.

CAPÍTULO 1: ENIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DO GÊNERO

Tendo em mente este panorama de nosso trabalho, podemos agora lançar questões que são pertinentes ao campo epistemológico. No que se segue, procuramos desdobrar estas questões a partir do seguinte caminho: primeiro situamos o problema epistemológico do gênero examinando o seu alcance e o seu limite no pensamento freudiano. Isto é crucial para que, no item seguinte, seja possível lançar luz ao modo como psicanalistas contemporâneos entendem a função e o ajuste epistemológico do gênero a partir daquilo que consideramos um ponto cego no pensamento freudiano. Por último exploramos a problemática do gênero na teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche, para defender que suas colocações epistemológicas permitem fundamentar as hipóteses de nossa pesquisa.

1.1 O problema epistemológico do gênero

Como dito, embora circule na psicanálise desde 1968 – popularizado por Robert Stoller por meio da obra *Sex and Gender* –, ainda hoje o conceito de gênero se mostra um ponto controverso no campo psicanalítico. Em parte, isso se deve ao fato de a categoria gênero ter vindo originalmente de “fora”. Cunhado pelo sexólogo John Money, em 1955, o conceito se difundiu no âmbito das ciências sociais e dos movimentos feministas como um campo de pesquisa que procurava compreender as organizações da relação entre os sexos na cultura e sociedade humanas. Numa resistência ao determinismo biológico, a noção de gênero sustenta a ideia de que não existe uma relação natural entre o sexo anatômico e sua identidade sexual. Surge, assim, o par ‘gênero-sexo’, sendo o primeiro fundamentalmente social e o segundo, biológico.

A psicanálise, por sua vez, já voltava seu interesse para os *processos* de sexuação. Mais do que definir a masculinidade e a feminilidade, o interesse de Freud se dirigia aos processos fantasmáticos que levam a criança perverso-polimorfa, dos *Três Ensaio*s (1905), a se constituir como homem ou mulher. Por meio do seu arcabouço conceitual próprio – complexo de Édipo, fase fálica, complexo de castração, narcisismo, identificação... –, a psicanálise demarcou os diferentes caminhos que conduzem à masculinidade e à feminilidade.

Do ponto de vista epistemológico, é possível perceber que Freud parte de um pressuposto sobretudo intrapsíquico e ancorado numa visão natural de caminhos pré-estabelecidos. Assim, por

mais que ele tenha ampliado o campo da sexualidade (ao disjuntar objeto, meta e fonte da pulsão, lançando luz à bissexualidade constituinte), certos pontos cegos parecem ter remanescido em suas teorizações, por exemplo, no caso de suas formulações sobre a sexualidade feminina.

Nos textos *A sexualidade feminina* (1931) e a *Conferência XXXIII, Feminilidade* (1933), Freud afirma que há três destinos possíveis para a sexualidade feminina: a inibição sexual, o complexo de masculinidade e a feminilidade, sendo que nesta última a maternidade define o caminho para a sexualidade feminina considerada normal. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que assume uma regra clara, não apenas para diferenciar o normal do patológico, como também enunciar que as causas principais da constituição psíquica giram em torno dos complexos de Édipo e de castração. Posto que essas organizações são compreendidas como marcadores “naturais”, a diferença sexual é registrada a partir do binarismo, da hierarquia entre os sexos e da referência à anatomia²².

O ponto cego se revela nessa construção na medida em que as diferenças sexuais são concebidas a partir de ordenadores que se pretendem universais, que necessariamente se imbricam a um *logos* fálico e resultam numa binariedade inquestionada. É neste sentido que o conceito de gênero pode se tornar um ponto de inflexão, ao evidenciar como cada configuração social traduz ou representa o sexo. Quando numa organização social se atribui um conjunto de gestos, valores e expectativas a cada um dos gêneros, o resultado pode ser uma naturalização do que é masculino e feminino. Quer dizer, podem se tornar algo tão natural que não seria mais possível distingui-los do sexo aos quais eles correspondem. Sexo e gênero passam a ser sinônimos, de tal forma que uma criança recebe a oposição social entre masculino e feminino sem questioná-la. Mas, como pontua Gondar (2019): “O problema é que a psicanálise, diz Laplanche, também retoma essa oposição sem questioná-la. Essencializa essa oposição, situando-a como uma distinção à qual naturalmente se chega” (p. 3). O conceito do gênero, portanto, coloca questões à psicanálise, convocando-a a não perder de vista a disjunção entre as categorias de sexo, gênero e modalidades de prazer e a questionar até mesmo a existência de apenas dois conjuntos: masculino e feminino. Questionamento fundamental para pensarmos em nosso tema de pesquisa: os gêneros plurais

²² Para uma explanação aprofundada sobre os aspectos ideológicos presentes na teorização freudiana Cf. Ferraz, Flávio Carvalho (2008). O primado do masculino em xeque [versão eletrônica]. *Percurso*, n. 40.

1.2 A recepção epistemológica do gênero na psicanálise

Os modos como as teorias psicanalíticas recebem essas questões certamente divergem. Há tanto aquelas que rejeitam o conceito por não se conformarem com a divisão entre sexo e gênero, como se vê no *Mito da mudança de gênero* que defende Simon (2017)²³, quanto àquelas que defendem que o inconsciente desconhece a ideia de igualdade e, ao contrário, “goza” disso. Jaques André vai dizer que “não há, entretanto, tratamento social ou político do sexual infantil, disso que é o objeto da psicanálise” (André, 2016, pp. 7-8) e, por isso, não haveria razão que justificasse a entrada do conceito de gênero na psicanálise²⁴.

Por trás desses argumentos se assenta a ideia do complexo de Édipo como uma realidade universal, quase como leis de fundação da cultura humana. Trata-se de um olhar que busca a adequação do sujeito à lei paterna, aquela promotora de cultura, sob o risco de que o suposto fracasso da interdição levaria a práticas incitadoras do gozo ilimitado. Segundo Caffé (2014), enunciados como estes, que ainda são tão presentes no campo psicanalítico, “requerem prudência e exames redobrados, pois, com seu aval, diversas práticas psicanalíticas têm promovido a patologização das novas formas do viver, pregando o avanço das perversões e patologias do ato na sociedade contemporânea” (Caffé, 2014, p. 151). Como então olhar para estas novas formas de subjetivação contemporâneas sem patologizá-las de antemão e, ainda mais, repensando os limites das nossas próprias teorias?

Neste sentido, encontramos autores como Ayouch, que propõe uma interessante inversão. Em seu trabalho *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica* (2015a), ele não pergunta o que a psicanálise pode dizer sobre as homossexualidades, mas o que essas novas organizações do vínculo social podem “revelar do funcionamento de um tipo de discurso psicanalítico, de sua tentação de ontologia e, por conseguinte, do que, na psicanálise, pode ‘escapar ao processo psicanalítico’” (p. 18). Numa proposta de trabalhar a psicanálise pelo seu “exterior”, Ayouch (2015a) revela que as construções psicanalíticas sobre as homossexualidades não se

²³ “Foi criado o artifício verbal de considerar sexo e gênero como substantivos de significados diferentes, quando, de fato, gênero masculino e sexo masculino são continentes do mesmo conteúdo. E isso, por conseguinte, facilita a confusão entre sentir e ser como sendo a mesma coisa (...) A celeuma que se faz atualmente sobre a mudança de sexos, ou de gêneros, baseada somente na vontade da pessoa de se transmutar-se, sem base na realidade biológica, sem fundamento científico, é o que considero ‘o mito da mudança de gênero’” (Simon, 2017, p. 24).

²⁴ “O programa de ‘desfazer o gênero’ tropeça no infantilismo do inconsciente. Não temos certeza de que a psicanálise tenha qualquer coisa a ganhar em integrar a palavra ‘gênero’ em seu corpo teórico; o ‘sexo psíquico’ é mais próximo da experiência analítica, ao gênero se falta precisamente um pouco de sexo” (André, 2016, p. 8).

reduzem apenas a “análises lógicas subjetivas intrapsíquicas, mas implicam a dimensão irredutivelmente política, ideológica e social da psicanálise” (p. 28). Sua análise enfatiza, então, a hostilidade teórica, clínica e contratransferencial provocada pelas homossexualidades, revelando que, em certos discursos psicanalíticos, muitas vezes, podem operar perspectivas normatizadoras. Ao final, são estas que, por meio dos diagnósticos clínicos, levam à patologização e à medicalização daqueles que não se enquadram no ideal heteronormativo de gênero.

Já em *Psicanálise e hibridez* (2019), o autor aprofunda a discussão, problematizando sobre a necessidade de abordar psicanaliticamente a violência de gênero sem, no entanto, desconsiderar a inscrição social e histórica da psique nas nossas teorizações. Ele diz:

Não acredito que uma “clínica do gênero” ou das sexualidades minoritárias requeiram uma abordagem analítica específica, nem que a análise proceda de forma diferente com sujeitos identificados como gays ou heterossexuais, trans ou cis-gêneros: porém, a questão da violência de gênero se inscreve de forma particular na prática clínica. (...) a hostilidade teórica, clínica e contratransferencial é constitutiva de um discurso supostamente analítico: destaca-se aqui aquilo que, em toda psicanálise, excede o discurso analítico, preenche-o de imaginário e sobrecarrega-o com representações sociais. (Ayouch, 2019, p. 12)

Diante disso, percebemos a importância de nos mantermos atentos à validade de nossos modelos e construções teóricas, repensando-os sob o constante questionamento sobre como ampliar nossa escuta – e, conseqüentemente, nossas teorizações –, de modo que considere as particularidades das subjetivações relacionadas às sexualidades e sexuações minoritária²⁵. No entanto, para refletir sobre a especificidade dos processos de subjetivação dos sujeitos minorizados, faz-se necessário aprender a ouvir o ininteligível. Tanto a inteligibilidade das vidas menores, como a do inconsciente, e também a do discurso analítico em relação a si mesmo, como pontua Ayouch (2019): “A alteridade fica no centro do processo: a escuta analítica só ocorre se ela não procurar reduzir o outro ao mesmo, trazer o estranho para aquilo que é familiar a/ao analista, nem abafar o ininteligível do inconsciente com modelos de inteligibilidade historicamente situados” (p. 19). Assim, enquanto analistas, ficamos suspensos sob um risco pendular: de um lado, o de não descartar aquilo que vemos e ouvimos de antemão como alteridade total inacessível e, de outro, o de não os reduzir aos modelos familiares. Apenas sob essa posição de abertura e

²⁵ Ayouch (2019) enfatiza que esta escuta ampliada deve levar em conta as “mutações antropológicas contemporâneas” (p. 18) as quais, além da sexualidade e sexuações, inclui as posições étnicas, misturas culturais das migrações, raça, cultura, classe.

criação renovada será possível refletir e reformular as noções psicanalíticas dos sujeitos alterizados²⁶.

Dessa discussão, torna-se evidente a importância de sustentar as teorias psicanalíticas como saberes em abertos, tanto para o diálogo quanto para a transformação de suas fronteiras e conceitos. Desta forma, concordamos com Sigal (2016), quando a autora pontua que:

A única maneira de manter a *psicanálise viva* é pensar novas formas de produção do conhecimento, que possam *incorporar o novo e reorganizar* o já conhecido, dentro dos paradigmas que nos caracterizam como uma especificidade científica. Para dar conta da *ideologização que se infiltra* no campo psicanalítico e das *novas questões* que nos apresentam é necessário não tomar a teoria como um corpo coagulado ou estagnado. É trabalhando-a e aprofundando-a que conseguiremos avançar. Faz-se necessário retrabalhar a obra freudiana à luz dos progressos da ciência, da filosofia, da antropologia, da sociologia, da economia, das artes e da cultura em geral (Sigal, 2016, p. 127, grifos nossos).

Chamamos a atenção para os seguintes termos em destaques: ‘psicanálise viva’, ‘incorporar o novo’, ‘reorganizar’, ‘ideologização que se infiltra’, ‘novas questões’. É sob este fio invisível que se assenta a discussão sobre os gêneros plurais, e nosso compromisso ético, neste trabalho. E para sustentar este eixo, alguns desafios epistemológicos devem ser enfrentados, afinal, para assimilar o conceito que provém das teorias de gênero para dentro do corpo psicanalítico, reorganizando-o e integrando-o, precisamos separar os princípios ideológicos infiltrados daquilo que é basal em nossa teoria. Aos poucos, entendemos que, para ampliar o pensamento, sem descaracterizar o que é propriamente psicanalítico, a pergunta epistemológica que subjaz ao fundo da questão é: onde situamos as fronteiras do “propriamente psicanalítico”? Foi nos pressupostos laplancheanos que encontramos argumentos e rigor para responder a nossa questão.

1.3 A epistemologia laplancheana: a metapsicologia e a função mito-simbólica

Atento à questão da cientificidade da psicanálise e pautado numa concepção realista do inconsciente, Laplanche extrai do filósofo da ciência austríaco Karl Popper a base de seu raciocínio. É bem conhecida a crítica que este faz à psicanálise freudiana e adleriana quando julga que suas formulações não são passíveis de se encaixar no *Modus Tollens*. Se para Popper a

²⁶ Segundo Ayouch (2019), esse termo diz respeito ao mecanismo de identificação projetiva que constitui um grupo minoritário como “outro”. Nesta exclusão se define, indiretamente, a identidade do grupo majoritário, ao atribuir a eles traços negativos.

falseabilidade seria o pressuposto lógico fundamental para se resolver o problema da indução, o mesmo deveria ser aplicado às hipóteses psicanalíticas, que não passariam pelo seu crivo demarcatório por não demonstrarem conteúdo passível de testabilidade. Na perspectiva popperiana, assim como o marxismo, a psicanálise seria uma pseudociência porque os seus conceitos não seriam verificáveis. Curiosamente, é justamente em Popper que Laplanche encontra argumentos epistemológicos para assentar as suas formulações acerca da cientificidade da psicanálise.

Laplanche entende haver uma convergência entre as posições de Freud e Popper. O psicanalista francês compreende o exercício de refutabilidade na obra de Freud principalmente quando este constrói e reconstrói as suas teorias sobre a pulsão, sobre a paranoia e sobre as neuroses²⁷. Por isso, não apenas o conjunto da obra estaria dentro do crivo da falseabilidade, como também seria possível discernir, em “níveis de enunciados”, aquilo que seria de fato considerado científico e falseável e aquilo que, daí sim, mereceria o título de “metafísico”. Conforme atesta o próprio Laplanche (2015):

Popper mostrava-nos o caminho opondo de uma maneira um pouco simplificada o científico e o metafísico. O *científico* é suscetível de ser falsificado, o que pode indicar as vias de sua eventual falsificação. O *metafísico* é o que não pode encontrar falsificação (Laplanche, 2015, p. 229, grifos do autor).

Para Laplanche não seria possível prescindir dos níveis dos enunciados e da coerência interna da teoria psicanalítica. A psicanálise associada à metafísica e ao pensamento mítico, sem um trabalho cuidadoso e sistemático de reflexão, incorre no risco de se tornar um mito-científico. Problematiza que, desde a “novela familiar do neurótico” de Freud e, depois, com o “mito individual do neurótico” de Lacan, a função mítica vem avançando sem discriminação no seio da psicanálise.

Entre colocar em novela o sujeito e colocar o mito na teoria, se impõe uma tomada de posição. Ela deve levar em conta a pergunta que procura fazer pressentir com anterioridade: por que e como o pensamento mito-simbólico, redescobrimto capital da psicanálise, tendeu

²⁷ “Porque Freud, precisamente (no marco de uma espécie de epistemologia pré-popperiana cuja fontes seria interessante descobrir) invoca em numerosas ocasiões a eventualidade do que ele chama de “caso negativo”, por exemplo, como a possibilidade de falsificação de sua teoria da etiologia sexual. Da mesma maneira, como prova de falsificação, procede tanto em seu ‘abandono da teoria da sedução’ como o texto que propõe examinar ‘um caso de paranoia que contradiz a teoria psicanalítica dessa afecção’. Recordemos ainda a maneira que Freud acolhe a falsificação, por parte de Melanie Klein, da teoria segundo a qual as proibições internas (o supereu) herdadas das proibições paternas e a severidade destes. (...) Podemos apreciar, circunspecto, a capacidade de Freud para integrar teoricamente a objeção: pelo menos não faz trapaças com ela!” (Laplanche, 2001a, p. 215).

indevidamente a converter-se no todo da psicanálise, para seus adversários, mas também para ela mesmo? (Laplanche, 2001a, p. 216).

Com essa diretriz em mente, Laplanche determina dois domínios que se diferenciam em termos de conteúdo, método e campo de aplicação. Eles se situam como níveis intermediários, entre o *científico* e o *metafísico*, sendo possível estabelecer uma grande oposição entre: de um lado, a metapsicologia, que é a teoria do Sexual e que seria a verdadeira teoria científica da psicanálise; e, de outro lado, o mítico-simbólico, com os simbolismos, os roteiros e a tipicidade, além dos grandes complexos e das “teorias sexuais” infantis ou adultas, tudo aquilo que entende como puramente ideológico e não-científico.

Em seu texto, *A psicanálise: mitos e teorias* (2001a), o autor brinca que os descobrimentos essenciais de Freud se contam com os dedos de uma mão. A metapsicologia à qual se refere concerne ao processo de recalçamento responsável pela fundação do aparelho psíquico e às suas grandes instâncias (eu, inconsciente, supereu e instâncias ideais). Toma o modelo tradutivo, inspirado na carta 52 a Fliess, como ponto de partida, modelo que, segundo ele, oferece maior proximidade entre o metaforizante (a tradução) e o metaforizado (a repressão). Assim, tenta nos mostrar que o primeiro campo aberto por Freud diz respeito a uma invenção: a situação analítica e o método associativo, instrumento inédito que permitiu descobrir o inconsciente. Método que permite abandonar-se nas cadeias associativas, mergulhando em lembranças, divergências, intersecções que conduzem a desligação do inconsciente. Assim, este método teve origem no campo de aplicação individual, da interpretação do sonho e do sintoma, diferentemente do método simbólico que advém do campo cultural.

Já a abertura do segundo grande campo da psicanálise se situa entre 1906 e 1911, período em que “avançaram em um só e mesmo movimento a instalação dos grandes complexos (Édipo e castração), a multiplicação dos roteiros chamados típicos encontrados nos sonhos, a eflorescência do simbolismo e, *last but not least*, a relação com o mito” (Laplanche, 2001a, p. 217). Refletindo e esmiuçando cada um destes termos, o autor mostra a origem e a relação entre eles. Sem dúvida, um exercício importante, especialmente quando percebemos que muitos dos argumentos psicanalíticos que normatizam apenas um trajeto possível de subjetivação/sexuação tomam como base de sustentação um emaranhado entre estes eixos.

Por exemplo, voltando-se para a *Interpretação dos sonhos*, Laplanche discute a aparição do simbolismo e revela que, por extensão, surgiram também os sonhos típicos. E, embora

simbolismo e tipicidade estejam diretamente ligados²⁸, Laplanche os diferencia. Enquanto a simbólica relaciona termo a termo símbolo e simbolizado²⁹, a tipicidade se manifestaria através de roteiros fixos. E teria sido por meio deste último, inclusive, que Freud introduziu os ditos “complexos”, lembrando-nos, por exemplo, de que o complexo de Édipo se desenvolve inteiro no subcapítulo “Os sonhos de morte de pessoas queridas”. O autor diz:

Simbolismo, tipicidade, complexos, resta adicionar um quarto elemento, que é o mito. No capítulo “Os sonhos de morte de pessoas queridas” é, sem dúvida, o mito do Édipo tal como Sófocles o coloca em cena e que constitui a referência maior, algo assim *como o catalizador que leva o conjunto a “ligar-se” em um todo coerente*. Não se trata apenas de uma confirmação do complexo no mito. De aqui adiante a leitura do mito é considerada mais importante, como lugar e o teste de verdade da simbólica. (Laplanche, 2001a, p. 220, grifos nossos).

Duas observações a partir desta citação. A primeira é que ela nos fornece uma pista que nos permite começar a delimitar a nossa compreensão da função mito-simbólica. Esta seria um catalisador, um auxiliar de ligação, um recurso que proporciona contornos ao caos enigmático, roteirizando-o num todo coerente, e, portanto, transcendendo um mito em si. A segunda é que, apesar disso, aos poucos, os mitos, os contos de fadas, os folclores... e todo um aporte exógeno à psicanálise passaram a ser considerados a *verdade* do inconsciente, aquilo que *revela* o complexo das neuroses, o núcleo imutável do inconsciente.

É nesta mesma direção transcendental que segue o último elemento, mas não menos importante, do campo mito-simbólico: as teorias sexuais infantis. Embora a análise do pequeno Hans tenha sido a responsável pelo “nascimento” da teoria da castração, Laplanche (2001a) nos lembra que, curiosamente, tal teoria encontrou um suporte parcial nos mitos e fábulas.

Mas isso não foi um empecilho para que a teoria da castração, expressada por Hans e colocada em forma por Freud, venha a ter depois um destino mitológico independente considerável. Neste caso se trata de um mito da gênese da diferença entre os sexos a partir de um gênero humano que, no começo, incluiria um só sexo, o masculino. Uma “teoria” para qual poucos apoios se buscaram (ou se encontraram) nos mitos consignados pelo *corpus* etnográfico. Essa “teoria de Hans e Sigmund” será transmutada, por assim dizer, em mito psicanalítico, com o destino que sabemos: tendo começado por ser uma teoria da gênese dos sexos, se transfigurará a ideia de uma castração operada entre a mãe e seu filho; e, mais geralmente ainda, “a castração” passará a ser, de maneira perfeitamente metafísica, um simples modo de falar finitude. (Laplanche, 2001a, p. 221)

²⁸ Segundo Laplanche (2001a), Freud insiste que “a simbólica do sonho se revela indispensável para compreender os sonhos típicos dos seres humanos e os sonhos recorrentes do indivíduo” (p. 219).

²⁹ Laplanche denuncia o caráter ilusório desta equivalência termo a termo de um significante e um significado, uma vez que isso só pode ter sentido dentro de um contexto.

Assim, a castração torna-se um universal na psicanálise, mesmo que, como Laplanche insiste em várias ocasiões³⁰, os etnólogos já tenham mostrado que os rituais de corte, como a circuncisão, possuem um significado muito menos unívoco do que essa lógica fálica binária sustentada pela versão moderna psicanalítica.

A partir disso, Laplanche faz algumas construções numa tentativa de articular esse novo campo, o do domínio mito-simbólico, com o campo já existente da metapsicologia, sistematizando-os tanto como conteúdo, quanto como método. Em relação ao conteúdo, Laplanche mostra como o conhecimento simbólico foi compreendido pelo próprio Freud como uma leitura coerente, como um livro aberto, quase tradução simultânea. Para ele, se o simbólico é uma leitura sem mediação, isso implicaria dizer que poderia existir uma deformação sem censura. Ele reorganiza, então, a relação entre a inconsciência e o mito, afirmando que este último poderia ter um grau de latência, mas que seria algo da ordem da explicitação (*Auslegung*), de modo que a simbólica, no conflito entre o Sexual e a defesa, se situaria por inteiro ao lado da defesa.

Em relação ao método, afirma que existiria uma oposição entre o método simbólico e o método associativo. O método analítico original nunca buscou revelar um sentido latente inconsciente, mas, como Laplanche nos mostra, ele se aproximava mais de “postular certos elementos inconscientes que, no melhor dos casos, poderiam ser reinseridos no discurso consciente para fazer aparecer ali um sentido mais completo e satisfatório” (p. 224). Assim, fica claro que o método analítico não aponta *um segundo sentido*, como se houvesse um segundo discurso simultâneo mais verdadeiro no inconsciente, mas recupera alguns elementos significantes que foram originalmente excluídos ao serem recalçados³¹. Por isso, o método simbólico como Freud descreve se opõe ao método analítico associativo, se este for entendido como a leitura de um sentido oculto. No entanto, se for pensado como explicitação que busca restituir uma sequência latente, mais fundamental, talvez possa ser pensado em termos de colaboração.

³⁰ Cf. Laplanche, J. (1988). *Problemáticas II. Castração e Simbolizações*. São Paulo: Martins Fontes.

³¹ Para Laplanche, no núcleo do inconsciente há um descentramento representado pela anterioridade do outro na constituição do psiquismo. Isso quer dizer que “ele é constituído de significantes que, pelo processo de recalçamento, foram dessignificados, isto é, retirados do contexto original e desligados das relações com significados e com outros significantes, perdendo, assim, a possibilidade de significação. Ou seja, significantes que, depois desse metabolismo, não remetem a mais nada além de si mesmos, como uma coisa, mas que, apesar disso, conservaram seu traço central, que Laplanche chama de endereçamento, isto é, o fato de que eles continuam sendo um significante para alguém (‘significante à’, que interpela) e, assim, representam uma intenção de comunicar, sem saber exatamente o quê. Esses significantes constituem, no modelo proposto por Laplanche, os objetos-fonte da pulsão” (Tarelho, 2020, p. 3)

Finalmente, Laplanche chega à seguinte formulação: “a simbólica fala quando a associação livre se cala”. E o contrário também! Retoma o sonho do homem do machado³² e mostra como, na interpretação deste sonho, eram as associações que falavam, conduzindo a cenas bifurcadas de violência, agressão, rivalidade fraterna até a percepção do coito parental. O que Laplanche chama a atenção é que, em nenhum momento, Freud usou a palavra castração ao tratar deste sonho, mas deixou as associações falarem enquanto a leitura simbólica permaneceu silenciada. “Quando um fala, o outro se cala” (p. 226) constata o autor. Quer dizer, ele questiona: não seria o simbolismo que faria calar as associações? Talvez, se Freud tivesse lido a castração no homem do machado, é possível que as associações tivessem permanecido mudas. Em suas palavras:

O pensamento mito-simbólico não se reduz a uma bateria de símbolos. Reside principalmente em um sistema de ligação destes símbolos. Para dizer tudo, o simbólico de Lacan não está tão distante da simbólica. Pouco importam as figuras originárias que venham ocupar um papel no jogo de cartas, dizia Lacan, o importante são os lugares e a regra do jogo. Mas, essa, por desgraça, se simplificou e, por sua vez, se converteu em uma uniformidade desoladora. Quando chega a considerar obsoleto o método associativo ou, simplesmente, quando se faz calar as associações cortando a palavra aos cinco minutos, então a invasão intrusiva, o *Eingriff* do simbólico corre perigo de enunciar-se assim: “Silêncio associações! Eu, a castração, falo!” (Laplanche, 2001a, p. 227)

Sem dúvida, uma crítica pertinente ao uso generalizado que pode se fazer do método simbólico, que cala as possíveis construções criativas singulares de novas organização das cadeias associativas e, por conseguinte, da sexualidade, tomando o simbólico como um conjunto de coordenadas triangulares edípicas inalteráveis, não só como verdadeiros balizadores do sucesso ou do fracasso da sexualidade, mas como leis de fundação da cultura humana.

Ainda nesta citação outro dado nos interessa: a construção que Laplanche faz sobre o mito-simbólico, ideia fundamental que subjaz à nossa hipótese de pesquisa. Em sua perspectiva, o mito-simbólico é muito diferente da forma como foi abordado por Freud, pois enquanto o último sustenta uma hierarquização em que o mito simbólico seria mais profundo e arcaico do que o reprimido individual, Laplanche atribui ao conceito uma noção de código, um esquema para uma nova tradução que tenta fazer frente à angústia existencial provocada pelos enigmas procedentes do outro adulto.

³² Este é um sonho narrado por Freud na *Interpretação*. Resumidamente: um homem gravemente afetado sonhava repetidamente, entre os onze e treze anos, com extrema angústia, que um homem com um machado o perseguia. Ele tentava fugir, mas estava paralisado.

O recalçamento, tal como eu concebo, não é a tradução, mas ao contrário, os fracassos da tradução frente à intrusão do enigmático Sexual das mensagens do adulto. É equivocado designar o mito como formação do inconsciente ao mesmo título que o sonho e o sintoma, e tentar fazê-lo derivar do inconsciente individual. Como Freud bem disse, o mito não leva a marca da censura. Mais ainda, acrescentaria por minha parte que se situa necessariamente ao lado da censura. Longe de ser o Sexual a formação mito-simbólica é o que propõe para marcar, ligar e finalmente recalcar o Sexual. O que há de menos Sexual, finalmente, que a tragédia de Sófocles? (Laplanche, 2001a, p. 233).

Assim, o pensamento mito-simbólico se presta à tradução e à organização dos enigmas. Ele vem de fora e é proposto ao ser humano como um código virtual desde os seus primeiros dias de vida. É aquilo que ajuda organizar o Eu do sujeito, tanto em forma, como em conteúdo. Mas, embora a formação mito-simbólica não diga respeito ao inconsciente recalçado individual, ela apresenta um grau de latência. Esta espécie de latência, que rege as produções culturais coletivas, é da ordem do implícito e o movimento de sua leitura, nos diz Laplanche (2001a), é da explicitação, um trabalho que não exige vencer resistência. Por isso, sustenta o constante alerta de que “a análise não tem que introduzir, menos ainda comprometer as suas verdades como se coincidissem com as ‘verdades’ das ditas estruturas” (p. 228).

Compreender a articulação que Laplanche faz entre a teoria e o mito nos permite avançar em nossa tarefa de repensar o conceito de gênero incorporando-o na teoria psicanalítica. Isso porque o modo como Laplanche situa o conceito também implica a consideração sobre esses níveis de enunciados. Ao retrabalhá-lo a partir dos pressupostos da TSG, o conceito pode ser identificado tanto no plano científico quanto no metafísico. O científico na medida em que é no tempo originário da gênese do Sexual e da constituição da tópica psíquica que se situam as mensagens enigmáticas de gênero implantadas pelos adultos na criança. E o metafísico ao passo que são as teorias sexuais infantis, as narrativas mito-simbólicas, que dão forma e auxiliam a traduzir e recalcar a pluralidade enigmática dos gêneros.

1.4 O gênero retraduzido sob o olhar da TSG

É no texto “O gênero, o sexo e o Sexual” que Laplanche (2003/2015) volta o seu interesse para a polêmica questão: por que introduzir o gênero no corpo psicanalítico? E ele apresenta a sua resposta de maneira categórica: “Para introduzir o gênero no pensamento freudiano, eu tenho ao menos um pretexto, o fato de ele estar presente em Freud, pelo menos nas entrelinhas” (2003/2015, p. 162). Esclarece que, embora Freud não tenha falado diretamente sobre a ideia de gênero – já

que, na língua alemã, *Geschelecht* significa sexo e gênero ao mesmo tempo – ela não estava totalmente ausente, sendo que, a partir dela, podem ser estabelecidos três pares de oposição: ativo-passivo, fálico-castrado e masculino-feminino. Este último seria o mais desafiador, uma vez que ele se configura como “o enigma de algo que não é nem puramente biológico, nem puramente psicológico, nem puramente sociológico, mas uma mescla curiosa dos três” (Laplanche, 2003/2015, p. 162).

Pois bem, se a ideia já se encontrava em Freud, Laplanche se pergunta o que quer dizer essa mudança de terminologia daquilo que a psicanálise convencionou chamar de “identidade sexual” para aquilo que a tendência atual traz como “identidade de gênero”. Seria uma mudança positiva ou revelaria a marca de um “recalque no pensamento”?

Na medida em que refaz o percurso do conceito de gênero pelo olhar de autores como Stoller, Beauvoir, Butler e outros, Laplanche (2003/2015) pontua que, de modo geral, prevalece nesses raciocínios a seguinte fórmula: primeiro viria o conhecimento do sexo, que diz respeito à anatomia, para depois emergir o gênero, que seria uma construção social. De tal modo seria necessário o sexo para depois subvertê-lo e “desnaturalizá-lo”: “sexo antes do gênero, natureza antes da cultura” (Laplanche, 2003/2015, p. 161). O resultado dessa indagação é uma primeira batalha entre os conceitos, o sexo *versus* o gênero.

No entanto, Laplanche (2003/2015) não concorda com esta aceção, propondo que, se a dupla ‘sexo-gênero’ for mantida do modo como está formulada pelas teorias sociológicas, simplesmente haverá um apagamento do Sexual freudiano. Inclusive, por esta perspectiva sociológica, “a psicanálise será referida como inserida na classe de ideologias que subordinam o gênero ao sexo, o primeiro sendo a ‘tradução’ do segundo” (p. 162). Temos aí a segunda batalha: sexo-gênero *versus* o Sexual. O problema é que pensar gênero sem sexualidade é anular a descoberta freudiana fundamental.

Por isso que a sua perspectiva situa o conceito de gênero no entremeio dessa delicada articulação entre o orgânico e o social, sem perder de vista o inconsciente e a noção de conflito. Em sua discussão, os termos ‘gênero’, ‘sexo’ e ‘Sexual’ estão associados, nesta ordem, à sedução originária. Esta, por sua vez, é compreendida como uma realidade presente em todos os seres humanos, inerente à própria situação de cuidados autoconservativos e marcada pelos afetos conscientes e inconscientes dirigidos pelo cuidador ao bebê. Trata-se da *Situação Antropológica*

Fundamental, uma relação assimétrica, entre o adulto e o infante, que não é contingencial, mas universal e irreduzível. O autor diz:

O gênero é plural. Pode ser duplo, como masculino-feminino, mas não o é por natureza. Muitas vezes é plural, como na história das línguas e na evolução social.

O sexo é dual. Ele o é pela reprodução sexuada e também por sua simbolização humana, que fixa e engessa a dualidade em: presença/ausência, fálico/castrado.

O sexual é múltiplo, polimorfo. Descoberta fundamental de Freud que encontra seu fundamento no recalçamento, no inconsciente, na fantasia. É o objeto da psicanálise.

Proposição: O Sexual é o resíduo inconsciente do recalque-simbolização do gênero pelo sexo” (Laplanche, 2003/2015, p. 155).

Diferentemente da perspectiva freudiana, a qual encontra no Id biológico sua base de apoio, a formulação laplancheana concebe o Sexual como fruto do recalçamento originário. O que viria primeiro, então, seriam as designações de gênero, carregadas de mensagens enigmáticas. O grupo de pessoas próximas ao bebê realizam uma atribuição contínua de mensagens de gênero. Tais designações se expressam pela linguagem, mas, também, pelos comportamentos, compondo uma verdadeira prescrição, nas palavras do autor, um “bombardeio de mensagens” (p. 167). Assim, antes mesmo de a criança ser capaz de se identificar com os adultos a sua volta, são os adultos que fazem uma “identificação por” ela. Com isso, Laplanche (2003/2015) inverte o vetor do processo de identificação presente na atribuição de gênero. Propõe que, ao invés de pensarmos em “identificação com”, deveríamos pensar em “ser identificado por”, isto é, ser identificado pelo *socius* da pré-história individual.

No entanto, a atribuição de gênero que circula na “identificação por” não estará apenas impregnada de desejos e expectativas conscientes dos cuidadores, mas carregará também o polimórfico perverso, os fantasmas, o plural composto pelos conteúdos conflitivos de gênero de cada um. Isso quer dizer que a linguagem consciente e pré-consciente dos pais é parasitada e comprometida pelo seu inconsciente. Processo que é facilitado na medida em que a presença do bebê convoca a sexualidade infantil presente nos adultos, a partir do fenômeno denominado de *après-coup*. Mais do que uma pura retroprojeção ou sucessão, o *après-coup* diz respeito à simultaneidade de um adulto e de um *infans*. Assim, no centro da transmissão de gênero encontramos o outro, ou melhor, o inconsciente do outro, a outra-coisa (*das Andere*), que se mantém em sua alteridade radical pela outra-pessoa (*der Andere*) por meio da sedução.

Este descentramento radical do homem faz parte do movimento por meio do qual Laplanche tenta recolocar a psicanálise no seu eixo revolucionário original, sustentando melhor o

“copernicismo” da descoberta freudiana³³. É neste sentido que a pluralidade de gênero estaria situada no “núcleo rígido” da teoria psicanalítica, na medida em que compõe o corpo estranho interno que advêm dos significantes dessignificados implantados pelo outro real – de carne e osso, e não por um grande Outro. É quando o recalçamento originário inevitavelmente falha, fundando o inconsciente recalçado, que estes conteúdos passam a nos habitar, provocar e impor uma constante exigência de trabalho.

Apesar disso, a tradução dessa pluralidade que subjaz ao enigma do gênero já não faz parte deste núcleo rígido da teoria, isto é, do nível científico, mas, sim, do metafísico. O mito-simbólico é proposto ao ser humano pelo seu entorno cultural visando dar contorno aos significantes desligados. Por isso, as teorias sexuais infantis são entendidas como *um recurso à tradução*, que ajuda organizar os enigmas plurais de gêneros. E um destes recursos é o próprio sexo anatômico, cuja percepção, como veremos a seguir, é menos biológica do que fantasmática.

Laplanche deixa claro que o gênero é primeiro, pois precede a descoberta do sexo e é, inclusive, organizado e fixado por ele. Porém, a anatomia da qual se trabalha o gênero é perceptiva, ilusória e não biológica. A simbolização das mensagens enigmáticas ocorre no seio de uma rede fantasmática, e tais mensagens podem ser traduzidas em termos de teorias sexuais infantis, como a da castração e das fantasias associadas a ela. A da castração se configura como um “sistema codificado”, ancorando-se na anatomia e resultando em um “mito binário” (Laplanche, 2001b, p. 205). Tal código binário transforma a diversidade (pluralidade) em diferença (binário).

Do mesmo modo, o complexo de Édipo também seria um esquema narrativo do universo cultural, pertencente ao domínio mito-simbólico. Por isso, não estaria ao lado do recalçado, mas do recalçamento, uma vez que sua trama e seus personagens (pai, mãe, filho, homem, mulher) já se relacionam com tudo aquilo que sua pequena sociedade coloca como parâmetro. Estes recursos à tradução ajudam a criança a dar uma forma narrativa às mensagens sexuais que lhe são veiculadas pelos adultos. Assim, aquilo que ela for capaz de traduzir e organizar constituirá o seu Eu, sendo

³³ Em *A revolução copernicana inacabada*, Laplanche (1992b) analisa aquilo que Freud chamou de revolucionário em sua descoberta do inconsciente. Para isso, o autor esmiúça o texto *Uma dificuldade da psicanálise* (1917), no qual Freud compara a sua descoberta com a copernicana e com a darwiniana, questionando o quanto ele conseguiu aprofundar essa revolução. Segundo Tarelho (2017): “Laplanche procura mostrar que, embora ele se situe numa linha que se esforça para sustentar a heteronomia do ser humano, esse esforço esbarra o tempo todo no movimento contrário de autocentramento, impedindo Freud de assegurar esse descentramento. Assim, ao mesmo tempo em que ele recorre à sua descoberta sobre a irredutibilidade do inconsciente para mostrar que o Eu não é soberano na sua própria casa, pois se sente ameaçado por um estrangeiro-interno, Freud acaba reduzindo essa estranheira a um simples efeito do desconhecimento ou da defesa, admitindo que ela não é fruto de uma invasão, mas sim de uma mera subtração daquilo que pertencia antes ao Eu” (p. 18)

este uma representação de si mesmo masculina, feminina ou outra; e aqueles conteúdos que ela não conseguir simbolizar, o resto da tradução, serão recalçados, constituindo o seu Sexual-pulsional.

Como parte da defesa e da simbolização, a castração e o complexo de Édipo compõem códigos tradutivos solidários a camadas superiores. Isso nos permite levantar certos questionamentos: afinal, se estes processos não são filogenéticos ou universais, mas oriundos de “fora”, isto é, construídos na e pela cultura, não carregariam, portanto, as características desta? Laplanche (1988) entende que sim.

Com efeito, se a castração é uma lei culturalmente inculcada, continente em relação ao que constitui o mais profundo dos nossos desejos, nada impede que se indague se ela não estará vinculada a um certo tipo de sociedade ou a certos tipos de sociedade ou mesmo, mais além, a uma sociedade mais radicalmente falseada, uma sociedade androcêntrica, centrada, portanto, no primado da problemática masculina, do falo e de sua supressão. (Laplanche, 1988, p. 164)

É interessante pensar que, desde as *Problemáticas II. Castração e Simbolizações*, texto escrito na década de 80, este autor se mostrou surpreendentemente afinado com a discussão sobre o gênero e já vinha questionando a oposição social entre masculino e feminino como uma distinção à qual “naturalmente” se chega. De lá para cá, continuou em defesa de que há uma oposição entre o simbólico pensado como mito único e as simbolizações plurais, a ponto de interrogar se o complexo de castração, e a sua lógica fálico-castrado, seriam mesmo incontornáveis: “não existem modelos de simbolização mais flexíveis, mais múltiplos, mais ambivalentes?” (Laplanche, 2003/2015, p. 171). Tais prerrogativas nos ajudam a pensar sobre as demandas da clínica contemporânea, afinal, se esses processos compõem *um* código tradutivo, que auxilia a conter o desligamento que advém das mensagens do outro, poderiam, então, existir outros códigos?

Haverá pressentido que minha resposta é que os roteiros mito-simbólicos têm por função capital permitir a criança que chega ao mundo (ao mundo humano) tratar as mensagens enigmáticas procedentes do outro. Mas, para alcançar maior clareza, ainda temos que nos livrar de duas dívidas que a mitologia e os mitologistas nos deixam: centrar-se nas formas elaboradas dos relatos míticos sem se interrogar sobre o modo que o mito passa a criança; e centrar-se nos mitos etnográficos (assim como os da Grécia antiga) sem interrogar-se sobre as formações e roteiros que, *hoje em dia e no Ocidente*, encarnam a função mito-simbólica. A psicanálise talvez nos tenha cegado sobre este último ponto, ao tentar impor como só e único mito contemporâneo versões simplificadas, nascidas do falocentrismo freudiano e depois lacaniano. (Laplanche, 2001a, p. 232, grifos do autor)

Quer dizer, não apenas podem existir outros sistemas de ligação de símbolos, como também somos convidados por Laplanche a pensar as formações e roteiros que encarnam a função mito-

simbólica *hoje em dia no Ocidente*. Trata-se de uma provocação que abraçamos e desenvolvemos em nossa hipótese de pesquisa. Na trilha desta abertura proposta pelo autor, nos interrogamos se os novos discursos que problematizam a binariedade de gênero na contemporaneidade, alicerçados em inúmeras produções de personalidades de meios virtuais de comunicação, já estariam assumindo uma função mito-simbólica alternativa ao código binário. Por isso, no próximo capítulo, propomos um breve sobrevoo nos estudos queer, destacando alguns de seus aspectos que parecem já exercer influência significativa em nossa cultura. A nossa proposta é entender a teoria (conteúdo) que subjaz às narrativas e aos códigos deste suposto mito simbólico em construção. Em seguida, direcionamos o olhar para os meios nos quais esses códigos emergem e são transmitidos, o que suscita uma discussão acerca do significado da predominância da cibercultura na formação simbólica atual.

CAPÍTULO 2: OS IMPACTOS QUEER NA CONSTRUÇÃO MITO SIMBÓLICA: A DESCONSTRUÇÃO DA “NATUREZA” E A TECNOLOGIA COMO LUGAR DA RESISTÊNCIA

Criar problemas é inevitável
(Judith Butler)

“Agênero, transgênero, não binário... Novas identidades de gênero estão mudando a cara e o comportamento de milhares de jovens. Entenda o que cada termo significa e faça parte de um mundo mais inclusivo e sem preconceitos!” (Bezerra, 2017). Essa chamada convidativa vem de uma revista comercial de circulação nacional e aponta de que maneira as produções culturais vêm apresentando, acolhendo, problematizando e dando visibilidade às identidades e expressões de gênero que resistem à binariedade. Nas últimas décadas, a diversidade e o múltiplo têm avançado como um território em expansão. Os gêneros dissidentes atravessam porões daquilo que outrora foi conteúdo do inconsciente recalcado, ganhando contornos e protagonismo nos palcos das produções culturais. Encontramos, assim, numa revista de senso comum e grande circulação, um convite à luz do dia para conhecer e mergulhar nesse universo até outrora *underground*.

De fato, atualmente existem muitas evidências que indicam que forças disruptivas estão exercendo um impacto significativo, desestabilizando as estruturas binárias e promovendo transformações nas simbolizações tradicionais/hegemônicas de corpos, gêneros e sexualidades. Uma pesquisa realizada em 2018 pela Ipsos Mori mostrou que apenas dois terços da Geração Z se consideram “exclusivamente heterossexuais”, o menor percentual de todas as gerações³⁴. Estes jovens, com idades entre 16 e 22 anos, parecem ter uma “visão menos binária da sexualidade”, de modo que não sentem a necessidade de se identificarem exclusivamente como gay ou heterossexual. Três em cada cinco destes jovens britânicos consideravam a sexualidade como uma escala e acreditam que é possível estar em algum lugar no meio.

Para o grupo de pesquisadores da Ipsos Mori, estas estatísticas mostram que a geração mais jovem vem “sendo influenciada por atitudes mais abertas e fluidas”. Hannah Shrimpton, uma das autoras do relatório, atribui essa influência justamente às mídias sociais, ao afirmar que há uma “exposição imensamente maior a comunicações sobre a variedade de estilos de vida disponíveis

³⁴ Fonte: <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/07/05/two-thirds-generation-z-identify-exclusively-heterosexual/>

para os jovens hoje, por meio da tecnologia social”. Interpretam, então, que os jovens são mais propensos a ter conhecimento sobre diferentes sexualidades devido à disponibilidade de informações na internet. Ao mesmo tempo, parecem reconhecer que os meios de comunicação, por si só, não são o único fator que contribui para esse fenômeno: “Em particular, essa geração de jovens cresceu em um momento em que o conceito de gênero como uma identidade binária e fixa foi questionado de forma muito mais ampla – isso é novo e afetará visões mais amplas de gênero, sexualidade e outros aspectos da identidade” (Shrimpton, 2018, *s.p.*). Haveria, portanto, algo específico do contexto de nosso tempo que vem transformando o modo como a sexualidade é construída, em geral.

Para nós, não se trata de interpretar esta pesquisa como um dado concreto da transformação mito simbólica, mas como um indicativo de uma maior abertura e diversidade nas identidades sexuais, sinalizando uma mudança em curso de nossos códigos simbolizatórios de sexuação. Isso porque embora as variações de gênero não sejam um fenômeno novo, nem exclusivo de nossa cultura, é como se agora fosse possível reconhecer a multiplicidade e nomeá-la sob diversos contornos e roupagens.

Desde 2014 a rede social mais acessada do mundo, o Facebook, incluiu em sua versão americana outras opções de gênero além de “masculino” e “feminino”, passando a oferecer aos usuários novas possibilidades de representação de si. Para ser mais exata, cinquenta e duas novas possibilidades. A mudança foi realizada em parceria com líderes de organizações LGBT dos Estados Unidos, numa seleção que durou um ano. A iniciativa não foi recebida sem controvérsia. O tom de desconfiança e desconforto é quase palpável nas matérias jornalísticas que atestaram este fenômeno: “Pois o mundo mudou, mudou, mudou, veio a libertação sexual, o feminismo, o casamento gay – até que apareceu o Facebook. E nem as mentes mais liberais e abertas para a diversidade da sexualidade humana estavam preparadas para isso”. E, em seguida, a indagação: “Mas será que alguém se tornará mais tolerante ao ser informado das 50 novas opções de sexo do Facebook?” (Carreira, 2014)³⁵.

É verdade que compreender as novas delimitações de gêneros que aparecem na contemporaneidade pode soar uma tarefa complexa na medida em que no cerne da problemática dos gêneros plurais está a própria noção de definição que é constantemente (e propositalmente)

³⁵ Recuperado de <https://epoca.globo.colm/vida/noticia/2014/03/52-opcoes-de-bidentidade-sexual-no-facebook.html>

colocada em xeque. Como pontua Butler (2014) o gênero, epistemologicamente versátil, traz consigo a problematização de suas próprias condições de produção (p. 27). Entendemos que por trás da diversidade dos gêneros, subjaz certos pressupostos presentes na teoria queer³⁶, como borrar as linhas binárias dos gêneros, dissolver as supostas oposições naturais, contestar aquilo que predomina até então e que segue estabelecido como norma identitária.

Assim como a psicanálise deixou uma marca e um impacto em nosso tempo, contribuindo na construção de um imaginário que resiste na cultura ocidental – ou, numa linguagem foucaultiana, a psicanálise foi um discurso que incitou um saber sobre a sexualidade/ uma prática discursiva que criou um tipo de sexualidade –, entendemos que os estudos *queer* também parecem operar hoje como uma grande influência que embasa e fundamenta as produções culturais LGBTQIAP+ e dar corpo aos gêneros dissidentes.

Quando, em uma ponta, encontramos no âmago dos estudos *queer*, a crítica à própria noção de identidade enquanto demarcações e limites estáveis, em outra, vemos explodir e fervilhar novas definições de identidades de gêneros e sexuais na cultura. Isso, à primeira vista, pode parecer uma contradição, mas esses fenômenos têm plena relação um com o outro. Na medida em que tais estudos denunciam os mecanismos de construção das identidades sexuais binárias, eles questionam também a própria noção de identidade como unidade e estabilidade, abrindo campo para que a multiplicidade possa emergir e ganhar consistência, sendo descrita, nomeada e reconhecida pela cultura.

Como a nossa proposta, nesta pesquisa, é circunscrever e analisar determinadas narrativas correspondentes a uma possível construção mito-simbólica em transformação – a partir das produções culturais que problematizam a binariedade de gênero –, o nosso exercício aqui será destacar de forma sucinta alguns pressupostos dos estudos *queer*, considerando-os como parte do conteúdo manifesto transmitido nas mensagens culturais LGBTQIAP+. Em outras palavras, entendemos que estes referenciais funcionam como operadores e fabricantes dessa construção atual, ao fornecerem a base de sustentação dos discursos dos gêneros plurais. Diante disso, a ideia

³⁶ Optamos por utilizar essa expressão “teoria queer” por mera facilidade linguística, posto que reconhecemos que estes estudos se referem a uma multiplicidade tanto de autoras e autores, quanto de campos disciplinares. Substancialmente transgressiva, trata-se de um território aberto, elástico e em constante transformação, que resiste à própria delimitação. Assim, embora não haja uma coesão evidente entre os em vários campos e disciplinas, podemos ponderar que uma possível maneira de convergência, em certa medida, seria por meio da crítica da identidade e do binarismo.

será apresentar alguns subsídios teóricos que permitirão “abrir a escuta” para compreender o contexto subjacente que sustenta o material que pretendemos analisar.

Para tanto, o nosso percurso neste capítulo será (1º) explicar brevemente a proposta da desconstrução da teoria *queer*, (2º) fazer uma apresentação de algumas ideias de Foucault, um importante precursor, (3º) trazer a desconstrução da natureza que Butler realiza ao colocar a biologia no campo social e, por último, (4º) pensar a tecnologia como possível lugar de resistência por meio das propostas de Preciado.

2.1 Queer: infinitivo plural

Já é consenso que a tentativa de definir o que é *queer* se revela uma tarefa complexa, difícil e naturalmente fadada ao fracasso. Grosso modo, os estudos *queer* ou *cuir*³⁷ podem ser entendidos como um campo estético, político e teórico que visa ampliar o olhar sobre o sujeito de gênero e de sexualidade. É um campo que por sua própria natureza é resistente à delimitação, devido ao seu caráter elástico, em constante abertura e transformação. Utópico em sua negatividade, *queer* não se refere ao fechamento de uma simples identidade, não traz propostas fechadas e nem prescrições, mas trabalha no sentido de questionar as imposições normativas, convidando a avançar as fronteiras, desestabilizá-las e abrir espaços de contestação.

De acordo com Sedgwick (1993), as origens etimológicas do termo *queer* remontam à expressão indo-europeia “*twerkw*”, que deu origem ao verbo latino “*torquere*” (girar, torcer), e posteriormente ao termo “*quer*” (oblíquo, perverso) no idioma alemão. No início do século XVI, o termo foi adotado na língua inglesa para descrever algo estranho, anticonvencional, excêntrico e ridículo (Morais, 2012). Era frequentemente utilizado de maneira pejorativa para rotular aqueles

³⁷ O *Cuir*, escrito com C, é uma tradução de como se lê *queer* em castelhano sendo, de acordo com Altmayer (2018), uma tradução propositalmente mal-acabada, descompromissada com a sua forma original que aparece nos trabalhos dos autores latino-americanos. O autor entende que o estilo impresso na escrita também faz parte de uma postura política. Por isso, muitas vezes esse ato de “desobediência” aparece na escrita como uma forma de resistência que faz frente à linguagem de um formato científico, higienizado e academicamente palatável. Ainda nesta direção, o *Cuir*, lido em português, remete também a ideia de ‘cu’, como o acesso àquilo que, em nossa cultura, é mantido escondido, intocável e que reiteradamente é tornado abjeto. Aqui seguimos na trilha aberta por Preciado, que entende que o ‘cu’ não mais investido coletivamente passa a ser desinvestido e privado, tornando-se as bases de sustentação de um sistema de sexualidade. Tratar-se-ia de uma criação político-arquitetônica do corpo, sendo que, nas palavras de Preciado “(...) foi necessário fechar o ânus para sublimar o desejo pansexual transformando-o em vínculo social, como foi necessário fechar as terras comuns para assinalar a propriedade privada” (Preciado, citado por Altmayer, 2018, p. 39). Por isso, tratar os estudos *queer* como estudos ‘cu’ seria uma tradução provocadora que convoca uma reelaboração não heteronormativa. (Altmayer, 2018).

que não se encaixavam nos padrões normativos da sociedade heterossexual. “A palavra 'queer' ganha poder exatamente através de sua repetida invocação, associada a acusações, patologias e insultos” (Butler, 2002, p. 318). Ao invés de negar ou rejeitar essas acusações, a comunidade LGBTQIAP+ utiliza uma das principais práticas políticas *queer*: a apropriação de um termo pejorativo, previamente utilizado para difamar corpos marginalizados, despojando-o de seu sentido ofensivo para ressignificá-lo como uma expressão afirmativa. Essencialmente, cria-se um novo contexto de enunciação do termo

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transsexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar que não aspira ao centro e nem o quer como referência; um jeito de pensar que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares” do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba e fascina. (Louro, 2004, p. 8)

Intrinsecamente transgressor, o *queer* não é um movimento suplicante e certamente não busca tolerância ou aceitação (Louro, 2015). De acordo com Javier Saez em "*Teoria Queer y Psicoanálisis*" (ano), *queer* foi uma autodenominação adotada principalmente por lésbicas negras e latinas na Califórnia, que se rebelaram contra uma forma de identidade gay que havia se estabelecido nos Estados Unidos nas décadas de 70 e 80. Basicamente, o homem branco, gay, de classe média alta, associado ao consumo e à moda – o que hoje corresponderia ao estereótipo do Pink Money. Estas mulheres lésbicas pobres, negras e latinas, que tinham outras formas e práticas de vida, recusaram-se a se identificar como gays e optaram por se autodenominar *queer*, assumindo uma posição dissidente. As palavras de Louro (2015) ilustram essa postura social e política do *queer*: "O tom é o tom dos rebeldes, sujeitos que revelam sua existência e dizem ‘olha, eu estou aqui. Aguarde-nos!’". Antes de buscar aceitação, seu objetivo é desconstruir o lugar de abjeção" (Louro, 2015, s.n.).

Dessa forma, a teoria *queer* não surge como um estudo elaborado ou acadêmico, mas como uma corrente, que se desenvolve no contexto dos anos 80, intimamente associada aos movimentos sociais contestadores – traço que marcou sua evolução tanto teórica quanto prática, até os dias atuais. Um exemplo disso pode ser observado durante a epidemia da AIDS nos Estados Unidos em meados de 80. Ela gerou um grande pânico sexual levando ativistas engajados, incluindo militantes LGBT, gays, lésbicas, travestis, feministas, acadêmicos, intelectuais e outros, a lutar por políticas públicas. Conforme destacado por Miskolci (2012), houve um conflito entre as demandas

sociais e a recusa do governo conservador de Ronald Reagan em reconhecer a emergência de saúde pública e adotar medidas adequadas – justamente por conta do ideal heteronormativo nas entrelinhas.

Embora a AIDS seja uma realidade biológica, também é uma construção social. Uma epidemia que surge a partir de um vírus pode ser interpretada de maneiras diferentes, como é o caso da hepatite B, que é reconhecida como uma doença viral. No entanto, no caso da AIDS, houve uma decisão de enquadrá-la como uma doença sexualmente transmissível, "quase como um castigo para aqueles que não seguiam a ordem sexual tradicional (...) tornou-se uma resposta conservadora à Revolução Sexual" (Miskolci, 2012, p. 23). Dessa forma, a homossexualidade – que tinha sido desclassificada como doença mental em 1973 –, sofreu uma repatologização em termos epidemiológicos. Tal processo teve implicações significativas tanto no âmbito político quanto na manutenção de estigmas e discriminação no imaginário social, uma vez que a prática homossexual volta a ser percebida como uma ameaça à ordem social estabelecida no modelo tradicional de família, composto por casais heterossexuais e reprodutivos (Pelúcio & Miskolci, 2009).

Esse episódio deixa claro como certos grupos vivenciam efeitos mais intensos da política do sexo. Em resposta a essa demanda, os estudos *queer* deram um novo folego às discussões conduzidas por ativistas e intelectuais ligados aos movimentos feministas e aos estudos de gays e lésbicas, que se concentram na análise da construção dos sujeitos em termos de gênero e sexualidade. Ao iluminar a lógica binária heteronormativa, que privilegia a heterossexualidade na sociedade falocrática e a considera como algo natural, universal e normal (Louro, 2001b), eles denunciam como, inevitavelmente, no sistema binário, a diferença se transforma em desigualdade. Essa lógica não permite espaço para a diversidade de sexos, gêneros e sexualidades, pois tudo isso é interpretado como uma distorção do suposto estado natural da heterossexualidade e da noção correspondente de identidade sexual.

Sedgwick (1994) no texto "*Queer and now*" mostra a impressionante variedade de dimensões a partir das quais se espera que a "identidade sexual" se organize de forma totalmente harmoniosa e unívoca. Ela faz o disjunte dos diversos elementos que são abarcados por esta noção de identidade dentro do ideal heterossexista, por exemplo: (1) que se tenha um sexo biológico masculino ou feminino, (2) que a percepção pessoal de gênero, masculino ou feminino esteja alinhada ao sexo biológico, (3) predominância de características de personalidade e aparência, masculinas ou femininas, correspondendo ao sexo e gênero, (4) o sexo biológico do seu parceiro

preferido oposta à sua própria, (5) a atribuição de gênero do seu parceiro preferido deve ser a mesma do sexo biológico dele/dela; (6) a masculinidade ou feminilidade do seu parceiro preferido oposta à sua própria, (7) autopercepção como gay ou hétero correspondendo ao sexo do parceiro preferido, (8) escolha procriativa supostamente sim se hétero, não se gay, (9) preferência por atos sexuais específicos (inserção se masculino, receptivo se feminino), (10) órgãos sexuais mais erotizados correspondendo às capacidades procriativas do sexo, (11) as fantasias sexuais altamente congruentes com a prática sexual, (12) foco principal dos vínculos emocionais no parceiro sexual preferido, (13); prazer em exercer poder nas relações sexuais baixo se do sexo feminino, alto se do sexo masculino; (14) comunidade de identificação cultural e política correspondendo à própria identidade etc.

Assim, parece que, normativamente, poderia se deduzir todas as especificações de uma pessoa apenas com base no dado inicial do sexo biológico. Como se fosse possível, abstrair dele toda uma identidade sexual unificada e totalizante. Acontece que os pressupostos silenciosos dessa lista podem ser verdadeiros apenas em diferentes graus, sendo que, para muitas pessoas, não são verdadeiros de forma alguma. “E se não acontecer dessa forma?”, questiona Sedgwick (1994). Aí deslizamos para o campo *queer*:

Isso é uma das coisas às quais "queer" pode se referir: a rede aberta de possibilidades, lacunas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, falhas e excessos de significado quando os elementos constituintes do gênero de qualquer pessoa, da sexualidade de qualquer pessoa, não são feitos (ou não podem ser feitos) para significar de forma monolítica. As aventuras experimentais linguísticas, epistemológicas, representacionais e políticas que se relacionam com muitos de nós que, em alguns momentos, somos movidos a nos descrever como (entre muitas outras possibilidades) *pushy femmes*, fadas radicais, fantasistas, drags, clones, leatherfolk, senhoras de terno, mulheres ou homens feministas, masturbadores, bulldaggers, divas, rainhas do Snap!, passivos masculinos dominantes, contadores de histórias, transexuais, tias, aspirantes, homens identificados como lésbicas ou lésbicas que dormem com homens, ou... pessoas capazes de saborear, aprender com ou se identificar com tais experiências³⁸. (Sedgwick, 1994, pp. 7-8)

Essa gama diversificada de práticas evidencia a potência *queer* em desafiar as concepções básicas da identidade heterossexual normativa, por meio de sua natureza complexa, aberta e nuançada. Por meio desses pensadores encontramos outras propostas, leituras, ferramentas

³⁸ The experimental linguistic, epistemological, representational, political adventures attaching to the very many of us who may at times be moved to describe ourselves as (among many other possibilities) pushy femmes, radical faeries, fantasists, drags, clones, leatherfolk, ladies in tuxedos, feminist women or feminist men, masturbators, bulldaggers, divas, Snap! queens, butch bottoms, storytellers, transsexuals, aunties, wannabes, lesbian-identified men or lesbians who sleep with men, or...people able to relish, learn from, or identify with such. (Sedgwick, 1994, pp. 7-8)

analíticas e perspectivas que transcendem a lógica binária, proporcionando um acervo de engajamento entre sexo, gênero, desejo sexual e novas formas de examinar a questão da identidade humana. Mas, neste campo múltiplo, que não tem um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, existe um relativo consenso de que as ideias de Foucault podem ser consideradas como um ponto de partida, uma fonte fértil, que levou a criação de novas ideias.

2.2 Foucault: um precursor

A vida e a obra de Michel Foucault, renomado pensador pós-estruturalista, filósofo, historiador e ativista, desempenharam um papel influente na teoria *queer*, tornando-o um modelo poderoso para a comunidade LGBTQIAP+ e intelectuais. Sua análise das inter-relações entre saber, poder e sexualidade foi reconhecida como o catalisador intelectual mais significativo para o desenvolvimento dessa teoria. Apesar disso, é fundamental ressaltar que Foucault não é o único responsável pela criação da teoria *queer*, assim como esta não representa a conclusão definitiva do pensamento foucaultiano (Spargo, 2019).

Em seu trabalho “História da Sexualidade”, volume um, publicado em 1970, Foucault apresentou uma crítica contundente à hipótese repressiva, narrativa amplamente aceita que descrevia repressão sexual durante a era vitoriana. Por esta perspectiva, a sexualidade, compreendida como um aspecto natural da vida humana, teria sido reprimida pela moralidade da sociedade ocidental e, posteriormente, salva do sufocamento pela psicanálise, ao se permitir que os desejos íntimos pudessem ser verbalizados. Isso teria proporcionado, então, uma melhora na saúde e felicidade das pessoas. Graças à ajuda dos analistas e libertadas das coerções sociais, as pessoas poderiam, então, exprimir seus desejos sexuais.

A contrainvestida foucaultiana foi um verdadeiro “banho de água fria” nessa narrativa reconfortante. Com sua linguagem e pensamento complexos, o autor argumenta no sentido de mostrar que as evidências apontam não para a proibição das falas sobre a sexualidade, mas para uma notável proliferação de discursos sobre ela. Propõe, então, interrogar a nossa sociedade que, segundo ele, “há mais de um século se fustiga ruidosamente por sua própria hipocrisia, fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não se diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberta-se das leis que a fazem funcionar” (Foucault, 1988, p. 15). A verdade é que nunca falamos tanto sobre o sexo.

Isso não quer dizer que, para o autor, a repressão não tenha acontecido, mas ela seria secundária, quase um efeito do poder³⁹:

Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão, e sim que a ilusão é fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. Todos os elementos negativos que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvidas, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso. (Foucault, 1988, pp. 18-19)

Seu ponto de vista prioriza o papel das instituições e dos discursos na construção da sexualidade, em um regime que liga: poder-saber-prazer – perspectiva compartilhada pelas teorias *queer* até hoje – de modo que a sexualidade não seria um mero aspecto natural da vida humana, mas “uma categoria de experiência construída, que tem origens históricas sociais e culturais, mas não biológicas” (Spargo, 2019, p. 15). *Scientia sexualis* foi como Foucault chamou o exercício do poder, com suas técnicas polimorfos, para controlar os sujeitos do Ocidente. Em contraposição a *ars erótica*⁴⁰ da cultura de países do oriente – cuja base do discurso é a multiplicação dos prazeres –, Foucault revela que a técnica “vontade de saber” é um dos efeitos do poder, que gera o controle sobre o sexo e a vida dos sujeitos. Censura, negação, proibição e recusa comporiam, então, os instrumentos e sustentáculos do poder, na medida em que funcionariam como uma técnica de poder que gera a vontade de saber. São discursos que levam a incitação à sexualidade.

Para o autor, a confissão foi, e permanece sendo até hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. A igreja – obstinada em encontrar a verdade sobre a sexualidade – lança mão da confissão como método. Caberia revelar ao padre qualquer desejo da carne – até mesmo aqueles em pensamento – pois a confissão da carne é o que levaria ao ‘exame de si’. A igreja, portanto, não obscurece a sexualidade com o discurso repressivo, mas, por meio da confissão, faria uma incitação a falar mais.

³⁹ “O enunciado da opressão e a forma de pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente. Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser um paradoxo estéril. Não seria somente contrariar uma tese bem aceita. Seria ir de encontro a toda economia, a todos os ‘interesses’ discursivos que a sustentam” (Foucault, 1988, p. 14).

⁴⁰ Para o autor, existem dois grandes procedimentos para produzir uma verdade sobre o sexo: *Scientia sexualis* e *ars erótica*. China, Japão, Índia, Roma, nações árabes-muçumanas dotaram da segunda. “Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência” (Foucault, 1988, p. 65). Neste pensamento oriental o prazer é levado em consideração em relação a si mesmo, segundo sua intensidade, qualidade, duração, reverberação no corpo e na alma, recaindo na própria prática sexual. Deve permanecer secreto, não por infâmia, mas por conta de sua natureza misteriosa e potencialmente passível de aprendizado e iniciação.

Assim, durante muito tempo associada à prática da penitência, aos poucos a prática da confissão se transforma, de modo que “os prazeres mais singulares eram solicitados a sustentar um discurso de verdade sobre si mesmo, discursos que deveriam articular-se não mais àquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, mas ao que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência” (Foucault, 1988, p. 73). Trata-se de uma troca de regime do poder, em que o controle passa da religião para a ciência. Isto é, do contar ao padre os pecados passamos a descrever os sintomas ao médico; e a confissão continua a conduzir à verdade, uma verdade de cunho sexual. São os discursos que criam a ciência da sexualidade – ciência da qual, diga-se de passagem, a psicanálise faz parte. A medicina, então, produz uma narrativa sobre a própria sexualidade, inventa às doenças dos nervos, a psicopatologia e a etiologia sexual. Também cria o quadro psicopatológico perversão. Toda sexualidade anormal, que não é exercida para a procriação. Nesta troca de regime do poder, vamos do pecado e da penitência para a loucura e o remédio, transformando aí o discurso sobre o sexo.

“Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?” questiona Foucault (1980, p. 617). O autor aponta que embora as sociedades ocidentais veementemente defendam que há necessariamente, em cada indivíduo um verdadeiro sexo, nem sempre se pensou assim. Ele traz a questão do hermafroditismo e remonta que, na Idade Média, diferentemente da época Moderna, não tentavam “arrancar” o sexo verdadeiro desses sujeitos, mas admitiam que esses indivíduos pudessem ter os dois sexos. Quando um hermafrodita nascia, cabia ao pai ou responsável escolher na hora do batismo qual dos dois sexos seria mantido. Isso poderia ser feito de acordo com as características que parecessem prevalecer no sujeito. Quando este atingia a idade adulta, na hora de se casar, teria ainda a liberdade de escolher o sexo que iria assumir, podendo ser ou não o sexo inicialmente atribuído por ele. A única condição era que não poderia trocar o sexo depois. Assim, embora na Idade Média houvesse casos de condenação de hermafroditas à morte, estas não ocorriam devido à justaposição dos órgãos sexuais, mas sim devido a troca, pelo o sujeito, do sexo inicialmente escolhido – ato tomado com sodomia, um pecado contra a natureza e contra Deus.

Para Foucault (1980), foi por volta do século XVIII que o sexo saiu de um regime privado íntimo para se inscrever em um espaço público; iniciando então um controle progressivo da sexualidade. O autor defende que tal controle era necessário porque se entendia que a verdade do sujeito se encontrava no dispositivo da sexualidade. Então...

[...] as teorias biológicas jurídicas do indivíduo, as formas de controle da sexualidade, as condições jurídicas dos indivíduos, as formas de controle administrativo nos Estados modernos conduziram pouco a pouco à recusa da ideia de uma mistura dos dois sexos em um só corpo e, conseqüentemente, a restringir a livre escolha em indivíduos ambíguos. A partir de então, a cada um, um sexo e apenas um. (Foucault, 1980, p. 618)

Caberia ao médico – detentor do saber e da verdade – olhar, examinar e anunciar o verdadeiro sexo do sujeito. E com a medicina havia ainda outras formas de poder agindo conjuntamente: a justiça penal e a pedagogia, ambas utilizando técnicas para internalizar as normas sociais

Segundo essa perspectiva genealógica foucaultiana, foi neste século XVIII que a incitação técnica de abordar o sexo mudou sob as formas de análise, de contabilidade e de classificação. Agora, fala-se do sexo para coordená-lo e geri-lo, fazendo-o funcionar segundo um padrão ótimo. Isso porque o sexo torna-se questão de polícia – não como repressão da desordem –, mas como um aumento ordenado das forças coletivas e individuais. Segundo o autor, uma das grandes novidades nas técnicas de poder foi o surgimento da noção de “população” como questão econômica e política. Os governos perceberam que deveriam lidar com a população e seus fenômenos e variáveis próprios, olhando para aspectos como: natalidade, morbidade, fecundidade, estado de saúde, incidência de doenças, expectativa de vida etc. E é o sexo que se encontra no cerne da questão política e econômica da população. Daí a “polícia do sexo, isto é, a necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (Foucault, 1988, p. 31).

A premissa de que para um país ser rico e poderoso ele deveria ser povoado já existia, mas é a primeira em vez que foi considerada de forma constante. A partir de agora, a perspectiva de futuro e fortuna não dependeria apenas das virtudes dos cidadãos, das regras de casamento e da organização familiar, mas também da forma como cada indivíduo usa o seu sexo. A conduta sexual da população passa a ser alvo de análise e de intervenção. Máquinas, estratégias, táticas são partes dos dispositivos que, por meio do poder disciplinar, possuem a função de configurar subjetividades obedientes e adestrar corpos, fabricando populações para atenderem às necessidades históricas como a escola, o hospital, o exército, a oficina, a prisão, a família, entre outros. A análise foucaultiana enfatiza que entre “(...) o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunção o investiram” (Foucault, 1988, p. 33).

Desta forma, reconhecendo que a sexualidade é um elemento dotado de grande instrumentalidade – servindo de ponto de apoio das mais variadas manobras –, o autor distingue quatro grandes conjuntos estratégicos, que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo, a partir do século XVIII. E embora não tenham surgido juntos, em bloco, atingiram certa eficácia na ordem do poder e saber. Foram eles: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso.

A histerização do corpo da mulher referiu-se a um triplo processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado, qualificado e desqualificado como corpo saturado de sexualidade. É o corpo que foi relacionado a patologias, sempre inerentes, ao campo das práticas médicas. É o corpo posto em comunicação: com o corpo social devido a necessidade de regular a fecundidade, com o espaço familiar (do qual é um elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que por meio da responsabilidade biológico-moral produz e garante a educação). A mãe, com sua imagem de “mulher nervosa”, seria a forma mais visível desta histerilização.

A pedagogização do sexo da criança dizia respeito ao fato de as crianças serem passíveis de atividades sexuais, que são ao mesmo tempo “naturais” e “contra a natureza”, trazendo perigos físicos e morais tanto do ponto de coletivo, como individual. Estas crianças, seres sexuais “liminares”, estão numa linha de demarcação, cabendo aos pais, às famílias, aos educadores, aos médicos e aos psicólogos cuidarem desse germe sexual perigoso, realizando a pedagogização do sexo da criança.

A socialização das condutas de procriação concernia às medidas sociais ou fiscais que visam incitar ou frear a fecundidade dos casais. Tal socialização política acontece por meio da responsabilização dos casais diante de todo corpo social e médico, pelo sexo que praticam.

Por último, a psiquiatrização do prazer perverso: o instinto sexual é isolado como instinto biológico e psíquico independentes. Passa a fazer análises clínicas de todas as formas que podem afetá-lo, realiza-se a normalização e patologização de toda a conduta, buscando tecnologias corretivas para essas anomalias sexuais. Os anormais são os feitos dos discursos sobre o sexo.

Para o autor, esses quatro conjuntos estratégicos foram objetos privilegiados do saber. Mais do que uma luta contra a sexualidade, tratou-se de um esforço para assumir o seu controle e de melhor regê-la. A mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso compõem os dispositivos da produção da sexualidade. Para ele:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (Foucault, 1988, pp. 116-117).

Sendo assim, enquanto Foucault contesta a concepção do corpo como fonte essencializada da sexualidade, enfatizando a influência dos dispositivos histórico-culturais de saber-poder, será Butler que trará de vez a biologia para o campo do social, emergindo como uma das principais referências contemporâneas nos estudos de gênero.

2.3 Butler: o desmonte da natureza

Em sua obra “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, publicada em 1990, a filósofa pós-estruturalista Judith Butler repensa a construção de que só poderíamos desenvolver teoria social sobre o gênero, enquanto o sexo seria inerente ao corpo e à natureza. Sua crítica recai justamente na dicotomia entre sexo/natural *versus* gênero/social, uma tese amplamente aceita e divulgada entre as feministas. A autora argumenta que essa divisão é resultado da apropriação da interpretação de Lévi-Strauss sobre natureza e cultura, que estabelece o sexo como anterior à lei e à cultura, ganhando significado apenas com a sujeição às regras do parentesco. A crítica de Butler à antropologia de Lévi-Strauss, e que se estende à teoria de Lacan que bebeu dessa fonte, é que estas oposições estruturais binárias pressupõem a existência de uma ordem simbólica essencializada e imutável. Atribui a esta construção a divisão criada entre as formas de subjetividade normais (inteligíveis) e anormais (ininteligível) (Pombo, 2016).

Segundo a filósofa, nossa sociedade está diante de uma “ordem compulsória” que exige a coerência obrigatoriamente heterossexual entre um sexo, um gênero e um desejo/prática. Aqui, o conceito de gênero serviria justamente para legitimar essa ordem, na medida em que seria um instrumento expresso pelo discurso que inscreve o sexo e as diferenças sexuais fora do campo do social. Em outras palavras, o gênero acaba por confinar o sexo em uma suposta “natureza” que parece inquestionável e não suscetível a influências sociais. Essa concepção estável do sexo, muitas vezes reforçada por normas e expectativas de gênero rígidas, pode ser usada para justificar e perpetuar estruturas de poder e desigualdades entre os sexos, reforçando assim a ordem social

existente. Ao fazer isso, o conceito de gênero pode se tornar um mecanismo de legitimação que dificulta a transformação e a crítica das normas de gênero estabelecidas.

A sua proposição – que compreende tanto o sexo quanto o gênero como sistemas discursivos – desestabiliza a ordem compulsória entre sexo, gênero e desejo, ao questioná-las enquanto categorias naturalizadas. Denuncia, assim, que o sexo também está em permanente construção, não sendo possível existir antes, fora ou além da lei normatizadora. Em suas palavras: “Sexo é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem, ou uma descrição estática do que alguém é: ele será uma das normas pelas quais o ‘alguém’ torna-se simplesmente viável, que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (Butler, 1993, p. 02). O sexo de um indivíduo, então, não seria apenas um atributo de adjetivação, mas uma marca necessária para a humanização.

No pensamento desta autora, o sexo, então, opera como uma norma cultural que governa a materialização dos corpos. Para um corpo poder existir, ele precisa passar pela iteração e reiteração das normas sexuais e materializar-se a partir delas. Para pensarmos na materialidade de um corpo, teremos que necessariamente pensar nas normas pelas quais se é possível tornar-se matéria, sendo que é a heterossexualidade compulsória o princípio normalizador que atribui coerência às relações de sexo, gênero, corpo e desejo.

Assim, Butler enfatiza que, para a sobrevivência, o corpo precisa encontrar condições e instituições sociais que o legitimem. Afinal, a capacidade de sobrevivência de alguém depende também do social e do fato de ser considerado como um corpo que importa. É esta ideia, inclusive, que a própria autora coloca no cerne de sua teoria: “[...] se poderia dizer que todo meu trabalho gira ao redor desta questão: o que é o que conta como uma vida? E de que maneira certas normas de gênero restritivas decidem por nós? Que tipo de vida merece ser protegida e que tipo de vida não?” (Butler, citado por Birulés, 2008, s.n.). Normatizar, materializar, importar... uma cadeia de associações que atribui significados a um pedaço de carne, concedendo ou não o direito de um corpo existir. Quer dizer, corpos que se materializam, adquirem significado e obtêm legitimidade. Sendo que, na outra ponta desta lógica, temos os corpos que não importam e são tomados como abjetos. Tais corpos, ininteligíveis, não têm uma existência legítima, pois, não regulados, não conseguem se materializar.

As regulações, impostas e incorporadas pelos sujeitos, são de diversas ordens. Temos regulações legais (por exemplo, no caso do nome social num RG), militares, psiquiátricas (nas

quais a psicologia e psicanálise podem operar, não como acesso à verdade, mas como dispositivo normatizador do sujeito) etc. Butler (2014) defende que para que o gênero seja regulado, não basta uma pressão de uma força exterior, pois, em sua visão, não existe um gênero preexistente à sua regulação. Ao contrário, o sujeito generificado emerge na medida em que é submetido à regulação. Desta forma, regulação para Butler (2014) diz respeito à “institucionalização do processo pelo qual as pessoas são tornadas normais” (p. 251). Quer dizer, tornar-se normal é manter-se dentro dos parâmetros das normas⁴¹, sendo que, no que diz respeito aos gêneros, para existir enquanto vida inteligível é necessário manter-se dentro das matrizes hétero binárias: “masculino” e “feminina”.

Gênero não é exatamente o que alguém “é” nem é precisamente o que alguém “tem”. Gênero é o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume. Supor que gênero sempre e exclusivamente significa as matrizes “masculino” e “feminina” é perder de vista o ponto crítico de que essa produção coerente e binária é contingente, que ela teve um custo, e que as permutações de gênero que não se encaixam nesse binarismo são tanto parte do gênero quanto seu exemplo mais normativo (Butler, 2014, p. 253)

O sujeito generificado é inaugurado desde a interpelação fundante inicial “Você é um menino, você é uma menina”. Mas, como o gênero não carrega em si uma essência sendo, para a autora, performance, as interpelações precisam ser repetidas e renovadas muitas vezes ao longo da vida pelas mais diferentes instâncias, dando a sensação de um *continuum*, como se fosse algo natural. Daí que as possibilidades subversivas da binariedade sexual devem operar justamente no interior desta repetição. Isto é, de dentro da matriz do poder – que repete a lei –, mas não visando a consolidação desta e sim mirando as possibilidades de deslocamento.

Se a subversão for possível, será uma subversão a partir de dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. O corpo culturalmente construído será então libertado, não para seu passado “natural”, nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais. (Butler, 1990, p. 139)

Então, se o gênero consiste em performances repetitivas que se cristalizam em estruturas rígidas e essencializadas ao longo do tempo, a subversão das identidades se dariam por meio das “paródias de gênero”. Estas seriam formas de repetição disruptivas e perturbadoras, na medida em que revelam o caráter construído da identidade. Dentro das práticas repetitivas de significação, as

⁴¹ “Normas podem ou não serem explícitas, e quando elas operam como o princípio normalizador da prática social, elas geralmente permanecem implícitas, difíceis de perceber e mais clara e dramaticamente discerníveis nos efeitos que produzem” (Butler, 2014, p. 252).

repetições paródicas podem assumir várias formas, como exibição exagerada, configuração incoerente ou reposicionamento em relação aos binarismos hierárquicos. Para a autora, as consequências dessa ação subversiva são movimentar e desestabilizar as categorias tradicionais de corpo, sexo, gênero e sexualidade, para além códigos rígidos dos binarismos. Nas palavras da autora, as manifestações parodísticas “roubam à heterossexualidade compulsória sua afirmação de naturalidade e originalidade” (Butler, 1990, pp. 179-180).

Por exemplo, a performance de gênero da *drag queen*, marcada por ser uma imitação teatral exagerada da feminilidade, se apropria da categoria sexual de uma forma inovadora, ao brincar com a separação da anatomia de quem performa, sua identidade de gênero e o gênero performado. Trata-se de uma performance imitativa de gênero, transgressora na medida em que revela todas as posições. Também as consideradas naturais, inclusive, são imitações. E como o gênero não se refere a um original específico, a heterossexualidade seria também uma paródia de gênero.

A performance do drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance. Por mais que crie uma imagem unificada da "mulher" [...]. *Ao imitar o gênero*, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero - assim como sua contingência. (Butler, 1990, p. 196, grifos da autora).

Outro exemplo que Butler apresenta são as identidades sexuais lésbicas *butch* e *femme*⁴² como categorias parodísticas que desnaturalizam o sexo. Essas identidades recriam e reinterpretam as categorias dominantes de feminino-masculino e hétero-homossexual. A autora defende que embora reproduzam características do cenário heterossexual, essas identidades são deslocadas e reinterpretadas. Por exemplo, a *femme* não se limita a desejar um corpo feminino ou a desejar uma identidade masculina; ocorre uma justaposição dissonante e transgressora desses dois termos durante a interação erótica. Trata-se de uma outra coisa. Isso revela uma variedade de possibilidades de feminilidades e desejos femininos que ultrapassam as definições terminológicas existentes, pois excedem os limites do binário. Butler propõe essa estratégia para destituir o poder das identidades “naturais”, promovendo deslocamentos até que algo novo possa ser incluído na matriz de leitura cultural do gênero.

⁴² A *butch* é identificada como a lésbica “ativa”, associada à masculinidade, enquanto a *femme* é a lésbica “passiva”, ligada à feminilidade.

Finalmente, assim como encontramos em Butler a paródia como desnaturalização do sexo e a possibilidade de uma força não heterocentrada, em Preciado encontramos a premissa de que o sexo é tecnológico e pode ser tomado como uma tecnologia de resistência, proporcionando formas contradisciplinares de vivenciar a sexualidade.

2.4 Preciado e a tecnologia de gênero

Paul Beatriz Preciado, filósofo nascido em Burgos, em seu livro “Manifesto Contrassexual” (2002/2017) defende a tese de que o corpo é um tecnocorpo, sendo o sexo tecnológico. Ao estabelecer um diálogo com algumas teses de Foucault, Preciado afirma que a própria ideia de “contrassexualidade” tem suas raízes nele. Para Foucault, a forma mais eficaz de resistir à produção disciplinar da sexualidade não é simplesmente lutar contra a proibição, mas sim desenvolver uma noção de contraproduktividade, criando formas de poder-saber que sejam alternativas àquelas que sustentam a concepção moderna de sexualidade. Preciado propõe, assim, as práticas contrassexuais, isto é, tecnologias de resistência como formas de contradisciplina sexual.

Confrontando a tradicional oposição entre tecnologia e natureza, o autor reconhece que afirmar que o sexo é tecnológico pode sim, à primeira vista, parecer uma contradição visto que comumente se tem a ideia de que a alta tecnologia corresponde a algo sempre novo, uma melhora renovada, praticamente o “próprio motor da história” (p. 147), enquanto o sistema sexo gênero aparece como uma estrutura estável resistente às mudanças e às transformações. De modo que “o sexo pode aparecer como o último resquício da natureza, depois das tecnologias terem cumprido seu trabalho de construção do corpo” (Preciado, 2017, p. 147).

A partir dessa ideia, o autor trabalha no sentido de realizar um desmonte dessa oposição. Primeiro, expõe como a tecnologia coloca em funcionamento uma série de oposições binárias. A própria origem do termo tecnologia faria isso, posto que *techné* significaria ofício, arte de fabricar, em oposição à *physis*, natureza. Desta forma, natural/artificial, órgão/máquina, primitivo/moderno seriam oposições binárias em que ao “instrumento” é atribuído o papel de mediação entre os termos. E esse pressuposto predominaria tanto por meio das narrativas positivistas, na qual o homem é a razão soberana que domina a natureza, quanto naquelas antitecnológicas, apocalípticas, em que a máquina desenvolve uma racionalidade própria e destrói a natureza, isto é, a oposição

em que de um lado haveria um corpo vivo como natureza e, do outro, a máquina inanimada como tecnologia, seja ela libertadora ou perversa⁴³.

Depois, apoiando-se em Donna Haraway, Preciado (2017) aponta como no discurso antropológico colonial é a própria noção de humanidade que se mescla a de tecnologia: sendo o *hu-man* definido como animal que se utiliza de um instrumento em oposição aos primatas e às mulheres; sustenta, assim, noções de “natureza humana” e “diferença sexual”.

A tecnologia é também o critério do colonizador para determinar o grau de cultura, de racionalidade e de progresso alcançado pelos “povos”. Nas narrativas colonialistas dominantes, as mulheres e os “indígenas” que não tem acesso ou carecem de tecnologia são descritos como se fizessem parte da “natureza” e se transformam, por essa razão, nos recursos que o “homem branco” deve dominar. (Preciado, 2017, p. 148)

Nestes discursos antropológicos colonialistas o corpo masculino é aquele definido com a relação que estabelece com a tecnologia, sendo que o instrumento o prolonga. Enquanto o feminino é caracterizado como um corpo sexual em tempo integral – Donna Haraway expõe como esses discursos tradicionais não consideraram as técnicas de gestação e educação das mulheres africanas como tecnologia propriamente dita. Sendo assim, tecnologia e sexo seriam categorias fundamentais no discurso antropológico colonialista, sempre seguindo essa lógica de oposição na qual a masculinidade estaria associada ao uso dos dispositivos tecnológicos e a feminilidade como disponibilidade para o (hétero)sexo. No entanto, Preciado (2017) argumenta que existe uma íntima relação entre sexualidade e tecnologia – que a antropologia tenta esconder –, ligada à noção de “procriação natural”. O corpo das mulheres estaria contaminado desde o começo com as tecnologias culturais: contracepção, aborto e parto, como nos mostra Lyotard⁴⁴.

⁴³ Gondar (2022), ao discorrer sobre a relação entre tecnologia e inconsciente, faz uma interessante crítica ao modo como Freud concebe a tecnologia. Ela diz: “A psicanálise foi, desde o início, partidária do descentramento humano – basta aqui nos lembrarmos das três feridas narcísicas apontadas por Freud (1917/1977a). Com relação à tecnologia, contudo, ele manteve a ilusão do homem (branco, europeu e do sexo masculino) como um substituto divino” (p. 152). A autora recupera uma interessante citação que Freud (1930) fez em *Mal-estar na civilização* a respeito da técnica, a fim de mostrar como para ele as máquinas são pensadas como possibilidade de extensão e superação dos limites dos órgãos humanos. “Se com relação ao inconsciente e à sexualidade Freud foi um criador que transcendeu o contexto histórico ao qual pertenceu, no que tange à tecnologia ele foi apenas um homem do seu tempo, com todas as pretensões e crenças que os pensadores do início do século XX mantinham a esse respeito.” (p. 151). A denúncia de Gondar é que Freud, ao falar do desenvolvimento técnico, perde de vista justamente a relação de poder. “Para ele, as tecnologias náuticas, por exemplo, demonstravam apenas que a água não limitava mais os movimentos dos homens. Hoje, um filósofo como Yuk Hui pode denunciar: “Foram as tecnologias náuticas que permitiram aos poderes europeus colonizar o mundo, levando ao que agora chamamos de globalização” (Gondar, 2022, p. 151).

⁴⁴ Este autor afirma que existe um vínculo entre tecnologia e sexualidade desde a etimologia do termo *techné* que, como forma abstrata do verbo *tikto*, significaria “engendrar” e “gerar”; o que, em grego, refere-se às formas de

Ainda no tema, Preciado retoma a crítica feminista e reconhece que esta foi capaz analisar esta relação entre reprodução sexual e tecnologia. No entanto, aponta que essas análises acabaram por associar a tecnologia a um conjunto de técnicas que exercem controle, objetificação e dominação sobre o corpo das mulheres. Neste contexto, Preciado (2017) questiona essa perspectiva, pois para ele:

A dificuldade com uma trajetória feminista desse tipo é que se cai na armadilha da essencialização da categoria da mulher, a qual geralmente vai de encontro com a identificação do corpo feminino e de sua sexualidade com a função reprodutiva, e que geralmente destaca os perigos (dominação, exploração, alienação...) que as tecnologias representam para o corpo da mulher. (Preciado, 2017, p. 151)

Para o autor, assimilar toda forma de tecnologia ao patriarcado acaba resultando na perpetuação das oposições binárias natureza-cultura, feminino-masculino, reprodução-produção. Dentro dessas perspectivas feministas, libertar o corpo da mulher implicaria uma revolução antitecnológica, desembocando, assim, numa dupla renaturalização. De acordo com Preciado, isso aconteceria tanto pelo feminismo essencialista, quanto por aquele construtivista (o famoso “torna-se mulher” de Simone de Beauvoir). Este último também teria caído numa armadilha ao situar a feminilidade como resultado de uma série de procedimentos tecnológicos. A masculinidade, por sua vez, apareceria como algo paradoxalmente natural. Como se o caráter construído do gênero também não implicasse um “tornar-se homem”.

Esta visão negativa da tecnologia faria com que o feminismo perdesse duas importantes críticas da tecnologia da sexualidade, segundo o autor: tanto mostrar o caráter construído do corpo e da identidade de gênero masculina, como situar toda forma de tecnologia como dispositivo a serviço da dominação patriarcal, sendo, portanto “incapaz de imaginar as tecnologias como lugar de resistência à dominação” (p. 151).

Para sustentar essa proposta, Preciado (2017) recorre à “força da noção foucaultiana de tecnologia” (p. 156) que implica entender a técnica como “uma espécie de micropoder artificial e produtivo que não opera de cima para baixo, mas que circula em cada nível da sociedade (do nível abstrato do Estado ao da corporalidade)” (p. 156). Por essa razão, entende que sexo e sexualidade,

produção artificial e geração natural. A partir disso, Preciado (2017) aponta que “Como exemplo paradigmático de contradição natural, a tecnologia recorre simultaneamente à produção artificial (onde *techné* = *poiesis*) e à reprodução sexual ou “natural” (onde *techné* = geração)” (p. 150).

mais do que mero efeito e proibição repressiva, seriam produções de diferentes desejos e prazeres que, parecendo derivar de predisposições naturais, serão reificadas como “identidades sexuais”.

Assim, para o autor, entender o sexo e o gênero como tecnologias removeria a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo⁴⁵, já que nesta visão não é possível isolar o corpo – suposto material passivo – das forças sociais de construção da diferença sexual. Segundo ele, as práticas contemporâneas da tecnociência ignoram a distinção orgânico-mecânico e trabalhariam diretamente na modificação do ser vivo – essa fase da sociedade contemporânea de controle sobre a própria vida a que Foucault denominou “biopolítica”. Nas palavras do autor:

A nova biotecnologia está ancorada, trabalha simultaneamente sobre os corpos e sobre as estruturas sociais que controlam e regulam a variabilidade natural. De fato, é impossível estabelecer onde terminam “os corpos naturais” e onde começam as “tecnologias artificiais”: os ciberimplantes, os hormônios, os transplantes de órgãos, a gestão do sistema imunológico no HIV, a web, etc. são apenas alguns exemplos, entre outros (...) Trata-se então de estudar de que modos específicos a tecnologia “incorpora” ou, dito de outra forma, “se faz corpo” (Preciado, 2017, p. 158).

Para exemplificar esse processo de produção “tecnológica da carne” e justificar o sexo enquanto tecnologia, Preciado recorre à metáfora do robô e do ciborgue. Segundo ele, o objetivo da robótica seria de conceber um autômato, isto é, uma máquina de aspecto humano capaz de mover e agir. No entanto, coloquialmente, robô também é um termo usado para se referir ao homem reduzido ao estado de autômato. Sua argumentação segue neste sentido, ao mostrar como, com o robô, o corpo estaria paradoxalmente preso entre órgão e máquina. Do ponto de vista etimológico, o próprio termo ‘órgão’, originado da palavra grega ‘ergon’, denota um instrumento ou componente que, quando combinado com outros, desempenha um papel fundamental na execução de processos regulados. Nesse contexto, Preciado (2017) correlaciona esse conceito ao método de representação, um instrumento do conhecimento por meio do qual podemos aprofundar nossa compreensão da realidade.

O robô, então, catalisaria as contradições da metafísica moderna natureza/cultura⁴⁶, humano/animal, alma/corpo, na medida em que está submetido a performatividade paródica e mimética. O autor exemplifica com o surgimento da máquina a vapor e a industrialização do

⁴⁵ Preciado insiste que os dois modelos dependem do mesmo pressuposto metafísico: um corpo que resguarda um grau zero, uma matéria biológica dada. Esta crença seria reafirmada, inclusive, nas posições construtivistas mais radicais.

⁴⁶ Para Preciado (2017) tais binarismos mantêm e reforçam a estigmatização política direcionada a certos grupos, tais como mulheres, não-brancos e indivíduos *queers*, limitando seu acesso às tecnologias textuais, discursivas e corporais que os produzem. Ele diz, “afinal, o movimento mais sofisticado da tecnologia consiste em se apresentar exatamente como “natureza” (p. 168)

trabalho taylorista no qual “os operários passam a ser simplesmente órgãos, conscientes de que se ajustam aos órgãos inconscientes do mecanismo” (pp. 160-161). O robô, denunciaria, assim, uma dupla transferência entre o corpo e a máquina, na qual as vezes é o corpo que utiliza o instrumento (prótese) como parte de sua estrutura orgânica e, outras vezes, é a máquina que integra o corpo como parte de seu mecanismo.

O gênero, segundo Preciado, não escaparia disso, do que resultam as chamadas próteses de gênero. O autor explica como a masculinidade se tornou progressivamente próstética: em princípio, tais próteses foram desenhadas para readaptar os soldados mutilados no período entre guerras, sendo o seu objetivo a transformação daquele corpo inválido em uma engrenagem da máquina industrial pós-guerra. Assim, a reconstrução tecnológica foi realizada em função das categorias sexo-gênero; e Preciado destaca que a masculinidade é a categoria tecnologicamente reconstruída, na medida em que a reconstrução próstética é, primeiro, atribuída aos homens (e não às mulheres).

Aqui o autor aponta um dado curioso. Mesmo sendo possível fabricar dedos mecânicos capazes de fazer movimentos extremamente finos, como tocar violino, os órgãos sexuais masculinos ficaram fora da reprodução próstética. Para ele isso aconteceu porque esse tipo de tecnologia próstética poderia comprometer e “ameaçar a posição ‘natural’ de poder do homem na família na indústria e na nação”. Afinal, se os órgãos sexuais masculinos pudessem ser artificialmente construídos, poderiam também ser desconstruídos, deslocados e até substituídos. Daí que Preciado traz o dildo como uma prática contrassexual⁴⁷. O autor revela, portanto, o estatuto limítrofe da prótese que:

Dotada de sensibilidade fantasmática rompe o modelo mecânico de acordo com o qual ela deveria ser um simples instrumento que substitui o membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como mecânica ou como orgânica, como corpo ou como máquina. A prótese permanece por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, desenganchável, descartável, substituível. Mesmo quando é ligada ao corpo, incorporada e aparentemente dotada de consciência, a qualquer momento pode voltar a ordem do objeto” (Preciado, 2017, p.163)

⁴⁷ Resumidamente, Preciado (2017) apresenta uma análise da mutação pós-humana do sexo, propondo três possíveis práticas contrassexuais. Primeiramente, aborda o uso do dildo como um instrumento que apontaria todo o sexo como tecnológico, enquanto enfatiza a concepção de materialidade como prótese. Em segundo lugar, discute a erotização do ânus como um fenômeno de abrangência universal, desvinculando-o da posição de fonte privilegiada de prazer e da associação com a produção e o amor romântico. Nessa perspectiva, o ânus é percebido como um agente desestabilizador da anatomia sexual preestabelecida, que historicamente se concentrou em uma visão heterocentrada. Por fim, o autor explora as relações sadomasoquistas como uma forma de reutilização de tecnologias de repressão, que são apropriadas para a produção de uma sexualidade alternativa. Ao estabelecer essas relações como contratuais, busca-se evidenciar as estruturas de poder subjacentes, as quais são consideradas naturais nas relações heterossexuais.

Dessa forma, para o autor a prótese alucinatória já seria um tipo de ciborgue. Recupera que já em 1964, em “Os meios de comunicação como extensão do homem”, Marshall McLuhan havia previsto que a tecnologia reinventaria a condição natural, transformando toda a estrutura da sensibilidade humana. Mais do que a substituir um órgão ausente, a prótese modifica o desenvolvimento do órgão vivo, o que é batizado como “pós-humano”. Em termos de sexo e gênero, as tecnologias de reprodução evidenciam como todo esse sistema não passa de uma incorporação prostética que se faz parecer natural. Os novos modos de reprodução, segundo o autor, que prescindem das relações heterossexuais, permitem transformar as formas de incorporação daquilo que continuamos chamando de homem e mulher. Cada nova tecnologia, cada órgão tecnológico reinventa (retraduz?) uma “nova condição natural”. Nas palavras do autor:

Como a prótese de ouvido, o telefone permite a dois interlocutores estabelecerem uma comunicação. A televisão é uma prótese de olho e do ouvido que permite um número indefinido de telespectadores compartilharem uma experiência ao mesmo tempo comunitária e desencarnada. O cinema poderia ser pensado retroativamente como uma prótese de sonho. As novas cibertecnologias sugerem o desenvolvimento de formas de sensibilidade virtual e híbridas do tato e da visão, como o tato virtual graças a ciberluvas... Nessa lógica de conexão crescente, o corpo parece fundir com seus órgãos prostético dando lugar a um novo nível de organização e gerando uma continuidade (individual? transpessoal?) orgânica-inorgânica. (Preciado, 2017, p. 164)

É neste extremo das contradições da incorporação prostética que encontramos o ciborgue, um sistema aberto, biológico e comunicante. Não estamos falando apenas de um simples computador, mas sim de um organismo conectado às redes virtuais que atravessam o computador. Esse organismo conectado se tornaria essencialmente a parte pensante e funcional do sistema de redes. Diferentemente de um robô que apenas imita, ele vai além, buscando uma comunicação horizontal máxima. Ele é conceituado e efetivamente implementado como um meio de comunicação. Seguindo a linha de pensamento de Haraway, essa abordagem defende uma visão na qual a cibertecnologia não é apenas boa ou má, mas sim um reflexo da estrutura de poder e também um espaço potencial para a reimaginação da natureza. Preciado (2017) expressa essa ideia ao afirmar que "já somos todos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas. Não há mais retorno" (p. 167).

O objetivo deste capítulo, mais do que concordar ou discordar dos pressupostos da teoria *queer*, foi propor pensá-la nesta relação direta com a transformação da arquitetura mito-simbólica. Nesse contexto, coloca-se a questão: qual é o peso de uma obra? Qual é o alcance, dos pontos de vista social e subjetivo, de uma teoria?

Logo no prefácio de seu livro “Manifesto contrassexual”, Preciado cita a socióloga Marie-Hélène Bourcier: “Pela primeira vez os gays, as lésbicas e os transexuais começam a escrever a própria história. Nesse processo, a força e a agilidade dos textos do Preciado têm um papel indiscutível. Esperemos que a tradução deste texto provoque efeitos semelhantes *nos discursos e nas práticas*, tanto *intelectuais como sexuais*, de seus futuros leitores”. (2017, p.15, grifos nossos). Pode um livro gerar uma reviravolta nas práticas sexuais? Transformar a forma de se libidinizar o corpo?

De modo semelhante, temos o artigo de Pelúcio (2021) que, treze anos após a publicação da versão brasileira de *Gender Trouble*, buscou coletar depoimentos de diferentes pessoas sobre o impacto dessa obra na vida delas. São diversas falas, muito interessantes, todas evidenciando como “um público viu no *queer* um escudo para os corpos dissidentes” (Pelúcio, 2021, p. 10). Inclusive, a autora entende que em 2017, quando “queimaram uma esfinge de Butler em uma espécie de ato medieval” (p. 13), até aquelas pessoas que provavelmente nem tinham lido as questões abordadas no seu livro foram capazes de mostrar que entenderam bem as forças disruptivas do *Problemas de gênero*. Conseguiram perceber que alguma coisa estaria desestabilizando as estruturas da sexualidade: “Algo que buliu com as subjetividades que, até então, pareciam estar comodamente constrangidas nos binários excludentes e violentos” (Pelúcio, 2021, p. 13). Recupera as palavras de Berenice Bento, autora que também apresentou Butler ao Brasil a partir de sua tese de doutorado, quando esta disse, certa vez: “que impressionante a força da teoria”.

Para finalizar, podemos nos questionar o quanto os conceitos principais que discutimos nesse capítulo, a saber – a desconstrução de uma leitura de natureza por Foucault e Butler e o desmanche da retórica dualista cartesiana natureza/tecnologia, alma/corpo e subsequente popularização de uma visão que integra essas categorias – já estão impactando o processo de constituição do mito-simbólico, ao fornecer peso às traduções individuais. Ao oferecer consistência para este movimento, estes conceitos talvez estejam também recriando certos ideais como parâmetros tradutivos e, dessa forma, contribuindo para a transformação dos modelos vigentes.

CAPÍTULO 3: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CIBERCULTURA

Eu bem que mostrei a ela,
O tempo passou na janela e
só Carolina não viu
(Chico Buarque)

A tecnologia não é boa nem má, tampouco neutra
(Melvin Kranzberg)

O programa da cibercultura é o universal sem totalidade.
(Pierre Levy)

Abre os olhos e desliga o despertador no celular. Cambaleante, faz o café enquanto confere as mensagens no *WhatsApp* e os sites de notícias. Rapidamente, arruma-se e corre para o metrô. O pagamento da passagem é feito em um instante, sem sequer encostar o bilhete único, previamente abastecido pelo aplicativo no celular. Durante o veloz trajeto das estações que levam ao destino, continua a leitura daquele artigo baixado em PDF pela base de dados da revista científica. Já fora da estação, o trajeto a pé ao trabalho é sob uma trilha sonora providenciada por outro aplicativo, o *Spotify*; quando não opta por ouvir o *podcast* compartilhado e elogiado pelo grupo do *WhatsApp*. Finalmente, chega ao trabalho, mas não sem passar com o cartão pelas catracas de segurança. Entre uma atividade e outra, todos os *feeds* são conferidos nas plataformas virtuais *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* – “Olha só, a prima distante ganhou neném! Quem diria, aquele colega do segundo ano primário vai se candidatar! Nossa, vai acontecer um evento interessante, confirmar presença já!” Trabalha mais um pouco e é hora do almoço. A chuva lá fora favorece o pedido online. A escolha da comida e a sua entrega são mediadas pelo aplicativo. Neste tempo poupado, pode: pagar as contas seguindo o alerta do aplicativo do banco, comprar aquele produto que não para de aparecer nos *feed* de notícias, assistir a um canal no *Youtube* e, ainda, fazer uma rápida ligação pelo *Skype* para aquele familiar que mora a milhares de quilômetros de distância. Tudo isso acontecendo antes da metade de um dia, ao alcance da palma da mão.

A cena narrada acima é, certamente, familiar a todos nós. Um cotidiano que poderia tanto pertencer a um brasileiro como a um chinês, do outro lado do mundo. É justamente essa naturalização, corriqueira e banal, que chama a atenção: a virtualidade da vida é incorporada e já passa despercebida no crivo da realidade psíquica. Não é mais estranha, incorporada sem ser

corpórea, na mesma medida em que sua realidade é virtualizada, ou, como aponta Lemma (2013), nem real, nem virtual, mas em uma dimensão “virtualmente real”⁴⁸. Viver e crescer em tempos de internet e de comunicação virtual têm consequências que transformam as relações entre nós mesmos, as subjetividades individuais e a própria organização cultural. Isso sem falar nas questões de gênero.

Se antes apresentamos brevemente a teoria *queer*, entendendo-a como parte do conteúdo manifesto que é transmitido nas mensagens culturais, neste tópico o propósito é discutir algumas particularidades de seu meio de propagação. “O meio é a mensagem”, afirma McLuhan (1967) numa tentativa de expressar que o ambiente de transmissão também reprocessa e redimensiona a própria mensagem. A sociedade tecnologizada apresenta uma influência direta nos modos de construção e expressão culturais e isso nos leva a perguntar sobre o que precisamos ter em mente quando pensamos que nossa cultura agora se faz no entremeio de uma “aldeia global”.

Lemma (2015) chama atenção ao fato de que essas formas de comunicação virtual já estão em uso há mais de 20 anos e considera surpreendente que se tenham tão poucos escritos sobre o assunto na literatura psicanalítica. Seria uma resistência compartilhada? Ou a falta de um arcabouço conceitual condizente para compreender aquilo que chegou repentinamente?

Convenhamos que, como aponta Sibilía (2019), foi com rapidez inusitada que os computadores se converteram em inesperados meios de comunicação, um feito impactante. Uma vez conectados por meio da internet essa comunicação passa a ter alcance global. Por outro lado, se as particularidades da cibercultura ainda não foram suficientemente exploradas pelas nossas teorias psicanalíticas, sabemos que o componente principal desta expressão, a cultura, é um objeto investigativo muito familiar em suas reflexões e teorizações.

3.1 Sistemas mito-simbólicos e inspiração no processo de aculturação

⁴⁸ De acordo com Lemma (2015), a proliferação das novas tecnologias, especialmente a conectividade portátil, tem resultado na integração dos mundos real e virtual. Isso significa que as redes digitais deixaram de ser apenas uma alternativa ao mundo real e se tornaram uma extensão dele. Além disso, a autora destaca que certas tecnologias de mídia, como o Second Life, oferecem aos usuários uma experiência que mescla características do mundo virtual e real. Essa vivência híbrida tem sido chamada de "virtualmente real" por alguns teóricos da comunicação, como Coleman (2011).

Freud elabora e oferece a sua definição de cultura na etapa mais madura de sua obra⁴⁹. Na medida em que recusa separá-la de civilização, ele a entende como tudo aquilo que a vida humana construiu acima de seu estado de natureza (Freud, 1930) em um entendimento que se bifurca em duas pontas: na primeira, compreende a cultura como “todo conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair riquezas desta para a satisfação das necessidades humanas” (Freud, 1930, p. 16). Na outra ponta, comporta todas as organizações necessárias para regulamentar as relações dos homens entre si e a repartição dos bens que podem obter. Assim, conhecimento, capacidade, poder, satisfação, regulamentação, repartição de bens econômicos são elementos que, por mais virtualizado que seja o meio de transmissão, continuam a operar na cultura.

Nesta última perspectiva, a cultura permanece análoga ao superego, já que exerce a função de impor interdições tão antigas quanto indispensáveis para a construção da humanidade, especialmente em seu trabalho sobre os desejos primários, como o assassinato, canibalismo e incesto (Freud, 1930). No entanto, a manutenção da cultura não ocorre apenas na medida em que cumpre a sua função de “superego coletivo”, mas funciona ao oferecer também, em contrapartida, possibilidades de escoamento, sobretudo, das satisfações de ordem narcísicas. Se por um lado “a liberdade não é um dom da civilização”, por outro, os seus membros assinam o contrato social e decidem por se submeterem a ela porque então podem usufruir e participar da construção de seus ideais e de suas criações. No seu célebre livro sobre o assunto, *Da Horda ao Estado*, Enriquez (1999) explica da seguinte forma a recompensa da assinatura cultural:

A arte pode fornecer satisfações substitutivas a certos indivíduos que, identificando-se com um grupo criador, encontram razões narcísicas de satisfação. A civilização tenta por intermédio do reforço narcísico (logo, por identificação com grupo portador de ideais e capaz de criação artística), reconciliar os homens com os “sacrifícios” de suas pulsões. No entanto, certos indivíduos permanecerão radicalmente hostis à civilização: os que pertencem às classes que vivem sobre opressão; para estes, a opressão é total e não favorece nenhuma identificação ao grupo. A civilização é vivida como coerção pois não lhes é possível nenhuma satisfação narcísica (Enriquez, 1999, p. 84).

São as satisfações substitutivas que oferecem reforços narcísicos suficientes para suportar as renúncias pulsionais. Tal modificação, da meta e do objeto da pulsão, só pode ocorrer por vias

⁴⁹ Evitaremos aqui usar a expressão “textos sociológicos de Freud” em conformidade com a perspectiva de que a psicanálise, em seu conjunto, é sempre e necessariamente sociológica. Esses textos seriam, principalmente, *Totem e tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do Ego* (1920), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1938). Todos eles, vale dizer, só poderiam ser elaborados a partir de uma teoria clínica, confirmando que o social sempre esteve presente no horizonte freudiano.

sublimatórias, na construção de um ideal socialmente valorizado. Para Freud (1930), ao se identificar com um grupo e compartilhar os seus ideais, o indivíduo tem alguma chance de dominar – ainda que sempre insatisfatoriamente – o seu estado de natureza. Nesta díade, natureza-cultura, colocam-se então os limites sublimatórios que possibilitam os contornos do Eu. Tanto que, por este viés, o sujeito oprimido é compreendido como aquele a quem faltam possibilidades de identificação com o grupo e com seus ideais socialmente valorizados, restando vivenciar a cultura-civilização apenas em uma dimensão de restrição.

Agora, se Freud entende cultura como produto da intensa dinâmica entre destinos repressivos e/ou sublimatórios, Laplanche, por sua vez, repensa todos esses processos sob a égide de sua teoria tradutiva. Ele apresenta uma concepção na qual a sublimação não se resume ao destino do desejo do sujeito em direção aos ideais culturais socialmente valorizados, mas é associada ao processo originário e estaria no cerne da própria civilização. O seu conceito é balizado pela metapsicologia, quando Laplanche rearticula a sublimação à discussão dos dualismos pulsionais⁵⁰, mas também avança para a dimensão cultural, situando a sublimação sob dois polos: um da repetição/sintoma e outro da inspiração.

Em sua visão, a sublimação não é concebida como um processo isolado, fruto da satisfação substitutiva, mas como o processo normal de aculturação. Seria o meio “pelo qual o Eu tenta continuamente drenar o *Zuydersee* do Isso, transpondo em parte as pulsões de morte em pulsões de vida” (Laplanche, 1999/2016, p. 44)⁵¹. Quer dizer, Laplanche associa a sublimação ao movimento das pulsões sexuais de vida, movimento em que os significantes dessignificados que se encontram no id se conectam e passam a receber um sentido. Tais processos de ligações seriam

⁵⁰ Em *Pulsão e Instinto* (2015c) Laplanche trabalha as duas teorias da pulsão, entendendo o primeiro dualismo pulsional (autoconservação-instinto X sexualidade-pulsão) como parte do segundo (pulsão sexual de vida - ligação X pulsão sexual de morte - desligamento). Por meio do apoio, a sexualidade vai invadindo e tomando conta dos instintos auto conservativos. Por esta teoria, a dessexualização que a sublimação produz não significa sair do campo sexual para o autoconservativo, mas é repensada como sexualidade ligada (Eros) e desligada (Tânatos). A sublimação seria, portanto, o processo que leva sexualidade desligada para o ligado, transformando a pulsão sexual de morte em pulsão sexual de vida. É através deste processo que os significantes dessignificados que se encontram no id, se conectam e passam a ter um sentido. Por essa perspectiva, o movimento em direção ao objeto parcial, já contém algum grau de sublimação/ simbolização,

⁵¹ A metáfora do *Zuydersee* tem relação com a famosa frase freudiana “*Wo Es war soll Ich werden*”. Laplanche diz: “Se compreendermos bem que o núcleo do Isso é a pulsão sexual de morte, esta fórmula poderia ser transposta da seguinte maneira: lá onde era a pulsão sexual de morte, Eros, a pulsão de vida, deve advir. Freud acrescenta que se trata de um “trabalho cultural, comparável à drenagem do *Zuydersee*: isso nos indica explicitamente que o conjunto deste processo psíquico, que pode se chamar “ligação”, pode ser finalmente assimilado ao campo anteriormente chamado de sublimação” (Laplanche, 1999/2016, p. 40).

realizados pelo Eu, por meio de duas modalidades principais: por um lado, ligação pela imagem narcísica, e, por outro, ligação pelos sistemas mito-simbólicos.

O primeiro modo de ligação, pela imagem narcísica, é denominado por Laplanche de gestaltista e é eminentemente rudimentar. Nele, o Eu impõe uma unidade ao anárquico da pulsão, por meio de sua própria forma unitária corporal. Trata-se de um modo de simbolização com ligação simples e que diz respeito à constituição da *forma* a partir de sua relação com a fase do espelho e com a imagem totalizada do próprio corpo. De outra parte, encontramos o modo de ligação pelos sistemas mito-simbólicos e este tem relação com o *conteúdo*, com o significado e com a colocação daquela tradução-ligada em um contexto narrativo. Esta faceta da ligação está necessariamente inserida em uma visão de mundo, compondo uma rede de significantes e sendo, por isso, sempre histórica e ideológica.

Podemos situar este duplo processo sublimatório recorrendo a um dos textos chaves de nossa pesquisa, *O gênero, o sexo e o Sexual* (2003). Neste texto, Laplanche afirma que os conteúdos de gênero chegam antes ao infante, pelo processo de *identificação por* realizado pelos pais. Estes conteúdos são plurais pois ao mesmo tempo em que os pais transmitem as traduções de gênero ligadas e organizadas, também inoculam na criança os seus restos de tradução, isto é, os significantes dessignificados. É o sexo, enquanto anatomia fantasiada, que ajuda a fazer ligações e, aos poucos, traduzir o Eu. Trata-se, então, da simbolização gestáltica e narcísica, que, neste caso, tem uma tendência à binariedade, em parte, pela anatomia. Só que esta modalidade de ligação do Eu por meio da imagem corporal opera dialeticamente com o outro modo ligação, aquela dos sistemas mito-simbólicos. Estas, por sua vez, rapidamente colocarão a anatomia fantasiada em redes de significações culturais. A fim de exemplificação, podemos citar o consagrado Édipo enquanto um sistema mito-simbólico. Este código tradutivo coloca a tradução gestáltica e narcísica do corpo sexuado numa rede, atribuindo-lhe uma narrativa: o menino que deseja a mãe e quer vencer o pai. Assim, o fechamento do Eu ocorre na medida em que o sujeito realiza traduções que ofereçam estabilidade, isto é, que permitam a simbolização de sua identidade de gênero tanto em forma quanto em conteúdo.

Pois bem, entendemos que parte do que vem sendo questionado atualmente em nossa cultura ocidental passa por essas duplas vias de simbolização do Eu. Sem dúvida, as manifestações plurais de gêneros como aparecem nas sociedades contemporâneas colocam em xeque o corpo binário enquanto elemento de ligação. Nestas novas formas de organizar o Eu, mais fluidas e

menos rígidas, retraduzem não só o modelo gestáltico, mas também os próprios sistemas mito-simbólicos fechados que tomam uma narrativa como verdade absoluta. Assim, nesta dialética, as formas de simbolização dos gêneros, juntamente com os códigos mito-simbólicos, vão se transformando e colocando em movimento os processos de aculturação.

Em seu estudo sobre os rituais culturais de castração, Laplanche (1988) descobre que as simbolizações rituais⁵² possuem características que se assemelham à própria estrutura da fantasia, na medida em que apresentam a mesma estrutura polissêmica e ambígua de simbolização⁵³. A partir deste raciocínio o autor faz uma constatação importante: os rituais culturais admitem um tipo de identificação que vai além de *um* ideal socialmente valorizado que acolhe a fantasia de castração do sujeito; teríamos, assim, verdadeiros processos coletivos que permitiriam a elaboração dessa fantasia individual, possibilitando a criação de novos símbolos.

Haveria, então, algo nos processos de simbolização conduzidos na cultura que permitiria uma elaboração do novo e uma criatividade, que romperia com a visão, tradicional em psicanálise, da repetição do passado no presente e do desejo do indivíduo no plano da cultura. (Campos, 2013, p. 467).

Desta forma, por meio de seu conceito de sublimação, compreendido como os movimentos de ligação da pulsão sexual de vida, o autor nos conduz da metapsicologia individual para as vias da cultura. Tal cultura, por sua vez, está em constante transformação, é móvel, múltipla, inventiva. No entanto, torna-se importante lembrar que a elaboração do novo e a criatividade que aparece neste plano cultural é resultado de um dos polos presentes no processo sublimatório, não correspondendo necessariamente a sua totalidade. Relembramos a definição pelas palavras do autor:

Não vejo como se poderia distinguir da sublimação esta progressão de Eros em cada existência individual, principalmente por meio da simbolização. Ela é a própria sublimação, como integração das metas sexuais anárquicas numa perspectiva "socialmente valorizada". Pode-se situar este movimento da sublimação entre dois polos: o do sintoma e o do que eu designo como inspiração. (Laplanche, 1999/2016, p. 45)

⁵² Para o autor, tais rituais culturais compõem os sistemas mito-simbólicos, isto é, aqueles códigos de apoio que as culturas oferecem à elaboração simbólica, com ideais culturais fornecidos como destino sublimatório.

⁵³ A referência que o autor usa é o clássico texto que escreveu com Pontalis *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia* (1985). Neste, os autores propõem uma concepção de fantasia como “um roteiro de múltiplas entradas, em que a posição de sujeito se dissemina nas diversas posições do enredo imaginário como resultado das leis do processo primário. Trata-se, portanto, de uma estrutura formal complexa, marcada pela ambiguidade e pela contradição” (Campos, 2013, p. 467).

Assim, a sublimação constantemente oscilaria entre estes dois lados. No polo do sintoma encontramos a repetição, a restrição e o recalçamento. Trata-se de um polo que considera o processo de simbolização ocorrendo a partir das pulsões já constituídas pelo recalçamento. Nas palavras do autor:

Em muitas existências, a uma sublimação que efetivamente existe em todo ser humano vem se justapor uma sexualidade neurótica na qual o sexual retorna frequentemente sob as formas mais cruas, seja infiltrando-se nas tarefas materiais cotidianas, abertas à obsessividade e por vezes a uma analidade patente, seja insinuando-se nas relações inter-humanas, com frequência marcadas pelo sadomasoquismo, ou até pelo ódio. (Laplanche, 1999/2016, p. 45)

Neste polo é que se assenta a dimensão patológica, já tão bem descrita por Freud, mas não só. Nesta dimensão também que se organizam as leis, balizadas pelo superego. Dizem respeito, então, à repetição, que reitera fronteiras na medida em que corresponde ao movimento de fechamento.

No outro polo encontramos a inspiração, responsável pela potência criativa do sujeito. Trata-se de uma dimensão ligada ao enigma, à origem da pulsão, correspondendo àquilo que ficou a salvo do recalçamento, que pulsa e inspira a simbolizar. A inspiração, por esta visão, seria uma reminiscência da primazia do outro. O que inspira é a alteridade que habita em mim e que continua a instigar e convocar novas traduções. Neste sentido, é um polo que diz respeito ao movimento de abertura, pois se assenta em um ponto no qual o Eu e o outro se misturam e não podem ser desligados.

Um mecanismo se conjuga sempre em Eu, ou em sujeito. Ora, a inspiração se conjuga em outro. Seu sujeito não é "o" sujeito, mas o outro, assim como para a sedução, a perseguição ou a revelação. Em ressonância com o outro adulto originário, esse outro, em momentos privilegiados, vem reabrir a ferida do inesperado, do enigma. (Laplanche, 1999/2016, p. 50)

Feitos essas colocações, podemos pensar a nova dialética dos processos sublimatórios relacionando-a com a nossa análise sobre os gêneros. Podemos conceber a sublimação em seu polo da repetição, aquele situado ao lado do fechamento e que, sem dúvida, sob o caráter mais gestáltico, poderia ser responsável por abarcar a concepção binária de gênero. É a partir deste viés de processamento que as traduções totalizantes, rígidas e mais inflexíveis se asseguram. Afinal, a binariedade implica fechar e classificar. A inspiração, por sua vez, é o polo de simbolização que trabalha a favor da abertura e que, portanto, admite o questionamento dos modelos rígidos. Isso nos permite entender que, talvez, as manifestações contemporâneas dos gêneros estejam

predominantemente situadas sob a égide do polo da inspiração. Sob esse registro são capazes de traduções que toleram a convivência com o parcial, com a sexualidade para-genital e, inclusive, com o não ligado.

O próprio autor nos diz que “a partir do momento em que incluímos [as pulsões pré-genitais] nos processos gerais de ligação, a ‘genitalização’ perde seu privilégio, sua situação singular em relação ao movimento geral de aculturação e, obviamente, também ao de sexualização” (Laplanche, 1999/2016, p. 41). Quer dizer, quando passamos a compreender as pulsões pré-genitais como algo que também já foi ligado por meio do processo sublimatório, passamos inevitavelmente a atribuir outro status aos fragmentos, à fluidez e à multiplicidade não totalizadas. Coincidentemente, ou não, esta forma fluida de fazer ligações, dominar o desligado, sublimando as pulsões parece estar cada vez mais em voga na cultura hoje. Testemunhamos tais características não apenas na esfera dos gêneros mas também, e de modo privilegiado, no âmbito virtual do ciberespaço:

O ciberespaço se constrói em sistemas de sistemas, mas, por esse mesmo fato, é também o sistema do caos. Encarnação máxima da transparência técnica, acolhe, por seu crescimento incontido, todas as opacidades do sentido. Desenha e redesenha várias vezes a figura de um labirinto móvel, em expansão, sem plano possível, sem universal, um labirinto com o qual o próprio Dédalo não teria sonhado. Essa universalidade desprovida de significado central, esse sistema da desordem, essa transparência labiríntica, chamo-a de “universal sem totalidade”. Constitui a essência paradoxal da cibercultura. (Lévy, 1999, p. 111)

Chegaremos a esse enigmático paradoxo “universal não totalizável”, forjado por Pierre Levy, pensador pioneiro no estudo da cibercultura, propondo pensá-lo em relação aos gêneros. Por ora, fica claro que para compreender as mutações plurais contemporâneas dos gêneros é preciso uma reflexão sobre o impacto da emergência do ciberespaço e sua relação com os processos de acultramento e simbolização.

3.2 Revoluções na comunicação e sua relação com a subjetividade

“Até a infância eu só tinha como referencial aquilo que minha família dizia, mas na adolescência conheci o *google* e aí tudo mudou, pude entender bem melhor o que estava acontecendo comigo”. Esta frase, tanto provocativa quanto enigmática, enunciada por um sujeito trans, nos convoca a pensar sobre as possíveis interconexões que estão acontecendo entre estes dois campos: o do gênero e o do universo *ciber*.

Não há dúvida de que a internet se tornou um elemento central da cultura de hoje, sendo praticamente impossível pensá-la sem a participação das redes digitais: “Envoltas e imersas nessa rede – o ciberespaço –, nossas culturas nacionais fundem-se lentamente em uma cultura globalizada e cibernética” (Costa, 1999, *s.n*). Embebidos nesta fusão, transformamo-nos na sociedade da informação, modulada, cada vez mais, pela velocidade, pela comunicação mediada por uma inteligência coletiva, além de uma interconexão contínua. Levy (1999) propõe que a emergência do ciberespaço teve um efeito radical sobre a *pragmática das comunicações*– tão radical quanto sofreu, em seu tempo, a popularização da escrita. Neste tópico, a nossa proposta é voltar brevemente o olhar para esses movimentos nas tradições da comunicação – fruto do próprio movimento do trabalho sublimatório de aculturação – compreendendo-os como possíveis mudanças nos códigos simbolizantes de ligação dos significantes dessignificados que advêm dos enigmas do outro. Entenderemos que, na medida em que cada tradição da comunicação tece um mito-simbólico com características próprias, permite (ou emudece) nuances e possibilidades de remanejamento das subjetividades e do Eu.

A primeira revolução na comunicação ocorreu na Grécia, por volta do século V a.C., quando passamos de uma comunicação oral para uma comunicação escrita. Após o desenvolvimento de um alfabeto acessível à população (que continha vogais e consoantes), ocorreu uma mudança na tradição, mas não sem resistência e críticas, inclusive por parte dos pensadores da época. Uma dessas críticas foi sustentada por Sócrates, que opta por não escrever, já que defende a escrita como o fim da filosofia. Para ele, a escrita não é capaz de fazer com que o pensamento se desenvolva, sendo que somente pela fala, através do diálogo, da maiêutica e da ironia que seríamos capazes de filosofar. Seu discípulo, Platão, segue a mesma linha de pensamento e, embora não fosse adepto da escrita, começou a escrever em forma de diálogos. No entanto, a sua concepção era a de que esses diálogos escritos seriam uma filosofia menor, vez que a verdadeira filosofia só poderia ser oral⁵⁴. É só com Aristóteles, que passa a escrever a sua filosofia, que a escrita foi efetivamente aceita. A mudança de tradição, portanto, ocorre de forma relativamente rápida, bastando três gerações para se efetivar a passagem da comunicação oral para a escrita.

⁵⁴ Em Fedro sustenta a crítica à escrita ao dizer que ela iria acabar com as possibilidades da memória. Ou seja, ao escrever, parariamos de exercitar a memória e, juntamente com ela, perderíamos uma longa e importante tradição que só a oralidade seria capaz de sustentar. Também aponta que a escrita retira a dinamicidade dos diálogos filosóficos, pois através deste meio o pensamento é imposto e pronto, privando o outro de conversar e defender seus argumentos.

O assentamento da escrita nos hábitos culturais implicou tanto aberturas tradutivas como também certos fechamentos nas redes simbolizantes. Movimentos que necessariamente refletem-se nas peculiaridades dos novos universos, fluxos e subjetividades que vão sendo criados. Por exemplo, no período industrial, em pleno auge da burguesia, ocorre uma transformação significativa nas subjetividades que se adaptam ao modelo privado e íntimo. Walter Benjamin (1933) avalia que os tempos modernos extinguiram a capacidade de contar história. Enquanto no universo pré-moderno as narrativas eram artesanais, isto é, entrelaçadas ao modo de vida rural e às atividades partilhadas, o período moderno criou o sujeito trancado na privacidade de sua própria casa. Antes as estórias vinham de longe, dos forasteiros e dos tempos míticos, possuíam a instabilidade vivente e exigiam um “dom de ouvir”, associado ao “dom de narrar”, constituindo, então, um “fazer junto”. Se até então “a experiência tradicional do narrador era um acontecimento coletivo por definição, tanto a leitura como a escrita da era burguesa convocam um indivíduo solitário” (Sibilia, 2019, p. 77). O âmbito privado emerge enquanto um novo ideal simbolizador e convoca uma interiorização estimulada pela leitura solitária, no qual interioriza-se o que se lê e exterioriza-se o que se escreve. Assim, os processos sublimatórios desta época produzem modulações próprias como a solidão, o silêncio, a concentração, a contemplação e os densos monólogos interiores, que, conseqüentemente, revelam-se como características daquele sujeito moderno.

Se a invenção da imprensa, em meados do século XV, deslanchou o processo de elaboração dos livros em larga escala, popularizando a leitura silenciosa, inflamando o âmbito privado e difundindo um “Eu interiorizado e opulento” (Sibilia, 2019, p. 92), as novas criações tecnológicas não pararam de surgir: do telégrafo ao rádio, do rádio à televisão, até as vertigens do computador e da internet⁵⁵. Aos poucos acompanhamos a transformação das leituras impressas, que na materialidade do papel funcionaram como um importante universo ao alimentar “a produção de subjetividades nos últimos séculos, oferecendo aos ávidos leitores um frondoso manancial de identificação para autoconstrução” (Sibilia, 2019, p. 63). As novas experiências midiáticas, dentro da virtualidade dos dados eletrônicos, converteram-se em pura luz a brilhar na tela do computador.

⁵⁵ Para Sibilia (2019) seria ingênuo dizer que são os aparelhos que causam mudanças no modo de ser, mas, ao contrário, eles são resultados de complexos processos históricos atravessados por fatores políticos, socioculturais e econômicos. Segundo ela, esses artefatos tecnológicos são inventados para desempenhar as funções que a sociedade solicita e para as quais carece de ferramenta adequada. Sua visão reverte a causalidade “ao invés de serem entendidos como causa, os dispositivos tecnológicos são frutos de certas mudanças históricas” (p. 25). E uma vez adotados pela população, reforçam as transformações e suscitam outros efeitos no mundo.

Imateriais, passam então a dar vazão para uma outra forma de vida. Seria o declínio da cultura letrada, nos moldes tipicamente modernos, e a ascensão crescente de uma cultura audiovisual? Sibilia (2019) responde que sim, argumentando que:

A sociedade ocidental vem atravessando um turbulento conjunto de transformações, um processo que atinge todos os âmbitos e leva até a insinuar uma verdadeira ruptura em direção a um novo horizonte. Não se trata apenas da internet e seus palcos virtuais destinados à tão loquaz interação multimídia. São inúmeros indícios de que estamos vivendo uma época limítrofe na história: uma passagem de certo regime de poder para um outro projeto político, sociocultural e econômico. (p. 25)

Nesta passagem, de uma tradição da cultura da escrita para a cultura da multimídia, é o universo ciber que nos atravessa e, com sua cibercultura tentacular, transforma os nossos códigos de tradução. Trata-se de um movimento histórico que implicitamente nos bombardeia com uma mensagem que poderia se resumir em: “quem não participa do universo virtual, fica para trás”. E se ela já opera por décadas, parece ter sido acelerada e fortalecida em um ritmo vertiginoso⁵⁶ com a quarentena imposta pela pandemia do *COVID-19*.

É uma nova racionalidade que se funda. Nela, para sermos vistos, reconhecidos e valorizados precisamos, inevitavelmente, mergulhar nas interações do universo virtual. Enquanto os imigrantes chegam e tateiam com certo estranhamento esses novos ciberespaços, os ditos “nativos digitais” (Sibilia, 2019), nascidos no novo mundo, alimentam seus processos tradutivos em um universo virtualmente real. Cada vez mais os sonhos das crianças e pré-adolescentes é se tornarem *influencer* ou *gamer* profissionais, com milhões de *followers*. Essa seria a forma atual de ganharmos reconhecimento, dinheiro e, no limite, de existir. A chamada “escrita de si”, formulada por Sibilia (2019) nos permite atestar essas mudanças. Nas palavras da autora:

(...) as escritas de si são objetos privilegiados quando se trata de compreender a constituição do sujeito na linguagem e a estruturação da própria vida como um relato – seja escrito oral, pictórico, audiovisual ou multimídia. E é claro que as formas de se narrar mudam, acompanhando as transformações históricas que afetam a produção de subjetividades. Por isso as novas versões dos gêneros autorreferentes que desembocam no insólito fenômeno da extimidade dizem muito sobre as configurações atuais dessas delicadas entidades: o eu e a vida, sempre fluidas e dificilmente apreensíveis, embora cada vez enaltecidas, veneradas e espetacularizadas. Pois é notável a atual expansão das narrativas biográficas: não apenas na internet, mas nos mais diversos meios e suportes. Uma intensa “fome de realidade” tem eclodido nos últimos anos, um apetite voraz que incita tanto à exibição como ao consumo de vida alheias e *reais*. Além de terem

⁵⁶ Resistentes ou não, fomos obrigados a aderir ao trabalho e ao ensino em formato de *home-office*, sob a tutela de plataformas virtuais como *Zoom* e *Microsoft Teams*, e o *Google Classroom*. O entretenimento, por sua vez, ficou circunscrito aos serviços como *YouTube*, *Netflix* e *Facebook*; e aos videogames, considerados um novo esporte. Retirado de <https://www.byteweb.com.br/pandemia-de-covid-19-mudou-a-forma-como-usamos-a-internet/>

se multiplicado até o paroxismo, os relatos desse tipo recebem grande atenção do público: em todas as áreas artísticas e midiáticas a não ficção floresce e conquista um território ocupado de maneira quase exclusiva pelas histórias de ficção (Sibilia, 2019, p. 61)

A autora chama a atenção para o deslocamento das figuras ilustres e as ditas celebridades para as pessoas consideradas comuns. Haveria uma curiosidade crescente por aqueles âmbitos que costumavam ser considerados como privados e a esfera da intimidade passa a transbordar os seus limites: “se exacerba sob a luz de uma visibilidade quase total” (p. 62). Aquele universo que era preservado por paredes e pudores passa a ser legitimado pelo olhar alheio com as diversas manifestações interativas, de modo que a velha ideia de intimidade converte-se, aos poucos, em “extimidade”. Desmancham-se as fronteiras entre o público e o privado, “desafiando essas categorias e demandando novas interpretações” (p. 62).

Com o declínio da cultura letrada frente aos impulsos da cultura audiovisual, os novos espelhos identitários também se afastaram dos códigos literários, voltando-se para um diálogo virtual constante e múltiplo, numa linguagem multimídia oral e num tom mais coloquial⁵⁷, marcado por uma certa autenticidade. As nossas narrativas ganharam, segundo Sibilia (2019), contornos audiovisuais que demandam interatividade imediata: “qualquer um que não tem pudor na hora de confessar sua própria pobreza ou falta de experiência (...) é capaz de converter-se na personalidade do momento” (p. 81). Nos afastamos, assim, dos diários íntimos tradicionais que estavam atrelados ao paradigma subjetivo do *homo psychologicus* – leia-se, aquele sujeito que se voltava para dentro de si com o objetivo de minuciosamente construir seu eu nas profundezas da interioridade psicológica – e adotamos um complexo conjunto de práticas de não-ficção. Nesta “tendência [que] aponta para uma autoconstrução como personagens reais, porém ao mesmo tempo ficcionalizados” (p. 83), seríamos protagonistas de espetáculos no show da realidade cotidiana, o que levaria a uma construção de si sem maiores espessuras, sustentada na performance e no *marketing* pessoal. A autora problematiza:

O que significa tudo isso? (...) Teria se generalizado o uso de máscaras espetaculares que ocultam alguma verdade fundamental, algo mais real que estaria por trás dessa imagem bem construída e literalmente narrada, porém falsa ou fictícia? Ou, ao contrário, será que essa multiplicação de autoficções estaria indicando o advento de uma subjetividade plástica ou mutante, liberada enfim, das velhas tiranias da identidade? Essa saturação atual que supõe a exposição de qualquer

⁵⁷ Em contraposição à formalidade da linguagem e às regras escrita, o novo vocabulário é marcado pela pressa. Os textos são breves, com abreviaturas, siglas, emoticons. Nestas ortografias e sintaxe relaxada, ignoram acentos, pontuações, espaços: “os textos podem beirar os limites dos incompreensíveis – ao menos, para aqueles que não foram treinados na peculiar alfabetização digital do século XXI” (Sibilia, 2019, p.67)

um anunciaria, de maneira paradoxal, a definitiva extinção daquele velho eu sempre unificador e supostamente estável? Ou, antes tratar-se-ia de um paroxismo de identidades efêmeras produzidas em série, todas tão autênticas quanto falsas, porém fundamentalmente visíveis? (Sibilia, 2019, p. 83)

A resposta a todas essas questões excederia um simples sim ou não e implicaria uma complexidade posta diante das relações entre verdade e mentira, ficção e realidade. Sibilia (2019) vai desenvolver sua tese numa direção crítica, mostrando como os tentáculos do capitalismo fazem com que esse Eu espetacular geste a si mesmo como uma marca. Ainda que concordemos parcialmente com a autora⁵⁸, para os nossos fins, recuperamos aqui esta ideia de extimidade, entendendo-a em estreita relação com a ideia de abertura, tão cara para nós. A extimidade pode ser vista como um fenômeno que se aproxima da pluralidade, na medida em que esse Eu que se abre numa subjetividade mutante parece caminhar par a par com as novas teorias mito-simbólicas, aquelas que extrapolam os limites da binariedade, em direção a simbolizações não totalizantes.

3.3 Entre textos e contextos, a cibercultura e seu mito-simbólico rizomático

A concepção de que estaríamos vivendo uma revolução da comunicação, passando de uma tradição da cultura da escrita para a cultura da multimídia, é também endossada por Levy (1999). A sua hipótese é de que a cibercultura expressa o surgimento de um novo universal. Segundo ele, nas sociedades orais as mensagens linguísticas eram sempre recebidas no mesmo lugar e tempo em que eram emitidas: emissores e receptores compartilhavam o mesmo universo semântico, o mesmo contexto e o mesmo fluxo de interações.

⁵⁸ Sobre esse aspecto, gostaríamos de apresentar um breve contraponto. Atualmente, há uma proliferação de pesquisas e artigos que apontam os riscos associados à utilização compulsiva do ciberespaço, especialmente em relação aos algoritmos, que poderiam capturar aspectos do nosso inconsciente por meio do digital, identificar variações em nossos padrões e utilizá-los com fins capitalistas, como oferecer produtos e induzir compras. Sem dúvida essa dimensão existe e opera ativamente em todos nós que utilizamos as redes sociais. No entanto, sem negar esses riscos, a nossa posição vai na mesma direção da apresentada por Gondar (2022) quando ela defende que prever comportamentos a partir de perfis de grupo não parece ser suficiente para compreender aquilo que consideramos como o inconsciente na psicanálise. Em suas palavras: “É justamente o inconsciente que faz de nós bem mais do que consumidores, usuários ou eleitores. Há algo em todo sujeito que escapa ao domínio das normas sociais e digitais, dos perfis de grupo, da intensa propaganda da mídia, e mesmo dos movimentos coletivos. Disso a clínica nos dá testemunho: nenhum sujeito é mero decalque ou pura massa de manobra das instâncias de poder, sejam eles pais, padrões, ou manipuladores digitais. Seus sintomas o denunciam. As depressões, as compulsões, o pânico, não são simples defeitos de um funcionamento individual; são também formas - mesmo que sofridas - de fazer obstáculo à universalidade, de mostrar que nem tudo pode ser capturável, de que algo singular em cada sujeito insiste em se preservar” (Gondar, 2022, s.p)

Porém, após o surgimento da escrita, os textos se descolam do contexto em que surgiram, de tal modo que a separação pode ser tanto espacial quanto temporal. Passa a ser possível ler um texto escrito quatro séculos atrás ou produzido a quatro mil quilômetros de distância. Por isso, para evitar problemas de recepção e interpretação, as mensagens precisaram ser concebidas de modo a preservar o mesmo sentido, qualquer fosse o contexto.

Levy (1999) afirma que este modo das mensagens escritas subsistirem, mesmo “fora do contexto” originário, foi sendo, aos poucos, legitimado, sublimado e interiorizado pela cultura. Firmando-se na noção de universalidade, se tornou *o centro da racionalidade*. Saberes como filosofias, ciências e religiões passaram a visar, cada qual a sua maneira, a universalidade: “Esta universalidade, adquirida graças à escrita estática, só pode ser construída, portanto, à custa de uma certa redução ou fixação do sentido: é um universal totalizante” (p. 15). Dentro deste ideal universal e totalizante, o texto deixa de se apoiar numa tradição ou em uma evidência compartilhada, mas precisa conter em si mesmo as condições de interpretação, suas próprias razões e fundamentos. Isto é, a *identidade do sentido* deve manter-se imutável pelas interpretações, traduções, difusões e deve ser a mesma, seja hoje ou no passado. Por isso, o universal da escrita “seria indissociável de uma visada de fechamento semântico. Seu esforço de totalização luta contra a pluralidade aberta dos contextos atravessados pelas mensagens, contra a diversidade das comunidades que os fazem circular” (Levy, 1999, p.115).

Curiosamente, essa tradição da comunicação pautada na linhagem cultural do universal totalizante não teria mudado com o surgimento das mídias de massa, pelo menos no que diz respeito à sua configuração clássica: imprensa, rádio, cinema, televisão. Isso porque, segundo Levy (1999), certos elementos principais se mantiveram: a mensagem midiática não pode explorar o contexto particular do destinatário. Ela reduz ao mínimo a capacidade interpretativa deste, fabricando um público indiferenciado. Mantém os telespectadores implicados emocionalmente na esfera do espetáculo, mas, no fazer prático-interativo, eles não são jamais os atores.

A ruptura, segundo o autor, teria acontecido a partir da instauração de mídias que permitiram interações vivas com uma ou mais comunidades:

A hipótese que levanto é a de que a cibercultura leva à co-presença das mensagens de volta a seu contexto como ocorria nas sociedades orais, mas em outra escala, em uma órbita completamente diferente. A nova universalidade não depende mais da autossuficiência dos textos, de uma fixação e de uma independência das significações. Ela se constrói e se estende por meio da interconexão das mensagens entre si, por meio de sua vinculação permanente com as

comunidades virtuais em criação, que lhe dão sentidos variados em uma renovação permanente (Lévy, 1999, p. 15)

Nesta visão, a novidade que a cibercultura inaugura é desconectar estes dois operadores sociais⁵⁹: a universalidade e a totalização. É universal porque toda e qualquer mensagem estará, necessariamente, interconectada e “mergulhada em um banho comunicacional fervilhante de vida” (Ibid); mas não é totalizante na medida em que não visa mais à identidade do sentido. Com isso, as outras mídias de comunicação – como correio, telefones, imprensa, rádio, televisão – tornam-se apêndices parciais de um espaço de interconexão aberto e “animado por conexões transversais, caótico, turbilhonante, fractal, movidos por processos magmáticos de inteligência coletiva” (p. 118). Quer dizer, aquelas referências que outrora compunham o Uno-totalizado tornam-se, neste contexto, fragmentos: apenas *uma* possibilidade numa rede de muitas outras.

Quanto mais o novo universal se concretiza ou se atualiza, menos ele é totalizável. Ficamos tentados em dizer que se trata finalmente do verdadeiro universal, porque não se confunde mais com uma dilatação do local nem com a exportação forçada dos produtos de uma cultura em particular. Anarquia? Desordem? Não. Essas palavras apenas refletem a nostalgia do fechamento. *Aceitar a perda de uma determinada forma de domínio significa criar uma chance para reencontrar o real.* O ciberespaço não desordenado exprime a diversidade do humano. Talvez cheguemos à conclusão de que será preciso inventar os mapas e instrumentos de navegação para esse novo oceano. Mas não é necessário congelar, estruturar *a priori*, cimentar uma paisagem que é por natureza fluida e variada: uma vontade excessiva de domínio não pode ter poder durável no ciberespaço. As tentativas de fechamento tornam-se praticamente impossíveis ou muito claramente abusivas (Levy, 1999, p. 120, grifos do autor)

Como entender esses movimentos nas tradições da comunicação em termos laplancheanos? Quando falamos em possíveis esquemas simbolizantes, estamos nos referindo à própria construção mito-simbólica sustentada por essa rede. Como vimos⁶⁰, o mito-simbólico não se reduz a uma bateria de símbolos, mas se trata, principalmente, de um sistema de *ligação* destes símbolos. E o modo como nos comunicamos fornece caminhos, códigos e esquemas privilegiados de tradução do enigma do outro. Basta lembrarmos que a própria etimologia da palavra “comunicação”, que tem a sua origem no latim *communicatio*, significa “tornar comum”. Portanto, tornar uma via de simbolização comum. E se concordarmos com Lattanzio (2018) quando diz que “os mecanismos de ligação e narcisização necessários ao fechamento da tópica psíquica são mutáveis e dependem

⁵⁹ “Pode parecer estranho falar de ‘movimento social’ quando se trata de um fenômeno habitualmente considerado como ‘técnico’. Eis, portanto, a tese que vou sustentar: a emergência do ciberespaço é fruto de um verdadeiro movimento social, com seu grupo líder (a juventude metropolitana escolarizada), suas palavras de ordem (interconexão, criação de comunidades virtuais, inteligência coletiva) e suas aspirações coerentes” (Levy, 1999, p. 123)

⁶⁰ No capítulo 1, no tópico “1.3 A epistemologia laplancheana: a metapsicologia e a função mito-simbólica”.

da história e das mudanças nas culturas e civilizações” (p. 169), então, podemos questionar o que cada uma dessas mudanças nas pragmáticas da comunicação implica em termos dos próprios códigos tradutivos. Isso porque os esquemas de ligação mito-simbólicos postos pela comunicação necessariamente atravessarão, transversalmente, todas as outras construções mito-simbólicas, inclusive as de gênero.

Seguindo a esteira de Levy, arriscamo-nos a conjecturar que, nas tradições orais, as vias facilitadas de tradução, aquelas que funcionavam como auxiliares na árdua tarefa de fazer frente à angústia existencial provocada pelos enigmas procedentes do outro, eram promovidas pelo *contexto*. Um mito-simbólico que fornecia códigos de tradução tecidos no contexto particular daquela comunidade, isto é, apoiado numa tradição que se transmitia por meio de uma autoridade legitimada e em evidências compartilhadas pelo grupo. Não se tinha um sistema tradutivo pretensamente universal, na medida em que sua construção já estava alicerçada no totalizável daquela comunidade.

A comunicação textual, por sua vez, gesta um mito-simbólico que coloca a universalidade como condição. Na medida em que se perdem elementos do contexto, é o próprio *texto* que deve conter os códigos de tradução. Isso quer dizer que quanto mais o código se mostra efetivo para organizar certos enigmas, mais se revela generalizável e, conseqüentemente, “universal”. Novamente tomamos como exemplo o Édipo⁶¹. Este, ao traduzir e sistematizar de maneira tão eficiente a nossa condição tríade, organizando os desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais, se passou por universal por muito tempo. A ponto de, inclusive, certas leituras psicanalíticas defendê-lo como se fosse a única via de estruturação da personalidade e de orientação do desejo humano. É por fornecer um código de ligação efetivo e com potencial estruturante que ficamos convencidos de que o complexo de Édipo não é apenas uma tradução totalizável e universal, como também se encontraria em toda cultura humana. É aí que reside a sua força e pregnância⁶².

⁶¹ Não podemos esquecer que, embora o mito do Édipo tenha surgido no contexto da tradição oral, ele se tornou imortalizado por Sófocles dentro da tradição escrita, com a tragédia de Édipo. Mais tarde, foi ressignificado por Freud, também a partir dessa tradição textual, sob a insígnia de complexo. Acima, estamos nos referindo ao Édipo enquanto complexo.

⁶² Nesta perspectiva laplancheana, quanto mais uma teoria ou mito é popular, mais ele encobre, recalca, liga e organiza o Sexual do outro em nós. Podemos exemplificar com o mito do Andrógino enunciado por Aristófanes no *Banquete* de Platão. A estória é conhecida: há muito tempo, existiam seres de formas esféricas e sexo andrógino. Arrogantes, tentaram escalar os céus e desafiar os deuses. Zeus os enfraquece, dividindo-os ao meio, condenando-os, com isso, a passar toda sua existência procurando a respectiva metade. O próprio Freud cita - e recusa - essa fábula poética em seus *Três Ensaio*s, entendendo-a como o correspondente da teoria popular sobre a pulsão sexual. Concordamos com

Quando a cultura multimídia entrou em cena percebemos que as teorias mito-simbólicas da comunicação também se transformaram. Neste meio maleável da cibercultura, o mito-simbólico não se encontra mais nem no texto, nem no contexto. Não há mais um código tradutivo pretensamente fixo e totalizável, pois será no caldo efervescente das redes interconectadas de cada grupo particular que cada sujeito buscará elementos para criar o seu. Evidentemente que mesmo dentro de uma tradição da comunicação escrita cada sujeito terá que fazer uma tradução própria, sustentando uma negociação possível entre a polimorfia de seu inconsciente e as normas culturais. Porém, entendemos que no modelo de comunicação textual, que vincula o universal ao totalizante, predomina um “pano de fundo”, dado de antemão pela cultura, mais estruturado, com um enquadre enrijecido, como uma tela palpável, com certa materialidade e limites definidos. Já em um mito-simbólico que mantém o universal descolando-o do totalizante, podemos pensar em um “pano de fundo” como um móvel ou uma rede, fluida e flexível, ao qual se pode adicionar mais e mais fios que permitem um crescimento em direções infinitas. Isso porque na cibercultura encontramos predominantemente códigos tradutivos móveis, fluidos e particulares, esquemas mito-simbólicos que renunciam à comunicação-ligação totalizantes e que remetem, metaforicamente, às estruturas das árvores. Nesse modelo, passa-se a adotar vias organizadoras que se assemelham, cada vez mais, a modelos rizomáticos.

Foram Deleuze e Guattari que emprestaram a ideia de rizoma da botânica para aplicá-la à filosofia. A metáfora nasceu com Descartes que comparou, em *Princípios da Filosofia* (1644/1989), o saber a uma árvore, com uma estrutura que contém raízes, tronco e ramos⁶³. Tal organização é então subvertida e transformada em um rizoma: uma raiz que tem um desenvolvimento diferente, não estruturado, cresce horizontalmente, sem ter uma direção clara e definida. Por conta de sua polimorfia – afinal, trata-se de linhas e não mais de formas – é tomado como um modelo de resistência ético-estético-político. E ao que resistem? Justamente às estruturas, à totalização e ao fechamento⁶⁴.

Belo e Marzagão (2011) quando eles nos dizem: “Se ele [o mito] é tão bem aceito, tão persuasivo entre as camadas populares, não poderíamos suspeitar que ele contribui para o recalçamento de algo acerca do amor?” (p. 18). Assim, popularmente se acredita que o ser humano é um ser de falta, talvez o que o mito do andrógino recalca é que somos seres de excesso, habitados por algo estrangeiro a nós mesmos.

⁶³ “Assim toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física e os ramos que saem deste tronco, constituem todas as outras ciências que, afinal se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral” (Descartes, 1644/1989, p. 42)

⁶⁴ “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 16)

Segundo os filósofos, a estrutura aprisiona o rizoma. Porém, como em sua organização não existe caminho certo, ele consegue escapar, se esconder, confundir, cortar caminhos. Na medida em que suas linhas de intensidade fazem contato com outras raízes, seguem outras direções, eles fogem da tentativa totalizadora. Já as teorias que têm vocação para universalidade totalizante reduziriam o seu objeto, cortando as possíveis multiplicidades. Para eles: “Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (Deleuze & Guattari, 1995, p.13).

Já em suas ligações, sempre provisórias e abertas para experimentações, o rizoma não se deixa conduzir ao Uno, pois se trata de um pensamento que não aceita o fechamento e as regras pré-estabelecidas; se move e se abre numa multiplicidade de direções. Nele, as linhas não compartimentadas se espalham e é no *entre* destas micro conexões que surge a chance de criar outros sentidos.

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (Deleuze & Guattari, 1995, p. 36)

Assim, para os autores, o pensamento rizomático, em sua conjunção “e...e...e.”, que vai sempre agregando mais, se move e se abre e explode em todas as direções. Porém quando pensamos essas características em termos de um potencial mito-simbólico rizomático em construção, pode soar especialmente contraditório (talvez, quase paradoxal). Isso porque, por um lado, a função do mito-simbólico é fornecer códigos de ligação, que auxiliem o Eu em sua tarefa de *fechamento*. Se a sua função é fechar, e auxiliar a constituir o ser, como entender esse código rizomático que tenderia à abertura?

Ora, uma possível resposta, retomando o tópico acima, é compreender que este novo mito-simbólico posto pelas redes digitais está permitindo ampliar a possibilidade de sublimar de um modo voltado para o polo da inspiração. Um polo menos alérgico ao enigma e ao descentramento. Talvez, renunciar ao verbo ser – pelo menos enquanto ilusão de totalidade –, pode ser uma tentativa de fazer as pazes com a dolorosa ideia de que a “nossa origem não nos pertence” (Belo & Marzagão, 2011, p.65). Em *A revolução copernicana inacabada* (1992b), Laplanche aprofunda esta ideia ao retomar Freud e nos lembrar de que a psicanálise é dificilmente compreendida porque mexe com nossos afetos quando afirma que o Eu não é o senhor em sua própria casa, em um movimento semelhante ao de Copérnico e Darwin, em suas respectivas áreas de conhecimento.

Na mesma direção, a tecnologia também descentraliza o homem de dimensões que antes permaneciam naturalizadas, conforme defende Gondar (2022). A autora afirma que as máquinas não têm conduzido à expansão de nossa potência sobre a natureza ou sobre o mundo, mas o desenvolvimento da tecnologia teria gerado golpes narcísicos significativos aos homens. Recuperando a denúncia de Donna Haraway, de que somos todos ciborgues, a autora mostra como que a crítica ao privilégio do homem em relação à natureza – e também às mulheres, aos povos periféricos, aos negros – levaria à dissolução de um “humanismo” triunfante, contribuindo ao descentramento humano.

De fato, não é sem dificuldade afetiva que lidamos com o fato de que o homem não está no centro do universo, nem de si. Por isso mesmo que Laplanche nos alerta sobre a revolução copernicana ser sempre inacabada, pois o Eu sempre quer tomar o lugar perdido do centro e recuperar o movimento ptolomaico, segundo o qual é o sol que gira em torno de nós. Assim, o que negamos seria a origem alteritária do Eu, seguindo numa busca de algo que seria o nosso puro e essencial, que não foi implantado pelo outro. Pelo contrário, no centro de nós há o estrangeiro, o outro, ou melhor, o outro do outro, o inconsciente.

Finalmente, a partir do momento em que aceitamos o fato de que a cibercultura e seu mito-simbólico rizomático produziram uma nova forma de racionalidade, concluímos que hoje não dá para existir de outra maneira. Mais do que instrumento, o meio digital nos constitui. Propomos que o universo comunicativo invadiu, entre muitas outras coisas, o mito-simbólico de gênero. Nesta pluralidade interconectada temos novos atores, os *digitais influencers*, figuras que se popularizaram e que, na intimidade de seu lar, colocam-se como modelos, criam ativamente narrativas, teorias e novos códigos. O contexto é propício para a seguinte questão: encontraríamos nestes meios simbolizantes menos totalizáveis possibilidades de traduções mais condizentes ao polimorfismo da sexualidade humana?

QUEBRANDO A QUARTA PAREDE DA BINARIEDADE: O DESMONTE DOS SCRIPTS DOS GÊNERO

Até aqui, em nossa pesquisa, caminhamos em busca de uma compreensão sobre os gêneros plurais. Voltamo-nos ao exercício de entender por que, cada vez mais, encontramos em nossa sociedade-cultura diferentes possibilidades de arranjos entre corpos, gêneros e sexualidades que se situam além da conhecida dupla feminino-masculino.

A partir da perspectiva laplancheana, propusemos a irredutível necessidade de movimentos simbolizatórios que se contraponham aos tempos originários de passividade e fragmentação, para que um Eu (e, conseqüentemente, uma tópica psíquica) se consolide. Nosso raciocínio seguiu na direção de que encontraríamos, nas composições identitárias fluidas, outras formas de estabelecer a coesão necessária à estabilização do Eu, posto que escapam os códigos normativos mais pregnantes. Nestes contornos tradutivos não-binários, os processos de ligação parecem estar menos voltados ao polo do recalçamento e do sintoma e mais interligados ao polo da inspiração, resultando em verdadeiras simbolizações mosaicas do Eu⁶⁵.

Compreendemos que a coesão necessária para a consolidação do Eu é diretamente conectada aos códigos sociais tradutivos, chamados por Laplanche de mito-simbólico e que, por sua vez, se relacionam à evolução histórica e cultural. Posto isso, agora passamos a perguntar quais seriam, então, os fatores que estariam contribuindo para a naturalização desses movimentos simbolizantes marcados por fluidez e aberturas tradutivas dos gêneros?

Em nossa tese, identificamos e articulamos à TSG pelo menos dois desses fatores: (1º) as ondas dos movimentos feministas e a sua conexão com (2º) a cibercultura. Discutimos o primeiro fator em nosso segundo capítulo, uma vez que realizamos um breve sobrevoo à teoria *Queer* e a algumas ideias de Butler e Preciado. Isto é, estudos que estão necessariamente vinculados às ondas dos feminismos e que aqui podemos recorrer à metáfora do tabuleiro de Gondar (2019) para situá-las de modo instrutivo.

⁶⁵ De modo semelhante ao que aconteceu com a palavra ‘música’, a etimologia da palavra ‘mosaico’ é de origem grega: *μουσαϊκόν*, trans. *mousaikón*, que significa obra das Musas ou relativo às Musas. Lembramos que as Musas, por sua vez, eram as entidades a quem se atribuía a capacidade de inspirar a criação artística e científica.

A primeira dessas ondas diz respeito ao *movimento sufragista* e aconteceu entre meados do século 19 e o início do 20⁶⁶. Já a segunda aconteceu por volta das décadas de 1960 e 70, com os movimentos de liberação feminina, e foi marcada pela influência teórica de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir (1964), e sua ideia chave: “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (p. 9). Denominado *feminismo da igualdade*, este movimento buscou valorizar a identidade feminina e lutou pela igualdade legal e social das mulheres. Como diz Gondar (2019, p. 2), “se a sexualidade pudesse ser vista como um tabuleiro, poderia se dizer que, na segunda onda, as feministas estariam procurando nesse tabuleiro posições melhores para as mulheres”. A terceira onda, por sua vez, surgiu nos anos 1990 e representa o feminismo contemporâneo. Agora não se trata mais de um feminismo da igualdade, mas um *feminismo das diferenças*. É aqui que se localizam os estudos de gênero, que já existiam, mas tomaram um novo fôlego nesse momento, sobretudo com a teoria queer.

Este último feminismo nasce a partir de críticas à segunda onda feminista. As feministas da segunda onda são acusadas de que, ao defenderem uma identidade feminina ou um lugar melhor para a mulher no trabalho e na sociedade, deixam de questionar os critérios que colocam a mulher num determinado lugar ao conceber a diferença dos sexos. As feministas dessa terceira onda entendem como indispensável repensar a ordem social e lançar luz a uma violência silenciosa e até então não endereçada: a violência da (pseudo)neutralidade. Isso quer dizer que tudo que é supostamente neutro, natural ou universal é, necessariamente, normativo e excludente. E isso valeria para a ideia de uma suposta ‘identidade feminina’, de uma ‘essência feminina’, ou mesmo de uma ‘posição feminina’, na medida em que estas são concebidas a partir de ordenadores que se pretendem universais.

Neste sentido, mesmo uma bandeira universal feminista pode se configurar como normativa e excludente, pois muitas mulheres não serão contempladas em determinados parâmetros. Isso é exemplificado por Gondar (2019) por meio de uma pauta apontada pelo feminismo negro. Se a bandeira da mulher diz respeito ao direito de não ser tomada como frágil e de poder trabalhar fora, é certo que as mulheres negras não se reconheceriam nessas reivindicações,

⁶⁶ Apesar de organizarmos esses movimentos em ondas, Perez e Ricodi (2019) relembram-nos de que estes períodos e suas características gerais podem variar entre os diversos países. As autoras explicam: “Enquanto alguns conquistaram o sufrágio feminino (traço da primeira onda) no início do século XX (por exemplo a Finlândia em 1906), outros só permitiram a votação feminina no final do século (1993, na África do Sul) (...) O uso da ideia das ondas serve para organizar a realidade, apontando tendências do movimento feminista, mas não deve ser limitadora da sua análise, desconsiderando a trajetória, contradições e diversidade do campo social”. (p. 4).

posto que sempre trabalharam fora e nunca foram tratadas como seres delicados. Elas poderiam, então, contestar “E eu, não sou mulher?”.

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas em carruagens, erguidas sobre valas e ter o melhor lugar em todo lugar. Ninguém me ajuda em carruagens, ou em poças de lama, ou me dá o melhor lugar! E eu não sou mulher? Olhe para mim! Olhe meu braço! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. (Truth, 1851, citada por Davis, 2016, p. 77).

As palavras acima são da abolicionista e ex-escravizada Sojourner Truth, que realizou, em maio de 1851, um dos discursos mais memoráveis da história do feminismo ao colocar em perspectiva o ponto de vista das mulheres negras. Tal discurso ganhou vida própria, inspirando acadêmicas contemporâneas como Bell Hooks, autora referência do feminismo negro, e Kimberlé Crenshaw, autora que cunhou o termo *interseccionalidade*.

Considerando as singularidades, a terceira onda protesta contra qualquer ordenador sexual pretensamente universal – como, por exemplo, o falo – entendendo-os como inevitavelmente normativos e opressores. Assim, retomando a metáfora do tabuleiro de Gondar (2019), percebemos que, enquanto as feministas da segunda onda buscavam melhores posições para as mulheres, as da terceira onda “questionam a própria lógica de construção do tabuleiro e de distribuição dos lugares” (p. 2). Se desconstruir nada mais é do que compreender como um determinado pensamento foi construído, desnaturalizando-o, o que as mulheres da terceira onda fazem é, em última instância, um desmonte do próprio tabuleiro.

Isso nos ajuda a compreender o contexto histórico que subjaz ao aparecimento e à disseminação dos gêneros plurais ou *queer*. Trata-se de um pano de fundo menos estruturado que fornece as condições necessárias para traduções não-binárias. Se não temos mais uma única bandeira capaz de abarcar e conter uma determinada categoria, como, por exemplo, a categoria “mulher” (ou duas categorias “feminino-masculino”), conseqüentemente outras podem surgir. O desmonte do grande tabuleiro produz certos riscos, ao mesmo tempo, em que abre inúmeras possibilidades de reorganizações, talvez em outras configurações mais flexíveis e menos ambivalentes. Um desmonte que corresponde efetivamente à proposta de Laplanche (2007) e à sua afirmação de que a nossa posição é de hermeneuta, ofício do qual não conseguiremos jamais nos subtrair.

Não é à toa que a temática do gênero segue atualmente no “pico da onda”, visto que, com a desconstrução das grandes categorias, somos todos, de um modo ou de outro, convocados a

revisitar o nosso enigma originário de gênero. Em *História das relações de gênero*, Stearns (2017) compara sociedades e civilizações distintas, examinando as relações entre homens e mulheres e as definições de masculino e feminino, além das atribuições dos papéis sexuais, pela perspectiva social e histórica⁶⁷. Este estudo mostra claramente que, independentemente da cultura ou da civilização, a percepção das diferenças sexuais necessariamente teve que ser, de algum modo, simbolizada. O fato de existirem pessoas capazes de dar à luz, e outras não, não passa sem a necessidade de representação, evidenciando que o gênero é um “enigma privilegiado” (Lattanzio, 2011), pois hoje está no cerne do que entendemos por humano. Um entendimento que certamente dialoga com a hipótese aqui examinada de que, neste momento histórico da cultura ocidental, os códigos mito-simbólicos tradutivos “clássicos”, por assim dizer, estão sendo repensados, criticados, desconstruídos e reconstruídos sob outros parâmetros.

Mais do que uma mera teoria sistematizada sob moldes acadêmicos, estas problematizações já se evidenciam em inúmeras produções culturais, desde eventos pontuais, como um comercial publicitário, a uma produção cinematográfica, por exemplo. “Eu sou da primeira geração de homens que teve contato com as novas ideias do feminismo”, conta o diretor e roteirista franco-canadense Denis Villeneuve, em entrevista ao jornal *The New York Times* (2016). Conhecido por dirigir vários filmes aclamados pela crítica e privilegiar as protagonistas mulheres, ele conta: “Eu fui criado de uma maneira em que eu não sentia medo dessas ideias. Eu as achava algo lindo”⁶⁸ (Fonte). Devagar, as novas teorizações sobre os gêneros e sexualidades se assentam no cotidiano, na publicidade, no cinema, na televisão e na literatura, na mídia etc., transformando de modo significativo o imaginário cultural contemporâneo.

Como todo movimento cultural, o feminismo não parou de encontrar reformulações. Embora não seja um consenso, há pensadoras afirmando que hoje estaríamos diante de uma quarta onda feminista, que teria se iniciado por volta de 2010, “mas, como tudo que ainda está em curso, também está em plena elaboração” (Perez & Ricodi, 2019, p. 5). Segundo as autoras, esta onda se caracterizaria pelo uso em massa da tecnologia, sobretudo, de redes sociais, compondo um tipo de ativismo amplamente digital, um “feminismo de hashtag” (p. 5). Nesta onda haveria um aprofundamento em torno de questões já levantadas, que agora aparecem retraduzidas sob a

⁶⁷ Esta pesquisa explorou uma ampla variedade de sociedades, aproximando a história mundial e a história de gênero buscando padrões. Por exemplo, observou-se que a desigualdade entre homens e mulheres aumenta quando as sociedades transformam a atividade econômica de caça e coleta para a agricultura (2017, p. 17).

⁶⁸ Fonte: <https://www.nytimes.com/2016/11/13/movies/denis-villeneuve-interview-arrival.html>

fardagem virtual. Quer dizer, as discussões sobre identidade e corpo continuam, por exemplo, em direção à visibilidade trans; e a oposição ao assédio sexual e à violência contra a mulher se fortalece, por exemplo, com o movimento #NiUnaMenos⁶⁹ ou a campanha #MeToo⁷⁰.

Muitos autores se debruçaram sobre essa questão e se voltaram para o exercício de sistematizar as características desta possível quarta onda do feminismo (Mattos (2014), Munro (2013), Alvarez (2000), Duarte (2016), Lemos (2009)). O ponto comum entre estes estudos é o entendimento de que a própria internet teria permitido a mudança da terceira para a quarta onda, ao facilitar a criação de uma comunidade mundial de feministas que usam a internet tanto para discussão quanto para o ciberativismo (Munro, 2013). Inclusive, para Duarte (2016), é preciso falar sobre “feminismos”, já que o feminismo atual se multiplicou em diversas tendências, na medida em que a atividade cibernética – com, por exemplo, feministas blogueiras e *influencers* negras, lésbicas – favoreceu o rompimento da hegemonia dos centros de poder cultural. É como se Sojourner Truth, hoje, pudesse, além de fazer um discurso, criar uma comunidade virtual em torno do seu questionamento, fomentando a pluralização e a democratização das discussões.

Trata-se, portanto, de um movimento que se articula diretamente com o segundo fator que analisamos em nossa tese: a cibercultura⁷¹. Discutimos como o advento da cultura digital revolucionou o universo comunicativo e situamos como a emergência do ciberespaço, fruto do próprio movimento do trabalho sublimatório de aculturação, transformou os códigos simbolizantes de ligação, tecendo um mito-simbólico com características próprias. Por se tratar de um meio fluido, maleável e rizomático, ele foi capaz de unir o universal ao não-totalizável, permitindo a

⁶⁹ Movimento de protesto contra a violência de gênero, originado na América Latina, desencadeado pelos estupros e assassinatos das adolescentes Chiara Páez, de 14 anos, grávida, e Lúcia Perez, de 16 anos, drogada, estuprada e empalada em *Mar del Plata*. Em uma de suas primeiras manifestações, o *Ni Una Menos* levou 300 mil pessoas à frente do Congresso, no centro de Buenos Aires, e propôs um dia de greve de mulheres. Cecília Palmero, uma das criadoras e porta-voz do movimento, nos explica: “Nossas palavras de ordem, “nem uma a menos”, foram traduzidas e usadas na Coreia e na Polônia, por exemplo. Estamos travando diálogo com os movimentos feministas em todos os continentes para trocar experiências e aprender umas com as outras. Com a criação dessa rede internacional, alcançamos o que a Nancy Fraser chama de feminismo dos 99%, ou seja, um feminismo sem lideranças, feito pela maioria e para a maioria” (Palmeiro *cit.por* Gonzales, 2017, s.p)

⁷⁰ Em 15 de outubro de 2017, a atriz Alyssa Milano sugeriu no Twitter que todas as mulheres que tivessem sido sexualmente assediadas ou agredidas respondessem para ela na rede social com a hashtag #MeToo (“Eu também” em tradução livre). A ideia era mostrar a dimensão do problema. Pelo menos meio milhão de mulheres enviaram suas respostas nas primeiras 24 horas. A hashtag #MeToo ganhou fama recentemente, mas o movimento é mais antigo. Foi a ativista negra Tarana Burke quem fundou o *Me Too* em 2006 como uma iniciativa para reunir vítimas de violência sexual.

⁷¹ Discussão realizada no capítulo 3, Considerações sobre a cibercultura.

emergência dos grupos minoritários, que enfatizam outras nuances subjetivas singulares e outros remanejamentos do Eu.

Agora, basta um clique para acessar, conhecer e fazer parte dos coletivos feministas e de causas queer. Diferentemente das mídias de massa – imprensa, rádio, cinema, tv –, nas quais a mensagem midiática não conseguia explorar o contexto particular do destinatário, mantendo os telespectadores assistindo passivamente ao espetáculo, a cibercultura permite que os jovens sejam os atores ativos dessa construção (Levy, 1999).

Espósito (2019) aponta alguns aspectos importantes da infância e da adolescência “ciborgue” – na medida em que são tomados pela rede como sem corpo nem história – e indica que cabe a nós, na posição de analistas, decifrar o que há de novo nessa subjetividade e o que perdurou, sendo recolocado, nos diferentes momentos históricos. Em seu trabalho, por um lado, preocupa-se em refletir sobre o impacto da cibernética na subjetividade infantojuvenil, alertando os riscos que a internet promove – por exemplo, exposição, adição, protoautismos etc.; por outro, se arrisca a pensar as aberturas que este campo promove.

Espósito (2019) recupera a pesquisa do psicanalista argentino Juan Carlos Volnovich que, em um trabalho pioneiro, de 1993, questiona se a curiosidade, balizada pela sexualidade infantil, não seria violada frente ao acesso ilimitado à internet, já que a criança ficaria exposta a um espetáculo violento não mediado. No entanto, bastam apenas quatro anos para que o mesmo autor reavalie a questão, ponderando que “o *infans* tem seus recursos para buscar o que atende a sua curiosidade específica na rede, descartando o que é impertinente por lhe ser incompreensível” (Espósito, 2019, p. 62). A partir disso, Espósito (2019) afirma que o público infantojuvenil não se configura apenas como objeto da tecnologia, mas também como sujeito capaz de fazer investigações condizentes com as fantasias que o habitam naquele momento. Não são meramente explorados, mas também exploradores desse campo virtual.

Nesta mesma direção, afirma que, no caso das crianças mais velhas e adolescentes, destaca-se também um tipo de relação apaixonada e muito complexa com o YouTube. Para este autor, o YouTube ainda é um terreno incerto, pois é verdade que os jovens podem passar horas na posição de espectadores, influenciados pelo dispositivo de “reprodução automática”, que conecta um vídeo ao próximo por meio de cálculos realizados por algoritmos, meramente submetidos a uma sucessiva entrada de estímulos conceituais, visuais e sonoros sem uma participação ativa. Porém, pontua como “digno de nota” o alcance exploratório que o YouTube tem proporcionado a esses

sujeitos na medida em que suas pesquisas acontecem por uma via mais próxima do desejo, bem diferente do caráter disciplinatório escolar, proporcionando-lhes uma experiência de desenvolvimento não apenas cognitivo, mas também subjetivo.

Muitos desses jovens não só assistem, mas também criam vídeos que circulam pela rede. É inegável que isso os auxilia, por exemplo, a trabalhar habilidades de comunicação e aprimorar o uso das ferramentas audiovisuais. Mais do que isso, quando criam seus próprios conteúdos esses meninos e meninas podem ser sujeitos: põem seus desejos a trabalhar e sentem-se realizando algo que alcança um certo pertencimento social. Lembrando que o mal-estar na adolescência reside em grande parte no não reconhecimento e deslegitimação que sofrem, por não serem mais crianças nem tampouco adultos, habitando um limbo desconfortável que os impede tanto de serem tutelados como de serem protagonistas. (Espósito, 2019, p. 58)

Assim, esses jovens podem agora lançar seus canais no YouTube e compartilhar as suas percepções, angústias, críticas e teorizações sexuais infantis, mediando sua relação com o mundo ao dar significação a suas experiências subjetivas, ao mesmo tempo em que, ao atuarem ativamente, tornam-se também operadores e fabricantes dessa construção dos códigos de gênero e sexualidade. É como se o mito-simbólico rizomático, colocado pela cibercultura, se entrelaçasse com a transformação dos códigos de tradução dos gêneros, promovendo um contexto facilitador para o aparecimento das “mutações antropológicas contemporâneas” (Ayouch, 2019).

Com isso em mente, a proposta dos seguintes capítulos é mergulhar neste ciberuniverso, investigando especificamente os discursos contemporâneos sobre os gêneros. Propomos voltar nosso olhar a esses atores e produtores de projetos e canais do YouTube, nos perguntando sobre o impacto destas construções para a simbolização dos conteúdos de gênero e sexualidade. Será que elas já teriam o peso daquilo que Laplanche chamou de mito-simbólico, isto é, será que estão funcionando, pelo menos dentro de certos grupos, como um auxiliar cultural de tradução?

CAPÍTULO 4: ESTRANGEIROS NA PRÓPRIA LÍNGUA: RETIFICANDO O DICIONÁRIO DE GÊNEROS

E o verbo se fez carne e habitou entre nós
(João 1, 14)

Em frente a um fundo preto, uma figura humana se destaca. Sentada, ela anuncia o seu gênero “Eu acho que gênero é a forma como você se identifica com o que você é. A minha identidade de gênero, atualmente, é pangênero” (Rangel, 2016, 0:07). Em seguida, a pessoa discorre livremente, explicando o que entende por aquela nomeação: “Eu acho que é uma identidade de gênero trans, porque está fora do binarismo de gênero” (Rangel, 2016, 0:18). Gesticulando, continua sua explicação: “Eu acho que ela é muito múltipla, muita multiplicidade, pode ser mais de uma coisa inclusive. É o que me deixa livre e feliz (...) por ser uma denominação que menos te padroniza em algo. Te deixa livre para ser mais do que uma única coisa, é múltipla, é híbrida, é isso” (Rangel, 2016, 0:30). Em seguida, abre o dicionário e busca pelo verbete que define o seu gênero. Como telespectadores, aguardamos a sua investigação em suspense (e em suspense), escutando o som das páginas do dicionário sendo viradas. Com um sorriso levemente constrangido, levanta os olhos para a câmera e diz “É... não tem, né?” (Rangel, 2016, 1:11). Diz que, embora não ache normal não encontrar a sua identidade de gênero no dicionário, infelizmente é o mais comum. Apesar disso, predomina em seu discurso um tom de otimismo: “Eu acho que a discussão de gênero é a nova filosofia, tem muita gente estudando, tem muita gente atrás disso, entendendo isso como algo necessário para identificar as pessoas, dar voz a elas, dar visibilidade a elas. Eu acho que com o tempo isso vai acontecer” (Rangel, 2016,1:30)⁷².

O videolog descrito acima é da produtora, ator e bailarine, Lucas Rangel. Assim como elu, outras nove pessoas – dentre as quais se incluem Laerte e João Neri – realizaram esse exercício de colocar à prova a sua identidade de gênero à perspectiva do dicionário. A proposta veio do grupo cultural *Afroreggae* que, sob pretexto de trazer a diversidade para discussão, criou o projeto interativo chamado *Dicionário de Gêneros* (2016). A iniciativa faz parte de uma sequência de

⁷² <https://www.youtube.com/watch?v=DVchSg8aVIM>

ações de um projeto mais amplo, chamado *Além do arco íris*, cujo conceito é sintetizado pelo interessante slogan “Só quem sente pode definir”.

O resultado dessa investigação nos remeteu ao mito de Procusto⁷³, pois, além de muitas pessoas não encontrarem a descrição de seus gêneros no dicionário, mesmo as que encontraram não se sentiram bem representadas pelas definições. Esse foi o caso, por exemplo, de Laura Mendes, que entende sua identidade de gênero como travesti, ou, em suas palavras, “uma travestilidade feminina”. Quando Laura Mendes (2016, 0:50) busca o verbete “travesti” no dicionário, encontra a seguinte definição:

Travesti

Tra.ves.ti

1. Artista que, em espetáculos ou shows, se veste com roupas características do sexo oposto.
2. Homossexual que se veste e que se conduz como se fosse do sexo oposto

Surpreendida, ela precisa se recuperar do susto de ler o sentido semântico que o dicionário atribui a esse vocábulo, sentido do qual ela discorda completamente. Deixa claro que não está transvestida ou caracterizada de uma personagem. Pelo contrário, para Laura, ser travesti diz respeito aos seus sentimentos, ao que se passa dentro, e não fora dela: “Não é só a aparência feminina. Não são apenas as vestimentas que complementam isso. *Mas é a sensação*” (Mendes, 2016, 0:41, grifos nossos). É clara a confusão que o dicionário faz entre o termo ‘travesti’, que na cultura popular já se encontra assentado como uma identidade de gênero trans feminina possível, e ‘*drag queen*’, aí sim artistas performáticos que se travestem e atuam de forma estilizada uma expressão de gênero caricatamente feminina. E, detalhe, tais artistas podem performar independentemente do gênero e da orientação sexual pessoal, pois, neste caso, trata-se de uma personagem de discurso crítico-político-transformador.

⁷³ Procusto é um personagem sombrio da mitologia grega que faz aparição no mito de Teseu. De acordo com o mitólogo Brandão (1991), Procusto era um gigante que trabalhava em uma estalagem nas colinas de Ática, onde oferecia hospedagem para os viajantes. A pretexto de descanso e conforto, oferecia uma cama de ferro, na qual convidava seus hóspedes a se deitarem. No entanto, quando os hóspedes dormiam, ele amordaçava e amarrava suas vítimas. Se a pessoa fosse mais alta e seus pés, mãos ou cabeça não coubessem exatamente nas dimensões da cama, Procusto os cortava. Ao contrário, se a pessoa fosse de baixa estatura eram esticados até atingirem o comprimento suficiente para ajustar as medidas. Daí que a etimologia da palavra ‘Procusto’ significa “o esticador”. O fim desta personagem foi pelas mãos de Teseu que, prendendo-o à própria cama, o condenou ao mesmo suplício que desferia aos seus convidados, cortando-lhe a cabeça e os pés.

Essa lacuna é problematizada logo nos vídeos de apresentação do projeto (Dicionário de Gêneros – Só quem sente pode definir, 2016)⁷⁴. Chamam a atenção ao fato de que, no Brasil, a definição de gênero parou no tempo, posto que muitas pessoas, como as citadas acima, não se sentem representadas nos dicionários. Entre a fala de um e outro participante, encontramos as frases: “Já pensou como a nossa língua te define? A sociedade mudou. Chegou a hora de nossa língua mudar também”. Entendemos, então, que, mais que uma denúncia dos limites binários das definições semânticas dos gêneros, o mote do projeto é nos convidar a incluir a diversidade por meio de transformações da e na língua portuguesa. Isso porque a ideia da agência criadora *Artplan* é a de ser um site colaborativo, em que o público possa participar enviando depoimentos com suas próprias interpretações sobre o seu gênero, afinal, “só quem sente pode definir”. Explicam:

Longe das descrições semânticas, o dicionário traz descrições feitas por aqueles que podem nos explicar melhor do que qualquer outra pessoa. Representantes de cada um desses gêneros interpretam suas próprias identidades em vídeos exclusivos para o site. O estudante Oliver Costa é um dos participantes do projeto. Ele explica o que é o gênero não-binário: “Significa não ser homem e nem mulher. Está mais ligado com a negação dessa binariedade de gênero para me definir. De que eu tenho que ser ou um ou outro. *É mostrar que eu posso ser o que eu quiser.* (grifos nossos)

No vídeo no qual explica seu gênero, Oliver Costa (2016) não encontra o verbete ‘não-binário’ no dicionário e confessa: “É muito triste, a gente se sente invisível e inexistente sabendo que não tem nem palavra para *mostrar o que a gente é*” (Costa, 2016, 1:24 grifos nossos). Embora reconheçamos o teor afetivo do desabafo, e voltaremos a discuti-lo ainda neste item, ponderamos neste raciocínio a ideia de que o sujeito que fala teria uma apropriação unitária, no sentido de *poder ser o que quiser*. Para isso, a palavra teria que revelar e arrematar tudo o que se é, como se a linguagem fosse transparente a si mesma.

No entanto, o que a psicanálise vem continuamente nos mostrando é que esse sujeito, suposto dono de suas palavras e senhor do que diz, é inevitavelmente cindido, ao portar um inconsciente e um Eu. Isso quer dizer que a linguagem fatalmente contém certa opacidade, de modo que nenhuma palavra ou definição é capaz de eliminar o conflito psíquico, o recalçamento, aquela barreira que faz resistência ao inconsciente. Se sustentarmos nosso pensamento nesta

⁷⁴ A referência e o link deste vídeo de apresentação do projeto, bem como de todos os vídeos do YouTube mencionados neste capítulo, constam nas Referências, ao final da tese.

direção, estas definições de si, colocadas em cena pelo projeto *Dicionário de Gêneros*, poderiam nos remeter, então, a uma mera ilusão egoica criada pela miragem do conceito de identidade.

Adentramos uma questão espinhosa que se coloca entre as pautas identitárias e a psicanálise. De modo geral, a noção de identidade não é bem recebida pelos psicanalistas, como aponta Riveira (2020): “Subversão do sujeito, descentramento do eu, dessubjetivação: a teoria psicanalítica costuma agenciar toda uma gramática de termos críticos da noção de identidade, entendida como alienante, ilusória e narcísica” (Riveira, 2020, *s.p.*). Para a autora, é ainda mais complicado no que se refere ao esquema da massa, como concebida por Freud: a massa seria potencialmente fascista, já que a identidade grupal se firma sobre os pilares da submissão acrítica dos membros a um líder, este investido no lugar de ideal do eu.

Em seu artigo *Por uma psicanálise a favor da identidade* (2020), a sua posição é clara: retomar a questão da identidade em sua relação à teoria psicanalítica, destacando uma vertente que costuma permanecer latente, isto é, a sua dimensão de reconhecimento pelo outro. Para isso, ela recupera a narrativa freudiana *Totem e Tabu* (1912), cuja tese se apoia na hipótese darwiniana das hordas primitivas, para problematizá-la⁷⁵.

O que a autora destaca nessa narrativa é “a partilha igualitária do ato e do significante pelos irmãos”, partilha esta que serve tanto de apoio para o nascimento da identidade grupal simbolizada pelo Totem, como para a igualdade de condições dos irmãos frente à Lei, mas chama a atenção que:

Mas é surpreendente que nesta partilha não se mencionem as mulheres, nomeadas como objeto de gozo na situação inicial. Elas simplesmente não são identificadas neste ato fundante. O significante “irmãos”, em vez de subsumi-las implicitamente, recobre o campo de forma total, negando a elas qualquer significante identitário – ou seja, qualquer reconhecimento. A universalidade da posição do “irmão” como sujeito do pacto social já mostra assim, na pluma de Freud, que sua condição fundamental baseia-se no apagamento de alguns significantes, a carrear com ele a exclusão de muitos/as sob a ilusão de “todos”. (Rivera, 2020, *s.p.*)

⁷⁵ O mito parricida é bem conhecido: um grupo de machos/irmãos está submetido à violência de um pai que detinha todos os poderes sobre os alimentos, terras e a posse das mulheres. Os irmãos, enfurecidos diante do gozo pleno do pai, se unem na elaboração do complô para destituir o poder paterno, matando-o. O ato homicida, que nenhum deles individualmente seria capaz de fazer, é realizado coletivamente. Em seguida, como mandava a tradição totêmica dos rituais realizados com o sacrifício do animal sagrado, os irmãos devoram o pai em um grande banquete antropofágico, visando introjetar as características daquele pai tão poderoso e dividir a culpa entre si. Depois disso, nenhum dos filhos consegue ocupar o lugar do pai, pois em todas as tentativas, se repetiam as disputas em torno do poder. Chega-se, assim, à tomada de consciência de que todos tinham de renunciar à herança do pai. Frente tal renúncia descobrem-se não apenas filhos daquele pai, mas irmãos entre si, transformando-se em uma fraternidade. Nesta fratria, implementam alguns tabus e uma sociedade guiada pela Lei.

Em seu raciocínio, por meio desse mito fundante da democracia dos irmãos, se sustentaria um certo ideal ocidental de sociedade justa e igualitária que, no entanto, jamais se cumpriu plenamente, na medida em que o reconhecimento mútuo e a almejada igualdade de direitos encobrem a exploração do outro, daquele que está fora das fronteiras daquilo que delimitam “os irmãos”. Por exemplo, para os povos autóctones das colônias europeias, a exclusão e a opressão seriam naturalizadas por sua condição de diferentes. Aliás, para os que estão fora das fronteiras não é possível realizar ‘a apropriação fundante de se identificar como sujeito coletivo’, pois sequer são reconhecidos como filhos. Em suas palavras: “A eles só cabe, no discurso ‘dos irmãos’, a posição de espoliados, complementar àquela de seus espoliadores” (2020, s.p.). Assim, o que a autora denuncia é que, em um contexto em que as posições do eu e do outro se embaralham, para que se escondam as diferenças, mantendo alguns historicamente oprimidos, “a identidade está, paradoxalmente, a serviço da alteridade” (Rivera, 2020). Para ela é desta forma que a psicanálise pode embasar uma noção de identidade que se pautar pelo respeito às diferenças, ao invés de taxá-la de antemão como narcisismo.

Assim, podemos olhar para o que vem sendo chamado, atualmente, de “pautas identitárias” e compreender que elas são atravessadas pelo sofrimento dos sujeitos, como testemunhamos nas palavras de Oliver. Quando o mal-estar encontra um lugar de nomeação, pode ser partilhado com outros sujeitos e, então, ser reconhecido. O mesmo vale quando nomeamos os gêneros que se situam além da binariedade. Entendemos que, mais do que criar palavras para descrever o que se sente, o que está em jogo é a própria experiência, na medida em que nomear permite criar o acontecimento tanto para si como para o grupo. É neste sentido que Debieux (1997) afirma que um modo de pensar a questão da identidade na psicanálise é, justamente, considerar a necessidade de o sujeito assegurar a sua pertinência no grupo humano no qual se apoia⁷⁶. É

⁷⁶ Numa direção semelhante à de Riveira, M. Debieux (1997) segue disposta a fazer o exercício de articulação do conceito de identidade à psicanálise. A autora recupera o trabalho de Souza (1994) e sua ideia de demarcação simbólica do ideal de ego, que demarca não só o sujeito, mas uma posição dela na relação com os outros. Em suas palavras: “no caso de nos determos no aspecto coletivo, o termo identidade passa a significar mais do que uma ilusão egoica. Passa a significar o traço identificatório constitutivo e presente de um ideal de ego coletivo. Esta formulação precisa ser trabalhada pois não é evidente o fator de socialização e de coletivização do ideal do ego. Pode-se pensar que as identificações com o traço unário, casos comuns, podem vir a funcionar como fatores de coletivização. Mas a pura introjeção do traço unário não comporta falar da união dos ideais de ego. Esta união só pode ser vista através do movimento em que um mesmo objeto é colocado no lugar dos ideais de ego. Esta é um dos tipos de identificação descritas por Freud, em Psicologia das Massas, quando trabalha a formação da massa, de grupos, do enamoramento e da hipnose. Entre os vários tipos de identificação, pode-se pensar em um que possa coletivizar os sujeitos sem uniformizar seus ideais do ego particulares” (Debieux, 1997, p. 125). Cf.: <https://psicanalisedpolitica.files.wordpress.com/2014/06/a-psicanalise-frente-c3a0-questc3a3o-da-identidade.pdf>

exatamente essa demanda de pertencimento que encontramos no vídeo-testemunho de João W. Neri (2016).

Eu até os meus 26 anos eu não existia, não conhecia a palavra transexual. Quando eu nasci, a palavra transexual não existia no Brasil. Eu era um ET, porque eu não era homem, não era mulher, não era transexual, eu não existia, então eu vivi sem rótulos muitos anos. Paradoxalmente as pessoas que querem se livrar dos rótulos e eu precisava de um rótulo, naquela época, para me fazer entendível perante a sociedade. Então quando eu descobro a palavra transexual é um grande alívio para mim, porque finalmente eu descobri quem eu sou dentro para me expressar nessa cultura. (Neri, 2016, 0:40)

Vemos que a existência de uma palavra que nomeie e ofereça algum tipo de representação se faz fundamental, especialmente quando se trata de identidade-identificação de gênero. Quando falamos que o gênero é um enigma privilegiado, isso quer dizer que estes conteúdos estão na base daquilo que se entende por humano. “É menino ou é menina?”, perguntamos animados quando recebemos a notícia de uma gravidez. Não perguntamos se está com saúde ou se é um bebê humano. Somente através do gênero podemos começar a sonhar aquele bebê, atribuindo-lhe uma humanidade e um lugar social.

As palavras de Neri (2106), o primeiro homem trans operado do Brasil, expressam o sofrimento causado pela falta de uma definição e a conseqüente impossibilidade de se fazer inteligível para seus pares. A ausência de uma palavra que defina e proporcione algum tipo de contorno retira-nos da condição humana terrestre, a estes gêneros não-inteligíveis só resta a posição de extraterrestre ou de doente.

Este foi o caso de Bárbara Aires (2016). Embora pertença ao mundo dos humanos, protesta contra o lugar social que lhe fora atribuído, isto é, o de “doentes mentais, transtornados com disforia de gênero. Resumindo, acham que eu sou um homem maluco que pensa que é uma mulher” (Aires, 2016, 1:28). Bárbara (2016) se considera uma mulher, uma mulher trans que, em sua concepção:

(...) é ser uma mulher como qualquer outra com as diferenças que as mulheres têm, porque ser mulher não é ser uma coisa, não é ser igual uma com a outra né? Ser mulher não é brincadeira de carnaval. E para nós é uma complexidade um pouco maior porque é você ter o seu gênero deslegitimado todos os dias a todo momento. (Aires, 2016, 0:10)

A discriminação começa pelo próprio dicionário, que emprega a palavra ‘transexualismo’ ao invés de ‘transexualidade’, remetendo à longa tradição médica com sua bíblia conservadora, *Classificação Internacional de Doenças (CID-10)*, especificamente no item F64, Transtornos da

Identidade Sexual. Exatamente por isso, Bárbara (2016) enfatiza que ter o seu gênero “atestado por um livro que chamam de pai dos burros, o dicionário, é de suma importância. Especialmente quando você é uma pessoa que vai contra as regras, a gente vivencia uma realidade de ter que alguém atestar que você é, quem você é” (Aires, 2016, 1:45). Extraterrestres ou humanos-doentes, rapidamente aquilo que escapa à “língua de tradução” cultural é desvalorizado e cai em um não-lugar. E quando se trata de organizar o mistério dos gêneros precisamos de códigos próprios.

4.1 Uma linguagem própria dos gêneros

Desde os *Novos Fundamentos para a Psicanálise*, obra que marca o nascimento da Teoria da Sedução Generalizada (TSG) em 1987, Laplanche (1992a) insiste no conceito de apego como a linguagem-base para o entendimento de sua teoria sobre a fundação do psiquismo. Cunhado por Bowlby, o termo “apego” se refere a uma comunicação mútua entre o bebê e a mãe, possibilitada pelas capacidades precoces de interação do bebê, sendo que, para esse autor, tal comunicação não se situa no plano do Sexual.

Laplanche (2016) recupera essa ideia de Bowlby, porém a relaciona com a primazia da alteridade e, portanto, do Sexual, recentrando-a na origem das instâncias psíquicas. O autor afirma que ao lavar, tocar, amamentar e limpar o corpo do infante, o adulto inevitavelmente infiltra algo no plano corporal: “Sobre a base de uma comunicação recíproca, algo passa de modo vetorizado, unilateral” (p. 39). Trata-se do Sexual, daqueles conteúdos polimórficos indomáveis do inconsciente dos adultos. É por ser cindido – portador de uma tópica psíquica (consciente - inconsciente) – que o adulto rapidamente transforma as relações primárias com o bebê em um tipo de “onda portadora” dos ruídos do seu inconsciente⁷⁷. Sem querer, faz uma sedução inconsciente e não perversa, por meio de mensagens enigmáticas que propõe ao infante. Assim, a TSG de Laplanche estabelece que as bases da constituição pulsional do ser humano estão nestas mensagens oriundas da linguagem do corpo e dos cuidados corporais associados ao código do apego. Isso, ao menos, até os seus textos de 2003.

⁷⁷ Importante pontuar que Laplanche apresenta uma posição clara sobre esses ruídos: “eu nunca disse que há mensagens inconscientes dos pais. Ao contrário, acredito que existem mensagens pré-conscientes conscientes e que o inconsciente parental é como o ruído que vem interferir e comprometer a mensagem pré-consciente consciente.” (p.168)

Como já discutimos, é no texto *O gênero, o sexo e o sexual* (2015b/2003) que Laplanche retoma a discussão sobre o gênero. O seu pretexto para isso é que a questão de gênero não se encontra totalmente ausente em Freud. No entanto, desconfiamos de que a sua motivação principal para retomar a questão não se encontrava aí, afinal, como o próprio autor aludiu, isso foi apenas um pretexto. Parece-nos que a justificativa central pode estar naquilo que denominou de Situação Antropológica Fundamental (SAF), posto que, neste texto, originalmente publicado em 2003, ele situa a atribuição de gênero como parte inevitável do cenário da sedução originária. Isso quer dizer que a identificação de gênero operada pelo adulto ocorreria em paralelo ao processo sedutivo envolvendo os cuidados no plano do apego. Tanto que Laplanche (2015b/2003) é levado a distinguir, pensando na ideia do apego, outro campo de comunicação, mais específico, que serviria de base para esse processo de atribuição do gênero:

Até o presente momento, na teoria da sedução generalizada, que visa explicar a gênese da pulsão, eu insisti essencialmente no código do *apego*, no modo que ele é veiculado pelos cuidados corporais. Hoje tento dar um segundo passo, mais hipotético e que inclusive deve ser articulado com o anterior. Porque a comunicação não circula somente pela linguagem do corpo, pelos cuidados corporais; há também o código social, a linguagem social, há também mensagens do *socius*: estas mensagens são principalmente mensagens de *designação de gênero*. (Laplanche, 2015b/2003, p. 168-169).

Nesta passagem, Laplanche reorganiza a noção de mensagem enigmática, desenvolvendo-a e ampliando-a. As mensagens enigmáticas provenientes do mundo adulto não advêm somente de uma, mas de duas correntes: ao lado da corrente do apego, que diz respeito à linguagem do corpo, acrescenta-se a corrente do *socius*. O autor deixa para nós o desafio de pensar como essas duas correntes se articulam: “As incertezas são numerosas (...) como se conjugam essas correntes de mensagens enigmáticas, como estou tentando definir agora: ou seja, é preciso colocar esta segunda corrente da designação social ao lado da corrente de apego.” (Laplanche, 2015b/2003, p. 172-173). Desafio este que, vale dizer, P. Ribeiro (2000) abraça e desenvolve em sua tese sobre a relação dessa dupla corrente com a feminilidade originária, isso a partir de termos como penetrante-penetrado⁷⁸.

De nossa parte, convém destacar especialmente esta segunda corrente do social, visto que as principais mensagens que nela circulam seriam diretamente ligadas ao gênero. Existe um tipo

⁷⁸ C.f.: Ribeiro, Paulo de Carvalho (2000). *O problema da identificação em Freud: recalçamento da identificação feminina primária*. São Paulo: Escuta.

de comunicação centrado na questão do gênero, voltado a um campo social que constrói um nicho de discursos⁷⁹ para dar conta deste enigma privilegiado que pulsa e urge tradução. Em outras palavras, o que Laplanche propõe é que a cultura possui uma linguagem própria de gênero.

Este passo teórico realizado pelo autor em 2003 já vinha sendo “ensaiado” há algum tempo. Em uma entrevista concedida à revista *Percurso*⁸⁰, em 1994, Laplanche já defendia a necessidade de pensar tanto sobre tipologias de mensagens, quanto sobre capacidades das línguas de tradução que estão sendo propostas. Isso porque o adulto-sedutor não apenas “enigmatiza” a criança com seus ruídos, como também oferece os códigos de tradução para o infante. O adulto “fornece o conteúdo e a gramática” (Percurso, 1994, p. 86), porém Laplanche (1994) enfatiza que esta tarefa não se resume a eles:

Sim, mas a gramática nesse caso é trazida pelo mundo cultural e não somente pelo adulto sedutor. Recusamos por muito tempo o termo culturalismo e penso que realmente devemos tratá-lo com cautela. Mas penso que o fato de a cultura trazer estruturas – sobretudo estruturas de parentesco que não são redutíveis ao Édipo, no sentido restrito do termo – *foi recusado pelos psicanalistas em nome de uma generalização do Édipo, tornando-o abusivo e biológico* (p. 86)

Essas estruturas que a cultura e o *socius* propõem à criança compõem precisamente o que Laplanche chama de mito-simbólico. Não significa que a tradução venha do outro, pois, para o autor, é a impulsão a traduzir que é trazida pelo outro, na medida em que o enigma suscita a tradução pelo lado intrusivo que tem. O que o mundo cultural, juntamente com os pais, fornece é uma “língua de tradução” (Percurso, 1994, p. 86) que, agora, descobrimos se tratar de uma linguagem de tradução própria para os conteúdos de gênero.

De fato, uma descoberta interessante para a nossa discussão por conjecturarmos uma transformação mito-simbólica nesta gramática dos gêneros em concomitância com e implicada por movimentos sociais. Quando encontramos hoje produções culturais como o projeto *Dicionário de gêneros*, um dicionário queer, que lança luz e oferece representações à não-binariedade, nos perguntamos se não existiria um outro mito-simbólico em construção pavimentado em torno da pluralidade dos gêneros. Convenhamos, se Laplanche estiver certo ao afirmar que o gênero é primeiro e plural, isto é, que passivamente herdamos dos nossos cuidadores, desde muito cedo,

⁷⁹ Discursos estes que não são só linguísticos, mas corporais, imagéticos, o que Laplanche chama de sistemas semióticos. Isso porque a linguagem falada não traduz metade do que está sendo falado com o corpo e com os gestos. Os códigos são múltiplos, não só linguísticos. Queremos traduzir tudo isso em palavras, mas elas escapam, elas nunca vão dar conta totalmente do fenômeno psíquico.

⁸⁰ Cf: Laplanche, J. (1994). O sexual, suas mensagens e traduções. Revista *Percurso*. n. 13. Disponível em: http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p13_entrevista.pdf

*identificações por femininas, masculinas e também ruídos plurais-polimórficos de gênero, então receber um código de tradução binário para dar conta de tudo isso pode ser comparado às palavras de Freud em *O mal-estar na civilização* quando diz que preparamos as crianças para serem enviadas a “uma expedição polar com roupas de verão” (Freud, 1930, p. 89).*

Neste momento histórico-cultural, a hegemonia da normatização binária pode ser repensada. São justamente as mensagens que advêm da corrente do *socius*, aquelas da linguagem do gênero, que se modificam. E se a gramática estrutural tradutiva se modifica, as traduções identitárias também podem mudar. Vejamos.

Ribeiro (2017) entende que as mensagens sensoriais implantadas na derme psicofisiológica do bebê podem operar como uma primeira tradução narcísica recalcante. Seria uma primeira tradução unificante que, como na fase do espelho, visa dar conta do corpo fragmentado e generalizadamente penetrado do infante. Só que este movimento acontece em concomitância com as mensagens sociais de designação do gênero. De acordo com o autor:

Nesse caso, as mensagens da corrente social têm, por um lado, o efeito de uma tradução identificatória e recalcante uma vez que se opõem à dispersão autoerótica, enquanto, por outro lado, vêm renovar o efeito enigmático das mensagens de apego, visto que o sentido e as implicações da designação de gênero escapam totalmente à criança, assim como também escapam parcialmente ao adulto. (Ribeiro, 2017, p. 115).

Podemos pensar nessa concomitância das correntes a partir de um exemplo mencionado por Gondar (2019), quando diz que as maneiras como carregamos no colo um menino e uma menina são diferentes. O ato de segurar uma criança no colo carrega consigo mensagens corporais de apego – o olhar, o toque, o aconchego –, mas, juntamente com estas, as mensagens sociais se infiltram quando, por exemplo, se transparece uma preocupação dos cuidadores para que, no caso da menina, não apareça a sua calcinha. Os ruídos fantasmáticos das mensagens de gênero – que neste caso poderiam ser expressos como algo do tipo: “é preciso esconder a vagina pelo risco de ser um órgão penetrável” – se entrelaçam às mensagens corporais, compondo um cenário que oferece um conteúdo e uma gramática para uma primeira tradução unificante do Eu corporal-narcísico. É a partir dessa dobradinha, entre mensagens corporais de apego e mensagens sociais, que o núcleo da identidade de gênero começa a ser tecido, conjugando o que será e o que não será recalado⁸¹.

⁸¹ Bleichmar (2004/2014) relembra que toda afirmação identitária – sou mulher, sou arquiteto, sou bondoso – realiza uma unificação do Eu na medida em que deixa do lado de fora o que se quer excluir. E dentro das categorias

Dito isso, podemos pensar agora sobre como ocorre o impacto de uma mensagem não restrita ao binarismo no processo tradutivo identitário. Quando a Laerte, em seu vídeo do projeto *Dicionário de gênero*, faz a seguinte afirmação: “Para mim mulher não é uma pessoa que tem vagina”, assim como quando a cantora Liniker aparece na capa da *Marie Claire*, revista de circulação nacional – no mês da mulher diga-se de passagem – com a manchete “Ser uma mulher com um pau é revolucionário”, somos convidados a pensar sobre os efeitos destas mensagens de gênero propostas pela corrente social. São hoje enunciados provocantes que, no que dizem respeito à organização dos conteúdos de gênero, atuam renovando o efeito enigmático das mensagens de apego, bem como oferecem uma tradução identificatória recalcante, que se opõe à dispersão autoerótica, na medida em que esse enunciado permite uma tradução de feminilidade que contempla um corpo com pênis, por exemplo. Trata-se de uma transformação mito-simbólica na gramática dos gêneros que abarca uma tradução de gênero mais flexível do que a da lógica binária, mas que não deixa de oferecer um contorno, pois opera no sentido de realizar um movimento de centramento do Eu.

4.2 Da linguagem do gênero ao gênero na linguagem

A língua é minha pátria,
mas eu não tenho pátria,
tenho mátria,
e quero FRÁTRIA!
(...)

E quero me dedicar a criar confusões de prosódias
E uma profusão de paródias
Que encurtem dores
E furem cores como camaleões.
(Caetano Veloso)

No dia 4 de novembro de 2021, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo publica, em seu site, o *Manifesto sobre o Uso da Linguagem Neutra do CRP SP*⁸². O texto propõe jogar luz ao debate atual sobre o uso da linguagem neutra e, embora reconheça que a discussão ainda é bastante incipiente entre os profissionais da área, enfatiza “a importância de refletirmos sobre o

identitárias, a posição sexuada é um elemento fundamental. Para ela “A identidade é algo que preexiste, inclusive, aos modos fantasmáticos organizadores, as formas em que se precipita o corpo, em uma identificação que não é simplesmente egóica, mas uma antecipação no sentido mais estrito identificatório” Bleichmar (2004/2014, p. 364).

⁸²Disponível em: <https://www.crp.org.br/noticia/view/2793/manifesto-sobre-o-uso-da-linguagem-neutra-do-crp-sp>

assunto, de modo que esperamos, com este manifesto, introduzir o tema à categoria profissional e à população, bem como defender a importância e o uso da linguagem neutra, fomentando outras possíveis ações” (CRP-SP, 2021).

Este manifesto-ato político endossa algumas iniciativas que oferecem visibilidade para as questões trans não-binária que o CRP vem, timidamente, promovendo⁸³. Inclusive, justifica que pensar sobre tais questões se faz necessário na medida em que elas encontram amparo em nosso próprio Código de Ética Profissional, tanto na Resolução 08/2020, que estabelece normas de exercício profissional da psicologia em relação às violências de gênero, quanto na Resolução 01/2018, que combate quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

Perceber que ainda vivemos numa sociedade que violenta e apaga as pessoas LGBTQIAP+ sugere uma mudança estrutural, o que, a nosso ver, necessariamente engloba uma linguagem não violenta, inclusiva e representativa, que permita a construção de uma realidade equânime, respeitosa, solidária e que não contribua para a invisibilização e desrespeito de populações historicamente marginalizadas. Assim, defendemos que a língua, como conduta sócio-humana, se altera e se ressignifica como resultado das lutas e transformações sociais. (CRP-SP, 2021).

Defendem, assim, que estas reflexões se fazem necessárias frente aos ideais de uma sociedade mais respeitosa e plural. No entanto, mais do que se revelar como uma demanda importante, quando o Conselho lança esse convite, para que “a categoria profissional e sociedade reflitam sobre algo tão fundamental em nossas relações, como é a linguagem” (CRP-SP, 2021), percebemos que o alcance destas discussões se situa além de determinados guetos e tribos LGBTQIAP+, abarcando um movimento de maior amplitude cultural.

Além dessa pequena amostra de nosso Conselho, encontramos inúmeras iniciativas de ordem similar que advêm tanto de organizações públicas quanto privadas. Como alguns exemplos podemos citar: o “Manual para o uso não sexista da linguagem”, criada pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul; a plataforma pioneira e colaborativa denominada ‘Dicionário de cidadania’⁸⁴, desenvolvido pela Ação da Cidadania; a iniciativa do Colégio Franco-Brasileiro,

⁸³ Entre elas: a “Nota sobre o Dia da Visibilidade Trans Não Binária”, elaborada pelo Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais em parceria com o Coletivo Trans Não-Binária, a Roda de Conversa “Visibilidade não binária e linguagem neutra”, promovida pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, subsede Vale do Paraíba e Litoral Norte, em 28/07/2021.

⁸⁴ No domínio <https://dicionariodacidadania.org.br/> A ideia é ensinar olhar sob outra perspectiva e substituir muitos termos e as expressões que usamos para se referir a pessoas e situações no nosso dia a dia de forma impensada. ‘Denegrir’, ‘mulata’, ‘homossexualismo’, ‘judiar’, ‘traveco’... são palavras naturalizadas na língua portuguesa que, entretanto, são preconceituosas na medida em que foram criadas ou adaptadas a partir de diversas formas de opressão.

instituição particular na Zona Sul do Rio de Janeiro que emitiu um comunicado à comunidade escolar propondo promover estratégias para adotar a linguagem neutra de gênero nos espaços formais e informais de aprendizagem da escola; além da própria ONU, que já se manifestou em redes sociais, favorável a esse tipo linguagem. São iniciativas que certamente sinalizam o alcance global desta discussão. Mais que mera moda, a linguagem inclusiva e neutra vem, aos poucos, se institucionalizando e, com isso, inevitavelmente, entrando em confronto com a norma culta conservadora da língua, sendo esta, em tese, menos suscetível a mudanças.

Em tese, porque de acordo com a professora Heloisa Buarque de Almeida, do Departamento de Antropologia da USP e pesquisadora do Numas, esta demanda por uma linguagem inclusiva pode ser compreendida como um movimento social próprio da evolução da linguagem. Segundo ela: “A sociedade está sempre em transformação. Há discursos conservadores que acham que as coisas são fixas, mas não é assim e nunca foi.” (Almeida citada por Oliveira, 2021, *s.p*). A língua é viva:

No começo do século passado, quando o Brasil sonhava ser a França, palavras afrancesadas inundaram a linguagem brasileira, fenômeno que se repetiria com expressões em inglês décadas mais tarde. (...) a maior parte das mudanças brota mesmo espontaneamente, de maneira coletiva, como o vossa mercê, que virou vosmicê, até se transformar em você, e a expressão “a gente” como sinônimo de “nós”. (Sampaio & Cerqueira, 2022, *sp*.)

Do mesmo modo que o movimento do conhecimento coletivo modificou o “vossa mercê”, transformando-o em “você”, tais processos continuam a acontecer com outras palavras e expressões. Quanto mais uma palavra (ou um conjunto delas) é usada e repetida por um determinado grupo, transforma-se, pouco a pouco, parte do nosso vocabulário. De acordo com a linguista Vivian Cintra, da USP, o salto da língua falada para a oficial acontece quando o termo é, enfim, convertido em verbete e inserido no dicionário. Na medida em que transpassa o vocabulário dos guetos, ganhando legitimidade e reconhecimento, pode, então, ser usado em textos (e contextos) formais⁸⁵. Assim, o que antes era considerado como um erro gramatical aparece, cada vez mais, como algo cotidiano e aceitável.

E, por ser uma plataforma aberta, o público também pode sugerir palavras como forma de aprimorar e fazer movimentar o conhecimento coletivo.

⁸⁵ Neste sentido, a linguagem neutra já começou gradativamente a ser dicionarizada. Por exemplo, o dicionário americano Merriam-Webster define *they* e *them* como opção de tratamento a he/him (masculino) e she/her (feminino). Na Suécia, foi formalizado o pronome *hen*, criado pela comunidade transgênero para designar pessoas não binárias. Já o francês Petit Robert foi mais longe na audácia: incluiu o neutro *iel*, sem tirar nem o *il* (ele), nem o *elle* (ela)” (Sampaio & Cerqueira, 2022).

Soma-se a este complexo processo de transformação o advento da internet, que não apenas viralizou palavras que não existiam em português, incorporando-as rapidamente em nossos dicionários – palavras como *e-mail*, *chat*, *web* etc. –, como também passou a engajar discussões sobre a importância de que a igualdade e a visibilidade dos grupos minoritários transpassem inclusive à linguagem.

O assunto, aliás, segue “bombando” nas redes sociais: “(...) no Twitter, foram contabilizados no ano passado 2,1 milhões de postagens com termos modificados para abolir o gênero (...) em 2021, o interesse dos brasileiros pela expressão “linguagem neutra” no Google cresceu 3 230%, comparado com 2019” (Sampaio & Cerqueira, 2022, *s.p.*). Os *youtubers*, *tiktokers*, *influencers* e até os linguistas⁸⁶ que militam em prol da abertura dos gêneros botam lenha na fogueira trazendo vídeos cujos conteúdos problematizam a questão, mas não só eles. Como ingredientes que engrossam esse caldo da transformação linguística, temos ainda as celebridades, os filmes, as séries e até desenhos infantis⁸⁷, entre outras modalidades que, direta ou indiretamente, discutem o tema da identidade de gênero e contribuem para a naturalização da linguagem não-binária.

É claro que, quando uma transformação da linguagem desse porte consegue furar a bolha para além do dialeto de sua tribo, passando a ser popularizada mundo afora, encontramos controvérsias e muita resistência. No Brasil, por exemplo, onde a inclusão de termos neutros é considerada por alguns como puro furor ideológico, políticos conservadores estabeleceram uma dura batalha contra os avanços dos gêneros plurais⁸⁸.

Na outra ponta, existem as forças que se posicionam a favor do uso da linguagem inclusiva e neutra. Não é incomum o STF ser palco desse jogo de poder e contrapoder como, por exemplo, quando o ministro Edson Fachin suspendeu por liminar uma lei aprovada em Rondônia que proibia a linguagem sem gênero nas escolas e nos editais de concursos públicos, argumentando

⁸⁶ O canal do YouTube “Jana Viscardi, como nos comunicamos importa”, discute, pela perspectiva de uma linguista, as mudanças das línguas.

⁸⁷ Entre as inúmeras celebridades que preferem usar o pronome neutro temos a atriz Emma Corrin, o cantor Sam Smith, o ator transexual Elliott Page, que se chamava Ellen e fez a transição para o sexo masculino, entre outros. Nas séries, a questão da linguagem neutra aparece em *Todxs Nós* e na sequência de *Sex and the City*, ambas da HBO, e, para a fúria de alguns, no desenho Ridley Jones, da Netflix.

⁸⁸ Os exemplos desse campo de guerra são muitos: o governo de Mato Grosso do Sul que sancionou uma lei para banir vocábulos não binários; o ex-secretário da cultura Mário Frias que baixou uma portaria vetando a presença de termos neutros em projetos da Lei Rouanet; e, inclusive, o próprio presidente Bolsonaro já reclamou: “a linguagem neutra dos gays o que soma para gente? Estimula a molecada a se interessar por essas coisas (...) vai estragando a garotada”. (Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=-XhPowzOps>)

que essa forma de expressão visa a combater preconceitos repensando vieses que usualmente subordinam um gênero ao outro.

De modo geral, basta um lampejo da temática dos gêneros aparecer para acender as mais desprezíveis conversas. No entanto, quando toca nos contornos das normas da linguagem, o assunto realmente inflama: sem espaço para dúvidas, aparecem opiniões contundentes, irredutíveis, acompanhadas de forte carga afetiva. Não por menos, de acordo com a vice-presidente da Associação Brasileira de Linguística Raquel Freitag: “Em pelo menos um século, essa é a mais intensa mudança no campo da sintaxe já proposta à língua portuguesa e a de maior visibilidade” (Freitag citada por Sampaio & Cerqueira, 2022, *s.p.*). Seja como for, entendemos que a política se configura como apenas uma camada nessa discussão, extrapolando, em muitos sentidos, os domínios de uma mera avaliação sobre reforma linguística. Sendo assim, o que importa é que isso *já* produz um efeito, posto que já é uma realidade social. Nosso foco, portanto, está em compreender os desdobramentos psíquicos resultantes dessa mudança.

A proposta deste tópico é se debruçar sobre estas novas práticas e comunicações, pensando-as em relação à possível transformação mito-simbólica da linguagem dos gêneros. Afinal, qual seria a relação da linguagem própria do gênero ao gênero repensado na própria linguagem? Começamos o nosso percurso discutindo algumas das reivindicações apresentadas da linguagem inclusiva e neutra e estabelecendo a diferença entre elas.

4.3 As novas práticas inclusivas... inclusive na linguagem

Embora tenhamos usado até aqui os termos ‘linguagem inclusiva’ (ou não sexista) e ‘linguagem neutra’ (ou não-binária) quase como sinônimos, há diferenças entre eles que convém situarmos. Ainda que visem a uma comunicação sem exclusão, ambos trabalham por meio de estratégias diferentes. Vamos começar examinando a linguagem inclusiva.

No texto de abertura do “Manual Prático de linguagem inclusiva” encontramos a seguinte definição: “Falar e escrever tomando cuidado ao escolher as palavras que demonstrem respeito a todas as pessoas, sem privilegiar umas em detrimento das outras. Esse é o objetivo de quem usa a linguagem inclusiva” (Fischer, 2020, p. 5). De modo geral, a linguagem não sexista problematiza a escolha do masculino como genérico e a maneira como o gênero feminino é apagado das sentenças, revelando como os nossos valores comunicacionais são estabelecidos a partir da

referência de um sistema patriarcal (Fischer, 2020). A estratégia da linguagem inclusiva se dá por substituir o uso dos marcadores de gênero no discurso, sem necessariamente alterar o idioma da forma que conhecemos. A principal tática é ampliar a percepção para “hackear” a norma padrão sexista na medida em que se questiona, perturba e desnaturaliza o uso do masculino como genérico. Um exemplo pode ser observado na provocação do conto-anedota “Sexa”, de Luiz Fernando Veríssimo:

- Pai...
 - Hmm?
 - Como é o feminino de sexo?
 - O quê?
 - O feminino de sexo.
 - Não tem.
 - Sexo não tem feminino?
 - Não.
 - Só tem sexo masculino?
 - É. Quer dizer, não. Existem dois sexos. Masculino e feminino.
 - E como é o feminino de sexo?
 - Não tem feminino. Sexo é sempre masculino.
 - Mas tu mesmo disse que tem sexo masculino e feminino.
 - O sexo pode ser masculino ou feminino. A palavra "sexo" é masculina. O sexo masculino, o sexo feminino.
 - Não devia ser "a sexa"?
 - Não.
 - Por que não?
 - *Porque não! Desculpe. Porque não.* "Sexo" é sempre masculino.
 - O sexo da mulher é masculino?
 - É. Não! O sexo da mulher é feminino.
 - E como é o feminino?
 - Sexo mesmo. Igual ao do homem.
 - O sexo da mulher é igual ao do homem?
 - É. Quer dizer... Olha aqui. Tem o sexo masculino e o sexo feminino, certo?
 - Certo.
 - São duas coisas diferentes.
 - Então como é o feminino de sexo?
 - É igual ao masculino.
 - Mas não são diferentes?
 - Não. Ou, são! *Mas a palavra é a mesma. Muda o sexo, mas não muda a palavra.*
 - Mas então não muda o sexo. É sempre masculino.
 - A palavra é masculina.
 - Não. "A palavra" é feminino. Se fosse masculina seria "O pal..."
 - Chega! Vai brincar, vai.
 - O garoto sai e a mãe entra. O pai comenta:
 - Temos que ficar de olho nesse guri...
 - Por quê?
 - Ele só pensa em gramática.
- (Veríssimo, 2001, pp. 53-54, grifos nossos)

Chamo a atenção para os termos destacados em itálicos. Quando o pai diz “Porque não!”, de modo impositivo e impaciente, ele sinaliza uma mensagem que permanece naquilo que

Laplanche (2003/2015) nomeia de inconsciente encravado, isto é, uma mensagem que, por não poder ser traduzida, não pode receber outros destinos.

De modo geral, o inconsciente encravado corresponde a um espaço de um eu-corpo originário no qual as mensagens parentais são inscritas e ainda se encontram num estado de espera por uma tradução, representando um lugar de estocagem temporária. No entanto, pode ser também um lugar de estagnação, na medida em que “as mensagens inscritas por uma via mais traumática, denominada de intromissão, derivam do inconsciente encravado dos pais e que estão fadadas a permanecer congeladas no inconsciente encravado dos filhos” (Tarelho, 2016, p. 135). Desta forma, estas são mensagens que não encontram recursos simbólicos para a tradução, tornando-se intocáveis.

Explicações como ‘Porque não!’, ‘Porque Deus quis!’, ‘Porque é assim!’, ou simplesmente respostas de teor violento frente a certos questionamentos compõem um núcleo de mensagens intrusivas que cristalizam qualquer possibilidade de elaboração da criança. Não seria assim que se formam os intransponíveis “rochedos de base” culturais, especialmente no que diz respeito ao gênero?

Por não poderem ser enigmatizadas e, então, traduzidas, tais mensagens passam a compor um núcleo do superego – “dentre as mensagens não traduzidas que constituem este inconsciente, destacamos particularmente mensagens superegoicas. O imperativo categórico é (...) impossível de metabolizar” (Laplanche, 2003, p. 197). Tarelho (2016) entende que este núcleo mais pulsional do superego, que se situa do lado do inconsciente encravado, é justamente “composto tanto por prescrições identificatórias, que são em boa medida intocáveis, como as de gênero, quanto por mensagens intraduzíveis, como é o caso de certas injunções e de certos mandatos” (p. 138). Assim, o ‘Porque não!’ paterno sinaliza uma falência de recursos tradutivos, como se dissesse: daqui em diante não podemos ousar questionar / enigmatizar este conteúdo, condenando a questão a permanecer no encravado – compondo parte do superego – e bloqueando as possibilidades de simbolizações criativa.

Por sua vez, quando o pai diz “*Mas a palavra é a mesma. Muda o sexo, mas não muda a palavra*”, observamos um problema que a linguagem inclusiva propõe endereçar: o apagamento do sexo feminino na linguagem, que surge no texto literário na inquietação e nas dúvidas de uma criança. E tal inquietação faz todo sentido quando pensamos que o masculino cumpre hoje a função neutra na Língua Portuguesa, mas nem sempre foi assim. Antes, quando o Latim ainda era uma

língua viva, existia um pronome neutro. Moura (2021), professor de Língua Portuguesa e doutor em linguística, explica que: “Isso mudou quando o latim virou o português arcaico. Decidiu-se pela abolição do neutro e adoção do masculino para o plural” (Moura citado por Moreira, 2021, *s.p.*).

No português brasileiro, o uso do masculino como genérico foi uma regra determinada nos anos 60-70, obra do linguista Joaquim Mattoso Câmara Jr.. Este definiu o que até hoje é conhecido como a norma culta da língua portuguesa, na qual o masculino é o gênero não marcado e o feminino é o gênero marcado, específico. Para Melo (2021), “o que Mattoso Câmara Jr. não disse é que temos essa construção na língua porque fazemos parte de uma sociedade secular masculinista” (Melo citado por Moreira, 2021, *s.p.*). O exemplo mais emblemático disso é quando nos encontramos em uma sala com 99 mulheres e apenas 1 homem: a norma culta é privilegiar o masculino, dizendo, por exemplo, “boa noite a todos”.

Pesquisas cognitivistas demonstram que esta forma de organizar a linguagem influencia o modo como as pessoas pensam, muitas vezes, validando e perpetuando estereótipos de forma inconsciente. Por exemplo, Braun, Sczesny e Stahlberg (2005), em seu artigo *Cognitive effects of masculine generic*, relatam uma pesquisa na qual realizaram algumas perguntas utilizando somente o masculino genérico como: “Quem é seu músico preferido” ou “Quais são os atletas que mais admira?”. A maioria das pessoas entrevistadas respondeu personalidades masculinas. E isso aconteceu, inclusive, quando perguntaram a respeito de áreas ocupadas majoritariamente por mulheres, desafiando de forma curiosa os estereótipos de gênero. No entanto, quando a mesma pergunta era reformulada com linguagem inclusiva, “Quem é seu artista musical preferido ou preferida?”, mais mulheres foram mencionadas (Braun, *et. al.* 2005).

Além do apagamento da diversidade, outra consequência de tomar o masculino como neutro é que, muitas vezes, esta norma culta, referência a um sistema patriarcal, acaba por induzir aspectos positivos ao masculino e negativos ao feminino (Fischer, 2020). Aliás, de acordo com Gondar (2021), sempre quando se dualizam categorias rapidamente, se estabelece uma hierarquia entre elas:

Toda discussão contemporânea se baseia no binarismo que as normas de gênero impõem para nós (...). Defende-se hoje que a sexualidade é múltipla e que não cabe só em duas possibilidades que são previamente definidas, masculino-feminino. (...) Mesmo defendendo uma sexualidade perversa polimorfa a tradição psicanalítica sempre manteve uma lógica dualista. (...)

Isso não é só um problema epistemológico, tem um problema político importante aqui. E quem vai fazer a denúncia disso é o Derrida. Ele vai dizer que todas as vezes que a gente divide o mundo em duas partes essa divisão nunca é feita de uma maneira neutra. Nunca é feita de uma maneira paritária. Todas as vezes em que a gente estipula pares em oposição como natureza e cultura, masculino e feminino, corpo e psiquismo, existe sempre um polo que vai ser o principal, que serve de parâmetro enquanto o outro vai ser definido relativamente em relação a ele. Isso quer dizer que todo dualismo carrega sempre um ranço moralista. Um ranço do bom princípio, do bom caminho e acabam sempre elegendo cidadãos de segunda classe (Gondar, 2021, *s.p.*)

No caso da linguagem, vemos esse mecanismo dual operar, transformando diferenças em desigualdade, quando o masculino se torna o representante do genérico, da norma e, conseqüentemente, o feminino passa a ser o não convencional, o disruptivo, a exceção. Aliás, isso fica claro quando uma mesma palavra apresenta sentidos totalmente diferentes se trocado o gênero:

Governante: aquele que governa
 Governanta: mulher que administra casa alheia
 Mundano: aquele que aprecia os bens e prazeres deste mundo
 Mundana: prostituta meretriz (Fischer, 2020, p. 6)

Muitas frentes têm se proposto a repensar a língua portuguesa ao longo dos anos, apresentando soluções para trazer maior inclusão ao idioma. Encontramos dicas e propostas das mais variadas, como: você pode substituir a palavra “homem” por “ser humano”, ou mesmo por “humanidade”. Um exemplo disso pode ser visto na seguinte construção: “A chegada do homem à lua > A chegada da humanidade à lua” (Fischer, 2020, p. 9). Desse modo, não se apagaria a existência de um coletivo de pessoas – tanto do gênero feminino ou mesmo de um gênero não binário –, sob a sombra do homem como representante da norma.

Outra dica deste manual é substituir o masculino genérico que nos faz dizer “os políticos” e “os professores”, para os substantivos que nomeiam as instituições às quais os grupos pertencem:

Os Senadores estão votando a pauta > O senado está votando a pauta
 Os diretores vão escolher o nome > A diretoria vai escolher o nome
 Os políticos > a classe política (Fischer, 2020, p.11)

O argumento propõe que uma troca simples pode tornar a língua mais inclusiva, afinal as instituições não se constituem apenas de homens. Enfim, estas e outras sugestões e dicas de substituições nos convidam a questionar o sexismo gramatical naturalizado, como se descortinassem uma mensagem embutida que atravessa de forma invisível a linguagem.

Preciado (2020), durante as aulas de grego moderno que realizou em sua estadia em Atenas, fez uma reflexão interessante sobre etimologias problematizando, justamente, a historicidade da linguagem. Apontou que as formas como as grafias ou os sons se estabelecem encerram uma série de rituais sociais: “Uma palavra não é a representação de uma coisa. É um pedaço de história” (p. 204). Antes de se converter em signo, a palavra foi um dia prática, “efeito de uma constatação, assombro, ou resultado de uma luta, o selo de uma vitória” (p. 204). Só que as etimologias se acomodam e, aos poucos, fazem com que se perca o estranhamento na medida em que se deixa de escutar a história da linguagem. Trata-se de um processo paradoxal, já que acender à linguagem é, curiosamente, deixar de ouvir a história que a habita:

A aprendizagem da fala na infância induz um processo de naturalização da linguagem que impossibilita que ouçamos o som tilintando em nossa própria língua. (...) Paradoxalmente, em termos pragmáticos, tornar-se um falante de uma língua significa deixar progressivamente a história que nela ressoa, para poder enunciá-la aqui e agora. Assim, usar as palavras é repetir a história que elas contêm com a condição de ignorar os processos de dominação política e repetição social que forjaram o seu significado. (Preciado, 2020, p. 204)

O autor explica que, se ouvíssemos a história em cada palavra o tempo todo, nós não suportaríamos falar. Seria uma modalidade de intensidades insuportáveis, visto que “o afeto seria como um raio atravessando milhões de cadeias de falantes, cruzando o corpo e saindo pela boca” (p. 205). Do mesmo modo, seria impossível de se ler o alfabeto, composto de movimentos-gestos de uma mão, se percebêssemos como uma série de incisões.

Apesar deste processo de naturalização para a apropriação da língua, Preciado (2020) entende que uma transformação demanda, sim, estranhamento e consciência histórica. Assim, ouvir as “etimologias lutarem como carrinhos de bate-bate”⁸⁹ se faz fundamental para abrir o espaço de trânsito necessário para as mudanças.

Toda revolução subjetiva ou social exige um estranhamento da voz, uma suspensão do gesto, uma ruptura da enunciação, a reconexão com linhas etimológicas que estavam fechadas ou o corte direto na linguagem viva para introduzir uma diferença, um espalhamento, um diferimento, para usar as palavras de Derrida, uma “anarquia improvisadora” (Preciado, 2020, p. 205).

⁸⁹ É interessante que inclusive as raízes etimológicas das palavras vêm recebendo um olhar minucioso nestes tempos e sendo riscadas do cotidiano. Palavras como o racista “denegrir” e o antisemita “judiar”, “mulata” que tem a mula como origem, e “aleijado”, derivado de aleijão, deformidade, “criado mudo” de origem escravocrata, entre muitas outras.

Entendemos que é justamente esta “anarquia improvisadora” que torna a travessia tão conflituosa, pois demanda suportar o caos de um processo em trânsito. E, diga-se de passagem, como toda mudança, não há garantias de onde o movimento vai desembocar. Daí que encontramos muitas frentes que empreendem uma verdadeira batalha contra estas supostas demandas “vindas de fora”. Uma das críticas de quem é contra o uso da linguagem não sexista é que as novas grafias tornam a comunicação repetitiva e longa. Dizer “boa noite a todas e todos”, por exemplo, seria redundante, visto que se poderia dizer apenas “boa noite a todos”.

Os argumentos contrários parecem ter como base o fato de o gênero masculino já ser considerado neutro pelos órgãos que regulam os idiomas, como a Real Academia Espanhola e Academia Brasileira de Letras, e, portanto, nenhuma alteração seria necessária. Fecha-se o exercício etimológico dos “carrinhos de bate-bate”, encerra a possibilidade de estranhamento e encarcera-se no recalcado a construção histórica por de trás das palavras. Afinal, para que mexer no que já está pronto (e “funciona”)? Tais iniciativas não prejudicariam a língua na medida em que poderiam acabar confundindo e desunindo aqueles que a falam?

A Torre de Babel

Para pensar essa possível desunião dos falantes, recorro à análise de Belo (2021) sobre o mito bíblico da Torre de Babel, uma das narrativas fundadora de nossa cultura.

Em *Gênesis*, encontramos:

Era toda a terra de uma mesma língua e de uma mesma fala.
 2 E aconteceu que partindo eles do oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e habitaram ali.
 3 E disseram uns aos outros: Eia, façamos tijolos e queimemo-los bem. E foi-lhes o tijolo por pedra, e o betume por cal.
 4 E disseram: Eia, *edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus*, e façamos-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra.
 5 Então desceu o SENHOR para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam;
 6 E o SENHOR disse: Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua; e isto é o que começam a fazer; e *agora, não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer*.
 7 Eia, desçamos e confundamos ali a sua língua, para que não entenda um a língua do outro.
 8 Assim o SENHOR os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade.
 9 Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o SENHOR a língua de toda a terra, e dali os espalhou o SENHOR sobre a face de toda a terra. (Gênesis, 11: 1 - 9)

O mito apresenta a confusão de línguas como uma grande punição divina do Deus-pai criador do céu e da terra. Como discutimos anteriormente⁹⁰, para Laplanche, os mitos não são a verdade do inconsciente, mas, ao contrário, códigos e esquemas narrativos aportados pela cultura ao bebê humano por meio de suas interações com seus cuidadores. Tais narrativas mito-simbólicas culturais estão sempre a serviço do recalçamento, na medida em que funcionam como *auxiliares de tradução*. No caso do mito em questão, Belo (2022) entende que a narrativa cria um tempo utópico antes da divisão (e confusão) de línguas. Seria um suposto mundo em que o entendimento entre as pessoas era pleno e a comunicação sem falhas, permitindo uma onipotência coletiva. Sendo assim, questiona:

Quais são as razões inconscientes para construir um mito que coloque a tradução como castigo eterno de um passado comunicacional sem ruídos? Por que situar nas diferenças linguísticas o obstáculo intransponível à construção conjunta de torres que nos alçariam aos céus? (Belo, 2022, p. 79)

Em sua interpretação, o mito captura a idealização de uma suposta comunicação quase telepática entre mãe e bebê, fruto de uma intensa revivescência do narcisismo dos pais diante de sua prole. Só que, de acordo com os preceitos da teoria laplancheana, esse tempo “pré-babélico” seria uma tradução produzida somente a *posteriori*. Isso porque o narcisismo anobjetal seria “caracterizado pela total ausência de relações com o meio, por uma indiferenciação entre ego e id, e teria o seu protótipo na vida intrauterina, da qual o sono representaria uma reprodução mais ou menos perfeita” (Laplanche & Pontalis, 1982/2008, p. 288).

No entanto, na TSG de Laplanche, a primazia do outro reina em absoluto na constituição do sujeito. Parte-se da ideia de que, antes mesmo dos processos narcísicos, o que assegura o surgimento da sexualidade nos seres humanos é a inoculação dessa sexualidade pelo outro. Assim, o posicionamento laplancheano enfatiza um narcisismo que é fundamentalmente de ordem intersubjetiva, *i.e.*, uma superação total do narcisismo anobjetal, uma vez que o adulto que acolhe é também o responsável pela implantação dos enigmas, excitando e enigmatizando a criança. Assim, desde os momentos originários já existia uma “confusão de línguas” turbulenta. Por essa razão, Belo (2022) defende que:

Babel seria um mito melancólico dessa perda do contato pleno de “sentimento oceânico” entre cuidador(a) e bebê. Os homens que falavam a mesma língua sem vícios são a imagem da diáde

⁹⁰ Essa questão foi debatida no tópico 1.3 *A epistemologia laplancheana: a metapsicologia e a função mito-simbólica*

fechada e telepática de um adulto e um bebê em plena comunhão. Se há palavra aqui, ela é compreendida de forma completa, sem franja semântica ou deslizamentos na infinita rede de sentidos. (Belo, 2022, p. 80)

Por isso, o autor aponta para a importância de pensarmos essa metáfora tradutiva sedutora, fruto do pensamento religioso monoteísta judaico, como uma advertência ainda a ser trabalhada. Sem dúvida, a Torre de Babel e sua mensagem sobre o risco da confusão de línguas é uma narrativa amplamente difundida pela cultura. Porém, lembremo-nos, com Belo e Marzagão (2011) de que, quando um mito é tão bem aceito e persuasivo entre as camadas populares, torna-se possível suspeitar de que ele contribui para o recalcamento de algo, pois organiza e acalma um excesso pulsional. A ideia de o humano como um ser condenado à tradução e, por sua vez, à perda do paraíso, momento em que supostamente teria existido uma comunicação sem falhas, parece ser uma mensagem que “puxa o freio de mão” e faz resistência à retradução da linguagem – e, conseqüentemente, à transformação mito-simbólica dos gêneros. Isso porque, para a teoria laplancheana, não haveria essa comunicação telepática sem falhas, como uma mensagem desobstruída de inconsciente para inconsciente:

A mensagem é uma mensagem pré-consciente-consciente; não há “mensagem inconsciente”, na minha opinião esses termos nada significam. Há então uma mensagem pré-consciente-consciente comprometida pelo inconsciente do emissor. Depois uma tentativa de tradução pelo receptor, tradução digamos intrasemiótica: essa por contribuição ou por tentativa de criação de um novo código, de um idioleto. Eu digo “por contribuição” (*par apport*) porque frequentemente a criança não cria todas as peças desse idioleto da tradução; ele lhe é socialmente proposto. É depois desta tentativa de tradução que se produz a clivagem de um pré-consciente e de um recalcado inconsciente. O pré-consciente é a tradução “ele ama apenas a mim”. Este pré-consciente traz a cicatriz desse fracasso. Nossa esperança, nossa felicidade de clínico, é que há, sempre e ainda, o parcialmente traduzível e que finalmente a cicatriz nos permite reconstituir alguma coisa da mensagem inicial que nos conduza a uma nova tradução que englobe um pouco mais a mensagem total. (Laplanche, 2006/2007, p. 123).

Vale destacar dois pontos dessa citação. O primeiro é a advertência de Laplanche sobre não haver tal coisa como uma mensagem inconsciente. Belo (2022) explica que é muito importante para o autor francês afastar o inconsciente de uma concepção linguageira. Isso porque o inconsciente é circunspecto pelas excitações depositadas pelo outro durante os cuidados iniciais, tornando-se objetos-fonte da pulsão. Assim, o autor recupera na metapsicologia freudiana os dois reinos diferentes com regimes de funcionamento distintos – de um lado, o inconsciente, regido pelo processo primário, e, do outro, pré-consciência/consciência, regido pelo processo secundário –, articulando-os à sua teoria:

Do lado do inconsciente não há algo como uma linguagem propriamente dita: excitações, representações-coisa que por ataque exigem uma tradução por parte do eu – que recobre o pré-consciente / consciente. A tarefa da tradução é sempre egoica e sempre vai ser colonizada por essas forças sem-nome, sem-identidade do inconsciente. (Belo, 2022, p.77)

O segundo ponto daquela citação é justamente sobre o trabalho de tradução do receptor. Em nossa tese defendemos que, nas composições identitárias fluidas não-binárias, são justamente estes resíduos pulsionais do inconsciente recalcado que recebem traduções múltiplas e plurais. Seriam processos de ligação mais interligados ao polo da inspiração, resultando em simbolizações singulares e mosaicas do Eu. Só que, para essa tradução intrasemiótica acontecer, é necessário que a criança invente um código de um idioleto. No entanto, como Laplanche nos lembra, a criança não é capaz de criar todas as peças desse idioleto da tradução e acaba recebendo uma contribuição do meio em que está inserida. Em nossa cultura, no que diz respeito ao gênero (mas não só), a binariedade é ainda o *mainstream*, isto é, a narrativa-fôrmica principal socialmente proposta para lidar com a maleabilidade do caos inconsciente.

Independentemente do esquema narrativo que se utilize, nenhuma tradução será totalizante, sempre haverá restos. Neste sentido, como pontua Belo (2022), o Eu é a cicatriz do fracasso das traduções⁹¹. Uma falha bem-vinda, pois justamente por ter fracassado, a tradução se mantém aberta. Nenhum código esgota o inconsciente, este umbral caótico pulsional de nebulosidade infinita, no qual as coisas brotam. Ou, como diz Belo (2022): “Os restos não traduzidos sempre exigindo novas respostas, o Eu sempre tentando ora evitar o que vem do inconsciente, ora tentando se apropriar melhor daquilo que lhe ataca a partir de dentro” (p. 78). Entre evitação e simbolização, sintoma e criação, perguntamos: será que as novas práticas das comunicações, que convocam a reorganização estrutural da língua portuguesa, não seriam uma tentativa de criar outros destinos para estes restos não traduzidos?

4.3.1 Desconstrução da linguagem e construção mito-simbólica dos gêneros

⁹¹ Tudo quanto fazemos, na arte ou na vida, é a cópia imperfeita do que pensamos em fazer. Desdiz não só da perfeição externa, senão da perfeição interna; falha não só à regra do que deveria ser, senão à regra do que julgávamos que poderia ser (Fernando Pessoa)

Até aqui, buscamos compreender as diferentes possibilidades de organizações e arranjos entre corpos, gêneros e sexualidades que se situam além da dupla feminino-masculino. A partir da perspectiva laplancheana, entendemos que a coesão necessária para a integração do Eu está diretamente relacionada aos movimentos de elaboração propostos pelas narrativas mito-simbólicas, códigos sociais tradutivos que são culturalmente inculcados.

Vimos também a compreensão de Laplanche sobre os complexos de castração e de Édipo como sendo apenas duas dentre as grandes narrativas organizadoras da cultura ocidental. Eles funcionam como auxiliares de ligação da pulsão, um recurso que proporciona contornos ao enigmático, roteirizando os excessos pulsionais em uma narrativa relativamente organizada: menino tem pênis, menina tem vagina, o menininho ama a mãe e deseja tomar o lugar do pai etc. Para o autor, portanto, essas narrativas mito-simbólicas, que constituem o mais profundo dos nossos desejos, não se encontram desvinculadas de um certo tipo de sociedade: “uma sociedade androcêntrica, centrada, portanto, no primado da problemática masculina, do falo e de sua supressão” (Laplanche, 1988, p. 164). Laplanche inclusive critica o uso que a psicanálise faz desses roteiros, como mitos essenciais na constituição do sujeito, deixando em aberto o convite a pensarmos sobre as formações e roteiros que encarnam a função mito-simbólica no Ocidente, nos dias atuais.

Abraçamos este desafio nesta pesquisa. A nossa tese é que, por estarmos vivendo atualmente o questionamento e a insuficiência das “narrativas clássicas”, centradas na heteronormatividade patriarcal, torna-se possível identificar uma multiplicidade de novos roteiros simbolizatórios mais plurais. Afinal:

Os códigos de compreensão que ele [o bebê] utiliza não surgem do nada: são trazidos pelo universo social. E, fato cultural moderno, os códigos (ou ideologia) circulam, universalizam-se e ficam obsoletos cada vez mais rápido. (Laplanche, 2001/ 2015e, p. 98)

Com base nos movimentos feministas e da cibercultura – entre outros fatores –, discutimos que estes códigos tradutivos não-binários parecem estar menos voltados ao polo do recalçamento e do sintoma, polos esses que têm relação com a repetição do mesmo, e mais interligados ao polo da inspiração, na medida em que se pode tocar o enigmático que pulsa e criar algo novo.

Com o panorama da pesquisa em mente, agora podemos perguntar sobre a relação entre tal propagação de novos roteiros e a revolução a que estamos assistindo na linguagem. Partimos da hipótese de que as novas práticas de comunicação, como as modalidades inclusivas e não sexistas

da linguagem, podem estar provendo um outro “material-base” mais flexível que admite e facilita a criação de outros mito-simbólicos, especialmente organizadores de gênero.

De modo geral, vimos acima que a nossa linguagem é binária. O gênero gramatical binário, em português, está presente em todos os substantivos e não apenas naqueles que se referem a pessoas. Vale para seres animados e inanimados, coisas, pessoas, bichos etc. (Viscardi, 2021). A razão por trás disso é que a dualidade é uma arma defensiva bastante eficaz para lidar com a bagunça do pulsional. Basta pensarmos que, quando começamos a organizar uma caixa com objetos aleatórios, a primeira coisa que fazemos é separá-los em dois grupos e, a partir daí, ir categorizando. Do mesmo modo, no que diz respeito aos conteúdos de gêneros, para organizar o plural do Sexual-pulsional lançamos mão da castração, que se configura como um “sistema codificado” e resulta em um “mito binário” bastante pregnante (Laplanche, 2001b). É a partir dessa linguagem de tradução própria dos gêneros, oferecida pela pequena sociedade que permeia a criança, que o código binário transforma a diversidade (pluralidade) em diferença (binário).

No entanto, se o gênero tem essa gramática própria, ela não vem dissociada da própria linguagem. Todas as construções mito-simbólicas são culturais e estão ancoradas, irredutivelmente, numa tradução linguística. Como se fossem uma subclasse de comunicação dentro da comunicação maior. Sendo assim, é necessariamente a partir dos nossos sistemas linguísticos que nascem nossos códigos simbolizatórios.

Atualmente vivemos um momento de questionamento e desconstrução de nossa tradição linguística, na medida em que a linguagem inclusiva desvela, por meio de suas demandas de transformação, a mensagem encravada na estrutura da nossa comunicação que passa de forma despercebida. Quando se repensa a oficialização do masculino como genérico, tomando-o como referência, se descortina a mensagem invisível embutida na linguagem, algo como: a mulher (e viventes de outros gêneros) deve se apagar/calar para não colocar em risco uma masculinidade onipotente hegemônica.

Diante deste desvelamento, a língua e a comunicação são *convocadas* a uma reforma. Para que surjam novos mito-simbólicos é preciso que se organize uma nova forma de comunicação, um outro sistema dentro da linguagem. Em outras palavras, para que outras narrativas tradutivas sejam inventadas, é necessário que se criem as condições linguísticas para isso. Sendo assim, as novas experiências linguísticas são centrais na revolução dos gêneros.

A luta da linguagem neutra – que discutiremos a seguir – é ainda mais audaciosa e inusitada, pois busca incorporar, a uma linguagem fundada no binarismo, um recurso do qual ela foi privada para se expandir. Ao tensionar os limites binários da linguagem, faz uma tentativa de constituir novas ferramentas para incluir o plural.

Ilustramos com a seguinte metáfora: a língua como o material disponível para uma construção e o mito-simbólico como o projeto arquitetônico que balizará a fundação do Eu. Claro que o trabalho de tradução/construção terá características singulares do edificador – é um trabalho próprio, artesanal, matizado. Mas, esta elaboração terá relação direta com a matéria-prima cultural e com o projeto-ideal que recebe da sociedade (hoje, por exemplo, nossos roteiros de facilitação libidinal estão se modificando, mas ainda são predominantemente heteronormativos). Deste modo, o material que está disponível no meio (a tradição linguística) pode mudar completamente o projeto arquitetônico do Eu (mito-simbólico): podemos ter “tijolos representacionais” que permitem a edificação de um prédio ou podemos ter como matéria-prima uma lama flexível que permite a construção de uma cabana *musgum*⁹². É reconstruindo a tradição linguística e constituindo um novo meio capaz de uma comunicação mais flexível, que a “gramática dos gêneros” poderá se estabelecer de uma maneira diferente.

A fim de exemplificar estas possibilidades que se abrem a partir do que é oferecido como recurso linguístico gramatical, recorreremos ao pajubá. Este dialeto de sociabilidade das travestis foi criado para oferecer maior liberdade para as *bees* se comunicarem livremente nos espaços sem que os outros e as outras as entendessem. Palavras e expressões como: *amapô, alibã, neca, nena, padê, odara, ocó, aqüé, picumã*, entre outras, compõem a credencial de reconhecimento e pertença daquele grupo. Este idioma, utilizado inicialmente apenas entre as travestis, foi rapidamente apropriado por outros grupos do universo LGBTQIAP+ e algumas palavras já se tornaram gírias da cultura popular – bafão (ou *baphon*) por exemplo⁹³.

⁹² Habitações comuns no extremo Norte da província de Camarões, estas cabanas de arquitetura vernacular levam o nome de seu povo, *Musgum*. A lama é sua matéria-prima – não há madeira e pedra acessível nesta região – e a construção ocorre por meio de uma mão de obra pequena num processo lento e artesanal. A lama flexível permite moldar paredes com forma de concha e realizar ranhuras que possibilitam a drenagem da água e serve como escada ao morador para escalar e realizar manutenção de sua habitação. Outro dado interessante é que esta forma de construção não possui fundação, ou seja, não se organiza ao redor de um alicerce estrutural rígido. O que, curiosamente, não impede que sua estrutura seja firme, pois apresenta paredes grossas na parte inferior que funciona como sustentação da casa. Também possuem uma abertura no teto, como uma chaminé, permitindo que o ar circule e, em caso de enchentes, seja uma saída de emergência (Casa de Valentina, 2019)

⁹³ Novamente vemos aqui a importância da cibercultura nessa disseminação. No canal “Las Bibas from Vizcaya2”, do Youtube, temos o “Plantão Telecurso do Pajubá”: os vídeos colocam o pajubá no ar, parodiando, por meio de

De acordo com Brancaleoni e Kupermann (2021), este dialeto, de subversão e resistência, tem raiz nas linguagens praticadas em comunidades religiosas afro-brasileiras, a “língua de santo”. Estas, por sua vez, originam-se de algumas línguas africanas, sendo a principal delas o yorubá-nagô, uma matéria-prima representacional especialmente interessante para quando pensamos a construção do gênero:

Jimenez e Adorno (2009) discutem as compreensões da antropóloga nigeriana Oyeronke Oyewumi, que afirma que o yorubá não apresenta pronomes que indicam gênero, mas, sim, apontam aquele que é mais velho e o que é mais novo. Isso porque, na cultura yorubá, o organizador mais potente é a idade relativa e não o gênero. Segundo a antropóloga, a imposição de um sistema de gênero seria resultante do colonialismo, seguido do imperialismo acadêmico, o que implica o risco de apagamento e invisibilização de importantes diferenças étnico-raciais. (Brancaleoni e Kupermann, 2021, p. 61)

E é justamente a partir desta fecunda língua africana que se assegurou a criação de uma mítica religiosa bastante flexível e inclusiva. Este mito-simbólico, transmitido pelos terreiros de candomblé e umbanda, acolhe a homossexualidade e a travestilidade, e as compreende como próprias do ser humano. Brancaleoni e Kupermann (2021) relatam que, no Brasil das décadas de 1960 e 70, os espaços de socialização das travestis eram bastante restritos, sofrendo muitas perseguições policiais e repressão política. Nesse contexto, os terreiros de candomblé eram oásis de acolhimento em um deserto social árido, pois eram um dos poucos espaços de amparo e de sentimento de pertença para essas pessoas. Daí a incorporação dos elementos do *yorubá* à linguagem no universo da travestilidade. Assim, a gramática (matéria-prima linguística) se conecta à narrativa mito-simbólica (projeto arquitetônico do Eu), permitindo flexibilizar (ou não) a forma de simbolização dos gêneros.

Jimenez e Adorno (2009) afirmam que o yorubá, na parceria com as práticas religiosas afro-brasileiras, “constituem o berço onde a gramática se uniu à experiência mítica”. Tal união teria possibilitado a existência discursiva das travestis, na medida em que lhes confere o status de legitimidade, havendo a garantia de um lugar no referencial de identificação com divindades que gozariam também da condição de trânsito entre os gêneros. (...) Destaca-se que a possibilidade oferecida pelo recurso linguístico-gramatical como o yorubá, articulado a uma cultura religiosa que flexibiliza a posição do gênero como organizador central, participa intimamente da produção de um contexto em que a existência da travestilidade pode ser reconhecida e legitimada, o que não seria esperado em línguas latinas e nas religiões cristãs. (Brancaleoni e Kupermann, 2021, p. 62)

dublagens, o Plantão da Rede Globo e o Jornal Nacional, com seus jornalistas ensinando pajubá aos telespectadores. Mesclam humor e risos na tarefa de subverter o instituído formal e seus espaços e figuras de autoridade (Brancaleoni e Kupermann, 2021). (<https://www.youtube.com/watch?v=9fB9YUh4N7g> - acessado em 10/09/2021).

Não é à toa que os sujeitos que escapam à hegemonia heterossexual encontraram um terreno fértil para resistência nos elementos desta outra cultura. O pajubá oferece, deste modo, uma inteligibilidade que foge dos quadros legitimados da nossa linguagem oficial. O terreno plural dessa linguagem – e, conseqüentemente, dessas narrativas mito-simbólicas religiosas –, possibilitou outras formas de estabelecer comunicações e de produzir laços de comunidade (Brancaleoni e Kupermann, 2021). Evidencia-se, assim, o contraste entre flexibilidade da matéria-prima linguística *yorubá-nagô* e a estrutura rígida de nossa língua portuguesa.

Não seria, portanto, este enrijecimento da nossa linguagem normativa oficial que a linguagem inclusiva tenta questionar e flexibilizar? Quando ela critica essas bases muito sólidas sobre as quais nossa tradição linguística se erigiu – como, por exemplo, a distinção feminino e masculino –, denuncia a existência de um fechamento intransponível, como um “rochedo de base” cultural, que recalca infinitas possibilidades de construção de projetos arquitetônicos de gêneros e de outras formas de laços sociais. Felizmente, “se é impossível evitar o recalçamento, é sempre possível perlaborar em torno do recalçado” (Belo, 2011, p. 18). Podemos pensar esta perlaboração das fronteiras do inconsciente, sempre Sexual e constituído historicamente, pela via singular de cada sujeito, mas também a partir do movimento coletivo na cultura. Tanto em um quanto em outro, tal transformação só será possível, de acordo com o autor, quando o estado de inspiração, caracterizado pela capacidade de ser afetado e de conviver de forma criativa com a alteridade, puder sobrevir, revelando, então, que “o humano habita o matiz” (Belo, 2011, p. 19).

4.4 Criar, repetir, materializar: a linguagem neutra por todas, todos e todes

Gramática é um instrumento, e não uma lei.
(Fernando Pessoa)

Lembro-me da sensação de estranhamento na primeira vez em que ouvi uma frase nesta linguagem desconhecida. Um paciente trans que me apresentou. Sem cerimônias, no decorrer de sua associação livre, falou algo como: “Aí eu fui para a casa delu e elu me ajudou a resolver esse problema”. Fiquei por alguns minutos impactada, adentrada em mim e atenta à sensação esquisita que vivia, ao mesmo tempo em que tentava decantar a experiência. A naturalidade com que o paciente continuava a narrar os desafios de sua semana contrastava com minha sensação de entrar

em terras estrangeiras, experimentando tudo aquilo que sentimos diante do novo: estranhamento, surpresa, dúvida, curiosidade, cautela e, no meu caso, certo entusiasmo diante da possibilidade de investigar um novo território. Ao mergulhar nesta experiência investigativa linguística, passei aos poucos a estranhar as etimologias já naturalizadas, na medida em que confrontava os mistérios civilizatórios do cálice/cale-se sagrado.

Cruzar a linha do recalçamento e enfrentar certos tabus, aquelas traduções compreendidas como “rochedo de base” cultural, não costuma ser tarefa simples. E parece que é justamente nesta linha que a polêmica linguagem não binária se situa. Ela foi criada pelo público que precisa dela: as pessoas transgêneras binárias e não binárias, boycetas, travestis, agêneras, etc. Ou seja, todas aquelas pessoas que sustentam identidades plurais de gênero.

Assim como a linguagem não sexista, a linguagem não binária também tem como objetivo a inclusão de todas as pessoas na língua. No entanto, a tática para fazer tal transformação é mais audaciosa. Sob o pretexto de que não são todas as pessoas que se identificam como ‘o homem’ ou ‘a mulher’, a linguagem neutra vai além ao propor como projeto alterar o idioma de modo a não demarcar o gênero. Por isso, indicam novas grafias de palavras, visando não só questionar os padrões, mas estremecer a estrutura binária da linguagem, já que entendem a língua como uma ferramenta que pode perpetuar (ou não) as desigualdades. A primeira e mais conhecida proposta foi o uso de X e @ em substituição aos artigos “a” e “o”, típicos demarcadores de gênero. Seria uma forma de excluir o gênero de palavras que se referem a pessoas – como, por exemplo: amigxs, tod@s etc.

No entanto, rapidamente perceberam que este sistema X/@ não dava conta desta demanda por algumas razões: (1) pelo aspecto impronunciável, e, portanto, inaplicável à linguagem falada; (2) por serem recursos visuais, revelaram-se não inclusivos para deficientes visuais e/ou auditivos; (3) nesta mesma linha, também não incluiria quem tem dislexia e dificuldades de leitura; (4) além disso, tal sistema não poderia ser utilizado fora da bolha da internet, permanecendo, de certo modo, numa posição elitista; (5) e, por último e como principal argumento, o sistema não resolveria o problema do sexismo na linguagem, porque não modificaria a sua estrutura⁹⁴.

Na medida em que o sistema X/@ não cumpriu sua finalidade, outras soluções para a questão da inclusão e da representatividade começaram a ser criadas, trabalhadas e propagadas por

⁹⁴ Fonte: <https://medium.com/gg-feminista/escrever-com-x-n%C3%A3o-%C3%A9-linguagem-neutra-f40f715c0b29>.

diversas frentes, em especial pelo meio virtual. “Se você prestar atenção no debate que está acontecendo na sociedade, sobretudo na internet, já deve ter se deparado com os seguintes pronomes: ile/dile e elu/delu. Todos eles fazem parte da linguagem neutra, que também é chamada de linguagem não binária” (fonte)⁹⁵, afirma o canal “AzMina”, que propõe um jornalismo sem tabus e plural. Aparece novamente o papel central da cibercultura, meio fluido e rizomático, facilitador da produção e popularização dos conteúdos plurais.

Além desses sistemas – ile/dile e elu/delu – mais conhecidos, temos ainda a proposta do sistema ilu/dilu e el/del, como mostra a tabela abaixo:

Tabela com os pronomes em todos os sistemas

Pronomes	Sistema Elu	Sistema Ile	Sistema Ilu	Sistema El
Ela/Ele	Elu	Ile	Ilu	El
Elas/Eles	Elus	Iles	Ilus	Els
Dela/Dele	Delu	Dile	Dilu	Del
Delas/es	Delus	Diles	Dilus	Dels
Nela/e	Nelu	Nile	Nilu	Nel
Nelas/es	Nelus	Niles	Nilus	Nels
Aquela/e	Aquelu	Aquile	Aquilu	Aquel
Aquelas/es	Aquelus	Aquiles	Aquilus	Aquels

Cada um desses sistemas visa encontrar saídas frente ao sexismo estrutural que marca a nossa sociedade e nossa linguagem. Isso porque, como explica Rosa Laura, pessoa não-binária e ativista da causa trans, “a linguagem neutra é para ser usada por e para todes e não é exclusiva para pessoas não binárias”. Em seu vídeo⁹⁶, que viralizou nas redes sociais e gerou fortes reações, ile ensina com riqueza de detalhes como utilizar a linguagem neutra. Logo na chamada do vídeo, em seu perfil no Instagram, propõe: “Cada pessoa tem um pronome de preferência e sempre devemos respeitar a forma que cada uma quer ser tratada. Se a pessoa usa “ela”, respeite. Se usa “ele”, respeite. Se usa pronomes neutros, respeite. Pergunte, preste atenção e abra sua mente para um mundo mais justo.”

⁹⁵ Fonte <https://www.youtube.com/watch?v=ydfUUvUxI2E>

⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=sXxxhDa0u3E>

Em seu vídeo, se volta para a exploração do sistema Ile/dile. Após repassar as conjugações – a maioria se encontra na tabela acima –, traz alguns exemplos de como ficariam algumas frases quando usadas no pronome neutro:

Eles são amigos > ils são amigues
 João deu um beijo nele > João deu um beijo nile
 Seu amigo veio aqui, ele gosta muito de nossa amiga Julia > Sue amigue veio aqui,
 ile goste muito de nosse amigue Julia. (Laura, 2020, 2:36)

De modo geral, prevalece a famosa regra do “e”, que propõe substituir as letras “o” e “a” do final das palavras pela letra “e” – exemplos: menino, garote, moço, amigues, adulto, tia, filho, namorado, aluna etc. No entanto, tal regra não seria o bastante para a mudança no idioma, já que um pronome precisaria funcionar em todas as situações. Não por acaso, passamos a encontrar manuais com mais de oitenta regras gramaticais da linguagem neutra, que oferecem orientações como:

Palavras terminadas em “-co” e “-ca” devem ser substituídas por “que”: medique, autentique, technique...
 Palavras terminadas em “-ga” e “-go” devem ser substituídas por “gue”: psicologue, amigue, cegue...
 Palavras terminadas em “-r” e “-ra” devem ser substituídas por “re”, sendo o plural “ries”: professore – professories, trabalhadore – trabalhadories, atore – atories... (Caê, 2020, p.10)

Enfim, os criadores, defensores e entusiastas desta mudança social reconhecem que esta proposta de modificação da linguagem é, de fato, complexa e que, inclusive, pode ser estranho, e até mesmo difícil, começar a usar pronomes neutros: “Se você precisar recorrer mais vezes a este guia. Tudo bem. Seja bem-vinde de volta! Porque está tudo bem não aprender tudo numa única vez” (Cassiano, 2023, s.p)⁹⁷. Apesar disso, incentivam que tais pronomes devam ser aprendido por todas, todos e todes e, principalmente, postos em prática no dia a dia⁹⁸. Afinal, para uma mudança estrutural acontecer, mais pessoas precisam sustentar tais sentidos e aderir à ideia. Também reconhecem que esta proposta está longe de estar resolvida, posto que é um campo em plena transformação: “E estamos sempre abertos a agregar melhorias de tempos em tempos. Pode surgir

⁹⁷ <https://medium.com/guia-para-linguagem-neutra-pt-br/guia-para-linguagem-neutra-pt-br-f6d88311f92b>

⁹⁸ Essa é a mesma posição do CRP-SP que, embora reconheça que o uso da linguagem neutra pode ser difícil a princípio, não só recomenda como oferece algumas dicas para iniciar sua utilização. Por exemplo, sugere a apropriação de palavras que já são neutras, a utilização de “e” no fim de adjetivos, além de mencionar o sistema gramatical “Elu” ou “Ile”, uma alternativa aos pronomes binários “ele” e “ela”. Também indicam diversas pessoas transvestigêneras que já desenvolvem conteúdos sobre linguagem neutra, muitos dos quais utilizamos nesta discussão.

uma regra ou uma nova observação que não estava presente na sua última leitura” (Cassiano, 2023, s.p). Assim, deixam ao leitor o convite para adentrar esse território estrangeiro à binariedade, conhecer e experimentar sua outra lógica e fazer parte da construção deste projeto linguístico múltiplo.

No entanto, embora muitas pessoas estejam implicadas ou, ao menos, curiosas e abertas para entender um pouco mais sobre esse campo novo, percebemos que a linguagem neutra e a sua proposta de mudança estrutural, diferentemente da proposta da linguagem inclusiva, mobilizam mais afetos reativos e contrarreações.

Apenas para se ter uma ideia, quando avaliamos os títulos dos vídeos de youtubers que se posicionam contra a ideia, encontramos chamadas da seguinte ordem: “A verdade sobre a linguagem neutra – usar a linguagem neutra é falta de estudo e conhecimento”, “Fulano fala sobre gêneros neutros – eu acho isso tudo muito idiota”, “Professora de português detona o pessoal do ‘pronome neutro’”, “Linguagem neutra: deturpação do idioma”, “Professora de português sobre pronome neutro – o pronome neutro é o maior absurdo que aconteceu em 2021”, “Como ‘pensa’ uma pessoa que usa pronome neutro”, etc.

Somam-se ainda os inúmeros quadros de *stand up* que tratam tal demanda como chacota. Inclusive, este foi o desdobramento do vídeo em que Rosa Laura explica as regras dessa linguagem. Com uma repercussão assustadora, recebeu, em sua conta pessoal, ofensas e ameaças, teve seu vídeo como alvo de chacota e humilhação num famoso programa de rádio, a ponto de precisar recorrer ao apoio jurídico. Chamam a atenção não só o alto teor afetivo de ódio e indignação que o assunto mobiliza, como também as tentativas de trazer respostas imediatas, que “fecham” em definitivo o assunto, frente às propostas de transformações da linguagem.

O que aos poucos vai sendo evidenciado é que, quando abordamos o tema da linguagem, estamos, na verdade, mergulhando em um campo de disputa. Sem dúvida, isso envolve a conquista de espaços subjetivos, mas também de espaços sociais, e, portanto, a questão central reside na própria dimensão do poder. Essas iniciativas de reestruturação da língua não apenas denunciam a existência de uma hierarquização, mas também, a partir desse entendimento, demandam uma redistribuição de poder. É então que surgem aqueles que desejam desqualificar o movimento, reduzindo-o a uma mera moda, a um absurdo, ou até mesmo uma tolice... Essas reações exaltadas evidenciam toda a extensão do conflito e da violência que permeiam esse embate pelo poder, no qual agora a linguagem é a pauta que aparece como (mais um) campo em disputa. O

recrudescimento da extrema direita e das lógicas fascistas que testemunhamos atualmente têm uma ligação direta com esse jogo, no qual, em nome da preservação de uma estrutura que supostamente traria ordem (e privilégios) para alguns, justifica-se o apagamento das diferenças, mesmo que isso implique na forclusão da pluralidade ou no aniquilamento do outro real.

A verdade é que não sabemos o que vai resultar desta batalha entre narrativas linguísticas que coloca em questão os limites da representabilidade da realidade, dos gêneros e a própria norma/lei. O fato é que os pronomes neutros estão aí e, por meio das pessoas que apoiam o seu uso, seguem o seu caminho lutando para serem incorporados na linguagem, na comunicação e na cultura. Do nosso ponto de vista, nos perguntamos sobre qual é o significado dessa batalha em termos constitucionais do sujeito. Nossa hipótese é que esta proposta procura responder a uma demanda que, antes de ser de ordem social e política, diz respeito a uma necessidade da própria estrutura psíquica.

4.4.1 Realidade, códigos e estrutura

Em *O gênero, o sexo e o Sexual*, Laplanche (2015) enfatiza que os conteúdos de gênero que a criança recebe do *socius*, a sua pequena sociedade que a rodeia, são primeiros e plurais. Diz respeito a tudo aquilo que estes adultos sabem e não sabem sobre os gêneros. Eles transmitem as suas traduções mais organizadas e, ao mesmo tempo, aquilo que ficou no inconsciente encravado, aqueles restos de traduções que não encontraram espaço nas traduções egóicas.

A criança, por sua vez, recebe essa multiplicidade e passa a senti-la como um corpo estranho interno, enigmático, que incomoda posto que compõe uma sexualidade em sua versão mortífera, demandando tradução. A simbolização destes conteúdos de gênero se faz fundamental na medida em que funcionam como um eixo de sustentação do Eu.

Lembremos que na TSG o Eu se sustentaria por três eixos tradutivos. O primeiro é pela imagem narcísica, que diz respeito à constituição da *forma*, na qual se impõe uma unidade ao anárquico da pulsão por meio da própria forma unitária corporal. O segundo é por meio dos sistemas mito-simbólicos dos códigos de gêneros. Este eixo tem relação com o *conteúdo*, isto é, está necessariamente inserido em uma visão de mundo, compondo uma rede de significantes e, por isso, é histórico e ideológico. E um terceiro eixo, proposto por Tarelho (2020), é relativo ao

significado ontológico que essa criança leva na imaginação e no narcisismo do grupo a que pertence⁹⁹.

Na prática esses eixos se entrelaçam e se misturam. Ora as traduções destas correntes se sintonizam, ora se desencontram, renovando o potencial enigmático uma da outra. O fato é que o Eu tem a necessidade prévia de fechar-se. Não se trata de um fechamento total, obviamente, posto que – felizmente! – nenhuma tradução é capaz de elaborar todos os conteúdos recebidos sem deixar restos. No entanto, o Eu precisa encontrar um modo de se centrar, e para isso precisa de simbolizações que ofereçam uma estabilidade mínima de suas identificações de gênero no que diz respeito à *forma*, ao *conteúdo* e ao *sentido ontológico existencial*.

Pois bem, colocamos em destaque aqui que, até então, o código social predominante para organizar esses conteúdos plurais de gênero foram narrativas binárias. Isto é, teorias sexuais infantis pautadas principalmente na castração. Já apontamos em nossa tese que isso implica um descompasso: herdarmos dos nossos cuidadores ruídos plurais-polimórficos de gênero, porém recebemos um código de tradução extremamente redutor como o binarismo – seria o correlativo de preparar as crianças para serem enviadas a uma expedição polar com roupas de verão (Freud, 1930).

A partir disso podemos pensar que o movimento social e político da reconstrução da língua venha em resposta a essa demanda interna também. Afinal, existe de antemão uma necessidade própria da estrutura psíquica de dar conta da simbolização da pluralidade que nos habita. Trata-se de uma demanda primária que grita, exige, restando à criança buscar códigos no meio em que vive para organizar essa bagunça enigmática e, assim, constituir e sustentar o seu Eu.

No entanto, parte do que está sendo questionado em nossa cultura ocidental contemporânea são justamente os códigos tradutivos que se utilizam do binário enquanto elemento de ligação. Isso tem um impacto que atravessa transversalmente as três vias de simbolização do Eu. As modificações dos códigos sociais de gênero se entrelaçam com a simbolização própria do corpo, convidando o modelo *gestáltico* à retradução em uma forma menos rígida. E tudo isso é alimentado

⁹⁹ Este eixo: “oferece a base a um modelo de intersubjetividade, do qual depende o projeto humano de uma vida social regida pela reciprocidade e respeito à individualidade. A ideia de autonomia, na qual a fundação do eu como o concebemos hoje mergulha, só pode ser constituída no contexto de uma experiência intersubjetiva onde a criança tem o direito de formar uma versão pronta de si mesma. E isso está em jogo no processo de identificação, que começa com a atribuição por parte dos adultos, não só de um gênero, mas também de um lugar de ‘sujeito’ à criança, na medida em que ela é conhecida como outro, portanto como alteridade, marcada por seus próprios traços e direitos” (Tarelho, 2020, p. 11).

pelo eixo ontológico-existencial, que pode (ou não) atribuir um lugar de sujeito à criança, reconhecendo-a como um outro com direito a uma tradução criativa e própria de si. Trata-se de um ciclo que se retroalimenta – lembremo-nos de que, para Freud, toda psicologia individual é simultaneamente psicologia social. Assim, a oferta de novos códigos simbolizantes menos rígidos, que penetram por meio de comunicação, como na internet, permite novas possibilidades de arranjos entre corpo, gênero e sentido existencial, de modo que estas novas manifestações demandam a reconstrução e a legitimação de outros códigos tradutivos sociais como, atualmente, a necessidade da transformação da língua.

Para exemplificar esse processo, recorreremos a uma interessante discussão que Bleichmar (2004/2014) faz sobre como, na teoria clássica, a questão da crença é organizada diretamente pela percepção do real. Freud parte da ideia de que é a existência ou não do atributo que determinará os desdobramentos da sexuação, como se o atributo (pênis) se impusesse por si mesmo. Para ela, o problema que está colocado é uma relação binária de sujeito e objeto, enquanto a teoria posterior supõe uma concepção terciária, na qual a linguagem é constitutiva da percepção.

Do ponto de vista da perspectiva estruturalista, o real não se organiza, mas é organizado pelo discurso, o que, segundo Bleichmar (2004/2014), é tão verdadeiro quanto falacioso. É verdadeiro porque a palavra é o limiar do mundo visível, mas é falacioso porque o mundo visível irrompe permanentemente sobre o já estruturado da linguagem. Bleichmar recorre à catacrese e à metáfora para exemplificar essa insuficiência da linguagem na sua articulação com o real. A catacrese é uma metáfora já absorvida no uso comum da língua e, por ser usada tão correntemente, não é mais tomada como tal. Por exemplo, quando falamos, “embarcar no trem”, ou “folha de papel”, fica claro que estes deslizamentos acontecem para suprir a falta de uma palavra específica que designe determinada coisa.

Aqui se abre a questão de se a linguagem é um ordenador do real ou se a linguagem constitui o real. Para o estruturalismo a linguagem constitui o real. Mas poderia se pensar que constitui o real que pode ser transmitido e que pode transformar – como diria Freud – *das Ding* em *Sache*. Transforma aquilo que é da ordem do existente em algo capturável pelo sujeito. (Bleichmar, 2004/2014, p. 368).

Isso é especialmente importante quando pensamos no eixo de simbolização do corpo e como o problema da diferença anatômica foi durante anos entendido como algo da ordem perceptual. No texto *Fetichismo*, Freud (1927) propõe que para se constituir uma clivagem é necessário que algo seja visto ou ouvido. Quando ele diz que a conjunção genital é diferente no

homem e na mulher, sendo que a mulher tem um genital castrado, ele está, de acordo com a autora, reproduzindo o sentido de sua época. Não se trata somente da percepção nua e crua, mas o que vemos aqui é que a diferença anatômica está construída-traduzida a partir das possibilidades discursivas do *socius* daquele período histórico. Em outras palavras, é como se a *teoria sexual infantil* predominante da época de Freud funcionasse como uma lente que permite simbolizar a percepção anatômica, neste caso, em fático e castrado.

Da mesma forma, podemos pensar que o sujeito que não aceita essa tradução anatômica binária não está necessariamente cindido, alucinando ou em renegação, mas, se é possível a *representação constituir-retraduzir o real*, então o sujeito está organizando a sua identidade de gênero e sua simbolização corporal anatômica sob outras teorias tradutivas. As teorias remodelam as percepções, legitimando o que faz ou não parte da realidade, como propõe o “Poema Ile” de Bertucci e Zanella (2014):

Ile

É uma realidade concreta
que deve ser reconhecida
verbalizar também é uma forma de existir
damos nome ao “novo” para que
ile tenha um lugar legítimo em nossa realidade

ile carrega a ultrapassagem do binário
não é só neutro, é político
não é fechado, é expansiiivo
ile vibra o som sutil que equilibra
nem A nem O nem U, um som forte fluido
ile traz uma estranheza
que questiona os conceitos definidos
que muitas vezes não definem

muitos encontraram formas de escrever
é ainda difícil falar!
(e o ile agora vai solucionar)

ile abre um caminho vocal
para que o pensamento compreenda mais nuances
para que a inclusão não seja só nos bastidores
para que o discurso possa ser ouvido por todes
para que a realidade se transforme
e que ela se remolde pra abarcar
todas as possibilidades do humano.
(Pri Bertucci e Andrea Zanella, 2014)

Se Bleichmar estiver certa ao propor que as transformações da linguagem reorganizam as nossas “lentes perceptivas”, o que, então, a inclusão do pronome neutro pode acarretar aos nossos modos de simbolização da sexualidade? Ou, retomando a nossa metáfora, se o material disponível no meio cultural, como a tradição linguística, impacta o projeto arquitetônico do Eu (leia-se, as narrativas mito-simbólicas), então o que os “tijolos representacionais linguísticos não binários” permitiriam em termos de ampliação dos códigos de simbolização do próprio sujeito?

Afinal, se a proposta do pronome neutro ile é transformar a realidade para que caibam nela outras possibilidades de simbolização da sexualidade humana, nós encontraríamos espaço para traduções mais criativas entre os três eixos do Eu? Ou estas novas regras linguísticas poderiam levar o sujeito a escorregar em outra normatividade imobilizante?

4.4.1 Entre aberturas e fechamentos: criatividade e normatividade

Para pensar essa relação entre criatividade e normatividade, recorreremos à noção laplancheana de sublimação. Vale retomar que Laplanche compreende a sublimação como um correlativo ao processo de ligação da pulsão. Tal processo constantemente oscilaria entre estes dois polos: o do sintoma, no qual tendemos à repetição, à restrição e ao recalçamento, e o da inspiração, que favorece a potência criativa do sujeito, uma vez que é a dimensão ligada ao enigma, que pulsa e inspira a simbolizar.

Em nossa tese, defendemos que a sublimação, em seu polo da repetição, situado ao lado do fechamento, poderia ser responsável por abarcar a concepção binária de gênero, uma vez que é a partir deste viés que as traduções totalizantes, rígidas e mais inflexíveis se asseguram. Afinal, a binariedade implica fechar, reiterar as leis superegoicas e a normatização. A inspiração, por sua vez, como o polo de simbolização que trabalha a favor da abertura, é o que admite o questionamento dos modelos rígidos. Por isso, pensamos que a proposta de uma gramática não binária, que oferece uma matéria-prima linguística que flexibilize a estrutura rígida de nossa língua portuguesa, se aproxime, em certa medida, do polo da inspiração. Registro capaz de sustentar traduções que toleram a convivência com o parcial e com a sexualidade para-genital, como os conteúdos não-binários. Afinal, por que apenas repetir as normas linguísticas assegurando o apagamento da história por trás dela, quando podemos ouvir as “etimologias lutarem como carrinhos de bate-bate” e sustentar a “anarquia improvisadora” necessária para a criação?

Ferreira (2021), pessoa não binária, docente de língua portuguesa e integrante da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos, reflete acerca da criatividade nessa discussão sobre a linguagem:

Todo o léxico de João Guimarães Rosa é mutável; Osman Lins escreveu Avalovara, que também tem um léxico incomum, assim como James Joyce em *Ulysses* ou Marcel Proust, na obra *Em busca do tempo perdido*. O autor tem liberdade para escrever. Só o escritor pode ser criativo? (...) nessa obra [O senhor dos anéis, de J. R. R. Tolkien] há aproximadamente oito idiomas. Nas notas, que são mais abrangentes do que a narrativa, há sistemas complexos de gramática, Tolkien era um filólogo (...). Afinal, por que não criar uma nova língua? (Ferreira citado por Moreira, 2021, sp.)¹⁰⁰

O ponto de Ferreira (2021) sobre criar e assegurar esta outra língua é fundamental no exercício de assumir a autoria de traduções criativas, abertas e singulares de si, pelo menos para um determinado público. A rica experiência de transmutar-se implica, muitas vezes, reorganizar o mundo inteligível e isso demanda coragem para questionar aquilo que já foi traduzido (o recalcado) e abertura criativa ao encarar o não saber. Transformar as ‘*identificações por*’ que recebemos, aqueles conteúdos-verdades que ficam congelados no inconsciente, encravados, e traduzi-los ao nosso próprio modo, transformando-os em ‘*identificação a*’, torna-nos, assim, autores de nós mesmos.

Numa linha parecida segue o raciocínio de Belo (2022). O autor aproxima Foucault e Freud ao defender que ambos partilham de uma mesma perspectiva etopoética. Explica como o primeiro recupera o ideal de um modo de vida grego, que era específico de um grupo de homens dominantes, e o estende para todas as pessoas: todos devemos fazer de nós mesmos uma obra de arte¹⁰¹. Novamente, não é apenas o escritor ou o artista que pode ser criativo e se autorizar a criar, mas “qualquer sujeito que se dedica a tomar-se como uma obra de arte, que se vale da criatividade para propor novas traduções de si mesmo e de suas relações com os outros” (pp. 78-79). Para Belo (2003), observamos em Freud que o sonhador e a criança que brinca são os paradigmas da criatividade humana: “Inventar-se tem a ver com essa capacidade etopoética: inventar um *ethos*, um modo de ser no mundo, consigo mesmo e com o outro” (p. 79).

¹⁰⁰ Fonte: <https://revistaeducacao.com.br/2021/12/15/linguagem-neutra-ganha-forca/>

¹⁰¹ “devemos fazer de nós mesmos uma obra de arte. (...) não deveríamos ligar a atividade criativa de um indivíduo à relação que ele mantém consigo mesmo, mas ligar esse tipo de relação consigo mesmo (*rapport à soi*) que se pode ter uma atividade criativa” (Foucault, 1983/2001, pp. 1211-2 citado por Belo, 2022, p. 78).

Reescrever-se de forma infinita e criativa é, sem dúvida, um projeto magnífico, mas que não se faz descolado da cultura. Daí a importância de, nos termos de Lima e Belo (2019), fortalecer *os jogos libidinais de poder* a partir dos quais novas formas identitárias podem surgir. Eis o lugar que habita a luta pela linguagem neutra, já que visa incorporar, dentro da linguagem, um recurso plural que a ela foi privada (na medida em que foi construída dentro do binarismo) para se expandir. Só que, para esta ampliação do campo de simbolização funcionar, torna-se necessário, paradoxalmente, que seja reconhecida e, portanto, normalizada.

Preciado (2020) nos diz que: “não há reconhecimento sem normalização” (p.159), sendo neste entremeio que encontramos uma linha tênue entre os processos de criação e as normas. Para nós, os códigos mito-simbólicos implicam, em certa medida, uma espécie de normalização, pois se tornam um tipo de ideal de referência que vai balizar a integração dos três eixos do Eu.

Um exemplo de Preciado (2020) pode nos ajudar com esta hipótese. Com a sua habitual acidez, ele narra o episódio em que o esportista Bruce Jenner cede uma entrevista a Diana Sawyer para falar sobre sua mudança de sexo. Conta como os paparazzi estavam há dias esperando para fotografá-lo de vestido e maquiagem na porta de sua casa: “Esperavam por ele como a polícia espera que um corpo não branco não faça movimento com a mão para começar a disparar” (p. 159). A ansiedade era grande e o Twitter pegava fogo – o assunto era o *trending topic*¹⁰² do momento. Quando começa a entrevista “globalmente íntima” (p. 160), as telas ligadas no canal ABC “convertem-se numa sala cirúrgica multimídia onde se realiza uma cirurgia de redesignação sexual” (p.160). Bruce, na cadeira do sentenciado, anuncia que é uma mulher e “tenta desesperadamente encontrar reconhecimento na esfera pública dominante através de um exercício atlético de automeação. Mas logo se desculpa: podem chamá-lo de ‘ele’, não quer ferir ninguém, o mais importante são seus filhos, é um bom patriota” (p.159). Na outra ponta, a entrevistadora ocupa o lugar da clínica, ou do tribunal, uma vez que vai avaliar, controlar e legitimar (ou não) o caso Jenner. Todas as etapas estão lá: a confissão, o diagnóstico, a avaliação médica, o castigo público e a submissão ao sistema. Preciado (2020) defende que:

(...) não existe uma relação linear entre a melhoria de condições de vida das pessoas trans e o aumento de sua visibilidade nos meios de comunicação. (...) trata-se de um deslocamento político paradoxal: é um movimento estratégico pelo reconhecimento de outras formas de vida, mas é, ao mesmo tempo, um processo de controle e vigilância de gênero através dos meios de

¹⁰² São os temas do momento mais comentados em todo mundo, também conhecidos como TTs. Reúnem as palavras-chave que são divulgadas com mais frequência pela rede social, em diferentes horas do dia.

comunicação. É neste estreito espaço das convenções e normas que nosso gênero é constantemente fabricado, mas também pode ser questionado. (Preciado, 2020, p. 160).

Desta forma, ao mesmo tempo em que a mídia e a internet apresentam uma faceta que oferece visibilidade e meios para construir esses novos imaginários, permitindo a transformação mito-simbólica em que a pluralidade se torna um ideal simbolizador, ela também tem outra que vigia, controla e normaliza (os algoritmos estão aí como exemplo disso). Quer dizer, esse universo midiático também está sujeito a várias influências: controle e exposição, interesses econômicos, políticos, enfim, um verdadeiro campo de batalha no qual vários fatores se mesclam e formam várias molas que atravessam transversalmente a sua constituição.

Dado que o processo de reconhecimento implica também a exposição e, inevitavelmente, algum grau de normalização, o que está em jogo, na sentença de Bruce, é se ele seria digno de ser reconhecido como sujeito ou não. A partir disso, marcamos aqui uma diferença fundamental quando pensamos no processo de normatização binário, já bem estabelecido, e estes outros, em pleno processo de constituição. Embora normatizar seja, em algum grau, fechar e recalcar, o estatuto desse fechamento para cada grupo tem um sentido diferente.

Por exemplo, uma fala recorrente de quem se posiciona contra uma mudança estrutural da linguagem é: “Era só o que faltava, estão destruindo a língua. Daqui a pouco vão criminalizar quem não usar a linguagem neutra”. Tal postura defensiva diante desse outro material arquitetônico gramatical revela a confusão entre língua e norma padrão, além da fantasia de aniquilamento, uma vez que, se a normatividade binária mudar, tudo se acabará. Transformar torna-se destruir. Curiosamente, na ânsia de impedir que tais transformações aconteçam, num ato projetivo, se criminalizam as propostas da linguagem inclusiva e neutra¹⁰³. Fica claro que, quando se desnatura o modo de organização binário, toca-se, necessariamente, no umbral da pluralidade enigmática. Diante do horror de abrir a caixa de pandora e revisitar o caráter demoníaco e disruptivo da sexualidade, resta contra-atacar, visando retornar o mais rapidamente possível para a repetição, a restrição e a fortificação da tradução normativa dual.

¹⁰³ A linguista Ana Viscardi é enfática: “O indivíduo que, neste caso, se mostrando conservador, não está sendo capaz de lidar com as transformações sociais que vem acontecendo e provavelmente destila por aí uma série de preconceitos que podem vir a ser criminalizados. Mas o que é que vem acontecendo, por exemplo, nas escolas? Professores têm recebido notificações extrajudiciais por fazerem uso da linguagem inclusiva de gênero. Então eu pergunto a vocês, quem vem sofrendo ameaças? Quem é que vem tendo a sua prática criminalizada ou judicializada? É aquele que não quer fazer uso da linguagem inclusiva de gênero? Ou é aquela pessoa que traz essa transformação da língua que vem acontecendo para sala de aula e é com isso notificado extrajudicialmente?” (Viscardi, 2021, 6:51)

A questão é que, nessa batalha de narrativas, um recurso como a linguagem neutra pode ser extremamente necessário para que muitos narrem, ao seu próprio modo, a sua história, se apropriando dela. A recusa em reconhecer estes códigos que divergem do binarismo transmite a mensagem de que tais manifestações de gênero não são legítimas e, por isso, não devem existir. É aqui que o terceiro eixo de sustentação do Eu aparece, posto que é ele que “oferece a base a um modelo de intersubjetividade, do qual depende o projeto humano de uma vida social regida pela reciprocidade e respeito à individualidade” (Tarelho, 2020, p. 11).

Logo, se o outro é constitutivo, é a partir de seu acolhimento que o Eu pode advir, como pode mostrar o relato do ativista Pri Bertucci, fomentador do manual de linguagem inclusiva em parceria com a HBO: “Quando eu tentava explicar meu gênero para minha família e amigos, ninguém entendia nada. Tive que criar essa linguagem para me explicar, pra dizer quem eu era e como queria ser chamado. Pra eu me sentir visto e respeitado”. (Bertucci, citado por, Folter, 2021, s.p). Desta forma, a sua motivação em criar seus projetos nasce a partir das dificuldades que enfrentou para se sentir parte da sociedade, ou seja, basicamente a busca pela estabilidade do terceiro eixo de sustentação do Eu.

Posto que o Eu só pode ser constituído em um contexto de uma experiência intersubjetiva, em que o indivíduo tenha o direito de fazer uma tradução de si e receber o lugar de sujeito naquele *socius*, algum grau de normalização se faz necessário. No entanto, é difícil criticar a normatização que advém dos códigos de grupos que não se constituíram identitária e narcisicamente ainda. Não dá para falar de ser humano universal em tempos em que muitos mal encontram recurso e códigos sociais para se entenderem e serem reconhecidos como humanos (Riveira, 2020).

Este é o caso dos novos códigos mito-simbólicos plurais, nos quais a linguagem neutra não é só o meio de transmissão, mas fundamental para dar consistência às novas narrativas. A construção do professor, filólogo, linguista e escritor Marcos Bagno nos ajuda a compreender melhor essa ideia:

Débora Cameron no seu famoso livro *Higiene verbal* diz: “A opinião de muitos linguistas era a de que reformar a língua era um objetivo desnecessário, trivial, uma perda de tempo, já que a língua simplesmente reflete as condições sociais. Se feministas se concentrassem em remover as desigualdades sexuais mais fundamentais, a língua mudaria por conta própria, refletindo automaticamente a nova realidade não sexista”. Se você mudar a sociedade a língua muda, vai ser arrastada junto. Apontando o equívoco epistemológico que é característico de certas tendências dominantes na sociolinguística, de que ‘a língua reflete a sociedade’, Débora Cameron enfatiza: “É preciso apontar que uma mudança na prática linguística não é apenas o reflexo de alguma mudança social mais fundamental, ela é em si mesmo uma mudança social”.

Então não é esperar que a sociedade mude para a língua mudar, uma mudança na língua já é uma mudança social. Os antifeministas gostam de enfatizar que a eliminação dos pronomes genéricos masculinos não assegura salários igual. De fato, não assegura, mas quem disse que asseguraria? A eliminação dos pronomes genéricos masculinos elimina precisamente os pronomes genéricos masculinos. E fazendo isso, ela muda o repertório de significados e escolhas sociais à disposição dos atores sociais. De fato, o social é constitutivo do linguístico assim como o linguístico é constitutivo do social. (Bagno, 2020, 18:29)¹⁰⁴

Desta forma, quando um repertório de significados ganha legitimidade dentro da linguagem, ele coloca novos tijolos representacionais à disposição, permitindo que outras narrativas ganhem substância. Em termos constitucionais, lembremo-nos de que o Eu se forma a partir da projeção da imagem do corpo, mas essa tradução só ganha consistência na medida em que é entrelaçada e incorporada pelos códigos organizadores do *socius*. Freud falava que o Eu é um precipitado de ideais e identificações. Pensamos a ideia de precipitados aqui no sentido químico – como o brigadeiro que de repente assume outra forma na panela, da líquida para a pastosa. Algo tem que acontecer na integração destes três eixos narrativos para o Eu ganhar uma consistência diferente.

O mesmo ocorre com o processo cultural. Observamos hoje diversos trabalhos sociais para fazer essa linguagem ganhar uma nova forma. Este processo está em curso, afinal uma narrativa mito-simbólica se constrói por etapas e, embora já cumpra a função de código simbolizante organizador para um certo grupo de pessoas, ainda não sabemos se o seu potencial de simbolização e identificação se precipitará numa grande narrativa universal.

Antígona e a posição subalterna: enfrentando a ordem estabelecida

Mais uma vez, os mitos podem auxiliar na exemplificação e no trabalho de ideias como essas. No caso, pensamos em *Antígona*, de Sófocles¹⁰⁵, que narra o destino de Antígona ao desafiar

¹⁰⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=2jDSTkWxtlw&list=LL&index=12>

¹⁰⁵ Resumidamente: a peça é a terceira da trilogia ‘Édipo Rei’, ‘Édipo em Colono’ e foi composta por volta de 442 AC. Após a tragédia de Édipo Rei, os quatro filhos de Édipo – Etéocles, Polinice, Antígona e Ismênia – lutaram pelo poder e chegaram a um acordo de revezamento no comando a cada ano. Porém, Etéocles, que foi o primeiro a governar, não quis, ao fim do mandato, ceder o lugar do poder ao irmão Polinice, que revoltado uniu um exército na cidade vizinha e rival de Tebas. O conflito pelo poder levou os dois irmãos à morte. Tio Creonte, irmão de Jocasta, então assume o trono e determina que as honrarias tradicionais dos funerais fossem dadas apenas a Etéocles, já que Polinice não tinha lutado contra a pátria. Determinou pena de morte a quem desobedecesse às suas ordens. No entanto, Antígona, irmã dos herdeiros, entendendo que os rituais de passagem eram importantes para que a alma não ficasse vagando eternamente sem destino, enfrenta o tio e sepulta o corpo do irmão. O povo nas ruas apoia o feito de Antígona, assim como Hêmon, filho de Creonte e futuro marido de Antígona, que argumenta em defesa de sua amada. Enfurecido, o tirano torna a pena de Antígona mais cruel, aprisionando-a em uma caverna escavada na rocha para

o poder do rei Creonte, para sepultar o corpo de seu irmão Polinice. Bastante explorada pela psicanálise, essa peça já foi retomada por Lacan, Butler e outros.

De acordo com a leitura de Belo (2013), Butler defende que “Antígona pode ser lida como alegoria da longa história feminista em desafiar o poder e o estado” (p. 145). Ao sustentar o luto de um objeto de amor tido como depreciado – como tantos outros em nossa cultura – a protagonista coloca em xeque os regimes dominantes de representação. O autor diz:

Antígona aponta não para a política como uma questão de representação, mas para a possibilidade política que emerge quando *os limites da representação ou da representabilidade são expostos*. Ou seja, a demanda de Antígona é o tipo de demanda que deve ser lida como aquelas demandas sociais que visam não apenas se contrapor a uma ordem política, mas que almejam também criar uma nova possibilidade política de novas formas de representação e de vida (Belo, 2013, pp. 145-146, grifos nossos)

E não seriam justamente os limites da representabilidade que o público LGBTQIAP+ e sua demanda pela linguagem neutra tenta estender? Para dar outro contorno à pluralidade enigmática por meio de traduções que integrem o corpo, gênero e sentido ontológico existencial, sem enquadrá-los de antemão na binariedade, não precisam criativamente fazer trabalhar, reconhecer e legitimar outras narrativas mito-simbólicas sociais?

Belo (2013) propõe ainda uma interpretação de Antígona a partir do lugar de subalterna, no sentido que Spivak atribuiu ao termo: “Trata-se do sujeito cuja voz não pode ser ouvida, o sepultamento em vida talvez metaforize isso, é a morte social daqueles impossibilitados de revisar a história, de contá-la de outro modo ou ao seu próprio” (p.156). Antígona ocupa a posição subalterna quando luta para ser escutada por Creonte, representante do poder patriarcal, mas é silenciada. Ela fala, argumenta, tenta questioná-lo e, embora ele a “escute”, ela não tem sua voz ou sua demanda legitimada. Isso porque, de acordo com o Belo (2013), o rei insiste que ceder à demanda seria o mesmo que dar a ela o estatuto de um homem e, a ele, o lugar de uma mulher: “Pois homem não serei – se essa vitória lhe couber sem punição” (Ac, 553, citado por Belo, 2013, p. 155).

O rei, cheio de certezas, segue preso à narrativa mito-simbólica da diferença sexual. Quer mantê-la bem-marcada e polarizada pelos signos que a ela atribuímos, garantindo o apagamento

assim ter um fim lento. No desfecho trágico, Creonte terá que viver com o peso de diversas mortes: não apenas Antígona se mata, assim como Hêmon, ao saber da morte da amada, seguido do suicídio de sua mãe Eurídice, ao receber a notícia da morte do filho.

de quaisquer matizes. Mesmo quando contestado pelo povo, que se posiciona a favor de Antígona, Creonte se assegura ao poder do Estado: “E a cidade é que vai prescrever-me o que devo ordenar?” (linha 734) e “Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?” (linha 738).

De certo modo, a posição de Creonte se aproxima da de muitos linguistas que recorrem ao poder da “neutralidade” científica e tentam argumentar com base na estrutura da língua, visando desvalidar de antemão a demanda da linguagem não binária. Em um interessante vídeo do YouTube, em que discute justamente a linguagem neutra, Bagno (2020) problematiza:

Só que este é um tema que é muito interessante, porque muitos linguistas se opõem a isso, até mesmo linguista que a gente conhece de posicionamento político progressista. O assunto mexe muito (...) te obriga a tomar posição e tomar posição é se deslocar da própria posição histórica. E é muito engraçado que muitos desses linguistas que tentam dizer que não se interessam pela linguagem inclusiva e eles procuram argumentos teóricos, linguísticos, gramaticais, para dizer que não: não precisa, não podem, não devem. Que não tem problema (já) que a posição não-marcada é realmente universal e que devemos aceitar o não-marcado na linguagem. (Bagno, 2020, 6:27)

Essa posição defensiva – de se agarrar à neutralidade científica para desvalidar toda a problematização e a demanda de um público –, pode se caracterizar como uma tentativa de dar a palavra final por ele, impossibilitando-o de se expressar. No entanto, Belo (2013) nos lembra da alerta de Spivak quando diz que: “ninguém pode falar pelo subalterno sem correr o risco de constituir o outro apenas como *objeto* de conhecimento e não como sujeitos legitimados” (p. 156). Assim, mais do que concordar com tudo que é proposto, outra postura é manter-se aberto para a discussão, como defende Bagno (2020):

Por isso que eu digo que para falar da linguagem inclusiva é muito mais um tema de posicionamento político. Eu já começo dizendo que eu sou completamente a favor da linguagem inclusiva. Ela é problemática, a gente não sabe como vai resolver em termos formais, se é com ‘@’, se é com ‘X’, se é com ‘e’, se é todas, todes, etc. Mas isso precisa ser realmente pautado, discutido e conversado. Porque não dá mais tempo, nós temos que realmente lutar contra qualquer tipo de discriminação e discriminação também se faz pela linguagem. (Bagno, 2020, 5:56)

Esta não seria uma postura ética mais interessante e, inclusive, mais afinada com a própria proposta da psicanálise? Afinal, é justo ela que nos diz que a diferença sexual só se estabelece na história singular de cada sujeito. Logo, escutar, questionar, se descentrar e pensar juntos essas demandas de construção de outros códigos mito-simbólicos seria oferecer as condições mínimas para que o sujeito emergja para além de uma posição subalterna. Em contrapartida, fechar as nossas

fronteiras para reiterar nosso (suposto) saber, simplesmente satirizando as construções atuais, atribuir um lugar de doença, ou mesmo recorrer à autoridade científica para calar o sujeito é retirar a sua voz, tornando-o morto em vida.

Para Belo (2013), Antígona, ao se suicidar, diz com o seu próprio corpo o que estava impossibilitada de dizer. Frente à ordem política, que “retira a voz do sujeito como se morto estivesse” (p. 157), resta a identificação com o cadáver indefeso de seu irmão. Aqui podemos pensar nos altíssimos índices de suicídios entre os jovens trans. Segundo a Associação de Travestis e Transexuais, 40% das pessoas que se identificam com o gênero oposto do nascimento já tentaram suicídio. Outro estudo, feito pela Associação Americana de Psiquiatria em 2018, levantou que 41% dos adolescentes transgêneros já tinham tentado suicídio, enquanto a média entre os demais adolescentes era de 14%¹⁰⁶. Esses números alarmantes têm um impacto não apenas nos jovens que se vão, mas deixam uma mensagem de desesperança para aqueles que ficam.

Penso que, de um ponto de vista psicanalítico, um ato suicida ou de claro enfrentamento à ordem estabelecida é sempre um apelo de reconhecimento. Apelo cujo sentido absurdo é justamente mostrar a impossibilidade de ser atendido. O suicídio da subalterna é a transformação em ato daquilo que sempre foi condição de existência. A viva-morta se torna morta-viva. E essa é sua última chance de ser ouvida: como morta. É como Creonte consegue ouvir, afinal. (Belo, 2013, p. 158)

Finalmente, se a demanda da mudança da língua será efetivamente ouvida, ninguém sabe. No entanto, é inegável que alguma coisa que antes se encontrava relativamente assentada pelos códigos binários vem, agora, exigindo outros contornos. Os meios de comunicação, com a oferta de novos códigos, criam também novas demandas, que neste momento parecem se traduzir na necessidade de um confronto com a organização linguística reinante. “Obedeça à gramática quem não sabe pensar o que sente. Sirva-se dela quem sabe mandar nas suas expressões”, nos ensina o poeta Fernando Pessoa. Não sabemos o resultado que virá, se esse exercício criativo de reconstruir o sistema linguístico e suas normas vão, de fato, se precipitar em uma forma outra. Mas o movimento social segue o seu curso, mexendo a panela e fazendo sua aposta, na medida em que sustenta que “gramática é um instrumento, e não uma lei”. É o seu potencial de simbolização e

¹⁰⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=wmAnlvbKDSE>
<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2021/09/risco-de-morte-entre-pessoas-trans-e-o-dobro-do-que-entre-cisgenero.html>

identificação que permitirá, ou não, essas narrativas plurais se precipitarem num grande “brigadeiro mito-simbólico”.

CAPÍTULO 5: GÊNERO, CORPO E VIRTUALIDADE

O corpo trans é um poder da vida, é a inesgotável
 Amazônia que se espalha através das selvas,
 resistindo a represas e extrações.
 (Preciado, 2019)

Com metade do cabelo rosa, metade azul, batom, unhas compridas e barba, Cup autointitula-se agênero e assexual, lançando no mundo virtual um vídeo com a tag #VestindoMeuCorpoTrans¹⁰⁷. Com uma desenvoltura que não fica atrás das de apresentadores de grandes emissoras, Cup fala sobre como é ser agênero e se permite brincar com vários looks junto aos espectadores. Vamos da Camisa Florida, ao *Nerdzin* Azul, do *Cropped* Esportivo à Saia, convidando ainda os internautas a participarem de suas escolhas, votando no look preferido.

No final das contas, esse vídeo, o que estou tentando fazer aqui, é mais mostrar o meu estilo. Pessoas trans não têm um estilo trans. (...) Muito errada a ideia de que a gente precisa ter um estereótipo visual do que é e do que não é uma pessoa trans. Para mim eu vejo que a minha roupa reflete muito mais os meus gostos, os programas que eu assisto e as coisas que eu me envolvo realmente. A minha identidade (...) ajudou muito a me desconstruir das ideias de que existe um tipo de roupa para mim. Porque mesmo antes de eu me identificar como uma pessoa agênero, me perceber enquanto agênero, eu já tinha uma visão de que eu não precisava obedecer a uma masculinidade (...) E me entender como uma pessoa não binária, uma pessoa completamente dona de sua própria identidade me fez perceber que eu de fato tenho a habilidade de ter esse poder, de ser dono de quem eu sou e como quero me expressar para o mundo também. (Cup, 2020, 10:19)¹⁰⁸

Assim como Cup, outros youtubers e influencers LGBTQIAP+ também dividem a sua vida com o público. Por meio de narrativas lúdicas e inusitadas relatam não só suas vivências, rotinas, fantasias, desabafos, teorias e estilos, mas também lançam vídeos que abordam temas que circunscrevem aquilo de mais basal do humano: o próprio corpo. Nestas produções sobre a temática do corpo, encontramos títulos como: ‘Qual a aparência de um não binário?’, ‘Corpo trans e disforia de gênero’, ‘Quero fazer a cirurgia’, ‘Dúvidas com quem já fez a cirurgia’, ‘Reagindo às minhas fotos de quando eu era menino’, ‘O que mudou no meu corpo com a terapia hormonal?’, ‘Corpo livre e não binário’, ‘Trans em transição despedida desse corpo’, ‘Coloquei silicone?’ etc. Ao acompanharmos a (re)construção do corpo/sexualidade, percebemos que, ao discorrerem sobre essas questões, dois tipos de afetos quase pendulares acabam se sobressaindo na tela: de um lado,

¹⁰⁷ Tag criada por @Isabel Brandão

¹⁰⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=cXDPeWY0e2g>

o sofrimento mobilizador frente ao corpo de origem; de outro, a potência de uma abertura inventiva ao autorizar a experimentação de (re)delinear a própria carne.

Em *O corpo: entre o sofrimento e a criatividade* (2014), Porchat se volta para a questão do estatuto do corpo na psicanálise e problematiza as modificações corporais encontradas nas experiências trans. Atenta à ética que orienta a prática psicanalítica, ela questiona se não haveria um tabu social (também sustentado pela psicanálise) que concerne a uma ‘sacralidade do corpo’. Isso no que diz respeito às modificações, pois mesmo quando aprovadas pelo próprio indivíduo, ou seja, o proprietário do corpo em questão, tais modificações acabam sendo recebidas com desconfiança – sob a justificativa de se tratarem de intervenções “não autorizadas” por outros saberes. Quer dizer, para ela fica claro que tais experiências corporais, que vão na contramão de um ideal normativo estético binário de gênero e sexo, “denunciam os limites dos discursos médicos, jurídicos, religiosos, psicológicos e, certamente, psicanalíticos.” (2014, p. 112).

Em sua investigação sobre o estatuto do corpo, a autora aproxima a psicanálise da teoria *queer* ao recuperar o argumento de Butler (2004) de que o corpo não é redutível à linguagem. Esta pode emergir do corpo, mas ele “tem seus próprios sinais, seus próprios significantes, de modo que permanecem em boa parte inconscientes” (Butler, 2004, p. 188) Quer dizer que embora exista uma substância primeira, a linguagem não a traduz por inteiro. Felizmente! De acordo com a autora, ao reconhecer que não existe “uma verdade imutável, um campo de significações universais” (p. 114) capaz de abarcar completamente a construção simbólica do corpo, é possível manter a tensão que permite tanto a aceitação das mudanças corporais quanto a transformação do campo simbólico. Refletir sobre essas fronteiras estabelecidas entre as possibilidades corporais e subjetivas é fundamental para que, enquanto psicanalistas, não escorreguemos numa visão um tanto psiquiátrica, por assim dizer. Como Porchat (2014) nos alerta, isso fica especialmente mais propenso a acontecer por entendermos que a transexualidade surgiu como uma percepção da dissonância identitária entre corpo e gênero. Uma vez patologizada e diagnosticada, a conduta médica acaba sendo adequar o sujeito de volta para a inteligibilidade. Porchat (2014) denuncia que isso funciona como uma espécie de ‘Tu És’, ao trazer o exemplo do Irã, onde, uma vez identificada a homossexualidade, é obrigatória a cirurgia de mudança de sexo para “reorganizar” o corpo lido como inadequado. E não precisaríamos ir tão longe para buscar outro exemplo. Aqui no Brasil observamos uma postura bastante reducionista da perspectiva médica, segundo a qual a “cura”

para essas “disforias” dependeria unicamente de intervenções técnicas (sejam elas hormonais ou cirúrgicas), impondo uma recondução do sujeito à “segurança identitária” normativa.

Por isso é importante enfatizar que diagnóstico trans não é o mesmo que identidade trans, como nos explica a autora:

Mas façamos aqui uma diferença entre o diagnóstico trans e a identidade trans. A criança pode ter uma identidade trans. A identidade não precisa ser médica, não precisa ser doente, não precisa ser disfórica. Ela pode ser lúdica e pode ser criativa. No entanto, sustentar a experiência trans e a identidade trans da criança é uma tarefa dos pais e da escola. Na nossa sociedade, dos gêneros binários, ela gera angústia. Essa angústia tem cada vez menos sido enfrentada e a perspectiva de uma mudança de sexo para aplacá-la já está no horizonte. (Porchat, 2014, p. 115)

Um modo diferente de abordar a questão é, ao invés de nos guiarmos por uma teoria universal e totalizante, pensá-la por meio de um viés micropolítico que privilegia a singularidade das experiências trans, nas quais é possível conceber sujeitos com diferentes graus de adesão às normas e convenção de gênero e que, inclusive, podem apresentar níveis diversos de intervenção sobre o corpo. Esta visão vai ao encontro da própria proposta psicanalítica de escuta do inconsciente e do singular de cada um, afinal, enquanto analistas, “estamos na contramão da estatística, dos critérios e padrões normativos, da adaptação e da harmonia social” (p. 115). Deste modo, para não deixar as crianças e os adolescentes sozinhos, justamente no momento em que estão sedentos pela necessidade de reconhecimento, a difícil tarefa de sustentar a angústia necessária para uma elaboração verdadeira criativa, nos cabe manter uma escuta da alteridade. Em outros termos, pela perspectiva laplancheana, nos cabe manter a função de “*guardião do enigma*” isto é, sustentar aquela posição que permite a reabertura da relação originária, fundamental para mobilizar a inspiração e sua liberdade criativa.

Neste ponto, as ideias de Porchat se aproximam com as de nosso trabalho, sobretudo quando discutimos o conceito de sublimação laplancheano e o relacionamos com as traduções de gêneros. Para Laplanche, a sublimação e a simbolização funcionam quase como sinônimos e seriam formas de ligação dos significantes dessignificados – capazes de transformar pulsão sexual de morte em pulsão sexual de vida. Esta forma de ligação pode oscilar entre dois polos: o do sintoma e o da inspiração. Em nossa tese, propomos que a sublimação que reside no polo do sintoma pode ser responsável por abarcar a concepção binária de gênero, na medida em que é neste modo de simbolização que se asseguram as traduções totalizantes, rígidas e inflexíveis. Isto ocorre porque a binariedade, enquanto código tradutivo social, implica fechar, repetir e classificar de

maneira rigorosa. Já no polo da inspiração, a simbolização trabalha a favor da abertura, admitindo, portanto, o questionamento das traduções rígidas. É por isso que se torna possível suspeitar que os códigos mito-simbólicos, que permitem diferentes manifestações de gêneros, estejam predominantemente situados no domínio deste polo. Afinal, é ele que admite traduções capazes de tolerar a convivência com o parcial, com a sexualidade para-genital e, inclusive, com a sexualidade não-ligada.

Assim, é sob a égide deste polo da inspiração que a liberdade da abertura pode advir, permitindo que os jovens adolescentes brinquem, combinem e descombinem gêneros, assim como experimentem “os conceitos de masculino e feminino na proporção em que bem aprouver ao sujeito” (Porchat, 2014, p.117). Como Cup que, na mistura do rosa e o azul nos cabelos longos, da barba e da unha comprida, inventa uma estética única que faz jus à sua própria verdade existencial. Mas qual é o caráter dessa criação? Seria uma produção cravada no limite entre corpo e arte?

Porchat (2014) nos apresenta a artista feminista Orlan, criadora do Manifesto da arte Carnal¹⁰⁹. Neste, Orlan faz de seu corpo um instrumento de denúncia da violência, tornando-o um lugar de debate público. Para questionar a relação entre corpo e sociedade, realiza uma série de cirurgias-performance, nas quais, com liberdade e uso ilimitado da tecnologia de sua época, desfigura e refigura o seu rosto, transformando a sua imagem. As onze cirurgias (além das ações cirúrgicas) foram gravadas em vídeos, a partir de uma ambientação produzida, inclusive com figurinos da equipe médica e cantores líricos. No início das operações-performance, Orlan, que permanece acordada e consciente (no entanto, anestesiada), lê um trecho do texto *La Robe*, da psicanalista Eugénie Lemoine-Luccioni¹¹⁰. Ela não se interessa pelo resultado plástico final; simplesmente seleciona imagens de escultores e pintores da Renascença e pós-renascentistas – representantes dos ideais de beleza feminina – e mostra ao cirurgião a parte que deve ser reconstruída: o nariz de Diana, o queixo de Vênus, fronte de Monalisa, até a implantação de saliências semelhantes a chifres na testa. Para a artista, a “Arte Carnal não é contra a cirurgia estética, mas contra os padrões que a determinam, particularmente, em relação ao corpo feminino”

¹⁰⁹ <http://www.orlan.eu/works/performance-2/>

¹¹⁰ A pele é decepcionante (...) Na vida não se tem mais do que a própria pele. Mas há mal-entendidos nas relações humanas, pois não somos nunca aquilo que temos [...] tenho uma pele de anjo, mas eu sou um chacal [...], uma pele de crocodilo, mas eu sou um cãozinho de estimação, uma pele de Negro, mas eu sou um Branco, uma pele de mulher, mas eu sou um homem; eu nunca tenho a pele do que eu sou. Não há exceção à regra, pois eu nunca sou o que eu tenho.

(Orlan, *citada por* Porchat, 2014, p. 118). Quer dizer, opõe-se a todas as convenções que exercem constrangimentos ao corpo humano, sejam elas pressões políticas, sociais e religiosas.

Orlan tenta recuperar, através de suas performances cirúrgicas, os tabus inscritos sobre a imagem do corpo, inclusive aqueles constituídos pela própria história da arte. O grande desafio posto ao espectador que teve a oportunidade de frequentar a sua retrospectiva ou de assistir aos vídeos de suas ações cirúrgicas é o de vencer o medo e encarar de frente as imagens de nossa vulnerabilidade. Assim, assistir ao vídeo *Omniprésence* NY, de 1993, no qual todo um cerimonial performático é montado para acompanhar uma cirurgia plástica sofrida pela artista é ver, sem nenhum escrúpulo, o privado tornar-se público. E o sangue e carne expostos incomodam. Mas, analisando friamente, é como se estivéssemos num ateliê de um pintor ou escultor, cujo suporte de sua arte é, entretanto, um corpo que pulsa aos golpes do bisturi e dos instrumentos cirúrgicos. Difícil não esconder o rosto. Entretanto, a provocação em jogo é justamente a de produzir este incômodo. Não o de Orlan, que faz uso da tecnologia para construir um corpo exatamente como quer e, ainda por cima, indolor: “Eu sou contra a dor e a favor de um corpo-prazer”. (Santos, 2009, p. 1393)

A artista permite-se inventar a si mesma e inventar o seu corpo na medida em que se autoriza a tocá-lo, abri-lo, recortá-lo e costurá-lo. Invenção que só é possível, porque, como aponta Porchat (2014), para Orlan o corpo não é sagrado. Isso levanta a questão: haveria uma aproximação desta liberdade de Orlan com as experiências subjetivas corporais de gênero contemporâneas? Afinal, ambas confrontam as autorizações médicas – uma vez que se mexe no corpo independentemente de diagnóstico de doença seja orgânica ou psíquica –, ambas afrontam a normatização estética binária e se permitem lançar mão das condições tecnológicas disponíveis para o exercício de se (re)inventar.

Uma questão, então, que precisa ser considerada é: quando pensamos em termos de criação estamos discorrendo sobre processos de ordem simbólica ou podemos incluir aí as vias do corporal? Porchat já nos alerta que “a arte carnal de Orlan, além da *Body Art* e outras manifestações artísticas que envolvem o corpo, interpela a psicanálise e obriga a produção de novas formas de compreensão dessas experiências” (Porchat, 2014, p. 124). Isso porque, muitas vezes, dentro do arcabouço conceitual psicanalítico, resta ao corpo o lugar de abrigo de sintomas: somatizações, atuações e conversões. Basicamente, o corpo e suas manifestações enquanto respostas para os conflitos internos. Mas caberia a ele se tornar um lugar de potência criativa? Ou, em nossos termos, o corpo também poderia ser pensado enquanto possibilidade de tradução/retradução criativa?

Para nós, parece que o caminho para a resposta às perguntas acima aponta na direção do autoerotismo. Afinal, se a sexualidade nasce apoiada nas funções biológicas do corpo, a partir do adulto que seduz e inunda de significantes enigmáticos o corpo da criança, inaugurando um corpo erógeno, entendemos que nos aprofundar sobre como acontece o processo da primeira tradução

corporal autoerótica pode ser basal para também compreender as manifestações atuais corporais plurais de gênero. A vertente laplancheana nos fornece as ferramentas necessárias para tal aprofundamento – na medida em que a terceira tópica, proposta por Dejours e retomada por Laplanche, coloca o corpo em evidência.

Por essas razões, a nossa proposta neste capítulo é discutir as experiências subjetivas corporais de gênero pensando-as em relação às transformações mito-simbólicas da cultura. Para isso, lançaremos nosso olhar para as vivências corporais trans, isto é, aquelas que vão além da anatomia normativa, sejam das que se utilizam de intervenções e modificações corporais (como tatuagens, próteses, hormonização), sejam das que não se utilizam. Iremos pensá-las em relação à constituição do autoerotismo a partir do modelo da tópica da clivagem e seu lugar dentro do domínio do inconsciente encravado.

5.1 Corpos Mosaicos: o autoerotismo em cena

Esse é meu rostinho... esse é meu rosto... me incomoda um pouco, mas eu já fiz a laser e estou no processo de amar essa parte... é meio difícil, mas a gente está aí, está se jogando, não é mesmo? Esse é meu rosto, essa é minha orelha, esse é meu cabelo, eu amo meu cabelo. Lembrando que eu tenho uma entradinha que eu não gosto muito, então estou colocando meu cabelo em cima dela, porque eu sou dessas mesmo. Minhas orelhas, não tenho nada contra as minhas orelhas, deixem elas ali quietinhas, sempre estiveram comigo, não importa se é grande ou é pequena, é minha orelha. Meu pescoço, eu tenho esse ossinho, normal, acho que é normal coisa do corpo humano. Se futuramente eu quiser operar, problema, também porque é tudo nosso. Agora vamos para os meus peitinhos, meus peitinhos estão crescendo através dos hormônios. Vou fazer um vídeo futuramente falando dos meus seios. Estou amando né, o processo dos meus seios (...) agora para minha barriga gente, minha barriga é só amor gente. Ela é assim mesmo, já tive problemas e os hormônios trouxeram e afloraram muitas coisas no meu corpo, inclusive a gordura né. E eu estou aprendendo a lidar com isso, estou amando meu corpo. Tem essa gordurinha do lado que eu odiava, mas agora eu gosto que as pessoas apertem aí porque eu sinto umas coisinhas rs. (...) eu tinha esse culotezinho que eu gosto muito, antigamente eu (...) mas hoje em dia, quem quer carne dá uma puxadinha ali, dá pra cortar, dá pra matar a fome de muita gente também (tom jocoso) (...) gente essas são minhas pernas. Eu amo as minhas pernas, são as coisas que as pessoas mais elogiam em mim. Tenho essas pernas bem gordinhas, grossinhas. Eu fiquei com muita celulite (...) quando eu comecei tomar hormônio, né. Gente, essa é minha canelinha (..) [o vídeo segue com panturrilha, costas, bumbum...] (Loran, 2018, 1:02)

Em um canal com 25,6 mil pessoas inscritas, Gabriela Loran revela ao público o seu corpo, mostrando e comentando cada detalhe, numa intimidade compartilhada digna de um bate papo entre melhores amigas que fazem confissões e desabafos na familiaridade do privado. O *videolog* inspirado na TAG #tourpelomeucorpo, lançado pela Luiza Junqueira do Canal *Tá querida* e no

Vídeo da Rosa Luz do Canal *Barraco da Rosa*, não foi produzido sem uma reflexão cuidadosa. A *Youtuber* (que também é atriz, modelo, palestrante, influenciadora digital e estudante de psicologia) faz questão de justificar a sua escolha de aderir a essa TAG, pois reconhece a exposição que é se desnudar desta forma no *Youtube*. De fato, até a presente data (22 de fevereiro de 2023) o vídeo-intimidade já apresentava 111.690 mil visualizações. Ela explica a sua escolha: “decidi compartilhar com você um pouco sobre meu corpo-mundo-templo. Espero que gostem, além de mostrar um corpo trans, juntos desconstruiremos o padrão de beleza Cisgênero. VAMOS ocupar os espaços. #visibilidadetrans #tourpelomeucorpo #youtubetrans.” (Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=dSJhF--_D8).

Rosto, cabelo, orelhas, pescoço, mãos, pés, seios, barriga, bumbum, pernas, panturrilhas, sorriso... acompanhamos os fragmentos do corpo apresentado. Deslizamos o nosso olhar (tele)espectador sobre os componentes parciais de cada zona corporal e vamos refazendo junto à *youtuber* os caminhos de ligação das ligações das pulsões parcializadas autoeróticas. De acordo com Laplanche e Pontalis (2008), a teoria do autoerotismo se caracteriza como um estado do organismo em que as pulsões se satisfazem cada uma por sua conta própria, sem referência a um objeto e a uma imagem do corpo unificada. Seria a atividade dos diversos ‘componentes parciais’ concebida como uma atividade sexual que nasce e se apazigua ali mesmo, ao nível de cada zona erógena tomada isoladamente. O ato de sugar seria o modelo protótipo do autoerotismo, uma vez que a pulsão sexual se separa das funções conservativas (fome) nas quais se apoiavam perdendo, então, o seu objeto referência. Nas palavras de Laplanche e Pontalis (2008):

A “origem” do autoerotismo seria portanto esse momento, *sempre renovado* mais do que localizável em um tempo determinado da evolução, em que a sexualidade se separa do objeto natural, se vê entregue à fantasia e por isso mesmo se cria como sexualidade. (Laplanche & Pontalis, 2008, p. 48, itálicos nossos)

Vale destacar a ideia de que essa fase anárquica das pulsões parciais, que precede a “nova ação psíquica” que levaria ao narcisismo, é um processo *sempre renovado* em todos nós. No vídeo, cada pedaço que nos é apresentado é comentado, descrevendo se ele é/foi digno de ser gostado (ou não), onde se localizam/localizavam os pontos de conflitos, como se aprendeu a amar e usufruir daquela parte etc. Basicamente, quais foram os sentidos fantasísticos atribuídos àquele pedaço de carne para que ele recebesse o estatuto de investimento libidinal ao qual chegou hoje. Juntos à *influencer*, somos convidados ao exercício *sempre renovado* de (re)delinear as bordas do corpo

que emerge do processo de erogenização. A partir de nosso olhar libidinizador nos cabe o papel do outro desejante, enigmatizante, imaginativo, e refazemos juntos o percurso encontrado para as ligações das pulsões autoeróticas ao espaço relacional afetivo social. Afinal, não é na obra cultural, por essência enigmática, que encontramos a inspiração, campo que reabre o originário e amplia os limites do traduzível?

Por isso, chamo a atenção ainda para a explicação-justificativa que levou a *influencer* a compartilhar o seu corpo-mundo: “Mostrar um corpo trans”, “desconstruir o padrão”, “ocupar os espaços”. Destaco os seguintes verbos nessas explicações: mostrar, desconstruir e ocupar. Para além do evidente significado político, podemos compreender que estas ações também tangenciam a organização subjetiva intrapsíquica. Para desconstruir é preciso ocupar. Ocupar, aqui, é mostrar outras formas de libidinização, outras formas de erotização do eu-corpo. Desconstruir o circuito hegemônico heteronormativo é revelar onde se assentam as censuras e mostrar como outros caminhos pulsionais podem ser ocupados. Mostrar um corpo trans é também, em certa medida, compartilhar outras possibilidades de códigos de simbolização e de ligação/organização do autoerotismo. Isso é possível se concebermos que o autoerotismo já é uma primeira tradução eminentemente corporal.

Assim, para uma análise minuciosa das explicações apresentadas nos vídeos e de seus respectivos verbos, propomos um mergulho, com base no texto *Tópica da clivagem, supereu e sexualidade* de Tarelho (2023), no conceito de autoerotismo, o que, por sua vez, requer uma explicação prévia da terceira tópica psíquica – também conhecida como tópica da clivagem.

5.2 Tópica da clivagem¹¹¹

Christophe Dejours (2001) foi o responsável por apresentar a construção de um novo modelo que delimita um espaço psíquico distinto do restante do psiquismo, que é fundamentalmente marcado pelo desligamento pulsional. Denominada de terceira tópica, esse modelo foi pensado a partir da clínica das somatizações, dos estados limítrofes e das psicoses. O autor propôs uma clivagem vertical que seria separada do inconsciente recalcado e do pré-consciente. Este espaço teria origem na violência física ou psíquica exercida pelo adulto na criança

¹¹¹ Para apresentar brevemente a tópica da clivagem, seguimos aqui a síntese realizada por Tarelho (2022) no texto “Tópica da clivagem, supereu e sexualidade”.

e estes “acidentes de sedução” resultariam na incapacidade de mentalização da criança, criando uma barreira para a libidinização do corpo e sua integração no plano psíquico.

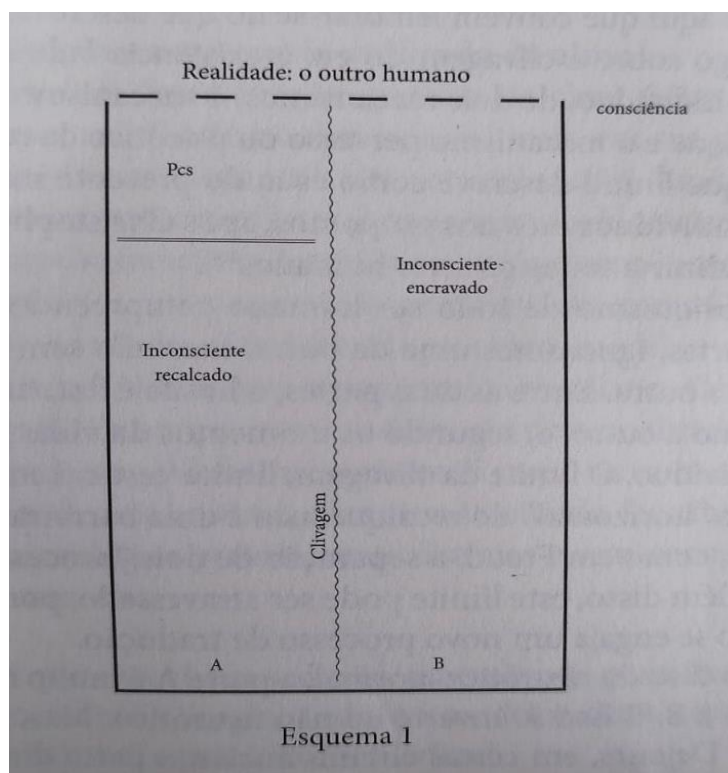
Dentro deste modelo sugerido por Dejours haveria, então, uma separação categórica entre o plano Sexual e o da autoconservação, sendo o processo de sedução o responsável por colonizar o instinto de autoconservação, tornando-o mais adequado ao processo de subjetivação. A clivagem, nesse cenário, constitui uma barreira para a libidinização do corpo e sua subsequente integração no âmbito psíquico, que sem essa mediação seria a fonte da verdadeira pulsão de morte – no caso, no sentido freudiano. Por esta razão, o que permanece clivado produziria efeitos de desligamentos mais acentuados, como a passagem ao ato, descompensações psicóticas e, inclusive, “estando encrustado diretamente no corpo, ele pode utilizar essa via como espécie de caminho preferencial, fato que permite explicar melhor as somatizações, sobretudo nos casos mais graves” (Tarelho, 2023, p. 3). Este espaço psíquico permaneceria clivado justamente por não conseguir representar partes e funções do corpo, sendo nomeado por Dejours de *inconsciente amencial*¹¹².

Laplanche aceita o modelo proposto por Dejours, porém realiza ajustes para alinhá-lo à sua Teoria da Sedução Generalizada (TSG). A distinção principal reside no fato de que, para Dejours, esse espaço clivado não possuiria representação, ao passo que, para Laplanche, a representação está intrinsecamente presente desde o início. Isto porque, para Laplanche, é incoerente conceber um espaço não marcado por representações ou significantes, mesmo que estes sejam desprovidos de significados, como é o caso do recalçamento primário. Assim, é importante frisar que a concepção laplancheana de clivagem se diferencia da de Dejours, na medida em que, para

¹¹² Nas palavras de Dejours: “Nossa hipótese se baseia na observação clínica, em virtude da qual o inconsciente recalçado se faz conhecer no pré-consciente pelos retornos do recalçado e pelas representações de palavra. Certas manifestações clínicas, dentre as mais ruidosas, fogem às formas reconhecidas de retorno do recalçado (passagens ao ato, crise evolutiva de uma doença somática, confusão mental). Elas trazem, no entanto, com toda a evidência, a marca de uma influência do inconsciente. A hipótese que tentamos demonstrar neste livro consiste em considerar que essas manifestações são produzidas por efeitos de uma parte específica do inconsciente. Este seria formado por duas áreas distintas. A primeira área seria formada pelo recalque originário; é o inconsciente sexual, também chamado de inconsciente recalçado. A segunda área do inconsciente seria formada, em contrapartida, pela violência exercida pelos pais contra o pensamento da criança. Quando a atividade de pensamento da criança, em resposta à sedução exercida pelo adulto sobre o corpo dela, desencadeia a violência do adulto, o pensamento da criança é interrompido. Sem pensamento, não pode haver recalque originário (que supõe uma mensagem do adulto, um enigma - pensamento; pela criança, um trabalho - do pensamento - de tradução e um resíduo não traduzido, de acordo com a teoria da sedução de Laplanche). Essa área do inconsciente, formada sem passagem pelo pensamento da criança, é a réplica, no plano tópico, das zonas do corpo excluídas da subversão libidinal e do corpo erógeno. Formada fora de qualquer pensamento próprio da criança, essa área do inconsciente será denominada ‘sem pensamento’ ou inconsciente amencial. Por falta de pensamento em sua base, ele não poderia gerar retornos do recalçado nem qualquer pensamento novo. O principal modo de reação desse inconsciente amencial seria a desorganização do eu ou o desligamento crítico (sua forma típica é a amênia, de Meynert, segunda razão para a denominação de inconsciente amencial) e o agir compulsivo sem pensamento”. (Dejours, 2019, pp. 84-85)

Laplanche, o que caracteriza este espaço clivado do resto da tópica não seria ausência de representação, mas sim a ausência de tradução, isto é, da operação de simbolização realizada pela criança.

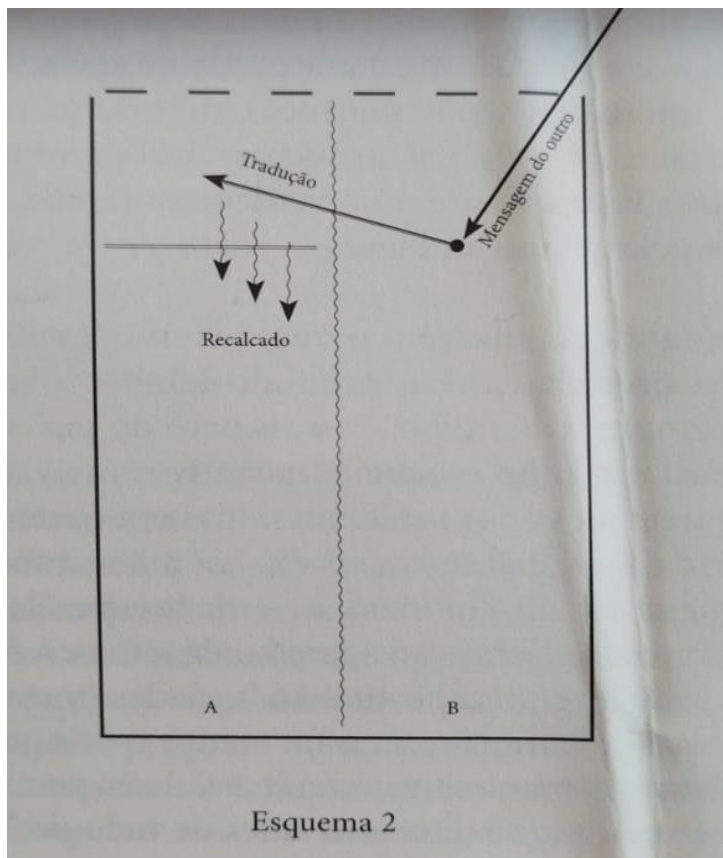
Para o autor, esse espaço se forma por meio da inscrição das mensagens dos adultos no Eu-corpo da criança. Isso pode acontecer tanto pela via da sedução, um caminho mais brando que permite as penumbras necessárias para o estabelecimento do enigma, quanto pela via da intromissão, caracterizada por mensagens mais violentas que tendem a gerar falhas mais radicais de simbolização. Dessa forma, diferentemente de Dejours, Laplanche não acredita que as mensagens violentas sejam a única causa da clivagem. De acordo com o seu modelo do trauma em dois tempos, chamado *après-coup*, as mensagens implantadas permanecem no Eu-corpo, pelo menos inicialmente, devido à falta de códigos de tradução do infante. Ficam ali em um estado de espera até serem reativadas por novas experiências e novas mensagens que lhes atribuam um sentido. Portanto, outras experiências e fatores também podem contribuir para a clivagem, além das mensagens violentas. Essa diferenciação leva Laplanche a substituir o termo “inconsciente amencial”, de Dejours, por “inconsciente encravado”.



Fonte: Imagem retirada do texto “Três acepções da palavra inconsciente (2003) Laplanche. p. 200

De acordo com o modelo de Laplanche, a tópica é gerada conjuntamente pelo processo de tradução/recalcamento, ou seja, as criações do pré-consciente e do inconsciente recalcado ocorrem como resultado do trabalho de simbolização da criança. Isso permite que essas instâncias psíquicas se diferenciem do que ainda não passou por esse trabalho de metabolização, separando-se do inconsciente encravado. Basicamente, o recalcamento originário é responsável por criar, ao mesmo tempo, a clivagem horizontal e a vertical.

De maneira geral, para compreender como ocorre a diferenciação das instâncias psíquicas, podemos situar os três processos da seguinte forma: (1º) os conteúdos que são simbolizados pela criança formam o pré-consciente/consciente, ou seja, o próprio Eu formado pela sexualidade em sua forma ligada; (2º) as falhas parciais deste processo de tradução geram os restos de sexualidade em sua forma desligada, são estes conteúdos que constituem o inconsciente recalcado e formam os objetos-fonte da pulsão; (3º) por último, aquilo que foi inscrito, mas que (ainda) permanece impossibilitado de integração por parte do Eu, seja em razão de falhas radicais de tradução, seja porque ainda não foi reativado a *après-coup* – devido à falta de códigos de tradução do infante. Esses são os conteúdos que compõe o inconsciente encravado. É justamente neste cenário do inconsciente encravado em que se desenvolve originariamente o autoerotismo.



Fonte: Imagem retirada do texto “Três acepções da palavra inconsciente (2003) Laplanche. p. 201

5.3 Autoerotismo, clivagem e tradução

Compreender como ocorre a constituição do autoerotismo nos exige voltar aos primeiros tempos, quando os adultos realizam o inevitável processo de sedução em relação ao bebê. Trata-se de uma sedução fundamental e não perversa, em um contexto permeado pelo olhar, toque, limpeza e alimentação daquele bebê humano, que recebe tanto cuidados higiênicos como amor e atenção. Nesse contato, os cuidadores não podem evitar que seus conteúdos inconscientes se infiltrem no plano do apego. Tal sedução é caracterizada por uma relação assimétrica no que diz respeito ao plano pulsional: de um lado, temos adultos que já apresentam uma tópica psíquica, e, do outro, um infante em um estado de abertura. O bebê, ao nascer, traz para o mundo um corpo com potencialidades, com zonas de excitação e sensibilização privilegiadas. Tarelho (2023) compreende esse processo da seguinte forma:

O cenário do autoerotismo antes do recalçamento só pode ser o do eu-corpo originário, isto é, de uma experiência que ocorre em um corpo habitado por um psiquismo que ainda não sofreu a

diferenciação no sentido das instâncias. Portanto, um eu-corpo no qual foram inscritas mensagens, cuja excitação precisa ser contida de alguma forma. O autoerotismo representa a primeira tentativa da criança no sentido de lidar com essa excitação. Neste sentido, ele precisa ser visto também como uma primeira tradução. (Tarelho, 2023, pp. 8-9)

Dessa forma, o nascimento do autoerotismo seria uma primeira tentativa de o infante simbolizar a excitação corporal gerada pelas inscrições dos adultos. Tarelho (2023) recupera uma passagem de Laplanche que sinaliza que o autor compartilha dessa compreensão, quando escreveu sobre o apoio, enquanto emergência, posicionando o autoerotismo como o primeiro movimento de recuo, ou seja, o primeiro passo na operação de tradução simbólica¹¹³. Dessa maneira, Tarelho avança em um ponto que Laplanche teve dificuldade em articular: justamente a formação do objeto fonte da pulsão em sua relação com o autoerotismo, que constitui a primeira forma de sexualidade da criança.

Nesta perspectiva, o autoerotismo não seria um movimento inato, mas sim o resultado da metabolização que advém do apoio, sendo fruto do processo em que o corpo instintual da criança é inundado pela sexualidade pulsional do adulto. Esse processo ocorreria antes mesmo do nascimento da própria sexualidade pulsional (objetos-fonte) da criança.

Resumindo: conceber o autoerotismo como primeiro estágio *independente* da sexualidade implica admitir duas coisas: primeiro, que já se trata de um trabalho de simbolização, ainda que precário; segundo, que essa simbolização-tradução não é operada pelo eu-instância, que ainda não se formou nesse momento. Logo, é preciso concluir que se trata de uma tradução eminentemente corporal, associada a uma fantasia, ainda que bem rudimentar e operada pelo eu-corpo originário. Uma tradução que acontece, assim, no próprio lugar da excitação, isto é, exatamente onde as mensagens foram implantadas e produziram um desequilíbrio na frágil homeostase vital. Ora isso permite concluir que, no modelo laplancheano da tópica da clivagem, esse lugar onde as mensagens são inscritas – que é o eu-corpo originário – é exatamente onde se tornará o inconsciente engravado. Em outras palavras, a cena onde se desenrola o autoerotismo é, no início, a mesma do inconsciente engravado na sua origem, isto é, antes da clivagem. (Tarelho, 2023, p. 9, grifos do autor)

Estamos falando dos primeiros movimentos simbolizatórios que funcionam como o prelúdio do recalçamento originário. Exatamente por não existir ainda um Eu-instância, esta seria uma metabolização sem mediação simbólica, de teor eminentemente corporal, reduzida à presença de uma fantasia. Tarelho (2023) entende que se trata de “uma tradução que utiliza uma linguagem corporal bastante rudimentar, pois esse corpo ainda se encontra num estado de fragmentação e desorganização e, por isso, a própria excitação local tem que funcionar como código” (p. 11). Essa

¹¹³ “O autoerotismo seria, pois, recuo, tempo de um devir e não tempo originário” (Laplanche, 1993/1997, p.45)

abordagem pode ser compreendida como uma análise minuciosa da maquinaria conceitual que está por trás do processo do apoio, permitindo um entendimento mais detalhado desse conceito. De forma geral, o processo de constituição do autoerotismo envolve a substituição de uma função autoconservativa por uma função fantasística, por meio da conjunção de uma parte do corpo com estímulos inscritos pelos adultos. Segundo o autor, a adição da fantasia à tradução corporal é fundamental para que os fragmentos corporais do infante iniciem o processo de tornar-se ‘auto’. Em outras palavras, para que ocorra o recalque – e conseqüentemente a perda – das inscrições ligadas ao objeto externo que originalmente provocaram a excitação, deve acontecer uma espécie de duplicação do objeto, de modo que, agora, o próprio corpo passará a funcionar também como objeto. Trata-se de uma primeira tradução realizada de forma mais espontânea pela criança.

Tarelho (2023) recupera a imagem apresentada por Laplanche a respeito desse assunto quando este diz que: “na passagem para o autoerotismo, não há somente passagem do leite para o seio, mas também a interiorização do objeto sob forma de fantasia e, eu acrescentaria, recalque originário do objeto” (Laplanche citado por Tarelho, 2023, p. 13). Ou seja, transforma-se a necessidade de leite (função auto conservativa da fome) na urgência do seio (objeto de prazer), da carne à imaginação. O leite é o objeto concreto enquanto o seio já é o objeto fantasiado resultado de uma tradução. Assim, a fome e o leite não estão no domínio da fantasia, mas no da autoconservação e é o processo de simbolização que ligará uma fantasia (seio) a um pedaço do corpo (boca), transformando aquele fragmento em um objeto de prazer autoerótico.

A constituição do objeto fonte da pulsão será justamente este processo de duplicação que une o objeto fantasiado a uma parte do próprio corpo – que vai funcionar como fonte da pulsão. Processo que, segundo Tarelho (2023), é reafirmado pelo próprio Laplanche¹¹⁴. Afinal, não seria justamente na extensão da pele e das mucosas em torno dos orifícios que o adulto toca, cuida, limpa, estimula e deixa as suas marcas conscientes e inconscientes que desdobram as tidas pulsões oral, anal, genital? Agora podemos entender que isso aconteceria no segundo momento do recalque originário.

¹¹⁴ “porque os gestos autoconservativos do adulto são portadores de mensagens sexuais inconscientes para ele e indomináveis para a criança que eles produzem, sobre os locais ditos erógenos, o movimento de clivagem e de deriva que conduz eventualmente à atividade autoerótica. Mas o veículo obrigatório do autoerotismo, que o estimula e o faz existir, é a intrusão e, depois, o recalque dos significantes enigmáticos trazidos pelo adulto” (Laplanche, 1992, p. 239, citado por Tarelho 2022, p. 13)

Enquanto a primeira tradução, autoerótica, se produz por iniciativa da própria criança de forma espontânea, Tarelho (2023) afirma que a segunda tradução, que desemboca no narcisismo, depende da intervenção do adulto. Dejours (2001/2009) explorou bastante a reação de violência que o corpo autoerótico da criança produz sobre o adulto e propôs que ocorre uma “espécie de inversão do fato sedutivo na medida em que o adulto se sente seduzido pelo corpo erogeneizado da criança e se vê obrigado a reagir contra esse perigo com todo seu arsenal defensivo superegótico” (p. 10) Desse modo, os prazeres autoeróticos da criança despertariam a própria história de sexualidade polimorfa perversa do adulto que, “para não ter de se haver com esse mal dentro de si mesmo” (Ibid.) e cair no perigo de fazer uma atuação, reage impondo uma interdição contra a manifestação dessa sexualidade na criança. Isso leva Tarelho (2023) a concluir que o autoerotismo é o pivô tanto da tradução quanto do recalçamento.

Essa segunda etapa do recalçamento originário, fruto da exigência do adulto mobilizado e incomodado pelo autoerotismo infantil, leva a criança a transferir e fixar no inconsciente recalçado esses objetos-fonte¹¹⁵ pulsionais. Com isso, parte da energia pulsional poderá ser drenada para investir o Eu enquanto objeto uno, isto é, unificado através das amarras do narcisismo¹¹⁶. No entanto, mesmo depois do autoerotismo ter sucumbido ao recalçamento originário, integrando-se numa unidade narcísica, ele continuaria a existir num duplo registro tópico:

O autoerotismo possui dois registros. O primeiro deles é esse, da primeira tradução, que permanece no inconsciente engravado (...) O segundo decorre dessa segunda etapa do recalçamento, que vai deixar traços do autoerotismo dentro do inconsciente recalçado, traços que não puderam ser traduzidos na nova linguagem que vai dar origem ao Eu-instância e que se baseia nos códigos do narcisismo. São, portanto, dois registros diferentes. No primeiro, do inconsciente engravado, a excitação está diretamente ligada ao corpo, pois, na ausência de uma tópica, a tradução é eminentemente corporal, marcada por uma linguagem bastante rudimentar, que é a das zonas erógenas, já que se trata de um corpo ainda não unificado. No segundo registro, do inconsciente recalçado, que se forma a partir de traduções ancoradas no universo simbólico, a excitação vai ficar presa a um significante que, no caso do recalçamento, foi dessignificado. Com isso, podemos imaginar, opera-se uma mudança na forma desta excitação. (...) enquanto a

¹¹⁵ Por isso que a pulsão, diferentemente daquilo que é instintivo, não é necessariamente adaptativa e o modelo fonte-meta-objeto mal se aplica a ela. Laplanche (2015c) questiona: “por acaso pode-se dizer que o ânus é a fonte da pulsão anal? Ou que a pulsão escopofílica teria fonte na “tensão ocular?”. Afinal, embora o corpo biológico já tivesse sensações físicas antes das inscrições das mensagens dos adultos, depois do processo da constituição pulsional, a excitação se transforma em outra. Ao invés de busca do alívio, o retorno à homeostase, a pulsão busca a excitação, às vezes, às custas de um esgotamento total do sujeito. Isso porque o objeto fonte da pulsão é *intersubjetivo*, vem dos restos da tradução parcial dos enigmas, os significantes dessignificados que pulsam incessantemente no inconsciente recalçado, demandando novas traduções.

¹¹⁶ Lembremos que Freud postula o narcisismo como uma fase psicosexual intermediária entre o autoerotismo e a escolha objetual. Neste estágio narcisista, as pulsões sexuais – que até então estavam dissociadas e que se satisfaziam de forma anárquica – se reuniriam numa unidade investindo o Eu enquanto objeto. Opera-se, assim, a primeira unificação das pulsões sexuais.

excitação autoerótica do inconsciente engravado, dada sua ancoragem nas zonas erógenas, afeta mais o corpo, a excitação do inconsciente recalçado, ancorada num significante dessignificado, tende a afetar mais o psíquico. (Tarelho, 2023, p. 18)

Dois registros do autoerotismo que se desdobram em dois modos de funcionamentos, um que diz respeito à excitação corporal e o outro, mais “psíquico-pulsional”. Esta ideia traz novas implicações para a nossa questão sobre se podem os novos códigos mito-simbólicos plurais de gênero promoverem a retradução no próprio circuito libidinal autoerótico do corpo. Seria possível, *a posteriori*, redesenhar outros contornos e outras formas de contenção e metabolização da excitação produzida pela sexualidade do outro no Eu-corpo? Ou seja, apesar desses registros ocuparem lugares tópicos diferentes, eles podem se comunicar, como enfatiza Tarelho (2023): “esse modelo não para com o recalçamento originário, pois novas traduções virão retirar mais mensagens desse domínio clivado [...] O que significa dizer que essa barreira não é impermeável” (p. 7). Além disso, vimos que, para Laplanche, as mensagens permanecem neste estado clivado por falta de *código de tradução*, mas podem sair desse estado de espera por meio de novas experiências e mensagens. Porém, o que significaria desconstruir e reconstruir as traduções autoeróticas no contexto desse duplo registro?

Enfim, retomar as origens do autoerotismo e sua relação com recalçamento originário, ainda que de maneira estritamente teórica, prepara-nos para, a seguir, visitar os videologs que abordam as experiências corporais de gênero.

5.4 O supereu no percurso da autonomia

Ao assistirmos vídeos criados pelos *youtubers* não-binários, logo percebemos que a maioria deles é protagonizada por adolescentes ou jovens adultos. Não deve ser por acaso que essas reviravoltas tradutivas ocorreram durante a adolescência. Para além das inúmeras demandas sociais que exigem a transição de uma identidade tutelada pelos pais para uma identidade autônoma, acompanhada de todo o trabalho psíquico que decorre desse processo, é justamente nesse momento que as transformações biológicas se tornam urgentes. Estamos nos referindo desde a estrutura biomolecular do corpo, com o surgimento de hormônios, por exemplo, até a transformação corporal externa, com o desenvolvimento de características secundárias como barba, seios, entre outros. Essas mudanças recolocam o corpo no centro do palco, convocando inevitavelmente o duplo registro do autoerotismo.

Daí surge o fato de muitos dos vídeos abordarem questões relacionadas ao corpo. Os jovens não-binários compartilham com o público as soluções singulares encontradas para lidar com as transformações corporais: alguns discutem se devem ou não optar pelo uso de hormônios, enquanto outros apresentam os resultados das terapias hormonais por meio de vídeos no estilo “antes e depois”. Há também aqueles que compartilham suas experiências com os procedimentos já realizados, como a mastectomia e a remoção da barba por meio de laser. Além disso, alguns detalham minuciosamente todo o complexo processo – desde a tomada de decisão até a recuperação – envolvido na redesignação sexual. Enquanto isso, outros debatem se ‘a cirurgia’ é mesmo necessária.

Em um vídeo do estilo *shorts*, intitulado “Precisa odiar seu corpo para ser TRANS?”, Bryanna Nasck realiza uma atuação humorística e pedagógica na qual contracena com seu duplo. Nesse contexto, ela incorpora um personagem masculino, no estilo “hétero top”, um indivíduo barbudo, vestindo regata de time e boné, que faz as perguntas mais inconvenientes que as pessoas trans costumam ouvir, sempre sem qualquer cuidado. No vídeo, Bryanna veste shorts, decote e salto, quando é abordada por esse personagem que faz a famigerada pergunta: “Quando você vai fazer 'a' cirurgia?”. De forma enfática, com as mãos na cintura, ela responde: “Eu não quero fazer 'a' cirurgia”. O rapaz retruca: “Ué, eu pensava que toda pessoa trans odiava seus órgãos genitais. Você é realmente trans?”. Nesse momento, ele segue a ideia socialmente difundida de que ser trans implica necessariamente querer passar de uma caixa para outra e que essa transição só é efetivamente realizada por meio de cirurgias. Assim, odiar o próprio corpo seria um caminho inevitável.

Essa narrativa é reforçada inclusive pelos protocolos médicos, que estabelecem o odiar o próprio órgão genital como condição necessária para aqueles que desejam realizar cirurgias de redesignação sexual. No entanto, no vídeo, Bryanna abre a discussão para outros desdobramentos, respondendo de maneira educativa:

Mas isso não é regra absoluta. Algumas pessoas trans realmente vivenciam a disforia de gênero. Que é um sentimento muito, muito ruim com alguma parte de seu corpo que não as representa. Mas isso não significa que todas as pessoas trans não irão gostar do próprio corpo. Algumas estão bem com o que tem. Ser trans não é sobre ter disforia, não ter disforia, odiar o próprio corpo, ou coisas do tipo. É sobre como você se identifica e se expressa no nosso mundo. (Bryanna, 2021)¹¹⁷

¹¹⁷ <https://www.youtube.com/shorts/2dBe95zBtsY>

Dois verbos se destacam nessa fala: identificar e expressar. Aqui as intervenções e modificações corporais não se resumem a aplacar a angústia de uma inadequação, como se a imagem com a qual se nasceu tivesse sido insuficiente. Na verdade, essa narrativa trata de um corpo não sagrado; desconstruir e reconstruir esse corpo podem (ou não) estar a serviço de proporcionar melhores condições para exercer a subjetividade¹¹⁸. Convenhamos, as condições tecnológicas estão presentes em nossa realidade e permeiam nosso dia a dia, muitas vezes de forma imperceptível. Somos envolvidos por elas e acabamos por utilizá-las sem sequer nos darmos conta. O fato é que quando o corpo não se encaixa no roteiro imaginário ideal cis-heterocentrado – como meninas devem ter vagina, e meninos devem ter pênis – o suposto código universal totalizante perde sua validade. É nas diversas nuances que a construção pode ocorrer. “Cada vivência é única e não existe regra geral” diz Gi Morales (2022), do canal Gênero Fluído (0:46). E, ao explicar os mitos e verdades sobre não binários, continua:

Então não existe uma aparência padrão para uma pessoa não binária, um pronome definido e uma listinha de coisas que precisam ser feitas. Cada vivência é única e não existe uma regra geral. Existem pessoas não binárias que utilizam pronomes masculinos, outras que utilizam o pronome feminino, assim como tem pessoas que preferem usar o neutro. (...) também é possível mudar de tempos em tempos os pronomes de preferência. *Então a melhor forma que dá para tratar alguém é perguntando*. Porque não dá para adivinhar isso pela aparência da pessoa. (...) Você pode encontrar uma pessoa não binária com uma aparência andrógina, ou masculina e feminina. Isso não faz alguém mais ou menos não binário. Da mesma forma existem pessoas não binárias que fazem uso de hormônios e realizam cirurgias, enquanto tem outras que não fazem. (..) Porque a aparência de uma pessoa, não define a sua identidade de gênero. (Morales, 2022, 0:35, grifos nossos)¹¹⁹

Fica evidente que existem inúmeras possibilidades de expressão da identidade, arranjos de reconfiguração e organização corporais, alcançadas por diversos meios. Isso inclui desde outras formas de autodenominação, opções de vestuário e maquiagem, até mesmo procedimentos de reconstrução da própria pele, como menciona Bryanna em uma conversa com suas amigas no podcast “Garotas trans”, ao falar sobre a prótese de silicone que colocou: “Se eu comprei, são meus! (...) Peito se constrói igual a gênero: não se nasce, se constrói (risadas)” (Fonte: <https://www.youtube.com/shorts/1f8OGQDi-Zk>).

¹¹⁸ Como mostra as palavras de Preciado (2022) no texto *Eu sou o monstro que vos fala* “E minha rota de fuga era, entre outras coisas, a testosterona. Neste processo, o hormônio não é de forma alguma um fim em si mesmo: ele é um aliado na tarefa de inventar um outro lugar. Assim, abandonei gradualmente o quadro da diferença sexual. O artista Del LaGrace Volcano diz que ser trans é ser intersexo por design” (p. 288).

¹¹⁹ Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=4GD3_JpQEaY,

O que chama a atenção é a passagem de uma pressuposição passiva sobre a subjetividade identitária da pessoa, já dada de antemão pelo contexto da aparência, para uma necessidade imprescindível de que o sujeito se anuncie e fale em seu próprio nome. À primeira vista, algo assim pode ser interpretado como uma ilusão da juventude atual, levando à afirmação de que os influenciadores pregam discursos sobre ter total controle sobre si mesmos, entre outros aspectos. Mas, será que o que esses jovens estão dizendo pode ser resumido à uma interpretação assim? Lembrando-nos da orientação metodológica da psicanálise de que não somos senhores de nossa própria casa, será que não podemos pensar que algo a mais se destaca nesta forma de reorganização de si?

A imersão nos *videologs* que abordam as experiências corporais de gênero parece nos mostrar que sim, inclusive sinalizando algo que diz respeito ao direito à autonomia. Diante disso, podemos retomar nossa questão sobre as origens do autoerotismo: os novos códigos mito-simbólicos de gênero podem influenciar a retradução no circuito libidinal autoerótico do próprio corpo?

Se existe uma barreira entre os dois registros do autoerotismo – um de ordem corporal, enraizado no inconsciente encravado, e outro de ordem psíquico-pulsional, presente no inconsciente recalcado – nos cabe questionar como ocorre a passagem de um lado para o outro, considerando que essa barreira é permeável, como vimos anteriormente. Compreender a natureza e a complexidade dessa barreira, que permite a comunicação entre esses dois espaços sem necessariamente envolver um conflito direto, é fundamental para refletir sobre o impacto dos novos códigos mito-simbólicos de gênero na reorganização do autoerotismo e na costura própria do narcisismo.

Para explicar essa barreira, Laplanche encontra uma solução recorrendo ao mecanismo de recusa, generalizando-o como presente em todos os seres humanos. “Da mesma forma que o recalçamento representa uma clivagem entre o Eu e o inconsciente recalcado, a recusa representa uma clivagem entre o Eu e o inconsciente encravado” (p. 6). No entanto, Tarelho problematiza essa solução de Laplanche lembrando que a recusa, como foi concebida por Freud, incide sobre a percepção de um objeto externo, como reconhecer a realidade de uma percepção – por exemplo, a ausência do pênis na mulher. Para ele, seria um passo grande demais atribuir à recusa esta barreira, pois neste caso se trataria de recusar um conjunto de conteúdos psíquicos. A solução que o autor

propõe, então, é pensar essa recusa estrutural por meio da clivagem própria do supereu. Em suas palavras:

Podemos, assim, dizer que se é verdade, de um lado, que o supereu comporta duas partes, uma delas mais pulsional, mergulhada dentro do inconsciente e outra mais ideal, inserida no Eu e, de outro lado, se é também verdade que estas duas partes parecem se desconhecer mutuamente, então, nada impede de supor que esta clivagem do supereu tem relação direta com a clivagem vertical que separa o Eu e o inconsciente recalçado, do inconsciente encravado. Mais que isso, talvez possamos inclusive supor que esta clivagem do supereu funciona como uma espécie de recusa, recusa estrutural que estamos tentando encontrar (Tarelho, 2023, p.6)

Nessa hipótese defendida pelo autor, a barreira não é considerada apenas um mecanismo de defesa, mas sim uma estrutura na qual o supereu desempenha um papel central. Essa ideia encontra respaldo na tese de Marta Rezende, que postula a existência de uma faceta do supereu enraizada no inconsciente encravado.

Ao tratarmos de processos que ocorrem nos tempos das origens, estamos falando do nascimento das bases do supereu, que se formam em função das interdições que os adultos colocam ao autoerotismo das crianças. São interdições que vêm de fora e que estão ligadas à própria história que os adultos tiveram com sua sexualidade perversa polimorfa; se constituem como um resíduo da sedimentação das influências dos pais. E o que essa influência demanda? A resposta é: demanda, justamente, uma mudança no funcionamento desregrado da sexualidade autoerótica. Assim, trabalha como um motor para o recalçamento originário, na medida em que se constitui como uma força que impele a tradução¹²⁰.

Assim como a interdição do Édipo, no âmbito do recalçamento secundário, está na origem do ideal de Eu (que constitui em nosso entendimento o lado mais ligado do supereu), é a interdição da sexualidade autoerótica que funciona como principal motor do recalçamento originário e da constituição do supereu encravado. E essa situação do supereu lhe confere uma posição de divisor (Tarelho, 2023, p. 17)

O supereu exerce uma função de clivagem entre dois tipos de funcionamento na medida em que, concomitantemente, é a força que impulsiona uma nova tradução e a força que se opõe ao funcionamento autoerótico. Isto é, oferece o impulso necessário para o processo secundário, ao mesmo tempo em que se opõe às forças do processo primário. Por essa razão ele se torna o eixo

¹²⁰ Laplanche entende que a força que leva a criança a traduzir vem do desequilíbrio produzido pelo enigma, embora reconheça que o recalçamento originário envolva “algo a mais”. Tarelho concorda com Laplanche, mas faz avançar a TSG, adicionando o autoerotismo nessa reflexão, compreendendo que este já constitui uma primeira tradução.

entre o inconsciente encravado, de um lado, e o Eu e o inconsciente recalcado, do outro, pois está na origem do processo de ligação e, em paralelo, se alimenta do desligado.

Tarelho (2023) propõe que é esta posição paradoxal do supereu que faz dele um elemento fundamental para a estabilidade da tópica, visto que é um motor de ligação-tradução e um agente de contenção do inconsciente encravado. É ele que realiza a mediação entre os dois mundos e é capaz de gerir a comunicação entre eles, podendo, a depender do arranjo estabelecido, oferecer uma estabilidade da tópica psíquica. Mas, de acordo com o autor, para que isso ocorra, são necessárias duas condições.

A primeira diz respeito a uma perda essencial para a própria formação do supereu. Para se formar, é necessário perder a origem que compõe as suas interdições, transformando aquilo que veio de fora, isto é, as influências dos pais, em “auto”, em algo de autoria do sujeito. Isso permitiria ao supereu se posicionar em relação ao autoerotismo, visando o duplo trabalho de contenção e ligação. Mas essa renúncia de nossas origens alteritárias e o trabalho de ligação subjacente só são sustentadas *em nome de um ganho de autonomia*.

A segunda condição necessária descrita pelo autor segue na linha do ganho de autonomia e diz respeito às redes de idealizações. Aqui já estamos pensando em território de construção narcísica, que, para se constituir, requer a formação gradual de uma rede de idealizações que servirão de apoio ao supereu em sua dupla função. Como o supereu tem uma origem alteritária e uma face que se alimenta do inconsciente encravado, ele pode se apresentar como uma ameaça para o Eu – em certos casos, é possível ver como essa instância pode invadir e atacar o Eu junto com outros elementos do inconsciente encravado. É por esse motivo que, conforme explicado por Tarelho (2022), o supereu precisa de uma proteção que advém do recalçamento secundário e dos ideais associados ao narcisismo. São estes processos secundários que irão proteger os conteúdos do inconsciente recalcados e o próprio supereu que, por ser uma fronteira, apresenta uma vulnerabilidade¹²¹.

Numa primeira análise, talvez seja essa a função que os *influencers* cumprem quando compartilham as suas jornadas dissidentes pelos caminhos dos gêneros. Justamente se propondo a funcionar como um modelo identificatório alternativo nestas redes de idealizações. Observamos

¹²¹ Tarelho nos lembra como essa necessidade de proteção do supereu já foi apontada por Freud em Introdução ao narcisismo, texto no qual ele fala que “a retirada da libido narcísica que se sustenta os ideais do Eu, faz com que a alteridade constitutiva dessa instância reapareça de modo regressivo, como uma intromissão hostil vinda de fora” (Tarelho, 2023, p. 18)

algo assim no vídeo “Como se descobrir trans não-binário”, em que Bryanna fala sobre as suas elaborações de gênero e sobre a importância de transformar aquilo que foi um conteúdo dado e impositivo, ao qual deve uma submissão inquestionável, em algo que pode ou não ter sentido para si.

Descobrir seu gênero é uma jornada muito complexa. Naquela fissuração da minha adolescência o que era óbvio para mim é que eu curtia homens. E ao me assumir como um garotinho gay, lá quando eu tinha 14 anos, eu achei que meus problemas estavam resolvidos. Só que eu percebi que aquele incômodo e desconforto continuou me perseguindo durante anos. E foi aí que eu comecei a questionar a minha existência, quem eu era, e o meu gênero. Eu não via pessoas que representavam quem eu era ou a forma que eu me sentia. Não havia representatividade da forma como temos hoje. Essa perturbação me perseguiu diversos anos depois em que eu me assumi. E eu não conseguia entender o que era aquilo, sabe? Será que eu sou bugada? Será que sou quebrada? O que está acontecendo? Mas eu permiti ter esse questionamento. Eu permiti olhar para mim mesma e entender que a minha existência não pairava naquilo que disseram que eu era quando eu nasci. Conversando com uma amiga sobre essa minha perturbação ela falou: “Amiga você é *gender queer*”. A princípio eu fiquei tipo: “O que você está falando, garota? Você está louca? O que está acontecendo aqui?”. E no momento em que eu comecei a pesquisar a descrição do gênero, você não se sentir pertencente nem dentro do gênero masculino, nem dentro do gênero feminino e tantas formas diferentes de você poder existir. Me contemplou completamente. Naquele momento eu tinha certeza de quem eu era. Depois de anos sem saber se existia uma comunidade, se existia um nome para aquilo que eu sempre senti, eu descobri o termo não binário. Claro que a minha identidade não permaneceu rígida quando eu descobri o termo não binário. *A vida inteira eu fui imposta a ser algo que nunca me traduziu.* E de repente eu descobri que eu tenho poder de transformar e identificar a minha própria existência. Então, a minha identidade continuou se moldando, se transformando e refinando a o que sou hoje. Uma mulher não binária [...]. Consegui chegar a essa identificação, após muita reflexão. Onde deixei de lado aquilo que me foi imposto. E eu comecei a procurar todas as coisas que faziam sentido na minha vida. Quem era Bryanna? Aonde eu me vi traduzida? Quando eu comecei a falar sobre questões não binárias aqui no Brasil só tinha a Lorelay Fox que fez alguns vídeos sobre o tema, sobre o assunto. Não tinha conteúdo em português falando sobre isso, eu fiquei chocada. Fala sobre você *trazer a sua existência nas suas próprias mãos e você construir ela da forma que te faz bem.* Então, quando eu faço vídeos sobre questões não binárias, sobre quando você compartilha a minha história de vida, é exatamente para permitir que vocês olhem para a minha existência, vejam como ela é, e reflitam sobre o seu próprio caminho. Veja as coisas que lhe foram dadas e impostas de você ser. Olhe para si mesmo. (...) Descobrir seu próprio gênero, descobrir se você é trans, se você é não-binária isso é um caminho que apenas você pode conseguir decidir, apenas você pode descobrir isso. Seria muito fácil a gente chegar em um lugar e falar assim oh “Eu tenho isso, isso, isso e isso será que é trans? Estou diagnosticada: tenho trans e tenho não-binário”. Mas não deve ser assim, não tem que ser assim. Até quando falo vai procurar um terapeuta, converse com um terapeuta, é que o terapeuta vai te ajudar a refinar os seus pensamentos e entender toda essa confusão que está acontecendo em sua mente. Eu nunca, nunca, nunca, nunca, de todas as pessoas que vieram falar comigo, falei: “É, você é não-binário mesmo”, “Ah não, você é trans, mesmo”. Porque eu acho que isso seria irresponsabilidade da minha parte. Quando eu falo sobre não-binariedade, eu falo sobre a *liberdade e a autonomia* de nós trazermos a nossa existência para as nossas mãos. Então tudo o que eu posso fazer é compartilhar a minha vida ao máximo que eu posso. Para que, quem sabe, você se identifique com algo dela e acabe nesse caminho descobrindo quem você é e descobrindo a sua própria jornada. Nenhuma pessoa é igual a outra. Não importa se ela é homem, não importa

se ela é mulher, não importa se é não-binária ou o que for, cada um tem a sua existência e a construção nela de forma única. (Bryanna, 2019, 0:39, grifos nossos)¹²²

Entre as várias coisas abordadas neste relato, destacamos a ênfase de Bryanna na necessidade de um certo tipo de “salto de fé” tradutivo, que só pode ser realizado em primeira pessoa. Embora em alguns momentos haja o risco de a narrativa escorregar numa suposta fantasia de uma tradução total de si mesma,¹²³ a influenciadora apresenta, de maneira clara e envolvente, como o processo de tradução daquele material bruto que veio de fora pode ser realizado em nome de um ganho de autonomia – com todos os riscos e prazeres que isso implica. Mesmo que essa transformação nunca seja completa, a passagem do “alter” para o “auto” é um processo fundamental para a constituição e estabilidade psíquicas entre os dois registros tópicos e parece que, o que esses discursos evidenciam, é este processo de autorização para ir além das mensagens de interdições que são dadas como fato.

Com efeito, Tarelho (2023) destaca que manter afastada a nossa origem alteritária é uma condição básica para a saúde do supereu em sua função de barreira permeável. Devemos lembrar que, primeiramente, se perdem as referências ao outro quando se realiza a tradução da excitação que provém do erótico do outro que foi inscrito no eu-corpo, substituindo certos significantes para alcançar o autoerotismo. Mais tarde, ao recalcar o autoerotismo, o supereu também se beneficia ao renunciar às referências ao outro presentes nas interdições que o compõem:

Quanto maior essa perda, mais o supereu se livra da alteridade e mais o seu trabalho pode se dar em nome da autonomia e do narcisismo. Mas tudo isso depende do quanto as interdições dos adultos são passíveis de se tornarem “auto” e também do quanto esses adultos desejam e favorecem essa mudança. Este é o ponto nodal da reflexão. (Tarelho, 2023, p. 19)

Nesta passagem, o autor discorre sobre como as interdições dos adultos, pautadas em suas próprias histórias da sexualidade, podem favorecer ou não esse salto para a autonomia. Nesse

¹²² <https://www.youtube.com/watch?v=1pEGr3M3idU>

¹²³ De fato, qualquer tradução implica algum tipo de contorno no qual algo se ganha e algo se perde, algo permanece dentro e algo permanece fora, sendo que nunca existirá uma tradução total, que não deixe algum tipo restos e que, conseqüentemente, não gere algum tipo de mal-estar. Neste sentido, a fala de Preciado (2021) em “Eu sou o monstro que vos fala” se revela bastante lúcida: “Temo que haja um mal-entendido do que eu quero dizer com o termo ‘saída’. Eu uso a palavra no seu sentido mais concreto e comum. Evito cuidadosamente a palavra liberdade, prefiro falar em encontrar uma saída para o regime da diferença sexual, o que não significa tornar-se livre imediatamente. No que me diz respeito, não experimentei a liberdade quando era criança na Espanha de Franco, nem mais tarde quando era lésbica em Nova York, e nem agora que sou, como dizem, um homem trans. Nem então, nem agora, eu pedi para que me “dessem” a liberdade. Os poderosos continuam prometendo liberdade, mas como eles poderiam dar aos subordinados algo que eles mesmos não conhecem? Paradoxo: aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados pelas cordas atadas” (p. 287)

contexto, seria possível ampliarmos ainda mais essa obstrução que impede a transição do “alter” para o “auto”? Outra importante questão: quando se trata da prescrição de conteúdos de gênero, será que grande parte das mensagens sociais não possuíram o peso de interdições categóricas e severas? Se esse for o caso, tais conteúdos funcionariam como verdadeiros tabus, que não podem ser questionados e, menos ainda, traduzidos.

Os estudos de gênero já denunciam constantemente os mecanismos que legitimam e normalizam a heterossexualidade. São inúmeras mensagens presentes nos discursos da heterossexualidade que normalizam uma suposta coerência sexo/gênero/desejo, proibindo aquilo que escapa da rigidez de determinado *script*. Trata-se da heterossexualidade compulsória, uma vez que as mensagens e interdições que fundamentam esse roteiro – formações ideológicas como “a anatomia é o destino” – atravessam a própria constituição autoerótica e impõem a intocabilidade e o selamento de determinadas áreas (Carvalho e Araújo, 2019). Isso ocorre porque certas partes do corpo se tornam lugares destinados a tabus. Esta é a razão que leva Preciado (2017), com sua habitual acidez, afirmar franca e explicitamente que: “Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero, vai à merda” (p. 32). Faz isso com base em sua defesa de que a heterossexualidade se funda sob o recalçamento do ânus¹²⁴.

De fato, quando uma interdição normativa é imposta de forma radical e incide sobre esse lugar tabu, ela não pode ser analisada, reestruturada ou assimilada, forçando o sujeito a renunciar a uma série de outras coisas que não sustenta. Para Tarelho (2023), isso se desdobra na “formação de um supereu na criança que não pode perder essa referência ao outro, já que esse outro precisa estar o tempo todo no comando desse combate, uma vez que a sua própria sexualidade desligada continua representando uma ameaça” (p. 20). Ainda segundo este autor, quando não é possível se distanciar das fontes externas das interdições, a posição de alteridade do supereu não será elaborada, dificultando sua função de impulsionar o processo de tradução. O resultado é que ele fará isso não em busca de autonomia, mas por obediência diante de um carrasco. Assim, até mesmo

¹²⁴ De acordo com Preciado (2017): “O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada”. (p. 32)

os ideais precisarão exercer uma força intensa para proteger o supereu, recorrendo a valores mais inflexíveis.

Podemos conceber, portanto, que quando o investimento narcísico é permeado por mensagens intrusivas somadas aos códigos normativos excessivamente rígidos, é possível ao sujeito recorrer às primeiras marcas do autoerotismo, presentes no inconsciente encravado, e reorganizar uma tradução mais plural do corpo. Torna-se viável buscar outras inscrições que o autorizem a sair do curto-circuito causado pelas interdições intrusivas (que, geralmente, mantêm o sujeito no polo do sintoma), para, então, fazer outras organizações de si com maior autonomia¹²⁵.

Compreendemos, dessa forma, que sustentar um bom arranjo entre o supereu, em sua faceta do eu-ideal voltada para o inconsciente encravado, e o ideal do Eu, faceta mais psíquica, por assim dizer, voltada para o Eu e o inconsciente recalçado, é o que irá permitir a passagem entre os dois registros do autoerotismo. Uma relação relativamente amistosa do supereu com esses ideais, que advêm dos processos secundários, possibilitará, então, às primeiras traduções eminentemente corporais – do primeiro registro do autoerotismo – se nutrirem das idealizações oferecidas pelo universo mito-simbólico e fazerem a passagem para o segundo registro do inconsciente recalçado. Portanto, reorganizar *a posteriori* o circuito autoerótico libidinal do corpo.

5.5 Mais além da genitalidade

Ao mesmo tempo em que alguns *influencers trans* se dispõem a falar e responder às frequentes dúvidas sobre o destino dos próprios genitais – sendo que a principal delas costuma girar ao redor da famigerada pergunta sobre se houve ou não uma operação cirúrgica –, outros seguem na mesma direção que Gabriela Loran no seu vídeo supracitado ‘*Tour pelo meu corpo*’. Como vimos, de início, a *digital influencer* passeia tranquilamente com a câmera, mostrando esmiuçadamente cada pedacinho de seu corpo e contando ao público por que gosta de uma dada parte, ou se não gosta, ou se pensa em mudar etc. Enfim, ela discorre sobre a sua relação com cada

¹²⁵ Novamente recorro a Preciado (2021) para exemplificar um possível processo de retradução de si com mais autonomia: “Eu já fui ‘uma mulher em psicanálise’. Eu fui designado para o sexo feminino, e como o macaco mutante, saí daquela ‘jaula’ estreita, certamente para entrar em outra jaula, mas pelo menos desta vez por minha própria iniciativa. Estou falando com vocês hoje a partir desta jaula escolhida e redesenhada de o ‘homem trans’, o ‘corpo de gênero não binário’. Alguns dirão que ainda é uma jaula política: em todo caso é melhor que a jaula ‘homens e mulheres’ porque tem o mérito de reconhecer seu status de gaiola” (p. 283)

parte de seu corpo de forma bem aberta. No entanto, o tom se transforma quando a câmera dá um close na direção de sua calcinha:

Ah, e mais uma coisa, minha pitchurrica ... gente, eu tenho que falar para vocês. [em um tom enfático]: nunca perguntem a uma mulher trans se ela é operada ou não, porque isso não cabe a vocês. (...) Se um dia a gente se sentir confortável, um dia a gente vai falar pra você, mas nunca pergunte porque isso é ofensivo, isso é transfóbico, isso é deselegante, nunca pergunte nada. (...) Isso é parte de mim, é quem eu sou e não é quem você é. Então respeite o espaço de uma mulher trans. Respeite o corpo de uma mulher trans. Não objetifique o corpo dessa mulher. (Lohan, 2019, 5:10)

Como entender esta importante orientação trazida por Gabriela? Enquanto porta-voz de uma comunidade mais ampla, entendemos que o seu discurso transcende meramente uma regra de etiqueta de convívio. A sua fala transmite a mensagem ética de que o estatuto do genital do sujeito não deve se sobressair na determinação da identidade. Trata-se de uma mensagem com um impacto significativo, pois nos convida a repensar e analisar o que a organização libidinal do corpo dos gêneros dissidentes revela sobre os próprios limites, já normalizados, da tradução corporal cisgênera, uma vez que aponta que esta é genital-centrada.

Não é incomum perceber nos discursos cotidianos relacionados ao universo trans, tanto por parte do público leigo quanto de indivíduos mais familiarizados com o assunto, uma tentativa de dissipar a confusão gerada pelas nomenclaturas utilizadas por meio de perguntas como: “Espera aí, deixa eu ver se entendi, a pessoa nasceu homem?” ou “Mas, essa pessoa nasceu com vagina, certo?”. Nessa narrativa, fundem-se os conceitos de homem e pênis; e mulher e vagina, tratando-os praticamente como sinônimos. Tais perguntas revelam uma tentativa de reorganizar a inteligibilidade, como uma busca para encontrar o “marco zero” do sujeito, que estaria locado em uma suposta verdade do corpo. É isto que a psicanalista e especialista em gênero e sexualidade, Leticia Lanz, evidencia no documentário *De Gravata e Unha Vermelha*: “Você tem que imaginar que a fonte disso é o modelo de classificação que é baseado no que tem entre as pernas. Eu digo, daqui 200 anos eles vão achar nós uns primitivos, né? Classificar as pessoas em função disso?”

De fato, como vimos, o estatuto da sexualidade no momento inicial corresponde com a origem do autoerotismo, sendo que este surge de uma confusão dialética da junção de dois objetos: uma parte do corpo e uma fantasia. É a fantasia que fornece significado a uma parte do corpo. E, no caso da simbolização cisgênera, a genitalidade cumpre uma função defensiva, como se uma parte pudesse representar o todo. Trata-se de uma necessidade defensiva frente às próprias pulsões autoeróticas – lembremo-nos de que o objeto fonte da pulsão emerge ali onde as mensagens foram

implantadas pelos adultos. E, como situa Tarelho (2023), por, no primeiro momento, estarem numa posição ainda *a-tópica* e dependente de um corpo ainda fragmentado, “é de se imaginar que o pulsional que emana desses objetos-fontes do autoerotismo caracteriza o que existe de mais desligado da sexualidade (...) é o que Laplanche considera sendo o essencial da pulsão [sexual] de morte.” (p. 15).

Podemos, então, pensar em termos de sexualidade desligada e ligada. A essência do desligado é justamente a presença do outro em mim. Já o ligado tem relação com a tradução, a simbolização daquilo que foi inscrito no Eu-corpo, mas do qual o sujeito pode se apropriar, ligando aqueles significantes dessignificados numa narrativa com sentido para ele. O autoerotismo já é uma primeira tradução mais fragmentada, mas de um corpo que não foi unificado em termos do narcisismo. A sexualidade surge desses pedaços, as traduções seguintes vão tentar oferecer uma costura em termos de narcisismo e do Eu.

No caso da organização corporal cisgênera, o genital vem exercer uma função que segue na mesma linha do narcisismo, como se uma parte representasse o todo corporal. Narcisicamente falando, o Eu não é o todo do sujeito, afinal, tem uma série de outras instâncias operando, mas ele é uma parte do sujeito que aparece como se fosse a representação do todo. O genital seria o lado corporal dessa função narcísica, na medida em que opera uma fantasia de que é essa parte que garante a unificação do sujeito. Como se apenas fosse possível ligar o desligamento próprio da sexualidade por este roteiro.

Convenhamos que esta tradução de que pênis ou vagina é o que representa o todo corporal constitui uma fantasia que tenta recorrer ao suporte biológico, como se a sexualidade fosse biologicamente determinada em relação ao autoerotismo. Essa narrativa fantasística assegura um tipo de amarra do Eu-corpo tentando reduzir o polimórfico perverso da sexualidade, o Sexual freudiano, ao sexo e ao genital, como aponta Porchat (2014):

Numa experiência de gênero neurótica, em que tanto a percepção do feminino quanto do masculino se torna por vezes desconfortáveis e insuficientes para caber numa suposta unidade egóica, essa experiência tem sido convidada socialmente a se encaixar num corpo físico que ilusoriamente a engessaria a ponto de purificá-la de sua “confusão”. Quanto mais grave a neurose, maior o risco de tentar se indexar a corpos socialmente sagrados: o corpo-macho e o corpo-fêmea divulgados extensamente pela mídia e alcançáveis pela tecnologia. (Porchat, 2014, p. 115)

Quanto mais rígida e inflexível é a tradução, maior é a fantasia e a necessidade de “limpar” o potencial destabilizador próprio da sexualidade, sendo esta uma proposta que as “práticas

subversivas da identidade sexual” (Preciado, 2017) rapidamente desmontam. De fato, não se pode negar que lançar mão do genital como código representante do todo corporal – como os pontos que amarram os fragmentos em uma unidade – é um código que tem a sua funcionalidade, pregnância e popularidade. No entanto, é falso acreditar que apenas este caminho garantiria as amarras necessárias para a simbolização narcísica do corpo e do Eu.

Isso não significa que sujeitos transexuais não possam optar por adotar essas traduções mais heterocentradas, por assim dizer. Jorge e Travassos (2018) cunham o termo "empuxo à cirurgia" para descrever a busca por tecnologias médicas destinadas à transformação e adequação dos corpos. Este evidenciaria o poder das narrativas heterossexuais em naturalizar a relação genital/gênero, de modo que, quanto mais uma pessoa adere às narrativas da lógica binária convencional, maior pode ser a inclinação a buscar intervenções cirúrgicas para readequar seus corpos com as representações que as orientam. (Leite, 2014). Sobre tais modificações corporais, Preciado (2014) entende que:

Vaginoplastia ..., faloplastia ..., aumento e modificação da forma do clitóris ... remoção do pomo de Adão, mastectomia ..., histerectomia ...: enquanto lugares de renegociação, as operações de mudança de sexo parecem resolver os problemas (as discordâncias entre sexo, gênero e orientação sexual). O conjunto desses processos de "reatribuição" não é senão o segundo recorte, a segunda fragmentação do corpo. Esta não é mais violenta do que a primeira, é simplesmente mais gore, e sobretudo mais cara. (Preciado, 2014, p. 129)

Esta interessante construção de Preciado deixa claro que em qualquer processo de simbolização do corpo/gênero, não se pode evitar lidar com a violência resultante da fragmentação do corpo, própria da sexualidade desvinculada. Isso é válido para todos os tipos de identificações, desde aqueles que adotam os códigos tradicionais cis-hétero até os sujeitos não-binários que se submetem a modificações cirúrgicas corporais. Inclusive, sobre esses últimos, Schaffa (2019), ao comentar o processo de transição de Preciado, entende que tal processo: “Não é um curto-circuito, mas um longo circuito que testemunha não a incapacidade de fantasiar, mas a disposição de recusar modos clássicos de expressão” (Schaffa, 2019, p. 7). Em nossa linguagem laplancheana, não se trata de uma incapacidade de traduzir, mas de recusar o código social genital (homem-pênis/mulher-vagina).

Não é se submetendo cegamente aos códigos normativos vigentes que a ligação da sexualidade é garantida. Dependendo da forma como tais códigos são ofertados – se de maneira intrusiva como uma tradução radical, por exemplo –, pode-se aí sim haver um modo curto-circuito

de ligação que resulta no aprisionamento do sujeito no polo do sintoma. A norma pela norma não garante a saúde psíquica. Tanto que encontramos cada vez mais indivíduos *hackeando os gêneros*, isto é, utilizando traduções não normativas, e conseguindo encontrar uma estabilidade tópica. Ainda assim, é possível que muitos se agarrem ao código normativo vigente de maneira veemente, ao custo de matar ou morrer, pois, de fato, renunciar à chave da genitalidade é o que dissolve a binaridade. Quando a unificação tradutiva não se assenta na genitalidade, uma infinidade de nuances e identidades de gênero podem surgir, como demonstrado por Gi Morales ao explicar sobre os gêneros fluidos:

Oito bilhões de pessoas divididas em duas caixas. É assim que boa parte da sociedade costuma organizar todo mundo que chega por aqui. Uma organização que, diga-se de passagem, não leva em conta o que a pessoa sente, mas sim a anatomia de seu corpo. E é por isso que é completamente natural que uma pessoa que foi definida com um gênero quando nasceu em algum momento da vida passe por uma transição para adequar a identidade dela ao gênero oposto. É o caso de homens e mulheres trans. Mas, para algumas pessoas essa mudança não rola uma vez só. Sim, para quem se entende como gênero fluido, como eu, a identidade de gênero pode se transformar muitas vezes ao longo da vida. (...) Pessoas que se identificam com o gênero fluido sentem que a identidade de gênero pode fluir entre dois ou mais gêneros. Por exemplo, uma pessoa com gênero fluido pode se identificar com um gênero e depois de um tempo com outro. E se engana quem pensa que essa fluidez é sempre binária. De homem para mulher e de mulher para homem. Afinal, ela pode rolar entre gêneros não binários também, tipo, agênero, quando uma pessoa não se identifica com gênero nenhum para bigênero, quando ela entende dois ou mais gêneros juntos a contemplam. E essa fluidez não precisa necessariamente ser diária ou semanal, uma pessoa pode passar anos se identificando com um gênero e fluir para outro um tempão depois. E vale lembrar: a estética de uma pessoa não resume a identidade de gênero. Isso tem a ver com como ela decide se expressar e isso também pode mudar de acordo com cada pessoa. Para não vacilar é sempre importante perguntar quais são os pronomes daquela pessoa, porque eles podem mudar de acordo com a fluidez. Aliás essa é uma pergunta que a gente deveria fazer para todo mundo sempre, né? (Morales, 2023, 0:01)¹²⁶

Renunciar ao norte binário implica conceber que não existe apenas o caminho da unificação narcísica via objeto único; e apostar que é possível sim traduzir e o Eu-corpo de várias maneiras dentro de outras lógicas, como mostra a descrição de Morales. Lógicas que certamente são menos assentadas, naturalizadas e normalizadas¹²⁷ pelos códigos culturais mito-simbólicos totalizantes, mas são mais plurais. E nestes casos o terreno do autoerotismo pode nos servir de base para compreender essas simbolizações de ordem mais singulares. Afinal, não seria revisitando as

¹²⁶ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=NcBeUPIEZfk>

¹²⁷ “Mas situar-se e viver fora de um regime epistêmico e político, quando um novo quadro cognitivo, um novo mapa dos vivos, ainda não foi reconhecido coletivamente, é hoje terrivelmente difícil: neste processo de transição, ainda não cheguei onde me propus a ir. Não é fácil inventar uma nova linguagem, inventar todos os termos de uma nova gramática. É uma tarefa enorme e coletiva. Mas mesmo que uma única vida possa parecer insignificante, ninguém ousará dizer que o esforço não valeu a pena” (Preciado, 2021, p. 302)

primeiras inscrições autoeróticas – em especial aquelas presentes no inconsciente encravado – que o sujeito pode encontrar outras ferramentas que permitem ligar a sexualidade narcisicamente, mas preservando algo da pulsão parcial?

Além disso, como vimos acima, Tarelho (2023) concebe o autoerotismo como uma primeira tradução mais espontânea realizada pela criança. Isso quer dizer, neste tempo “auto” em que a excitação corporal é associada a uma fantasia rudimentar, os adultos ainda não interferiram tanto nessa tradução. Expliquemos: enquanto na construção narcísica são os códigos mito-simbólicos dos adultos – já bem assentados pela cultura – que bombardeiam as crianças, nas primeiras traduções autoeróticas as crianças não têm esses recursos, o que as permite realizarem traduções corporais mais espontâneas. Este raciocínio nos conduz a pensar que as traduções corporais/identitárias não binárias, que preservam a pluralidade das pulsões parciais, teriam também relação com a espontaneidade própria das traduções autoeróticas, uma vez que estas são tecidas na singularidade autônoma do sujeito.

Por fim, será que não é hora de a psicanálise discutir essas experiências e repensar esse modelo de construção corporal narcísica de objeto único? Afinal, cada vez mais encontramos a pluralidade de objetos em termos identificatórios e que, no entanto, não deixam de ter uma dimensão de costura narcísica. Seguimos na tradição psicanalítica habituados a uma narrativa que concebe o autoerótico como o plural e o narcísico como Uno. Compreendemos o autoerotismo como aquilo que deve ceder ao trabalho do recalçamento e, a partir daí, aconteceria o nascimento do Eu/Uno. Uma identidade.

Não só as memórias da minha vida passada como mulher não foram apagadas, como permanecem vivas na minha mente para que, ao contrário do que a medicina ou a psiquiatria acreditam e defendem, eu não tenha deixado completamente de ser Beatriz e me tornado apenas Paulo. Meu corpo vivo, eu não diria meu inconsciente ou minha consciência, mas meu corpo vivo, que abrange tudo em sua constante mutação e múltiplas evoluções, é como uma cidade grega, onde, com diferenças nos níveis de energia, convivem edifícios trans contemporâneos, uma arquitetura pós-moderna lésbica e belas casas Art déco, mas também velhos edifícios de campo, sob cujos fundamentos estão clássicas ruínas animais ou vegetais, fundações minerais e químicas que são voluntariamente invisíveis. Os traços que a vida passada deixou em minha memória tornaram-se cada vez mais complexos e conectados, formando uma massa de forças vivas, de modo que é impossível dizer que há apenas seis anos atrás eu era *simplesmente* uma mulher e agora me tornei simplesmente um homem. Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo. Não estou falando aqui do corpo vivo como um objeto anatômico, mas como o que eu chamo de “*somatheque*”, um arquivo político vivo. Da mesma forma que Freud evocou um aparelho psíquico mais amplo que a consciência, é necessário hoje articular uma nova noção do aparelho somático para levar em conta as modalidades históricas e externalizadas do corpo, aquelas que existem mediadas por tecnologias digitais ou

farmacológicas, bioquímicas ou protéticas. O *somatheque* está mudando. (Preciado, 2019/2021, p. 296)

Como nos mostra Preciado, as mutações antropológicas dos gêneros revelam que as dicotomias bem assentadas em um modelo de autoerotismo parcial e narcisismo total precisam ser repensadas. Seja por conta das transformações mito-simbólicas das tradições de comunicação com o advento das redes, seja por conta da terceira e quarta ondas feministas que convocam o desmonte do tabuleiro dos gêneros. Entre outros fatores, cada vez mais os grandes códigos de organização dos gêneros *a la* modelo Uno vêm sendo, felizmente, contestados, pois como já dizia Haraway, uma teoria universal totalizante é um equívoco, na medida em que deixa de apreender a maior parte da realidade. Sendo assim, será que não está na hora de repensarmos essa dialética parcial/plural – uno/totalizador e passarmos a conceber a construção corporal e narcísica como um processo mais aberto, híbrido e plural? Afinal, assim como em uma cidade grega, onde se encontram vestígios de diferentes períodos e culturas, sempre é possível nutrir-se das primeiras traduções autoeróticas ancoradas em variadas inscrições corporais e, quem sabe, superar o regime da diferença sexual, buscando uma organização que vá além de um modelo de objeto Uno e totalizante.

CAPÍTULO 6: ENIGMAS ÉTICOS DE GÊNERO: EIXO ONTOLÓGICO EXISTENCIAL

No presente capítulo propomos pensar como essas narrativas contemporâneas convocam mudanças no que diz respeito ao terceiro eixo que sustenta o narcisismo, e que se encontram na base do Eu. Nomeado por Tarelho (2022) de ontológico existencial, este eixo diz respeito ao sentido que a criança recebe na imaginação e no narcisismo do grupo ao qual pertence. É nele que se encontra o alicerce de um modelo de intersubjetividade e de uma vida social regida pela reciprocidade e respeito à individualidade. Isso porque a autonomia só poderá ser constituída a partir de uma experiência intersubjetiva, de modo que, nesta relação com o outro, a criança tem o direito de formar uma versão autêntica de si mesma.

Laplanche (2015) mostrou que as mensagens de designação de gênero envolvem um segundo nível de comunicação ao lado da comunicação autoconservativa do apego, que ele chamou de linguagem social, a qual pode conter também outros tipos de comunicação (p. 169). Nossa hipótese é a de que existe aí um tipo específico de comunicação ligada à dimensão ético-existencial, que concerne o reconhecimento do outro como sujeito. É essa dimensão que está em jogo nesse eixo do narcisismo e que se baseia, em última instância, na atividade tradutiva, pois é dela que depende a possibilidade, para a criança, de se autoteorizar e, assim, construir uma versão privada de si. Essa dimensão vem do social-cultural e, portanto, do quanto os adultos cuidadores estão atravessados por ela em sua clivagem psíquica. Assim, a potencialidade tradutiva da criança precisa encontrar esse duplo vetor que vem de fora: a mensagem enigmática que a aciona, e o desejo desse adulto de que a criança se torne um sujeito capaz de construir para si um sentido existencial singular (Tarelho, 2021, p. 137)

Em outras palavras, dentre as atribuições que a criança recebe dos adultos durante processo de identificação, deve existir também a atribuição de um lugar de sujeito a ela. Ela precisa ser reconhecida como alteridade, isto é, como um outro indivíduo que é marcado por seus próprios traços e direitos.

Na prática, os três eixos tradutivos se entrelaçam. Há momentos e situações em que as traduções dessas correntes estão sintonizadas; assim como em outros o oposto pode acontecer, com elas se desencontrando. Eventualmente, podem renovar o potencial enigmático uma da outra. Em toda essa dinâmica dos eixos do Eu, o reconhecimento é um dos fatores fundamentais para coesão ou desintegração narcísica do Eu. Trata-se de um tema que já apareceu em outros momentos desta pesquisa e que agora podemos nos dedicar em um capítulo exclusivo. Além do fato de ser um eixo fundamental no tripé que oferece sustentação para o Eu, percebemos que nos vídeos pesquisados

que abordam as sexualidades dissidentes a reivindicação por reconhecimento está inevitavelmente presente, ainda que em diferentes graus e abordagens temáticas.

Tal demanda de dignidade, pertencimento, validação, inclusão, justiça e respeito é evidente, por exemplo, tanto em vídeos que denunciam violências sofridas pelo público LGBTQIAP+, seguindo uma abordagem jornalística, como nos produzidos pelo canal "Põe na roda"¹²⁸. Outros exemplos aparecem em vídeos diários em formato mais (ex)intimista, como naqueles em que youtubers revelam, para seus flertes no *Tinder*, que são pessoas trans, compartilhando as reações (mútuas)¹²⁹. Seja por meio de conteúdos que resgatam a importância de pessoas trans historicamente invisibilizadas¹³⁰ – "estamos aqui e fizemos/fazemos história" – ou ainda, de forma mais direta e evidente, por meio de vídeos que se referem às questões de aceitação familiar¹³¹, ou não¹³². Em todos eles, o elemento comum encontrado transversalmente é a reivindicação da fulcral necessidade humana de reconhecimento.

Não há dúvida sobre o quanto o reconhecimento é um ato fundante da vida humana. Não só a construção de nossas identidades depende das nossas relações sociais e nosso lugar em um dado grupo, como o germe do reconhecimento já se encontra na própria bagagem pulsional enigmática recebida por meio da identificação com um outro cuidador. Ao projetar algo de si no outro recém-chegado, este cuidador já atribui um tipo de valor enquanto vida humana. O olhar espelho que vem de fora é o motor da “nova ação psíquica” que inaugura o Eu.

Os códigos tradutivos oferecidos ao infante também podem passar por esse lugar, uma vez que disponibilizar um modo de tradução pode, de algum modo, funcionar como uma forma de cuidado. Isso ocorre na medida em que o cuidador oferece parâmetros de ligação que permitem dar continência ao risco do desligamento pulsional mortífero. As traduções emitidas pelos adultos

¹²⁸ POR QUE CRIMINALIZAR A HOMOFOBIA (E se fosse com você?). Canal Põe na roda (fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=KXYtmju2mkw>)

¹²⁹ “Contando pros boys do tinder que sou travesti”. Canal Barbit Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=qVC96RAB9TI> . “Contei pro boy do tinder que sou trans”. Canal: Thiessita. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=cTL8Oftr6kc>

¹³⁰ “Transgêneros na história”: fonte <https://www.youtube.com/watch?v=gu55jmzKAlk>

¹³¹ “NÃO BASTA SER PAI (Como é ter filho gay?)” Canal Põe na Roda. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=eNErLUZcUAc> , “COMO É TER UM FILHO TRANS? PT I. (ft. Cláudia Filpi)” Canal Miguel Filpi Fonte: (<https://www.youtube.com/watch?v=v83Nfy9pBjM>),” Como é ter um filho trans?” Canal Aru Macedo (fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=zdP8AZkMea0>)

¹³² Fui EXPULSO DE CASA por ser LGBT. Essa é a minha história. Canal: Spotniks (Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=5gF64IH6-wE>) , FUI EXPULSA DE CASA POR SER TRANS, MAQUIA É FALA! (fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=Z-O4mv0d6SA>), MEUS PAIS ME ABANDONARAM POR SER GAY | Podcast Histórias para ouvir lavando louça, <https://www.youtube.com/watch?v=7X3PkAT15CI>

compõem a armadura protetiva da organização da criança. Na quantidade certa, podem ser uma forma de sinalizar a estima que se tem por aquela vida. O problema surge quando só se é capaz de reconhecer a criança/sujeito se ela utilizar a mesma forma de simbolização, respondendo desse lugar ideal de semelhança do progenitor/cuidador, numa chave que diz: “te amo *apenas* se você for a minha continuidade.”

A partir disso, podemos estabelecer a premissa de que o ato de reconhecer enquanto corpo, nome/nomenclatura, gênero/sexualidade e direito de realizar uma tradução autêntica de si mesmo é promover a conexão, ligação e a vida. Da mesma forma, podemos inferir que a contraposição, ou seja, a negação ou falso reconhecimento, implica trabalhar em prol do desligamento do sujeito, uma vez que se realiza desmentidos que deslegitimam não apenas a tradução de um enigma específico em si, mas comprometem todo o direito e a capacidade simbolizadora daquele indivíduo. Em outras palavras, negar o reconhecimento é agir em favor da morte do sujeito.

Lucas Neres (2021), também conhecida como Shock, em um vídeo palestra estilo *TED* via *YouTube*¹³³ fala sobre a humanização de corpos dissidentes, discutindo o constante risco de assassinato que persiste no Brasil:

Lembremos que aqui no Brasil a gente até fala que as pessoas trans são duplamente assassinadas. Primeiro durante a vida por conta da transfobia, já que a transfobia também mata. E por fim no seu leito de morte, onde elas não têm nem mesmo o seu nome social respeitado. Tem várias pessoas trans que estão sepultadas com o seu nome de registro. Então mais do que nunca nós precisamos mudar isso e humanizar essas pessoas, para que elas não continuem tendo as suas histórias e os seus nomes apagados. (Neres, 2021, 9:42)

Do ataque direto aos direitos básicos à negação do nome, a binariedade institucionalizada reitera processos sociais (que se infiltram nos processos psíquicos) de recusa de reconhecimento, negando a socialização às pessoas de gêneros minoritários. De fato, ninguém se constitui e se sustenta sozinho, mas precisa encontrar condições e instituições sociais que o legitimem. Butler (2008) já enfatizava que a capacidade de sobrevivência depende do fato de ser considerado um corpo que possui importância. A autora mostra como se constrói a abjeção, como que os corpos que se conformam às normas estabelecidas se materializam e podem obter legitimidade, enquanto aqueles que não seguem essa lógica normativa são considerados abjetos e a eles são negados o *status* de sujeito.

¹³³ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=4VIUvQLOc4U>

Em *Vidas Precárias* (2011) a autora explora como certos corpos, devido às suas marcações – como gênero, raça, classe, entre outros – estão mais vulneráveis a ataques da violência estatal. Tais ataques ocorrem através de silenciamentos e invisibilização dos corpos, pelos regulamentos morais. São estabelecidas noções de humanidade que diferenciam aqueles que são mais daqueles que são menos humanos. Suas palavras mostram como acontece essa desumanização:

Muitas vezes esses esquemas normativos funcionam precisamente sem fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que, ali, nunca houve morte, tampouco houve vida. Essas são duas formas distintas de poder normativo. Uma opera produzindo uma identificação simbólica do rosto do inumano por meio da forclusão de nossa apreensão do humano na cena, a outra funciona por meio de um apagamento radical, como se nunca houvesse existido um humano, nunca houvesse existido uma vida ali e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio. No primeiro caso, algo que já emergiu do domínio da aparência precisa ser disputado como reconhecimento humano. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem (Butler, 2011, p. 28).

Essas vidas não legitimadas dentro da ordem social, mais do que consideradas indignas de serem vividas, passam por um processo de forclusão/recusa e apagamento da categoria humana. A fabricação dos “corpos/sexualidades dissidentes” é realizada, em última instância, “linha de corte” estabelecida pela normativa hegemônica, que pautada num ideal fechado purista cujo único propósito é ampliar os limites do ego narcisista daqueles que a comandam (Pelúcio, 2021). Ou, na linguagem laplancheana, a legitimação de um código mito simbólico Uno e falo-genitalista de tradução estabelece uma linha que transforma outras formas de simbolização da multiplicidade de gênero e sexualidade em um lugar de resto, impedindo a articulação e reconhecimento destas.

Não deixa de chamar a atenção a concepção de que somente aquilo que é repetido e gera semelhança pode ser reconhecido. Como se a contínua (e solipsista) reiteração de fronteiras pudesse levar a uma elaboração unitária, fechada e sem resíduo. Acontece que nenhum sujeito ou cultura são unitários em si¹³⁴. Tal narrativa mítica de uma única identidade utópica, total, autossuficiente, pronta, imutável parece denunciar um processo sintomático na medida em que evidencia mecanismos defensivos rígidos e inflexíveis que tentam estancar a todo custo a parcialidade, a fluidez e o não ligado. O que nos leva a pergunta: não seria empobrecedor,

¹³⁴ Ayouch (2019) ao apresentar a ideia do incessante processo de hibridação cultural diz: “[...] nenhuma cultura pode produzir uma unidade transferível generalizável, que remita a uma progressão ou evolução das ideias ao longo do tempo. Há sempre um “terceiro espaço de enunciação” (H. Bhabha) que quebra a identidade histórica da cultura enquanto força homogeneizadora, autenticada por um passado original e transmitida pela tradição. Aqui a temporalidade disruptiva da enunciação desloca a narrativa que uma cultura pode produzir sobre si mesma: pois cada cultura exige um processo de tradução com as outras”. E mais abaixo “a cultura não conhece nem ‘em si’ e nem ‘para si’, porque elas estão sempre e intrinsecamente sujeitas em formas de tradução”. (Ayouch, 2019, p. 63).

sintomático, e até mesmo perversa a prática de sexuação hegemônica forjadas pelo roteiro hétero-cis-falocêntrico de só reconhecer a reprodução do idêntico, *i.e.*, daqueles que se estruturam a sua imagem e semelhança?

6.1 A recusa do reconhecimento no polo do sintoma social: a cristalização normativa e a eterna reiteração do mesmo

Meu nome é Gabriel eu fui expulso de casa por ser LGBT e essa é minha história. [...] Minha mãe sempre foi muito rígida comigo, nós nunca tivemos uma amizade e aproximação [...] então eu nunca contei as coisas da minha vida para ela. Na verdade ela descobriu com 16 anos que eu era homossexual na época, mas eu já estava nesse processo desde os 13 anos escondido dela. [quando ela descobriu] no outro dia de manhã ela brigou muito comigo, falou que não aceitava que preferia que eu morresse, que era uma decepção pra vida dela [...] Quando chegou a noite juntou todas as minhas coisas numa sacola, me deu um tapa no rosto e falou: ‘vai embora eu não quero mais contato com você. [...] Eu nunca mais quero ver você, para mim você morreu’” (Gabriel, 2021, 0:07)¹³⁵

O relato de Gabriel, jovem trans em processo de transição, se configura como realidade comum de muitos sujeitos que revelam para o mundo uma sexualidade não-binária, denunciando um tipo de violência que se inscreve de uma forma particular: a recusa do direito de poder existir na perspectiva social e na relação intersubjetiva com o outro quando este, ao se sustentar uma tradução não-binária, se torna depositário imaginário da *alteridade*.

Já mostramos aqui como, para Laplanche, a sublimação – leia-se, os processos de ligação – inevitavelmente oscilariam entre dois polos: o polo do sintoma e o polo da inspiração. Entendendo que o primeiro diz respeito à repetição, à restrição e ao recalçamento, pois é uma tradução marcada pelas pulsões já constituídas pelo recalçamento, chegamos à conclusão de que a dimensão normatizante se estabelece neste polo patologizante – o qual, por sua vez, trabalha reforçando as mesmas fronteiras, numa tentativa ilusória de estabelecer um movimento de fechamento total. Daí concebemos que, no que se refere aos códigos culturais de gêneros¹³⁶, as

¹³⁵ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=5gF64IH6-wE>

¹³⁶ Importante enfatizar uma diferenciação. Este raciocínio, por meio do qual situamos a binariedade de gênero no polo do sintoma e a pluralidade de gênero no polo da inspiração, diz respeito ao movimento *cultural dos códigos de gênero* no sentido mais amplo, e não na dimensão do sujeito. Isso não quer dizer que todas as pessoas héteras ou cis-gêneros necessariamente estão presas numa posição sintomática de fechamento, assim como nem todos aqueles que se identificam com a não-binariedade se encontram numa posição de flexibilidade e criatividade frente ao enigma. Existem inúmeras feminilidades, masculinidades, homossexualidades, heterossexualidades, transidentidades etc., cada uma delas configura uma experiência singular, com diferentes graus de assentamento às normas e às convenções de gênero. Mas isso não nos impede de conceber que, no âmbito cultural, a transformação mito-simbólica em movimento, que nos convoca a desconstruir os ilusórios marcos-zeros e as supostas estruturas imutáveis ontologizadas, esteja operando sob a égide da inspiração, na medida em que concebem e se aproximam da alteridade.

“novas” traduções mito-simbólicas plurais estariam predominantemente situadas sob a égide do polo da inspiração – o polo que trabalha a favor da abertura e que permite questionar os modelos rígidos. Como já mencionamos, na medida em que se alimenta da alteridade, do enigma, da origem pulsional ainda preservada do recalçamento, o polo da inspiração é o que favorece a abertura ao impulsionar a renovação e criatividade.

Sendo assim, quando a mãe de Gabriel, como tantas outras famílias, diz ao filho(e)(a) trans “eu nunca mais quero ver você, para mim você morreu”, e opta por apagá-lo da própria vida, deixando-os muitas vezes a própria sorte, estamos diante, muito provavelmente, de uma espécie de recusa/forclusão. Nesta, uma parte do universo Sexual é excluída do mundo simbólico em bloco. Não é um aspecto do filho que a desapontou. Como diz o ditado, ela “joga fora o bebê junto com a água do banho”, numa atitude que precisa excluir totalmente todo o significante ‘filho’¹³⁷. Isso porque, a partir de uma dimensão projetiva, tais pais transformam o filho(a)(e) na encarnação do mal recusado de si: o *unheimlich*, a alteridade, o desligamento, o perverso.

De fato, desde os “Três Ensaios sobre a Sexualidade” (1905), a teoria freudiana propõe que a sexualidade deva ser estudada a partir de suas “aberrações”, da anomia, da perversão, isto é, “justamente através das práticas condenadas pela moral vigente, pois ela é fundamentalmente perversa e resiste a toda normatização” (Riveira, 2023).

Daí as sexualidades dissidentes serem tão rapidamente alocadas no campo da patologia, como algo abjeto e perverso. Não apenas no imaginário social, mas, muitas vezes, a própria psicanálise – ao perder de vista a sua função subversiva de escutar a linguagem do outro e devolver o seu discurso – escorrega em teorias e práticas normatizadoras. Ayouch (2015a) evidencia esse modo sintomático/defensivo de se operar ao dissecar certos discursos psicanalíticos sobre a homossexualidade. Neles, encontrou teorizações que esbarram em premissas como “pessoas presas no pré-genital”, “fracasso da interiorização da diferença sexual”, “primitividade”, “imaturidade psíquica”, “desvio”, teorizações que partem de um literalismo genital como operador simbólico. A partir disso o autor problematiza: “Duas pessoas do mesmo sexo são necessariamente semelhantes e a única diferença entre os sujeitos é o atributo genital?” (p. 22). Mostra, assim, que esse tipo de construção segundo a qual “o homossexual, ao procurar o mesmo, recusa o outro”

¹³⁷ Isto é, diferentemente do que acontece no recalque, em que uma parte é traduzida por um processo de substituição de significante, enquanto algum significante é excluído/recalcado, na recusa um bloco inteiro de experiências, de mensagens, de representação é arrancado do mundo simbólico.

seria meramente projetiva, uma vez que aparece em defesa das mesmas categorias imutáveis “de reprodução ao idêntico, falta de renovação, recusa da diferença, ilusão de totalidade e recusa do impuro, inesperado, incontrolável, imprevisível” (Ayouch, 2015a, p. 23).

Assim, a própria psicanálise, enquanto prática e teoria, também oscilaria entre os polos do sintoma – ao operar como um dispositivo de sexualidade numa reiteração das normas –, e da inspiração – como prática subversiva capaz de se aproximar da verdade própria de cada sujeito. Movimento que o próprio Freud alternou:

Ainda que a partir daí o psicanalista se dedique a construir toda uma teoria do desenvolvimento psicosexual que envolve fases a serem superadas e implica uma certa ideia de evolução em direção a uma organização genital, ele manterá sempre a noção de perversão como núcleo pulsante do sexual, a partir da ideia de que “a neurose é o negativo da perversão”, que embaralha as cartas da moralidade vigente para mostrar que o recalçamento em prol desta pode fazer adoecer e que desejos “perversos” não deixam de se exprimir, de forma deslocada, nos comportamentos mais variados, inclusive naqueles que podem parecer mais castos ou ascéticos. (Riveira, 2023, s.p)

Neste sentido, o “perverso” necessariamente tem relação direta com a “linha de corte” da moralidade normatizante. Com o recalçamento, estabelece-se aquilo que ficará dentro do Eu e o que ficará fora, sendo recalçado, ou melhor, criado no recalçamento. Para Laplanche, o narcisismo representa tanto fechamento quanto unificação. Fechamento em relação ao outro e unificação em relação ao plural da sexualidade, do desconhecido que habita em mim. Nesta afirmação narcísica do Eu, o gênero é uma das grandes armas com a qual se guerreia contra o desconhecido, o não determinado que veio de fora e que habita em mim, contra a essência do Sexual, que é o desligado. Assim, o eixo do gênero é uma via potente para ligar o desligado, sendo um importante elemento que conjuga e articula o que será e o que não será recalçado. Afinal, toda afirmação identitária – sou mulher, sou brasileiro, sou generoso – opera em forma de um centramento do Eu que, necessariamente, deixa do lado de fora o que se quer excluir.

Acontece que a demanda social não apenas desafia esses códigos tradicionais, como mostra que é possível organizar os gêneros de diversas formas, muito além do código genitalizador. Ao nos depararmos, nas redes sociais, com relatos como os de Gabriel percebemos a possibilidade de expressão daquilo que antes era indizível; sua perspectiva é escutada e reconhecida por muitos. No que diz respeito ao campo dos gêneros, a luta dos jovens é ampliar reconhecimento enquanto sujeitos dignos independentemente da suposta coerência entre sua identidade de gênero, escolha objetual e sua anatomia genital. Mais do que isso, manifestações como gêneros fluidos jogam luz a

outras possibilidades de ser enquanto uma identidade que quebra a ilusão de unidade, desconstruída, marcada pela hibridez na medida em que toleram a convivência com a fragmentação, a parcialidade, o autoerótico e o não genital. Neste sentido, a batalha é deslocar o código Uno genital, como a teoria infantil da castração, a linha de corte que estabelecerá o que será e o que não será reconhecido como realidade, como direito a vida, ou, em termos metapsicológicos o que determina o Eu (do lado do pré-consciente/consciente) e o polímorfo perverso (do inconsciente recalçado).

A discussão sobre o que pode ou não ser denominado como perverso foi também abordada por outros autores, como a psicanalista neo-zelandesa Joyce McDougall que ampliou os limites do que é ou não considerado patológico. Segundo a autora “o único aspecto de uma fantasia que poderia legitimamente ser descrito como perverso seria a tentativa de impor a imaginação erótica a um outro que não consentisse nisso ou que não fosse responsável” (McDougall, 1997, p. 192). Sua definição de perversão, portanto, vai além dos atos eróticos em si. Devem ser consideradas as circunstâncias em que eles ocorrem e, nesse contexto, o consentimento desempenha um papel fundamental.

Na mesma época, a psicanalista argentina Bleichmar também propõe uma redefinição da perversão, com argumentação semelhante. Defende que para se estabelecer uma relação de amor com o semelhante é necessário abdicar das formas de autoerotismo¹³⁸ que podem causar sofrimento moral ou físico ao outro, quer seja este sofrimento da ordem do asco, do pudor ou da dor. Cabe ao sujeito infantil abandonar estas formas de gozo que encontram pouca resistência dos diques anímicos ainda em construção, para que se estabeleçam os atributos morais, construído pelo atravessamento do amor aos semelhantes. A sua visão é de que a perversão não está relacionada à posição do sujeito em relação à sexualidade genital ou à castração. Em vez disso, ela a define “como um processo em que o prazer está implicado através da dessubjetivação do outro”

¹³⁸ Bleichmar apresenta uma concepção do autoerotismo que difere daquela discutida por nós anteriormente. A autora contrapõe o exercício da pulsão parcial com o amor objetal, argumentando que o polimorfismo perverso ocorre antes da formação do critério moral. Portanto, é necessário renunciar à fixação dos representantes pulsionais do autoerotismo por meio do amor ao semelhante. Segundo essa perspectiva, a perversão seria o autoerotismo fixo e imutável exercido sobre o corpo do outro, impedindo que o outro se estabeleça como sujeito. Em certo sentido, parece haver uma inclinação para um ideal genitalista, no qual o objetivo seria acender o autoerotismo e chegar à relação genital com o outro. Por outro lado, nossa concepção do autoerotismo é baseada na tópica da clivagem. Embora parte do autoerotismo seja submetida ao recalque, sendo sepultado no inconsciente recalçado, ainda existem marcas autoeróticas ao lado do inconsciente encravado. Dessa forma, enfatizamos a dimensão criativa do autoerotismo, pois a tradução corporal sempre pode se alimentar dessas primeiras marcas autoeróticas, reescrevendo outros circuitos libidinais.

(Bleichmar, 1999/2009, p. 102), na incapacidade de renunciar à solidão de um gozo desabitado da relação com o outro, para se encontrar nos limites de prazer compartilhado.

Ambas, Bleichmar e McDougall, concordam que a cena perversa é caracterizada pela dessubjetivação do outro. Isso ocorre quando há falta de consideração pelo desejo do outro e, em alguns casos, negação da existência desse outro, ao construir uma situação voltada exclusivamente para o prazer do sujeito. Essa perspectiva amplia a compreensão da perversão sexual, levando em conta não apenas os atos em si, mas também a dinâmica relacional e o respeito pelos limites e desejos do outro.

E é justamente esse ponto nevrálgico que a tese de Riveira (2023) tenciona, ao apontar que, na gramática da sexuação fálica vigente, existe uma violência implícita no pacto social patriarcal. A autora analisa as obras clássicas de Freud, como "Totem e Tabu", o "Caso Dora" e o "Fetichismo", argumentando que Freud teve dificuldades em reconhecer o abuso paterno e perceber a "paiversão/perversão" como um fundamento do trauma, devido à sua própria posição de gênero. Ela aponta que a inscrição da função paterna contém uma violência fundamentalmente abusiva, que vai além do ato de dar limites e normatizar.

Ao examinar o mito teórico de "Totem e Tabu", a autora destaca como as mulheres são retratadas apenas como objetos de posse ilimitada pelo pai da horda primitiva, e não como parte da fratria ao lado dos irmãos. Ela denuncia a violência sofrida pelo corpo feminino/feminizado dentro da estrutura patriarcal, afirmando que está implícita na narrativa um ato anterior ao assassinato do pai: o da objetificação abusiva das mulheres pelo pai perverso.

Segundo Riveira (2023), o discurso falocastrador investe de forma específica o corpo da mulher/mãe, fetichizando-o, e assim dessencializa os enunciados desses corpos e de outros pontos de vista possíveis. A autora propõe examinar as “maneiras específicas de ver” da cena sexuante falocêntrica que sustenta seus supostos “enunciados universais” por meio de uma violência extrema, invisibilizando e silenciando outras gramáticas de sexuação. Em suas palavras: “Afinal, deve-se sempre perguntar ‘com o sangue de quem foram feitos meus olhos?’, como também faz Donna Haraway, explicitando com eloquência que o olhar hegemônico se sustenta sobre o sacrifício de alguns corpos” (Riveira, 2023, s.p.). Por este código tradutivo sexuante as ditas

“mulheres” são colocadas na posição de oferecer seus corpos e sua performance de gênero a serviço da recusa da castração masculina¹³⁹.

Demonstra-se, assim, como a narrativa falofetichista vigente coloniza o corpo “não-homem”, subordinando-o a um lugar da inferioridade. Tal dessubjetivação visa manter a posição do homem como "Sujeito absoluto", enquanto a mulher e os corpos dissidentes se tornam "o Outro". Seja se submetendo a encarnar a ameaça de castração e, assim, se oferecendo à falicidade substitutiva do fetiche, ou se tornando o corpo femininizado como objeto (de acordo com o padrão estético predominante), o papel dos “não-homens” na dinâmica social intersubjetiva é identificar-se como a encarnação da falta para sustentar a fantasia masculina de não castração.

O problema se dá justamente quando estas “sexuações menores” não se prestam ao propósito de serem tomados “seus corpos pela injunção de servirem sacrificialmente como suporte da recusa da castração em alguns”. Isso, não raro, acaba culminando em feminicídio e em crimes transfóbicos, para que se reafirme esta frágil recusa.

Se assumirmos a tese proposta por Riveira (2023), então, não seriam as sexualidades minoritárias e os gêneros plurais que se situariam no perverso, mas sim a própria estrutura patriarcal forjada pelo código simbolizador hegemônico vigente. Afinal, esta estrutura só funciona ao colocar o outro na posição de objeto, promovendo a dessubjetivação de outros corpos para a reafirmação de si mesma – “quem sou eu sem você?”. Nessa perspectiva, uma violência sistemática e desumanizadora é mantida de maneira corriqueira e naturalizada na hierarquia fálica, impossibilitando o reconhecimento e, conseqüentemente, o encontro verdadeiro com o outro humano.

No final das contas, a transformação mito-simbólica construída em favor da abertura e da pluralidade dos gêneros que temos testemunhado vem como resposta a essa violência da hierarquização normalizada e ao emudecimento de outras vozes. O direito de ser e de existir para além do papel prescrito de ser o outro do suposto sujeito – isto é, ir além lógica fálica binária –, de ser o zero que reafirma o 1. São construções de gramáticas de sexuação que procuram justamente

¹³⁹ Em suas palavras: “Resumidamente, na gramática fálica, a mulher é posicionada como inferior para sustentar a suposta superioridade masculina. Isso é evidente na complementaridade hierárquica e na exclusão categórica, em que a castração é atribuída à mulher-mãe, excluindo muitos. Essa atribuição de castração é um ato de violência, pois implica que apenas uma categoria ontológica é válida, enquanto outros corpos são considerados aterrorizantes ou perturbadores. A sexuação masculina, baseada nessa lógica fálica, tem como axioma a misoginia, que se manifesta no fetiche atribuído às mulheres como objetos sexuais para salvar os homens de se tornarem homossexuais. A fantasia da vagina dentata permeia toda a narrativa do falo, e a suposta reivindicação fálica da "mulher" é uma versão diluída e eufemística dessa fantasia. (Riviera, 2023, s.p.)”

ressituar na cena intersubjetiva o eixo ontológico ético existencial, numa retradução que recupere a autonomia e o direito de formar uma versão própria de si.

6.2 Reconhecimento: uma transformação mútua

Dentre os muitos relatos trágicos que encontramos sobre a falta de aceitação e reconhecimento de jovens que sustentam uma sexualidade minoritária, existem algumas exceções. Em um vídeo intitulado "Não basta ser pai (Como é ter um filho gay?)" do canal "Põe na roda", foram realizadas entrevistas com os próprios pais, com o objetivo de colocar em cena a perspectiva paterna sobre ter um filho gay. Entre elas, a fala de Amatri Grossi (2014), pai de Flávio, chama a atenção. Ele conta como buscou iniciar um diálogo, quando o filho fez 18 anos, para entender se o filho tinha interesse por mulheres.

Então, em uma noite de domingo, em janeiro deste ano, eu perguntei, demonstrei interesse, eu queria saber, porque *eu precisava ter uma definição, né?* Aí ele me contou. Mas o mais importante, ele me contou algo muito mais importante, que eu acho... (emocionado) que foi o sofrimento e toda a vida dele por ter escondido isso. (lágrimas) Eu acho que ele sofreu durante muitos anos e muito mais do que nós. (Grossi, 2014, 3:27 grifos nossos)

Neste relato, podemos testemunhar como este pai, criado dentro do sistema fálico vigente, foi capaz de renunciar aos privilégios e (suposto) asseguramento de valor associados às bordas normativas, e permitiu-se ser guiado por uma outra forma de legitimidade/legalidade: o amor pelo seu filho. A princípio, motivado pela busca de *definição* por parte do filho, pois, como vimos, o eixo do gênero não deixa de ser uma arma poderosa na luta contra o desligado, este pai consegue ir além do próprio afeto que a organização não-normativa lhe gera e manter a empatia e o respeito à individualidade do filho. Reconhece a solidão e o sofrimento do filho porque não perde de vista o lugar de sujeito deste. Isso só se torna possível porque, em algum grau, ele entende que o corpo e a vida de seu filho não existem para servir ao seu próprio gozo ou aos seus propósitos narcísicos.

Para Bleichmar, o que permanece à prova do tempo no Édipo é, justamente, a noção da proibição do gozo intergeracional, isto é, a circulação do gozo em relação à apropriação do corpo da criança pelo adulto. Ela diz “O que importa é a renúncia a respeito ao outro em função da possibilidade de reconhecê-lo como não propriedade absoluta. (...) Com isso, o Édipo é fundante não só da proibição do incesto, mas da proibição da apropriação do outro como lugar de gozo” (2006/2011, p. 253). O que está em jogo, então, não é só a renúncia do adulto por parte da criança, mas também o desejo do adulto pelo corpo da criança.

Por este viés, pouco importam os papéis dentro do arranjo familiar, desde que estes respeitem o modo como a cultura pauta os limites da apropriação do corpo da criança como lugar de gozo do adulto. Para ela: “a família só tem uma função: a preservação da cria, desde o ponto de vista histórico (...) o que importa é que tenha duas gerações, que circulem em relação às legalidades que impedem que o corpo da criança cumpra uma função que não seja a projeção futura em termos de transcendência” (*s.n.*).

Podemos entender que este “gozar com o corpo da criança” vai muito além de uma prática pedófila. Refere-se, mais amplamente, à ideia do adulto se apropriar dessa vida para uso próprio, desmontando o eixo ontológico existencial de tradução do Eu da criança, ao apagar o seu direito de realizar uma tradução autêntica de si. Como ilustra as palavras, no vídeo supracitado, de Mario Pirez (2014), pai de Felipe: “O filho é problema seu no sentido de você prover criar, dar a segurança, dar uma boa educação, não transformar ele em um traumatizado (...) enfim tenho essas obrigações com ele. Mas ele é ele, não é você” (7:53). Assim, se este adulto tiver uma criança para se apropriar de seu corpo, perde-se não só o imperativo moral, mas também o ético.

Bleichmar (2006/2011) situa em campos diferentes a ordem da moral sexual e a ordem da ética com o semelhante. Segundo a autora, podemos entender a renúncia de objeto edípica fundamentada pela moral sexual. No entanto, ser capaz de renunciar ao objeto não garante uma visão ética com relação a outros seres humanos. Já a visão ética diz respeito à capacidade de cuidar do outro e alude à renúncia pulsional em função do respeito e amor ao pai e a mãe. Quer dizer, não se trata de renunciar ao parricídio pelo imperativo hipotético (‘eu renuncio para não ser castrado’), mas pelo categórico (‘eu renuncio para não machucar o objeto amado’). Nesta visão a construção da ética inevitavelmente transcende a moral. Daí observamos como a norma impacta em cada sujeito, do lado da moral ou do lado da ética¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Bleichmar (2006/2011) enfatiza que os modos da moral podem ser padecedores e destaca como Freud, em seu texto “Moral sexual civilizada” (1908), demonstrou que a histeria foi uma consequência da moralidade da época. Atualmente, raramente encontramos manifestações histéricas com os sintomas clássicos, como convulsões e paralisias. No entanto, Bleichmar problematiza que os fracassos edípicos associados à histeria não são simplesmente uma questão moral, mas essencialmente uma questão ética. Isso ocorre porque um pai pode proibir a sexualidade de uma filha com o objetivo de se apropriar dela, gerando fantasmas incestuosos. Um exemplo ilustrativo é quando um pai diz enfaticamente: “Esta saia está tão curta que dá para ver sua bunda!”, o que indica que ele está admitindo ver a bunda da filha. Ao dizer: “Você está pintada como uma puta”, ele está tentando proibir, mas ao mesmo tempo revela que desperta nele esse fantasma. Quando o adulto impõe a lei, também cumpre uma função de incitar fantasias. Em suas palavras: “Na transmissão dessas formas morais, os fantasmas estão implicitamente presentes. O objetivo é reduzir ao mínimo as fantasias, mas é inevitável, pois a lei é transmitida pelos seres humanos e não por um juiz. Ela é transmitida por pais e mães, que estão repletos de fantasias” (Bleichmar, 2006/2011, p. 256).

Podemos considerar que a forma como as normas de gênero afeta cada indivíduo - seja do ponto de vista moral ou ético - está diretamente relacionada à maneira como lidam com o próprio enigma, com a alteridade. De modo geral, a moralidade parece estar mais ligada a um asseguramento das fronteiras normativas, operando mais próximo ao polo do sintoma, do circuito já cristalizado que se mantém por meio de regras estabelecidas. Enquanto a ética se aproxima do polo criativo, pois implica uma construção que exige uma elaboração caso a caso. É o exemplo que vimos acima dos pais que, em prol de sustentar o cuidado e o laço afetivo com os filhos, são capazes de "desorganizar" as próprias traduções de gênero estabelecidas e se aproximar novamente do enigma, da *coisa*. Como revela as palavras de Pirez (2014):

Os comentáriosinhos de família, sabe? Colocar a mãozinha no ombro e falar "precisa ver lá, precisa ver o menino, o que está acontecendo?". Você ouve esse tipo de coisa. As pessoas tentam tratar a situação como normal, mas você sente que elas não lidam de fato com *a coisa*, né? (Pirez, 2014, 4:28, grifos nossos)

Ao responder como ele lida com as reações dos outros em relação à homossexualidade do filho, essa fala do pai destaca que por trás dos comentários, das piadas e do preconceito está justamente a dificuldade em lidar com *a coisa*, a pluralidade, a alteridade¹⁴¹. Neste sentido, não deixa de ser curioso que embora muitos pais mais flexíveis, como os do vídeo em questão, sejam pais capazes de reconhecer a individualidade do filho (e aceitam que ele utilize outros códigos simbolizatórios não normativos), existe, ao mesmo tempo, um reconhecimento de que há, em certa dimensão, algo de si na cena. A famosa frase dita nestes contextos “onde foi que eu errei?” parece denunciar o reconhecimento de que existe algo de si mesmo que aparece naquela tradução ali. Talvez por isso seja tão problemático realizar o reconhecimento do filho dissidente.

Butler, em “Vida precária” (2019), deixa claro que o pedido de reconhecimento não diz respeito a um único ser, mas necessariamente pressupõe uma transformação mútua. Haveria uma interdependência inevitável entre as pessoas, de modo que não apenas somos constituídos a partir de nossas relações, mas também somos “desfeitos uns pelos outros”. Parece ser justamente nessa parte – em que é preciso se desfazer das traduções já consolidadas para verdadeiramente

¹⁴¹ De forma anedótica, Pirez conta a situação em que estava em uma roda no bar e fez questão de mencionar o namorado do filho em uma conversa: “Soltei mesmo pra chutar ali pra ver como ia ser, dei um jeito de falar qualquer coisa lá pra falar “o namorado do meu filho”. E aí ele, “oi!?!”. Você sente que o cara fez assim ó (performa uma careta de surpresa) [...] você sente que o cara, assim, tomou uma no estômago” (Pirez, 2014, 5:01). Soco no estômago” é emblemático para pensar a relação que cada um pode ter com a própria *coisa*.

reconhecer o outro que banca uma organização plural – que o processo parece emperrar. É neste ponto em que vemos acontecer as meias aceitações que funcionam como falso reconhecimento.

A consolidada *influencer* pioneira Lorelay Fox, *DragQueen* que está no *YouTube* há mais de 16 anos, discorre sobre o tema em um vídeo que direciona aos pais de LGBTs¹⁴². Nele, ela conta como muitas famílias realizam um reconhecimento estranho, no qual dizem aceitar aquele filhe (a)(o) que “sai do armário”, ao mesmo tempo em que fazem um pedido de que ele não se revele para os outros.

Outro momento clássico que os pais de LGBTs passam, quando eles percebem que a gente realmente é, é pedir para a gente se esconder. É aceitar de uma forma estranha e distorcida a nossa realidade, a nossa condição, mas ó (coloca o dedo em frente à boca, fazendo o gesto que sinaliza silêncio) “shhh não conta pra ninguém, viu? Se a vizinha ficar sabendo. Não conta para a sua avó, viu? Vamos poupar ela”. E a gente acredita nessa história e se esconde em outro armário. E se, por um lado, a gente está feliz porque contou para algumas pessoas da família, por outro a gente continua preso. (Fox, 2019, 3:19)

Tendo o mesmo efeito de um desmentido, a mensagem contraditória “eu te aceito, mas não conte para ninguém” pode ser paralisante, pois se em primeiro plano traz a afirmativa de que está tudo bem, nas entrelinhas sinaliza que tem sim algo que precisa ser escondido. De fato, não há uma recusa absoluta do significante filho diante da pluralidade de gênero deste, como vimos no relato acima de Gabriel. No entanto, trata-se de uma mensagem paradoxal pautada em um falso reconhecimento. Lorelay Fox (2019) continua sua fala mostrando o quão nocivo pode ser esse reconhecimento duvidoso: “E a gente cresce com isso, com essa meia aceitação e a gente começa meio que se aceitar porque as pessoas que mais deveriam amar a gente, não nos aceitam completamente” (3:51).

Claramente, os reconhecimentos feitos de forma incompleta são aqueles que param na etapa em que é necessário desconstruir parte de si mesmo para reconhecer e incluir a pluralidade. Ou seja, desfazer as próprias narrativas de gênero binária já estabelecidas pelo recalçamento, destraduzindo os próprios “marco-zero” ontológicos¹⁴³. O verdadeiro reconhecimento deve ser

¹⁴² <https://www.youtube.com/watch?v=PIck78S5mdA>

¹⁴³ Nos questionamos até que ponto esse modo sintomático de operar um “meio reconhecimento” não ocorre também no próprio campo da psicanálise, especialmente quando esta se recusa a refletir sobre a questão identitária, como se isso não fosse função dela, como evidenciado pelas palavras de Ayouch (2019): “A psicanálise concebe qualquer construção de identidade como unificação imaginária que, embora possa ser politicamente real, é ontologicamente fantasiosa. Mas a abordagem psicanalítica não pode só afastar com um encolher de ombros a questão das identidades minoritárias e referir sua etiologia à fantasia. Essa desconstrução da fantasia de identidade pela hibridez, que quebra toda unidade, deve ser acompanhada de uma análise de como funciona uma identidade implícita na postura enunciativa, supostamente neutra, da psicanálise. Enquanto muitos/as analistas rejeitam as identidades minoritárias

mútuo, caso contrário, não pode ser considerado como tal. Portanto, mesmo que a própria identidade esteja organizada pelos parâmetros cis hétero, o autêntico processo de reconhecimento do outro e das narrativas mito-simbólicas plurais existentes na cultura implica, necessariamente, um mergulho em si, o reconhecimento dos privilégios e uma espécie de “sair do armário” juntos, expressão cunhada pela mãe de Aru no vídeo "Como é ter um filho trans?"¹⁴⁴.

Assim, eu acho que hoje eu tenho essa visão de que a família “sai de dentro do armário” junto com a pessoa que se assume. Se a família se assume junto com a pessoa que “sai do armário”, a pessoa é respeitada. Daí, passados alguns anos, você me manda uma mensagem dizendo que é um homem trans e eu não sabia muito sobre transexualidade. Procurei no *YouTube*, vi alguns vídeos. É como se eu tivesse tido um luto. E aí eu chorei muito e pensei: é como se você fosse sumir de mim. E eu queria você de volta. No dia seguinte, eu queria faltar ao trabalho e aí me olhei no espelho e pensei, "não, não posso me esconder. Eu tenho que me assumir junto com o meu filho". Porque agora que você se descobriu, eu vou estar aqui ao seu lado. Eu vou impor respeito porque eu quero que as pessoas te respeitem. Eu quero que as pessoas te conheçam, eu quero que as pessoas conversem com você. (Macedo, 2019, 0:51)

A honestidade presente nesse relato reside justamente na capacidade materna de assumir as ambivalências sentidas, lidar com luto recorrente e realizar a elaboração necessária que faz prevalecer a dimensão ética em sua relação com o filho. Nesta elaboração conjunta – em outro momento de seu relato ela conta que passou fazer parte do coletivo “Mães pela Diversidade” – é o amor ético pelo outro que funciona como guia para a desconstrução de si. Com lucidez ímpar reconhece que o enfrentamento dos preconceitos externos requer a destradição das narrativas binárias enraizadas em si mesma. Infelizmente, nem todos os pais são capazes de realizar esse processo, como mencionado por Pirez (2014):

Também sentem preconceito comigo? Sim, com certeza. Tanto que quando o Felipe falou que iam me convidar para conversar, né, me entrevistar, eu falei com alguns pais que eu conheço e todos caíram fora. Os caras têm medo de aparecer, né? É praticamente como se fossem os pais enrustidos, os pais de gays enrustidos. (Pirez, 2014, 5:56)

Por isso, a construção do verdadeiro reconhecimento, aquele que necessariamente é mútuo e baseado no amor e no respeito ético experimentado com o outro, só será possível sob o mergulho no polo da inspiração. Isso inclui desfazer o que já foi organizado em nosso Eu, para nos aproximarmos novamente do enigma. Trata-se, em certa medida, de assumir a posição de guardião

como capturas imaginárias, essa mesma captura também caracteriza a identidade majoritária implícita a partir da qual eles/as falam (masculina, heterocêntrica, cis-cêntrica, ocidental, branca), igualmente construída, sem ser, porém, submetida a mesma crítica” (Ayouch, 2019, pp.139-140)

¹⁴⁴ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=zdP8AZkMea>

do enigma, proposta por Laplanche, reconhecendo que aceitar o desconhecido do outro pressupõe aceitar o estranho que também habita em nós. O respeito ao enigma requer reconhecer e acolher a pluralidade de si. Como disse Devancyr Romão, pai de João, no vídeo supracitado: "Por que a gente não admite essa diversidade? O que é bonito no mundo é a diversidade" (Romão, 2014, 7:12). E nesse contínuo exercício de sustentar a abertura enigmática, é apostar que no destraduzir dos códigos hegemônicos, abre-se espaço para a criação de arranjos potentes, plurais e criativos, como tem sido testemunhado nas produções culturais. É por meio desse desmonte que novas possibilidades de expressão e compreensão emergem, desafiando as normas estabelecidas e enriquecendo o tecido social com uma diversidade de narrativas e perspectivas.

*

Numa tentativa de ilustrar os desafios de estabelecimento do eixo ontológico em seu entrelaçamento com o eixo do corpo e do gênero recorreremos, no próximo capítulo, a uma produção artística cinematográfica. A análise do filme *XXY* nos permitirá adentrar na trama do reconhecimento: a personagem principal, Alex, se vê diante de uma auto-decifração de sua intersexualidade. Sem se valer do código tradutivo genitalista, mas dando ênfase às relações intersubjetivas com seus pares, será possível destacar a importância da constituição da dimensão ética do cuidado na tradução de si.

CAPÍTULO 7: XXY: O GÊNERO NAS MALHAS DA PLURALIDADE ¹⁴⁵

Um corpo corre pela floresta. De relance, vemos braços vigorosamente se mexendo e os pés descalços se movimentando rapidamente pelas folhas no chão. A floresta cerrada nos transporta ao cheiro da terra molhada, das folhas apodrecendo, a sensação fria da neblina. A natureza entra em cena com uma densidade quase palpável. É dela que o corpo corre? Ou é nela que ele se assenta? Nova cena, o corpo agora pode ser reconhecido como pessoa e suas mãos carregam um facão. Algo de violência grita, remete à agressividade, corte, rompimento. Trata-se de uma luta ou de uma fuga? Outra cena, alguém segue atrás. É uma perseguição? Não, espera!... alguém corre junto. Não é um percurso solitário, a pessoa tem companhia em seu frenético movimento. Sim, nenhum trajeto se faz sozinho. Sentimos a corrida, o movimento, o caos. Aos poucos percebemos que a marcha desordenada, alvoroçada e urgente é de um corpo adolescente, púbere, um corpo em fluxo.

A corrida caótica das primeiras cenas do filme representa bem o momento de reveses da sexualidade, período de “confluência de dois rios com águas muito heterogêneas, sem nenhuma certeza de que chegarão a uma mistura harmoniosa. De um lado a pulsão e a fantasia infantil; de outro, o instinto pubertário” (Laplanche, 2015c, p. 42). É neste caldo plural entre instinto e pulsão, fantasmas e cultura, que gênero, sexo e sexualidade se entrelaçam, reabrindo enigmas e exigindo novos trabalhos de traduções.

Nossa proposta aqui é discutir o complexo caminho da constituição da identidade de gênero, pensando-o em sua relação com o sexo, com a cultura e, principalmente, com o inconsciente. Para tanto, recorreremos ao precioso filme XXY (Argentina, 2007), trama que nos convida a entrar na pele de Alex¹⁴⁶, a pessoa retratada acima, e reviver a estranha familiar

¹⁴⁵ Este trabalho foi publicado como capítulo do livro “*Psicologia em cena: cinema, vida e subjetividade*” [recurso eletrônico] <https://drive.google.com/file/d/1BvsxyHJOT85DkSGQKA7qKii3mKLKr33a/view>

¹⁴⁶ A escolha de Puenzo em nomear a protagonista de Alex não se faz por acaso. Além deste nome remeter à ideia de ambiguidade, ele também faz uma referência explícita à obra de Foucault. “No prefácio do livro *Herculine Barbin – O diário de uma hermafrodita*, o filósofo francês questiona de forma categórica a criação dos gêneros sexuais como imposições socioculturais e, principalmente, políticas. Ao relatar o drama vivido por Herculine – (...) [cujo] os familiares e amigos chamavam de Alexine –, Foucault revela a violência de sistemas discursivos (o sistema médico e o sistema jurídico) que reivindicam ‘a verdade’ do sexo em detrimento da ética e do respeito à vontade dos indivíduos. Herculine Barbin, hermafrodita francesa, que viveu toda sua infância e adolescência como mulher, matou-se depois de ser obrigada legalmente a mudar de identidade” (Péret, 2009, p. 856-867). Por opção metodológica mantemos neste capítulo o pronome feminino ao se referir a Alex, seguindo a mesma orientação que aparece na composição geral do filme.

pluralidade que pulsa em cada um de nós, em nossa constante ressignificação da sexualidade e da identidade.

O drama, roteirizado e dirigido por Lucía Puenzo, é uma adaptação poética do conto *Cinismo*, de Sérgio Bizzio. Foi lançado na Argentina em 2007 e, em 2008, nos cinemas brasileiros, recebendo inúmeros elogios da crítica. Venceu o *Grand Prix* da semana de críticas no Festival de Cannes e o prêmio *Goya* de melhor filme estrangeiro de língua espanhola, além de ser indicado pela Associação Cronistas Cinematográficos da Argentina a oito prêmios *Cóndor de Plata*. Tal reação não surpreende, pois, além do elenco de peso formado por grandes nomes do cinema latino-americano (como Ricardo Darín, Inés Efron e César Troncoso), Puenzo coloca em cena uma narrativa dedicada ao polêmico tema da intersexualidade.

Sem dúvida, o longa, com sua sensibilidade ímpar, oferece inúmeros fios que podem ser desdobrados nas mais diversas interpretações. A grandeza do filme, inclusive, está no modo sutil como a diretora aborda o sofrimento pelo qual todos passam. É cuidadosa em sua abordagem, na medida em que conduz a trama de uma forma empática (sem vilões ou mocinhos) e sem necessariamente nos dar uma resposta, deixando um convite à tradução em aberto. Ou, para aproveitar as palavras de Belo (2011): “criar uma obra é também renovar nossas experiências originárias: emitir uma mensagem para o outro, propor um enigma a ser decifrado” (p. 72-73). Assim, qualquer leitura de uma obra é uma possível tradução que fundamentalmente jogará luz em certos elementos ao mesmo tempo em que se reduzem outros. Neste sentido, o nosso recorte se justifica, não sendo objetivo deste trabalho necessariamente fazer uma análise da história do filme, mas usá-lo a pretexto da teoria. A ideia é propor reflexões sobre a singularidade plural de cada um e problematizar a necessidade de encaixar seres humanos em definições inflexíveis, que revelam os limites de um mito-simbólico binário.

Assim, no que se segue, a nossa discussão será dividida em três eixos de análises. No primeiro discutimos o filme pela perspectiva das mensagens enigmáticas emitida pelos pais e a pluralidade de gênero que elas comportam. No segundo, a tradução é colocada em destaque e exploramos como o sexo (código binário) e as narrativas que advêm do mito simbólico cultural operam como auxiliares de tradução. Por último, convidamos Butler e Bleichmar para a nossa discussão, pensando a dimensão ética do reconhecimento, questionando a violência e a importância de ser reconhecido como uma vida que importa.

7.1 Mensagem enigmática e pluralidade de gênero

XXY carrega uma atmosfera de mistério. O filme não entrega os fatos de imediato. As imagens passam de relance, insinuando-se, e os diálogos mais aludem do que explicam, funcionando como verdadeiras mensagens enigmáticas a serem decifradas. O trabalho de tradução fica a cargo do espectador, que é impactado pela experiência e mobilizado a pensar. Vê-se um livro sobre a origem dos sexos em uma cena, tartarugas marinhas em outras, assim como uma boneca nua com o sexo marcado com papel no quarto da protagonista. Muitos silêncios. Tudo isso envolto em um tom de segredo e neblina. “Ainda não consegui falar com Kraken” confia a mãe da protagonista. “Como não?!”, surpreende-se a personagem recém-chegada. “Mas vou achar uma hora hoje”, promete em um tom aflito. E em seguida o pedido de sigilo: “O Ramiro não falou com ninguém, falou?”, “Não, não se preocupe, ele é muito discreto”. Captura-se a densidade da angústia, a sensação de uma espera, de pudor e expectativa! É nesta trilha dos afetos que vamos, aos poucos, construindo o mosaico do enredo do filme e sintetizando, ao nosso modo, o conflito que subjaz a sua trama.

Na história temos Alex (Inés Efron), uma adolescente de 15 anos que rapidamente fisga o telespectador com sua aparência andrógina, com seus olhos extremamente expressivos e com sua personalidade paradoxal. É tão brava e ácida quanto esperta e sagaz. Alex é direta, sem meias palavras. Neste ambiente de nevoeiro no qual sussurros, expectativas subliminares e falta de clareza compõem um cenário de incertezas, as palavras da protagonista cortam o ar e funcionam como uma rajada de vento que clarificam as intenções numa concretude impactante: “Você se masturbou hoje!”, “Você transaria comigo?”, “Gosta de minha casa? (...) Não minta para mim!”, “Você gosta dos seus pais? (...) Não é porque eles são seus pais que você tem que gostar deles”. As suas palavras honestas remetem a uma pessoa corajosa que se coloca ativamente na busca de respostas aos seus enigmas em seu processo de *traduzir-se*.

A história efetivamente começa com a visita dos portenhos Ramiro (Guillermo Angelelli), de sua esposa, Erika (Carolina Pelleritti), acompanhados de seu filho adolescente Álvaro (Martín Piroyansky) ao lar de Alex, uma casa rústica situada numa pequena cidadezinha litoral uruguaia¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Johansson (2018) faz uma interessante análise da geografia ficcional do Uruguai, criada pela literatura e cinema argentinos e afirma que, em XXY, a configuração das paisagens das praias, desdobra a potência de corporalidades e formas de vida alternativas: “O olhar da câmera sobre a jovem não pretende interiorizar, mas seguir uma forma, a de

Como esperado, as intenções de tal encontro não são claras. É entre sussurros que vamos entendendo aos poucos que Ramiro é um cirurgião interessado em corrigir casos de deformidades e parece especialmente entusiasmado pelo caso de Alex.

A responsável por mobilizar tal encontro foi a mãe da protagonista, Sueli (Valeria Bertuccelli). A família é de antigos amigos dela, levando-nos a supor que existe uma expectativa de sua parte em discutir a possibilidade de uma operação para Alex. Na trama Sueli aparenta estar confusa, angustiada e com certa premência em resolver a situação.

No entanto, o cenário é extremamente delicado, pois, ao que tudo indica, esta não é a posição de Kraken (Ricardo Darín), o pai de Alex – que parece veementemente resistir ao discurso médico vigente e normatizador¹⁴⁸. À medida que o real propósito da visita vai ficando claro para todos, Kraken não hesita em provocar um desconforto geral ao se posicionar na mesa do jantar: “Não suporto gente arrogante. Saímos de Buenos Aires para nos vermos longe desse tipo de gente, se lembra? Agora parece que estamos sentados com ela na mesma mesa”. Coincidentemente (ou não), ele é um biólogo que trabalha com a preservação de tartarugas marinhas, espécies que, por conta do ambiente hostil, correm sérios perigos de extinção.

Assim, se até então o casal estava de acordo sobre a mudança para o Uruguai – um “espaço de refúgio e de asilo ante situações de perseguição e de agressão” (Johansson, 2018, p. 104) – para poupar a filha dos preconceitos de terceiros, resistindo especialmente à prescrição médica de “correção” cirúrgica precoce; agora parecem divergir quanto ao o que deve ser feito. Enquanto Kraken ainda deseja esperar a filha crescer e fazer a sua própria escolha, Sueli, por sua vez, apresenta certa urgência em ver uma definição. Talvez por ter descoberto que a filha deixou de tomar remédios da terapia hormonal, que mantêm os efeitos biológicos de feminização. A mãe estaria, assim, “perdendo” a sua menininha.

Fica evidente que esses adultos que permeiam Alex também estão confusos e tentando não só ajudá-la a se constituir da melhor forma, como também dar conta daquilo que a ambiguidade

um corpo em *devenir* que é exposto como uma imagem de um trajeto desde o interior da casa para o exterior da orla costeira: mar, areia, florestas de praia delineiam um ambiente natural solidário à imagem do corpo da protagonista. A paisagem da praia se configura então como uma superfície material na qual se inscreve o corpo de Alex, uma poderosa imagem liminar detida no tempo da decisão sobre seu gênero” (Johansson, 2018, p. 103).

¹⁴⁸ Ainda hoje a meta principal das equipes de saúde que lidam com casos de intersexo é fazer a designação sexual, geralmente conduzida por meio de intervenção cirúrgica e/ou terapia hormonal antes dos 24 meses de idade. Santos e Araújo (2003) criticam a proposta que enfatiza intervenção precoce ou adiamento da cirurgia, ao insistirem no “quando” intervir cirurgicamente. Adotam, assim, “uma perspectiva de desenvolvimento apoiada exclusivamente na noção de idade cronológica e biológica, minimizando a importância de outras dimensões como aquelas vinculadas aos planos subjetivo, social e cultural” (Santos & Araújo, 2003, p. 19).

da filha suscita neles, na medida em que reabre os seus próprios enigmas de gêneros. Ao observar este tipo de relação, Laplanche (2015b) afirma que a presença do bebê necessariamente convoca a sexualidade infantil presente nos adultos. Como vimos¹⁴⁹, trata-se da SAF, aquela relação assimétrica, do ponto de vista do Sexual, em que, de um lado, temos um bebê passivo e, do outro, um adulto ativo, clivado, isto é, dotado de um inconsciente sexual. Quer dizer, quando os adultos cuidam do bebê, eles não podem renunciar ao seu inconsciente. Por isso, no seu contato com a criança, diversas mensagens são transmitidas sem que nem eles próprios saibam. A princípio, o diálogo entre adulto e criança se fundamenta no *plano do apego*. A criança, com sua montagem comportamental inata, busca no corpo do adulto o calor, o alimento e a sobrevivência. O adulto, por sua vez, ao mesmo tempo em que despense os cuidados ternos e autoconservativos ao infante, inevitavelmente inocula a sua sexualidade na criança, propiciando os elementos para sua constituição psíquica. Por exemplo, ao amamentar, uma mãe pode viver essa cena de inúmeras formas – pode se sentir gratificada, invadida, preocupada etc. – e as excitações produzidas por essas fantasias são transmitidas ao infante, restando a ele traduzi-las. Assim, o corpo da criança faz um apelo ao infantil dos pais, que, por sua vez, erotizam a criança. Não há amor desprovido de sexualidade. É neste inescapável contexto da sedução originária e do estabelecimento da tópica psíquica que se situam os conteúdos de gênero.

Laplanche (2003/2015) nos lembra que neste processo, junto com as mensagens de apoio, recebemos também as atribuições contínuas de mensagens de gênero por meio do *socius*. Mãe, pai, avós, tios, babás, professoras da escolinha, todos eles realizam um conjunto de atos que se prolongam na linguagem e nos comportamentos. “É uma menina! É um menino!”. Frente a tal constatação se coloca em marcha uma série de prescrições que envolvem desde o nome, o vestuário, as brincadeiras infantis e até a forma de levar a criança no colo. São mensagens contínuas que começam no dia em que nascemos e que aparecem até o último dia de nossas vidas.

Isso quer dizer que, no que concerne ao gênero, a princípio, *somos identificados pelo socius* da pré-história individual de cada um de nós. Só posteriormente estes conteúdos receberão uma tradução própria, de modo que a identificação feita pelos adultos – “você é um menino como o papai”, será metabolizada e poderá ser ressignificada (ou não) em, por exemplo, “sou um menino como o papai”.

¹⁴⁹ Discussão realizada no capítulo 1, tópico 1.4 ‘O gênero retraduzido sob o olhar da TSG’

A questão que Laplanche (2003/2015) coloca é que o bombardeio de mensagens direcionadas ao infante também não está imune do inconsciente dos pais, na medida em que inoculam também o Sexual de cada um. Basicamente, tudo aquilo que os adultos precisaram elaborar e recalcar para dar conta do próprio enigma dos gêneros é revisitado e passível de transmissão. A confusão que os próprios adultos apresentam em relação ao gênero é exemplificada pelas palavras de Dejours (2006):

Quando os adultos atribuem um gênero a uma criança, eles mesmos não sabem exatamente o que entendem por macho ou fêmea, masculino ou feminino, homem ou mulher. É fácil significar a uma criança que ele é um homem. Mas, o que quer dizer ser um homem para o adulto que pronuncia esta atribuição? Quando um adulto diz a seu filho que ele é um menino, ele diz ao mesmo tempo tudo aquilo que pensa acerca dos meninos e das meninas, mas também todas as dúvidas que têm sobre o que esconde exatamente a noção de identidade de sexo e de gênero. Seguramente podemos afirmar que, por meio desta atribuição de gênero, o adulto, sabendo-o ou não, confronta a criança com tudo o que pode haver de ambíguo na diferença anatômica de sexos e no sexual, e isso por causa de suas próprias ambivalências, incertezas e conflitos internos (Dejours, 2006, p.7).

Justificar o que significa “ser um homem” ou “ser uma mulher” não é uma tarefa simples ou neutra, ela é mobilizadora de fantasias. Laplanche (2003/2015) retrata essa confusão com o seguinte exemplo: um pai pode dizer conscientemente ao rebento que ele é um menino. Mas pode, inconscientemente, ter desejado uma menina e, mais, ter desejado penetrar uma menina. E estes ruídos não advêm de pais perversos, mas de pais “suficientemente bons”, que diante do corpo do bebê que cuidam, também são assaltados por aquilo que é estrangeiro a si. Assim, na esteira de Lima e Belo (2019), entendemos o Sexual como a verdade recalcada do gênero.

No filme, Alex é tudo. Sua carne corporifica o plural. E, sem diminuir o peso do viés da intersexualidade – que é uma problemática importante¹⁵⁰, Alex poderia ser pensada também como uma metáfora deste processo complexo de elaboração da identidade de gênero. Eixo que, em certo sentido, parece ser sustentado pela própria Puenzo ao dizer: “Havia o risco de as pessoas acharem que o filme é sobre uma anomalia. Não é. Essa é uma história de amor adolescente, algo que acontece a todo mundo” (citado por Arantes, 2007). Assim, para a cineasta, seu longa quer situar o tema da “liberdade de escolha no mundo de hoje” e a discussão sobre “a identidade” na fase da adolescência.

¹⁵⁰ De acordo com Fausto-Sterling (2000) estima-se que 1,7 % da população mundial apresenta algumas das variações intersexo, que são caracterizadas como incompatibilidades entre órgãos e cromossomos sexuais, alterações hormonais e, em menor número, ambiguidades sexuais. Como comparação, essa é mais ou menos a porcentagem de pessoas ruivas na população geral.

Para nós, é o plural que grita e salta aos olhos do espectador. Apesar da atribuição consciente advinda dos pais “menino *ou* menina”, desde o início da vida já recebemos muito mais que dois: é com a multiplicidade do inconsciente que sobrevém, em forma de enigma, do resíduo tradutivo deles, que temos que nos haver. Neste sentido é curioso que, por mais racional, lógico ou moral que seja o discurso de designação de um gênero dos adultos, no centro da transmissão de gênero encontramos o infantil inconsciente: o corpo da criança passiva que convoca a criança do adulto que, por sua vez, faz ruído nas mensagens de designação de gênero.

Agora, se toda criança traz à tona o inconsciente do adulto, sendo que isso inevitavelmente já acontece diante de uma criança sem alterações biológicas, no filme vemos que a situação coloca um desafio maior para os pais (e para a própria Alex). Diante de um corpo ambíguo e pouco definido em termos biológicos, o que se revela? Novamente, o plural! E em sua versão mais anárquica, pois a falta de clareza sobre a anatomia desorganiza as possibilidades de recalçamento. O sexo – como vimos – funciona como um código que ajuda na tradução e recalçamento de tal pluralidade. Ele, juntamente com os auxiliares de tradução culturais, o mito simbólico, ajudam a dar contornos para o conteúdo plural e polimórfico de gênero, recalçando-o. A identidade do gênero é um processo que coincide com os processos de estabelecimento do Eu, fazendo parte do próprio originário. A pluralidade do gênero, portanto, constitui o próprio Sexual, é o próprio enigmático e remete à abertura caótica que tentamos a todo custo evitar.

No filme, Alex mobiliza pontos do inconsciente dos pais. O que exatamente vai vir na mensagem a partir do que foi mobilizado é uma incógnita, mas podemos antever que há no mínimo duas reações, duas formas de lidar com o enigmático e o modo do pai não coincide com o da mãe. A princípio ambos concordam, pois, apesar de estarem confusos, foram contra a corrente do discurso social e médico e não lançaram mão de uma cirurgia de antemão. A proposta foi esperar o tempo de elaboração da própria Alex. Uma espera que evidentemente nunca será completamente neutra, uma vez que os adultos, querendo ou não, inconscientemente fazem uma *identificação por* ela, isto é, projetam inconscientemente elementos de sua sexualidade, suas expectativas e confusão. Tanto que no filme, apesar de não operarem Alex quando pequena, estes pais não deixam de oferecer, de certa forma, alguns contornos e traduções. Assim, apesar de optarem por nome neutro, que suportaria uma mudança posterior se viesse ser necessário, a reconhecem como filha,

pelo pronome feminino. Escolhem temporariamente por ela, até ela ser capaz de escolher por si só¹⁵¹.

Mas quando Alex, agora já adolescente, deixa de tomar os comprimidos, ocorre uma *reabertura da situação originária* para todos. A solução da mãe frente à angústia do plural é dar um contorno rápido e definitivo: a cirurgia. Pronto. Ufa! Estabelece uma definição, Alex é uma mulher. Solução esta que estaria em conformidade com o desejo da mãe, como foi revelado em um diálogo entre Érica e Alex: “Quando éramos pequenas, sua mãe dizia que ela queria ter quatro filhas. Nós a chamávamos de Susanita”. E Alex, sagaz e aguçada com a expectativa implícita nesta mensagem, nem hesita em ironicamente se posicionar: “Parece que a Susanita ficou assustada ao longo do caminho”.

O pai, por sua vez, também viu em Alex uma menina. Essa informação se insinua quando Alex lê, em alto e bom tom, a frase do livro “A origem dos sexos”, cujo pai é autor: “Em todos os invertebrados, incluindo os seres humanos, o sexo feminino é primário no sentido evolutivo e embriológico...”. Frase que, sem dúvida, compõe as mensagens enigmáticas com que ela tem que se a ver. Entretanto, apesar de seu desejo, frente à pluralidade enigmática que retorna na adolescência de Alex, este pai parece tolerar mais o ambíguo, o fluido, sem necessariamente se desorganizar a ponto de antepor uma definição a ela. Suporta manter a dimensão da alteridade interior, a relação com enigma, a relação com o desconhecimento, colocando-se suficientemente em suspenso para o bem da filha. Neste sentido parece que consegue ser “o guardião do enigma”, na medida em que sua atitude remete à *bienveillante neutralité* do analista, isto é, “querer o bem do paciente, mas sem pretender jamais conhecê-lo, sem jamais manipular o paciente, mesmo que para seu suposto bem” (Laplanche, 1993, p. 80). Ao recusar saber o que é melhor para ela e manipulá-la, o pai oferece condições que permitem recolocar em movimento o processo de tradução e de simbolização.

¹⁵¹ O tema é polêmico, já há relatos de pessoas que se propõem a criar os filhos de um modo completamente neutro. Negam dizer o sexo da criança, atribuem um nome neutro, evitam tudo aquilo que numa cultura se diz “de menino” ou “de menina”. A expectativa é criar a criança verdadeiramente livre, deixando-a escolher por si só. Entretanto, pela perspectiva psicanalítica laplancheana isso não se sustenta, pois a inoculação dos fantasmas dos adultos, inevitavelmente acontece. Podemos nos perguntar, inclusive, se tais atos não dificultam o trabalho de tradução da criança, sob o risco de transformá-lo em um processo paradoxal. Segundo Tarelho (2019), encontramos na lógica paradoxal a negação radical do processo de implantação, na medida em que “a sexualidade é inoculada na criança através de mensagens que tentam bani-la ou negá-la (...) A ‘sexualização’ passa então a ocorrer em nome da ‘dessexualização’, e os pais criam para a criança uma situação paradoxal da qual ela não pode sair” (pp. 66-67). Tal estratégia pode assumir uma dimensão de ataque direto ao trabalho de simbolização, na medida em que impossibilita a transmissão de importantes códigos tradutivos auxiliares.

7.2 A tradução: do plural ao binário

Em meio ao caos de mensagens temos a própria Alex, tentando dar conta de organizar e traduzir a sua identidade de gênero e o seu desejo sexual. É interessante como nessa dimensão intersubjetiva não existem vítimas ou algozes, nem uma solução correta, certa e pronta, pois tudo se transforma em mensagens enigmáticas, em um *a decifrar*. Fazer ou não fazer uma operação é uma mensagem a ser elaborada, esconder sua condição do mundo é outra mensagem, assim como aguardar o tempo de se decidir também se transforma em mais uma mensagem. Alex captura tudo isso e precisa fazer uma simbolização própria, estabelecer ligações e atribuir sentidos. “Eu tenho pena dos meus pais” diz ela a Álvaro em um momento de confiança e cumplicidade, “eles estão sempre esperando algo”.

É no encontro com Álvaro que se desenrola uma história de descoberta, sexo e amor, que abre possibilidades de novas significações. A princípio Alex se mostra arredia frente à chegada dos estrangeiros, esconde-se na casa, observa-os à distância. A primeira pessoa de quem se aproxima é Álvaro. Um encontro só a dois, na praia, ao entardecer. Neste, acontece um diálogo inusitado, no qual Alex mal se apresenta, inicia a conversa com a temática da masturbação e termina convidando-o a transar com ela.

O encontro entre Alex e Álvaro é um encontro de confusão. O enigma que remete a Alex está posto, é externo, explosivo, está revestido na própria carne. Desde à primeira vista o seu corpo plural evoca certa confusão. Álvaro, por sua vez, é o adolescente tímido, com seus inseparáveis fones de ouvido, que segue desenhando quieto, fechado em si. Aparentemente ele não causa confusão, ao contrário, poderia passar despercebido em um ambiente mais ruidoso. O encontro entre os dois parece a junção entre o mar e areia. O mar que remete ao caos, o fluido, a fúria, em contraposição à suposta uniformidade da areia, que, de início, supõe algo estável no horizonte. Mas que, de outro modo, é também fluida, amórfica, como se o caos estivesse socado em si. São o implosivo e o explosivo. Duas confusões diferentes, mas que não deixam de ser confusão, a da areia e a do mar. O que é genial é que tal encontro não é disruptivo. Apesar do tom de surpresa, Álvaro não a percebe como intrusiva ou repulsiva. Se até então ele havia se limitado a olhá-la com desconfiança, passa a ver sua sinceridade e valentia com certa admiração.

Alex parece colocar à prova o sexo, desejo e genitalidade. Quer vivenciar e se redescobrir, ou talvez, se descobrir pela primeira vez. Isso porque, como vimos, Laplanche (2003/2015) propõe que para organizar os enigmas plurais de gêneros, a criança recorrerá a alguns recursos de tradução. Um dos recursos será o próprio sexo anatômico, que diz respeito ao momento, ainda na infância, quando acontece a “descoberta dos sexos”. Antes disso, afirma o autor, a criança reconhece que o mundo se organiza em homens e mulheres. É na fase fálica que ela “descobre” que os genitais são diferentes, que um dado se articula ao outro, sendo ressignificado. Por isso que o autor deixa claro que a identidade de gênero é primeira, ao passo que precede a descoberta do sexo e é, inclusive, organizada por ele.

Esta anatomia, perceptiva e ilusória, será retraduzida em termos de teorias sexuais infantis, como a da castração. Ela seria a teoria que a criança consegue forjar para responder uma das três questões fundamentais e que todo indivíduo tenta compreender: a sua própria origem, a origem da sexualidade e a origem da diferença sexual: “A teoria da castração quer dar conta desse enigma e está simbolizando um sistema codificado. O código se baseia, por sua vez, na anatomia e funciona como um mito binário, mais ou menos” (Laplanche, 2001b, p. 205). Trata-se do primado fálico, que coloca em jogo um código regido pela presença ou ausência, transformando diversidade em diferença.

Logo, se a anatomia é o que impulsiona as fantasias infantis e estas funcionam como código para traduzir, como se estabelece este código em Alex? Afinal, ela teria um código tão enigmático quanto a própria mensagem. Seu corpo não faz parte da lógica binária. Ele carrega o masculino e o feminino juntos, o que nos permite inferir que, ao invés do corpo funcionar como código de tradução, ele poderia vir a potencializar a mensagem. Neste sentido, se a mensagem já é enigmática, pode ser “enigmatizada” ainda mais, sob o risco de seus conteúdos estarem fadados a permanecerem congelados, sem tradução. Sem o auxílio deste importante código tradutivo, resta à nossa protagonista buscar outros possíveis organizadores. É aí que o complexo de Édipo entra em cena.

Acontece que, primeiramente, a castração funciona como um código independente de presença e ausência, e, posteriormente, torna-se parte de enredamento com o complexo de Édipo, ressignificada como um castigo ao crime. O complexo de Édipo é, segundo Laplanche, “um ‘esquema narrativo’ que remete a uma teoria da narratividade, submetendo esta a roteiros mais ou

menos ricos, populares, flexíveis” (Laplanche, 2015d, p. 286). Pertencente ao universo mito-simbólico, este processo não estaria ao lado do recalcado, mas do recalçamento.

É no entremeio do enredo edípico que se triangulam as relações, uma vez que ocorrem as identificações (quem eu quero ser?) e a escolha de objeto (quem eu quero ter?). Aos poucos, a *identificação por*, aquela que no primeiro tempo o bebê recebeu passivamente, conforme foi identificado como menino ou menina pelos pais, transforma-se em *identificação a*, fruto da atividade tradutiva da própria criança. E as fantasias edípicas (entre outras) auxiliam a organizar, em forma e conteúdo, a profusão plural, estabelecendo a sexuação. Estas “novas descobertas” – a identidade sexual e escolha de objeto – são rearticuladas à identidade de gênero (sou menina, menino ou outro), que vinha sendo elaborada no primeiro tempo, atribuindo novos sentidos a ela.

Sobre isso, retomamos as ideias de Silvia Bleichmar (2009)¹⁵², quando ela afirma que o gênero é organizado a partir do lugar que o sujeito tem instituído no sistema simbólico. E a posição sexuada será um importante elemento que articula o que será e o que não será recalcado. No movimento de centramento do Eu, as afirmações identitárias tentam deixar do lado de fora o que se revela como ambíguo dentro do contexto cultural. No caso da sexuação, a “descoberta dos sexos” recolherá certos atributos de gênero que se revelam conflitivos com o núcleo da identidade sexual. Isso funcionará como contra investimento dos desejos homossexuais do “Édipo invertido”¹⁵³. É o pré-consciente que, a *posteriori*, qualificará certos desejos como homo ou heterossexuais. Isso porque os desejos nascem no contexto da pré-sexuação, muito antes da descoberta das diferenças anatômicas. Assim, identidade de gênero e escolha de objeto revelam-se processos complexos que operam em constante rearticulação, tendo relação direta com aquilo que a sociedade coloca como parâmetro.

Agora, ciente destes marcadores – ‘sexo, fantasias e cultura’ – responsáveis por recalcar a pluralidade em torno de uma binariedade dos gêneros, voltamos ao percurso de nossa protagonista e, tentando compreender o desafio identitário ao qual ela se vê às voltas, perguntamo-nos: com quem Alex se identifica (pai ou mãe?) e quem Alex deseja? Mistério que a trama mantém em

¹⁵² Discutida no Capítulo 2: enigmas éticos do gênero

¹⁵³ É importante ter em mente que o Édipo infantil é sempre, ao mesmo tempo direto e invertido. Isso porque as identificações são sempre substituições de amor; são, basicamente, interiorizações do objeto perdido. “A identificação com o objeto e não com o rival é indispensável para qualquer abordagem da homossexualidade” (p. 41), relembra-nos Laplanche (2015a). E continua “O homossexual (...) identifica-se com o objeto de amor: mãe. E, do mesmo modo, o heterossexual deve ter amado intensamente e com um amor homossexual o pai para se identificar com ele” (Laplanche, 2015a, p. 41-42). Assim, as monções positivas e negativas estão sempre presentes em qualquer identificação.

suspensão até que um dos momentos mais surpreendentes do filme talvez nos dê uma pista: o encontro sexual de Álvaro e Alex. Após um desentendimento entre os dois, Álvaro procura Alex que está chorosa num galpão na parte externa da casa. Rapidamente a suposta tentativa de desculpas se transforma numa cena de sexo, guiada afobadamente por Alex. O elemento surpresa ocorre quando, no ato, ela vira Álvaro de costas e assume a posição penetrante. E Álvaro, por sua vez, não recua e demonstra sentir prazer na posição penetrada. É um momento de descoberta e experimentação para ambos. A cena é subitamente interrompida quando se dão conta que Kraken, sem querer, testemunha o episódio. É algo disruptivo para todos e, cada um a seu modo, tenta dar conta da confusão que o acontecimento gerou.

Alex se afasta de todos, chora nua em frente ao espelho e se refugia na casa de uma amiga que sabe o seu “segredo”. Dormem juntas, banham-se juntas, mas nada de teor efetivamente sexual acontece. Ficamos em suspensão, esperando o tempo de Alex para entender como a nova experiência sexual ecoou em sua tradução identitária.

Álvaro, por sua vez, se apaixona perdidamente e passa a perseguir Alex, tentando compreender o que realmente ocorreu: “Alex! Me explique algo... Você não é...”, pergunta Álvaro, ainda recuperando o fôlego, após alcançá-la em sua fuga furiosa pela floresta. “Eu sou os dois”, responde Alex aflita. Ele, em tom surpreso: “Não pode ser!”. Ela esbraveja “você vai me dizer agora o que eu posso ser ou não posso ser?”. Confuso ele continua: “Mas você gosta de homens ou mulheres?”. E ela simplesmente diz: “Não sei”. É interessante que, mesmo sendo considerado fisicamente “normal”, Álvaro também tenta organizar, compreender e dar lugar ao seu próprio desejo. Como Alex, ele também está adolescendo, vivendo e arriscando suas primeiras experiências¹⁵⁴. “Perdoe pelo o que fiz com você” diz Alex envergonhada ainda neste diálogo na floresta, “Você não me fez nada. Não me machucou. Eu gostei” responde Álvaro. “Sério? Eu também!”. Mesmo vivenciando algo inusitado, ele não recua frente à experiência e, ao contrário, se apaixona pela pluralidade de Alex, a ponto de querer levar o romance adiante, enquanto ela se afasta irritada.

Este emaranhado tradutivo que busca assentar a questão identitária “quem eu sou” diante “de quem eu gosto” torna-se especialmente mais complexo quando lembramos que o filme trata de jovens adolescentes, momento em que o instinto sexual urge. Para Laplanche (2015c) instinto

¹⁵⁴ No conto *Cinismo*, o percurso deste personagem foi mais bem explorado, revelando que ele já estava às voltas com a descoberta de algum prazer anal via masturbação.

e pulsão coexistem no homem, mas não é uma coexistência tranquila. O instinto é aquilo que é hereditário e adaptativo, que apresenta uma tensão somática inicial, uma ação específica e o objeto de satisfação que leva a um relaxamento duradouro. Está associado às montagens de autoconservação. A pulsão, por outro lado, não é necessariamente adaptativa e o modelo fonte-meta-objeto mal se aplica a ela.

Laplanche (2015c) questiona: por acaso pode-se dizer que o ânus é a fonte da pulsão anal? Ou que a pulsão escopofílica teria fonte na “tensão ocular?”. Economicamente também há diferença entre os modelos, pois enquanto o instinto busca o alívio, o retorno à homeostase, a pulsão busca a excitação, às vezes, às custas de um esgotamento total do sujeito. Isso porque o objeto fonte da pulsão é intersubjetivo, é o resto não traduzido dos enigmas, os significantes designificados que pulsam incessantemente no inconsciente, sem conhecer o apaziguamento. “Ela [a pulsão sexual infantil] não conhece o apaziguamento pelo objeto adaptado complementar, falta-lhe sempre ligação, ela é ambivalente” (Laplanche, 2015c, p. 40).

Na adolescência, quando o instinto sexual finalmente chega, correspondendo à maturação genital com sua busca inata pelo complementar – a pessoa do sexo oposto –, há uma ruptura com o funcionamento pulsional. Assim, todos os prazeres pré-genitais (nos quais se incluem o genital infantil) são, na puberdade, confrontados com o genital pubertário. Estamos diante de modelos heterogêneos que nunca chegam a uma mistura harmoniosa:

O que a psicanálise quer nos ensinar é que, no homem, o sexual de origem intersubjetiva, portanto o pulsional, o *sexual adquirido vem*, muito estranhamente, *antes do inato*. A *pulsão vem antes do instinto*, a fantasia [*fantasme*] vem antes da função; e quando o instinto chega, o assento já está ocupado (Laplanche, 2015c, p. 41, grifos do autor).

No filme nossos jovens estão diante deste conflito, pulsão *mais* instinto, pulsão *versus* instinto. A retradução edípica aqui é a principal tentativa de ligação e apaziguamento, uma tentativa sempre insuficiente.

Temos ainda a reação de Kraken diante do testemunho da cena de sexo. Certamente, deparar-se com sua filha num papel penetrante deixa-o confuso, na medida em que provoca os seus próprios conteúdos enigmáticos. Desorganiza-o menos por conta de um moralismo, e mais porque vai *de* encontro com a construção mito simbólica dos gêneros que a cultura faz: homem-ativo-penetrante, mulher-passiva-penetrada. Kraken pressupõe que se a filha estava por cima, logo, isso quer dizer que ela escolheu a masculinidade. Curioso que, desde os *Três ensaios sobre a*

sexualidade (1905), as noções freudianas de pulsão, identificação e sexualidade infantil já trabalhavam a disjunção das categorias de sexo, gênero e modalidades de prazer, rompendo com a ideia de dois conjuntos coerentes e fixos. Mas, Kraken, este pai preocupado, não sabe nada disso e, movido pelo seu legítimo desejo de fazer o melhor por sua filha, segue em busca de atribuir sentido para sua nova descoberta.

Na mesma noite, ele dirige sozinho ao encontro de uma figura misteriosa. Descobrimos que se tratava de uma pessoa intersexo, a quem não foi dada a chance de escolher por si. Em sua tentativa de tradução, Kraken escuta atentamente o tortuoso caminho de jornada dos gêneros desta pessoa. Descobre que após ter sido submetido à cirurgia pelos pais, ainda na tenra idade, ele cresceu e não se identificou com a atribuição feminina que recebeu. Restou recomeçar na adolescência os procedimentos e as cirurgias para se transformar, agora, em homem. Sua *identificação a* não correspondeu a sua *identificação por*. Nas entrelinhas desta conversa, Kraken parece querer compreender se, como pai, está sustentando o caminho certo. Será que foi um erro não ter submetido Alex a uma cirurgia? Como aguardar o tempo de ela escolher?

7.3 Reconhecimento, violência e ética

A relação que se estabelece entre Kraken e Alex é sem dúvida o eixo mais sensível, delicado e belo do filme. Enquanto o pai de Álvaro faz a linha dura, normatizadora e intolerante – um pai que por intuir uma possível escolha homossexual no filho não hesita em dizer a ele que não o admira – Kraken faz a vez de um pai compreensivo, como dito, o guardião do enigma. Ele tolera desorganizar-se, permite-se repensar os ideais totalizantes sobre homem e mulher e se dispõe a (re)enfrentar o próprio caos da pluralidade originária, mirando o bem da filha. Neste sentido se mostra aberto para entender questões que até então ignorava, como por exemplo a organização do mundo entre feminino e masculino. Interessa a ele permitir o processo, em seu tempo, da própria Alex.

O reencontro entre pai e filha, depois do susto da cena de sexo, carrega exatamente este tom de confiança e intimidade. O pai a espera na frente da casa de sua amiga. Em silêncio sentam-se um ao lado do outro. “Você está me olhando diferente?” pergunta ela. “Você já é crescida”, responde ele em tom terno. O olhar cúmplice paira entre ambos e o reconhecimento transborda! Como pontua Péret (2009): “O silêncio, entrecortado apenas pelo barulho do vento (sempre

presente) e do mar é um elemento fundamental no filme. É ele que permite que a comunicação formal e o diálogo sejam substituídos pela cumplicidade silenciosa e implícita entre as personagens.” (p. 859). Nada precisa ser dito, desculpado ou explicado. Ele simplesmente está ali com ela e por ela. Por fim, oferece uma carona para casa, mas Alex anuncia que quer caminhar sozinha. E é respeitada!

Nesta caminhada a nossa protagonista passa por um episódio indigesto de violência, algo próximo de um estupro. Alguns rapazes da comunidade em que vivem descobrem o seu “segredo” e a encurralam para *ver* se isso era verdade. Uma cena intrusiva segue, na qual Alex é violentamente segurada por quatro rapazes e tem sua calça abaixada sem seu consentimento. “Nossa é verdade! Ela tem os dois!”. “Que nojo”, diz um dos rapazes. E o outro: “Nojo nada que legal, será que funciona?” e passa a tocá-la contra a sua vontade. Neste momento, um amigo de Alex aparece e impede que o pior aconteça.

Quando o segredo de Alex é descoberto pela comunidade, somos levados a pensar sobre o impacto de seu corpo pelo viés cultural. Lembramo-nos então de Butler (1993), segundo a qual o sexo de um indivíduo tem fundamental importância e centralidade, visto que ele não seria apenas um atributo de adjetivação, mas uma marca necessária para a humanização. Retomamos as suas palavras: “Sexo é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem, ou uma descrição estática do que alguém é: ele será uma das normas pelas quais o ‘alguém’ torna-se simplesmente viável, que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (Butler, 1993, p. 02). Acontece que o corpo de Alex não é um corpo binário, ele transita entre um eixo e o outro, sem se assentar em um dos polos, diferentemente de nossa organização social – fundada na binariedade. Para as normas regulatórias deste tipo de sociedade, aqueles que escapam ao binário tornam-se ininteligíveis e a eles resta viver na fronteira, naquilo que Louro (2008) chamou de *entre-lugar*¹⁵⁵.

Neste ponto é preciso lembrar que, para a sobrevivência, todo corpo precisa contar com o que está fora dele, necessita encontrar condições e instituições sociais que o legitimem e o sustentem como um corpo que importa. Neste sentido, a questão que se coloca é, afinal, “o que é, o que conta como uma vida? (...) E que tipo de vida merece ser protegida e que tipo de vida não?” (Butler citado por Birulés, 2008). Dentro desta lógica binária, encontramos o seguinte: em uma ponta, os corpos que se materializam, adquirem significado e obtêm legitimidade social; na outra,

¹⁵⁵ Nas palavras do autor: “Escolhem viver na fronteira, numa espécie de *entre-lugar*” (Louro, 2008, p. 87).

os corpos que não importam e que são tomados como abjetos. Tais corpos não inteligíveis convertem-se em pedaços de carne, desprovidos de qualquer proteção; e aos quais não é concedido nem ao menos o direito de existir.

Isso pode ser observado na sequência do filme. Frente ao ocorrido, Kraken, furioso, avança fisicamente nos garotos responsáveis por abusar de sua filha. Quer assegurar a sua importância e o seu direito de existir. Nesta busca de justiça, ele dirige até a delegacia. No local, prestes a entrar na instituição, percebe-se de mãos atadas. O que significa entrar? No mínimo todos vão descobrir a condição de sua filha; e o que vai acontecer a partir daí? Ela terá apoio legal? O sistema judiciário abarcaria e protegeria seu corpo abjeto? O mesmo acontece quando o pai sugere levá-la a um hospital. Para tanto, novamente está implicada a descoberta de um segredo e os limites do sistema médico. Diante dessas dúvidas, Kraken recua e volta para casa. O que resta fazer então? Érica angustiada insiste para Sueli que apresse logo a cirurgia e opere a filha, assim poderá protegê-la e evitar que este tipo de coisa aconteça. O objetivo é encaixá-la o quanto antes no sistema binário e, dessa forma, garantir a sua inteligibilidade dentro dos moldes culturais.

Por outro lado, a cultura não é uma entidade fixa, ela também tem seus movimentos de abertura e inspiração e segue, vagarosamente, em transformação. Observamos esse fenômeno, por exemplo, quando analisamos a mudança e a redefinição dos parâmetros daquilo que entendemos por perversão. Relembramos de Bleichmar (2009) que propôs retirar a perversão do campo da moral e inseri-la no campo da ética¹⁵⁶. Em suas palavras: “Redefinimos então a perversão como um processo no qual o gozo está implicado a partir da dessubjetivação do outro. Não se trata de transgressão de uma zona, nem do modo de exercício da genitalidade, mas na impossibilidade de articular na cena sexual o encontro com o outro humano” (Bleichmar, 2009, p. 102). Esta definição da autora é generosa, já que nela a construção da ética transcende a moral.

Nesta visão, a criança só será capaz de incorporar a lei através do amor ético do outro, que funciona como uma construção. A lei é introjetada na medida em que a criança experimenta com o outro essa dimensão ética. Isso significa dizer que um adulto precisa colocá-la no lugar de sujeito, *i.e.*, ela – criança – precisa *ser identificada pelo* outro como sujeito. O cuidado do outro, dos adultos, da família e de instituições transmitem mensagens impregnadas de senso de valor: “Você

¹⁵⁶ Antes de Bleichmar, a psicanalista neo-zelandeza Joyce McDougall, em sua obra *As múltiplas faces de Eros*, já havia questionado a denominação de perversão até então em voga. Nas palavras da autora: “Na minha opinião, o único aspecto de uma fantasia que poderia legitimamente ser descrito como perverso seria a tentativa de impor a imaginação erótica a um outro que não consentisse nisso ou que não fosse responsável” (McDougall, 1997, p. 192).

merece os nossos cuidados”, “Sua existência é significativa”, “Você importa”. Receber um lugar valorizado no olhar dos pais/cuidadores funciona como um “sopro de vida narcísico”, que faz frente aos efeitos desagregadores provenientes dos excessos inoculados pelos adultos e coloca o movimento de fechamento do Eu para funcionar. É neste sentido que se constrói um senso ético. Como se dissesse “Se o outro for ético comigo, aceito esse modelo de cuidado e de ética e este modelo identitário que ele está me passando”.

Podemos aqui retornar aos momentos finais do filme. Em casa, depois do abuso, Alex é abraçada e recebe apoio da mãe, dos amigos e do seu pai guardião. Um diálogo interessante acontece entre eles. Ela acorda e vê o pai sentado ao lado da cama olhando para ela:

- O que está fazendo?
 - Cuidando de você.
 - Não vai poder cuidar de mim para sempre.
- Ele concorda com a cabeça e diz:
- Até que possa escolher
 - O quê?
 - O que vai querer.
- Alex se vira na cama pensativa. Olha para cima, suspira e diz:
- E se não houver o que escolher?
- Se entreolham em silêncio

Talvez seja isso. Talvez Alex simplesmente queira ser. Sem remédios e sem cirurgia. É possível que, diante do reconhecimento e da ética exercida por seu meio familiar, Alex queira arriscar sustentar uma tradução de gênero mais flexível e plural, sem necessariamente recorrer a uma solução taxativa delimitadora. Percebemos o quanto as mensagens e o auxílio deste meio são importantes para ela elaborar alguma coisa por si. Tanto que decide prestar queixa, bancando o que isso significa: “que descubram”. Talvez se trate disso, de *descobrir* a pluralidade encoberta, desvelando-a e tentando sustentar outros contornos identitários. Afinal, também interrogamos, na esteira de Laplanche (2015b), se o complexo de castração e a sua lógica fálico-castrado seria mesmo incontornável: “não existem modelos de simbolização mais flexíveis, mais múltiplos, mais ambivalentes?” (p. 171). Talvez o olhar respeitoso e guardião dos pais, somado à experiência de aceitação que viveu com Álvaro, deu condições para Alex formular alguma tradução própria. Na despedida chorosa e doída que faz de Álvaro – esse surpreendente “amor de verão” que Alex jamais imaginou viver –, ela mostra a ele os seus genitais. Assim, aquilo que até então deveria manter-se obstruído, recalcado e sob segredo pode ser enxergado e vir à luz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Houve um tempo em que não havia histórias para contar aqui na terra, pois todas pertenciam a *Nyame*, o deus do Céu. Sem quaisquer contos ou mitos, os humanos viviam sem passado e sem ter o que narrar, enquanto *Nyame*, deus Uno supremo e único detentor de tal sabedoria, aprisionava todas as histórias numa urna feita de ouro. Frustrado com a situação, *Kwaku Ananse*¹⁵⁷, uma aranha antropomorfizada, decidiu pegar as histórias para encantar o seu povo, que vivia triste. Com habilidade e destreza, Ananse teceu uma imensa teia de prata com fios finos e fortes, que se estendiam do solo até os céus, e escalou-a. Ao alcançar as alturas celestiais, deparou-se com uma majestosa entidade em um esplêndido palácio, rodeada por sábios conselheiros e por uma corte de pessoas imponentes, que reverenciavam o soberano em seu trono. Uma vez na presença do deus, Ananse pediu que este lhe entregasse algumas histórias. Rindo muito, com toda a corte, o supremo *Nyame* exigiu um preço pelos mitos: “Até hoje ninguém capturou, com vida, três coisas: *Wowo*¹⁵⁸, a família inteira de abelhas melíferas, *Aboatia*¹⁵⁹, da floresta de gnomos, e *Nanka*¹⁶⁰, a píton. Realize esse feito e as histórias serão suas” (Badoe, 2006, p.34). Acontece que Ananse não tinha bravura militar nem uma grande força, dispunha apenas de sua astúcia. Por isso, sem se deixar intimidar a aranha respondeu: “embora seja pequeno, aprendi a descobrir as fraquezas dos grandes” (Badoe, 2006, p.34) e se dispôs a vencer o desafio em três dias.

No primeiro dia de sua jornada se aventurou até a colmeia das temíveis e abelhas. Iniciou um diálogo desafiador, afirmando que as abelhas não passavam de duzentas, enquanto as operárias, zangadas, diziam ser trezentas. Para resolver a questão, a esperta aranha propôs contá-las, de forma que, para a isso, uma a uma voaria para dentro de uma garrafa. Todas entraram, até mesmo a rainha. Assim, mesmo que zunissem com todas as forças fragmentárias da parcialidade, Ananse conseguiu, de um jeito inusitado e criativo, contê-las e venceu o primeiro desafio para alcançar as narrativas míticas.

No dia seguinte, Ananse tinha o desafio de capturar aquilo que pouca gente já viu e a maioria duvidava da existência: um gnomo da selva. Isso porque ele “podia correr silenciosamente

¹⁵⁷ Encontramos variações do mito que se referem a *Anansi* ou *Ananse*, mas compreendemos que a etimologia é similar. *Anansi* vem de *Ananse*, que é “aranha” no idioma *Twi*. Por conseguinte, suas narrativas são conhecidas como “*Anansem*” ou “histórias de aranha”.

¹⁵⁸ Palavra axante para abelha (Badoe, 2006, p. 34).

¹⁵⁹ Palavra axante para gnomo (Badoe, 2006, p. 34).

¹⁶⁰ Um tipo de serpente. De acordo com Badoe (2006) entre alguns povos da África Ocidental é tabu matar um exemplar dessa espécie.

pela selva numa velocidade tão alta que o olho humano não conseguia enxergá-los. Só se percebia o vento da sua movimentação. Também podiam ficar tão imóveis que as pessoas achavam que era tocos de velhas árvores. (Badoe, 2006, pp. 35-36). Para dar conta daquilo que não se vê mas, como um fluxo inconsciente, é capaz de rápidos movimentos-transbordantes ou paralisias-mimetizantes, Ananse encontrou a seguinte solução: dar peso a ele. Cortou um grande cacho de bananas douradas e deixou-as no interior da floresta, fingindo que as esqueceu. Não demorou para que o gnomo sáisse de seu esconderijo e comesse até mal conseguir se levantar, rolando de um lado para o outro com dor de barriga. Assim, Ananse consegue conter o gnomo, uma pequena parte do invisível fluxo da floresta de gnomos, carregando-o num saco.

Por último, a captura da célebre *Nanka*. Foi justamente elogiando a pele magnífica e o tamanho majestoso da fállica criatura que Ananse conseguiu se aproximar. Orgulhosa e determinada a provar que “não há ninguém tão magnífico quanto ela”, a píton cai, por conta de seu próprio frágil tabuleiro fállico. Ao querer mostrar a sua grandeza e o seu tamanho que a píton aceitou ter seu pescoço e cauda amarrados ao pedaço de bambu que Ananse cortou, sendo rapidamente capturada.

De volta aos céus, *Nyame* ficou surpreso e maravilhado, dando o devido reconhecimento dos feitos à astuta aranha tecelã. Ananse conseguiu tecer com criatividade uma trama capaz de dar relativo contorno a parcialidade, dar peso e substância ao fluxo inconsciente e ir além da trama fállica, não se submetendo a ela nem por temor nem por captura a sua suposta grandeza. Assim, consagrado como dono das histórias, retirou a preciosa urna da exclusividade do Uno e levou-a para a terra. Quando a abriu, as diversas histórias, contos, narrativas e mitos se espalharam pelos quatro cantos do mundo, chegando até aqui.

Ao iniciar esta pesquisa e deparar-me com a proposta que Laplanche faz para que pensássemos as formações e roteiros que encarnam a função mito-simbólica hoje em dia no Ocidente, imaginei que este trabalho teria outro rumo. Com uma expectativa talvez ingênua, vislumbrei a possibilidade de encontrar um outro Édipo operando hoje, capaz de sustentar a abertura à pluralidade. No entanto, à medida que a pesquisa avançava, surpreendi-me ao perceber que uma grande narrativa unificadora e totalizante já não parecia mais abarcar o que tenho encontrado na clínica contemporânea. Essa compreensão, inevitavelmente, trouxe à mente as palavras de Mara Caffé: “O Édipo segue seu caminho, porém não mais exerce seu reinado” (Caffé, 2018, p. 110). De maneira similar, no que tange à constituição das transidentidades, não parece

existir atualmente um grande postulado mitológico absolutista substitutivo do Édipo. Se, por um lado, não encontrei essa narrativa Una que sustente a pluralidade, por outro, percebi que quando certas constituições subjetivas rompem com a lógica fálico-patriarcal e, conseqüentemente, com um modelo de identidade essencial, fixa e binária, necessitamos pensar em diferentes dispositivos de subjetivação. Isso implica dizer que devemos trabalhar a partir de diferentes traduções e retraduições dos conteúdos que se encontram nos eixos que fundamentam e fornecem estabilidade ao Eu, sejam aqueles que operam no sentido de sustentação do corpo, do de gênero ou do âmbito ontológico-existencial.

Nesse sentido, talvez o conto africano de Ananse tenha sido o mito-modelo mais próximo encontrado para representar as narrativas modernas. Isso porque independentemente do eixo analisado, as falas tanto dos youtubers quanto dos teóricos *queers* convergem, em certa medida, para uma mesma dupla direção: o silenciamento esmagador gerado pelo sistema Uno masculinista, que mantém seu reinado normatizante à custa do aprisionamento das vozes e traduções plurais; e a conseqüente busca pelo direito de falar, de construir narrativas próprias e ter a existência plural, aquela não cis-heterocentrada, também reconhecida e legitimada. Demanda ilustrada pelas palavras de Linn da Quebrada “(...) nós, transgêneros, nunca temos nossas histórias contadas. Mais difícil ainda é ter nossas vivências narradas por nós mesmos” (Linn, 2017, s.p)¹⁶¹. Daí a urgência em falar, ser visto, produzir conteúdo, tecer traduções pelos mais variados e criativos meios, como declara a poeta trans Patrícia Borges: “Poesia é um gênero livre, e por isso nos identificamos com ela” (Borges, 2017, s.p)¹⁶². Tudo em prol da abertura da urna do Uno, numa expectativa de que outros mitos possam ser também legitimados. Aliás, o próprio Laplanche já reconhecia e nos alertava sobre o risco que a psicanálise incorre ao tentar impor um único mito contemporâneo derivado de interpretações simplificadas, arraigadas no falocentrismo, tanto freudiano quanto lacaniano.

De fato, a problematização da hegemonia da binariedade de gênero está se desdobrando de maneira cada vez mais ampla e por meio de diversas frentes. Acompanhamos atualmente esta batalha ser empunhada por inúmeros campos do conhecimento, muitos dos quais bebem da fonte dos pressupostos das teorias feministas e teoria *Queer*, que se fazem vivos na cultura popular sob

¹⁶¹ <https://revistacult.uol.com.br/home/poesia-e-um-genero-livre-e-por-isso-nos-identificamos-com-ela-diz-poeta-trans/>

¹⁶² <https://revistacult.uol.com.br/home/poesia-e-um-genero-livre-e-por-isso-nos-identificamos-com-ela-diz-poeta-trans/>

diversas formas e linguagens: por meio da música, do teatro, da poesia, do cinema, da dança, da publicidade, das artes visuais, além, claro, das mídias virtuais. Convenhamos, não podemos perder de vista que os processos de aculturação agora ocorrem no entremeio de uma “aldeia global” (McLuhan, 1967). Acompanhamos como, em velocidade acelerada, característica típica das redes, algo da cultura parece estar se movimentando e trazendo mudanças significativas no campo dos gêneros, aparentemente tão estável e assentado.

A partir desta observação, o cerne de nossa pesquisa se voltou para a seguinte questão: estaria acontecendo atualmente uma transformação mito-simbólica na qual a pluralidade está emergindo como um novo ideal de simbolização? Em outras palavras, poderíamos considerar este movimento de abertura em relação aos gêneros como uma mutação dos códigos de tradução, agora, pavimentados em torno da pluralidade, sendo esta um possível parâmetro simbolizador? Afinal, seria possível que narrativas não-binárias sejam capazes de organizar, ligar e recalcar o enigmático do gênero, tanto em forma quanto em conteúdo?

Para responder a essa indagação, retomamos, brevemente, o trajeto realizado nesta tese. Na primeira parte, voltamos-nos para as construções de cunho mais teórico. Primeiramente, fizemos uma apresentação do tabuleiro epistemológico laplancheano, a fim de mostrar o alcance que a sua teoria tem ao separar, em níveis de prova, a metapsicologia psicanalítica do conteúdo e método mito-simbólico, e como isso permitiu que a inserção laplancheana do gênero na psicanálise rearticulasse o Sexual pulsional nessa cena. Com isso situamos a potência do campo dentro do qual propomos as nossas reflexões.

Em seguida, voltamos-nos para compreensão do pressuposto de desconstrução próprio da Teoria *Queer*. Recuperando alguns fundamentos de Foucault, Butler e Preciado enfatizamos como essa teoria, cada vez mais presente e arraigada na cultura popular, provoca, desestabiliza e desloca duas importantes construções: a concepção de “natureza” e de “tecnologia”. A reformulação desses termos faz com que ambos deixem, cada um à sua maneira, um atravessamento nos códigos simbolizatórios de gênero.

Por último, a imersão no universo digital e a inevitável constatação de que nossos processos sublimatórios de aculturação estão necessariamente intrincados às revoluções da comunicação. Daí que, da cibercultura, emergiria um sistema mito-simbólicos mais amplo e com características próprias: rizomático, universal, mas não totalizante. Estas marcas, que inundaram os próprios códigos de gênero, pensadas em relação aos movimentos dos processos sublimatórios,

poderiam favorecer, com toda sua parcialidade e fragmentação, o polo da inspiração (criação), em detrimento do enrijecimento defensivo típico do polo do sintoma (compulsão a repetição).

Após a apresentação do panorama teórico, a segunda parte da pesquisa se concentrou na análise extramuros, explorando as narrativas contemporâneas de gênero por meio de canais LGBTQIAP+. A partir dessas narrativas, identificamos três categorias de análise, fundamentadas nos três eixos tradutivos que conferem estabilidade e sustentação ao Eu: em relação à forma, ao conteúdo e ao sentido ontológico existencial.

O primeiro, discutido no quarto capítulo, referiu-se ao conteúdo de gênero. Destacamos como Laplanche identifica a existência de uma gramática de tradução, fornecida pelo *socius*, específica para os conteúdos dessa ordem. A partir disso, fazemos a transição da “linguagem dos gêneros” para os “gêneros repensados na linguagem”, refletindo sobre as reivindicações propostas pela linguagem inclusiva e pelo uso do pronome neutro. Que demanda é essa colocada pelo público trans? Poderia uma mudança “imposta” na língua torná-la mais aberta e mais copernicana? Tudo indica que Laplanche defenda que não. Há dois momentos em que o autor sinaliza essa posição.

No apêndice do texto “O gênero, o sexo e o Sexual” o autor faz um suplemento a respeito do “gênero linguístico”. Nela, ele afirma a sua posição clara e enfática a respeito “dos aspectos anedóticos e um pouco ridículos, notadamente o de querer modificar as atitudes mentais modificando artificialmente a linguagem” (Laplanche, 2003, p. 181). Mas, se o autor discorda da forma como ocorreu a cristalização da batalha feminista em torno do gênero linguístico, ele não deixa de abordar a discussão, ampliando-a a partir da noção de “sistema simbólico”¹⁶³

¹⁶³ A partir das teses de Corbett e La Grasserie, Laplanche argumenta no sentido de mostrar que o gênero (S - sexual) não é correspondente do gênero (L – linguístico) e que a designação sexual também não é a designação linguística. A necessidade psíquica se tornaria necessidade gramatical, no entanto a gramática traduz a ideia como a ideia traduz o objeto (p.186). O autor mostra como La Grasserie propõe uma tipologia de classificações abstratas, defendendo que existe um tipo de evolução e uma tendência histórica das classificações. Nesta, a classificação vitalista (entre animado e inanimado) seria uma mais primitiva, enquanto a classificação sexualista (entre o masculino, o feminino e o assexuado) seria aquela a qual tende o movimento civilizacional. Ainda assim, haveria sobreposição de sistemas e sobrevivência, por exemplo, dentro do sexualismo ainda existiria a sobrevivência do inanimado. Haveria, ainda, o fenômeno da invasão, quando, por exemplo, na classificação sexualista se atribui um gênero gramatical a objetos que não possuem um natural – na maioria das vezes é a ação do gênero masculino sobre o feminino, com a pretensão de gênero não marcado. Para Laplanche o sistema sexualista é o que melhor se presta a uma classificação rigorosa pela diferença, em virtude da lógica binária. Sua posição, portanto, é de que “na guerra dos gêneros (L), certo masculinismo (classificação o masculino contra o resto) torna-se aliado positivo de certo sexualismo e aliado objetivo do binarismo” (p.189). No entanto, o autor não deixa de marcar que a diferença masculino/feminino, desde prestes a ser adquirida, já está fadada a se contaminar. A sua provocação final sobre este fato é: “Promessa de uma precariedade da lógica binária? Vitória de certo transtorno de gênero (J. Butler)?” (p.189). Fica aqui uma questão para ser aprofundada em pesquisas futuras, como pensar a relação do pronome neutro, por exemplo, que já opera fluentemente dentro de determinados grupos, em relação a essa dupla classificação vitalista e sexualista. Afinal, se a necessidade psíquica se

Mas já, antes disso, em “Revolução copernicana inacabada” (1992), Laplanche dialoga com o linguista soviético *Marr*, que propunha uma mudança na língua. Partindo de suas teses sobre o caráter de classe da língua e a língua como superestrutura, *Marr* entendia que o progresso linguístico seria equivalente ao progresso social. Laplanche refuta essa tese, dizendo: “não podemos reformar a nossa língua e com ela nossa percepção e nosso senso íntimo, a ponto de exprimir cotidianamente a linguagem do sol, da lua, das estrelas em ‘linguagem de Copérnico’” (1992, p.17). Para ele a ideia fracassa por conta da condição de nosso psiquismo humano, que demanda uma centração narcísica. Assim, o ptolomeísmo do ser humano, isto é, a necessidade de autofechamento, seria inevitável.

Neste aspecto, arriscamo-nos a nos distanciar dessa perspectiva da argumentação laplancheana. Posição de certo modo inevitável, na medida em que não parece condizer com aquilo que é vivenciado nos encontros a partir da experiência clínica. Ao atender um público que é plenamente capaz de falar e articular com uma impressionante fluência o pronome “elu” ou “ile”, não nos parece que esta demanda de mudança na língua vá de encontro à necessidade psíquica, isto é, confronte o movimento ptolomaico de fechamento do Eu. Ao contrário, compreendemos que para muitos o pronome neutro já parece funcionar como um importante parâmetro de autofechamento, que vai ao encontro da necessidade narcísica de se autoreferenciar, de se autocentrar para além dos parâmetros binários. Poderíamos, então, considerar essa demanda como a busca pela construção de um outro modelo de recentramento, menos defensivo, mas que ajudaria a dar ordem e limites à desordem pulsional.

Já o segundo eixo analisado, no quinto capítulo, corresponde à constituição subjetiva da forma, especificamente referindo-se ao primeiro modo de ligação essencialmente rudimentar. Para contextualizá-lo, utilizamos vídeos que abordam modificações corporais, buscando compreender como certos corpos, não sacralizados, realizam ampliações das possibilidades de lidar com o anárquico do desligamento pulsional por meio de outras de simbolizações da forma corporal. Analisamos a organização do eixo corporal a partir da constituição autoerótica e sua relação com o recalçamento originário e a tópica da clivagem. Discutimos que existem dois registros do autoerotismo – um de ordem corporal, enraizado no inconsciente encravado, e outro de ordem psíquica pulsional, presente no inconsciente recalçado –, sendo o supereu a instância que

tornaria necessidade gramatical, não poderíamos pensar numa necessidade de que algo do plural está buscando ser simbolizável em outros termos?

desempenha um papel central na barreira que divide estes dois modos de funcionamento. Observamos como as bases do supereu se formam em respostas às interdições que os adultos colocam ao autoerotismo das crianças, de modo que estas restrições passam a cumprir dupla função: motor para o recalçamento originário, na medida em que se constitui como uma força que impulsiona a tradução, e a força que se opõe ao funcionamento autoerótico. Neste processo, enfatizamos como o ganho de autonomia apresenta um papel fundamental, tanto por renunciar às origens alteritárias do supereu quanto por construir redes de idealizações próprias por meio de modelos identificatórios alternativos. Por meio de uma relação amistosa do supereu com esses ideais seria possível, então, visitar as primeiras marcas e reorganizar, *a posteriori*, o circuito autoerótico libidinal do corpo prescindindo de um ideal totalizador, que no caso da simbolização hegemônica é centrada no código genital. Inclusive, questionamos se a psicanálise não deveria reconsiderar a maneira como concebe a construção corporal narcísica, pensando-a enquanto um processo mais aberto e menos pautado em modelos únicos e totalizadores.

O terceiro eixo analisado, no sexto capítulo, refere-se fundamentalmente à dimensão ontológica ético-existencial, que diz respeito ao reconhecimento da individualidade do outro como sujeito marcado por suas próprias características e direitos. Questionamos se a prática hegemônica de sexuação, forjada pelo roteiro hétero-cis-falocêntrico que convoca à repetição do idêntico, não seria sintomática e perversa; e ressaltamos como um reconhecimento legítimo implica necessariamente uma transformação mútua. Reconhecer é admitir que também somos desconstruídos uns pelos outros, adotando, de certo modo, a posição de “guardião do enigma” proposta por Laplanche, uma perspectiva em que aceitar o desconhecido do outro significa aceitar o estranho plural que existe em nós. É provável que seja precisamente neste aspecto que encontramos os maiores obstáculos ao considerar uma transformação plural na dimensão mito-simbólica.

No último capítulo da tese, propomos uma interpretação dos desafios da transformação mito-simbólica. Por meio da análise do filme *XXY*, tentamos ilustrar os imensos obstáculos na construção do eixo ontológico, em sua interseção com os eixos do corpo e do gênero. A auto decifração da intersexualidade enfrentada pela personagem principal, Alex, acontece sem diretamente recorrer ao código tradutivo genitalista. Isso nos permite defender que, por meio das relações intersubjetivas com seus pares, na qual ocorre um efetivo reconhecimento, é possível uma construção da dimensão ética do cuidado. Esta dimensão não só traz um campo de estabilidade,

necessária ao Eu, como funciona como um fôlego propulsor para realizar e bancar uma tradução plural e autêntica do próprio ser.

Finalmente, depois de reexaminar todo o trajeto percorrido em nossa pesquisa, estamos agora em condições de apresentar uma resposta, ainda que temporária, à nossa pergunta central? Retomando: podemos afirmar que estamos, de fato, vivenciando uma transformação mito-simbólica construída em torno da pluralidade?

Sob o risco de mais problematizar do que de fato responder à questão, percebemos que dar tal resposta implicaria perguntar como estabelecer um critério exato capaz de mensurar se uma narrativa é um mito-simbólico ou não. Por exemplo, já é de conhecimento geral tomar o Édipo e a castração como narrativas, códigos, enfim, estruturas mito-simbólicas já bem estabelecidas. Quando Laplanche (2003) faz a afirmação sobre o “binarismo ou sistema digital (1-0) cujo sucesso contemporâneo conhecemos” é inevitável nos perguntarmos qual seria esse parâmetro de sucesso e como estabelecê-lo.

Um caminho a ser explorado é associar esse êxito do código tradutivo ao grau de normalização social. Daí a pergunta seguinte seria: como mensurar esse grau? Poderíamos pensá-lo com base na extensão da adesão das pessoas. Quanto mais pessoas o utilizam, maior indicativo do sucesso de simbolização do código. No entanto, essa abordagem não nos conduziria à famigerada questão da busca pela universalização, em que o sucesso de um código implicaria alcançar um suposto nível universal? Convenhamos que, mesmo com toda a intenção que Freud possa ter tido, nem mesmo o Édipo – com sua força e pregnância – foi capaz de ser universalizado.

Dito isso, uma outra perspectiva a ser considerada é a de analisar em termos de função mito-simbólica. Isso implicaria supor que estamos falando de mito-simbólico quando uma narrativa cumpre uma função de auxiliar de tradução de forma compartilhada por um coletivo. Neste sentido, é possível afirmar que, para os grupos e para as coletividades que estão reexaminando os gêneros, as narrativas plurais atuais já estão cumprindo uma função mito-simbólica. Podemos retomar aqui os resultados da pesquisa de 2018 da Ipsos Mori, que mostrou que um terço dos jovens da chamada Geração Z, não se identificam como exclusivamente heterossexuais, uma diferença considerável em relação às gerações anteriores¹⁶⁴. Para este grupo,

¹⁶⁴ Há uma notável diferença, uma vez que apenas 71% dos *millennials* se identificam como exclusivamente heterossexuais, juntamente com 85% da "Geração X" e 88% dos *baby boomers*. Pesquisas da ONS também revelaram um aumento significativo de abertura à não heterossexualidade em comparação às pesquisas anteriores. Em 2016, apenas 2% das pessoas com 16 anos ou mais se identificavam como lésbicas, gays ou bissexuais, com um aumento

a orientação sexual pode ser tomada como uma escala e acreditam que é possível estar em algum ponto intermediário. Trata-se de uma compreensão mais flexível de sexualidade, que questiona a concepção de identidade de gênero como algo binário e fixo. Temos, portanto, indicativos que certos coletivos que já incorporaram essa dimensão de referência.

Em nossa tese, dedicamos esforços para demonstrar como os códigos não binários, ao mesmo tempo em que demandam mudanças, revelam-se capazes de oferecer outras simbolizações para as esferas do corpo, do gênero e do sentido ontológico-existencial. Ao conterem e organizarem a multiplicidade enigmática do gênero, estas narrativas mostram ser capazes de viabilizar novas traduções, com tudo aquilo que o novo implica: instabilidade, incertezas, auto-reconhecimento, reconhecimento mútuo, reconhecimento coletivo. Inclusive, sob esse último aspecto, ainda que seja pela negação, a reação inflamada conservadora também sinaliza um tipo de reconhecimento de que algo está se movendo, mudando e ameaçando as antigas estruturas e os antigos parâmetros. E, na medida em que esses processos todos acontecem, servem de referência para novas identidades e novos contornos.

Em última análise, resta-nos a seguinte pergunta: qual o significado, tanto do ponto de vista da psicanálise quanto dos estudos de gênero, da tese defendida nesta pesquisa, ou seja, a constatação de que as narrativas plurais atuais estão desempenhando uma função mito-simbólica para determinados grupos?

Para a teoria psicanalítica, a contribuição se desdobra em dois vieses: o metapsicológico e o clínico. No viés da metapsicologia, ela oferece outras ferramentas teóricas que permitem abordar a dimensão da simbolização dos gêneros para além do modelo tradicional hegemônico. Aqui, destacamos a potência da Teoria da Sedução Generalizada (TSG) de Laplanche e as possibilidades que se abrem ao compreender a constituição do Eu a partir da interação entre seus três eixos, especialmente quando adentramos territórios não binários.

Por exemplo, a compreensão do uso de um pronome neutro, não como manifestação psicótica do sujeito, mas como construção de “novos tijolos representacionais”, amplia o campo de simbolização dos conteúdos dos gêneros, na medida em que permite conceber outras possibilidades de autocentramento menos defensivo. Além disso, ao tomar como ponto de partida

para 4% entre os jovens de 16 a 24 anos. O número geral também apresentou um aumento de 1,7% em relação ao ano anterior. (Fonte: <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/07/05/two-thirds-generation-z-identify-exclusively-heterosexual/>)

a ideia de que nem toda simbolização estará alçada pelo código tradutivo Uno genitalista, o campo da simbolização do corpo se expande. Especialmente, ao considerarmos o duplo registro do autoerotismo e compreendermos que determinadas marcas originárias podem ser revisitadas e traduzidas, outros caminhos de libidinização do corpo, parcializados, mas também eficazes, tornam-se possíveis. E, ainda mais, em que medida as possibilidades de estabilidade e narcisização do Eu se expandem a partir do estabelecimento de relações capazes de sustentar um verdadeiro reconhecimento, não aquele fundamentado em uma lógica perversa, mas sim um reconhecimento mútuo, como tem sido claramente solicitado pelos jovens de hoje. Uma mudança de nuance que oferece um impacto significativo, tanto nas relações intersubjetivas quanto no âmbito intrapsíquico, no que se refere à formação e à emergência de um sujeito ético

No viés da clínica, esta pesquisa propõe caminhos para uma nova escuta, além de demandar que reconsideremos o modo de condução de nossa escuta atual. Ao reexaminar um certo ideal de identidade que, muitas vezes, subjaz à escuta analítica, muitos dos quais pautados em roteiros e modelos totalizantes, contribuimos para uma escuta não normatizada e patologizante. Ao enfatizar a necessidade de repensar o reconhecimento como um processo de dupla via – que necessariamente implica uma desconstrução mútua – apostamos que, sob a perspectiva de guardião do enigma, desdobramentos transferenciais interessantes poderão vir acontecer.

Por último, do ponto de vista da teoria do gênero, a nossa pesquisa representa uma contribuição para fazer avançar o diálogo, tão potente quanto imprescindível, da psicanálise com outros campos, como os estudos de gênero e a teoria feminista. Escutar as traduções atuais do enigma plural do gênero, reconhecendo a existência de narrativas mais abertas já operando como função mito-simbólica, nos permite questionar as tentativas de fechamento em uma identidade monolítica e totalizante do nosso próprio saber. Afinal, é por meio do movimento de interação com as diversidades epistemológicas presentes em outros campos que os saberes podem se revitalizar, arejar e progredir.

REFERÊNCIAS

AIRES, B. (2016). Dicionário de Gêneros | Mulher Trans, por Bárbara Aires. [Vídeo YouTube]. Canal AfroReggae, 28 de abr. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/CmZvh672QCg>. Acesso em 11 agosto de 2021.

ALMEIDA, G. C. (2020). *Manual para o uso da linguagem neutra em Língua Portuguesa*. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/341736329_Manual_para_o_uso_da_linguagem_neutra_em_Lingua_Portuguesa. Acesso em: 21 set. 2021.

ALVAREZ, S. et al. (2003). “Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 11 (2), p. 541-575, jul.-dez./2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v11n2/19138.pdf>. Acesso em: maio 2020.

ALVAREZ, S. (2014). Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*. jan.-jun. de 2014, p.13-56. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n43/0104-8333-cpa-43-0013.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2020.

ARANTES, S. (2007). "XXY" dá ênfase aos dilemas de amor e sexo. *Folha de São Paulo*. 24 out. 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2410200720.htm>. Acesso em 15 de setembro de 2021.

AYOUCH, T. C. (2015a). *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica*. Curitiba: CRV.

AYOUCH, T. C. (2015b). Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. *Revista Percurso: Exigências da clínica e da cultura à psicanálise*, n. 54, ano XXVIII, p. 24-32. Disponível em: https://revistapercurso.com.br/index.php?apq=artigo_view&ida=1168&ori=edicao&id_edicao=54.

AYOUCH, T. C. (2019). *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade, subjetivações*. Curitiba: Calligraphie.

BADDOE, A. (2006). *Histórias de Ananse*. (Trad. M. Pen). São Paulo: Edições SM

BELO, F. (2011). O inconsciente como produtor de impossibilidades. In: BELO, Fabio (Org.). *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.

BELO, F. (2014). Antígona e os subalternos (ou sobre quando morrer é falar). In: *Direito e Psicanálise: interseções e interlocuções a partir de "Antígona", de Sófocles*. 1ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 145-165.

BELO, F. (2021). O animal na obra de Freud: uma leitura de O Senhor das Moscas. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Org.). *Direito e Psicanálise: interseções e interlocuções a partir de O Senhor das Moscas de William Golding*. 1ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, v. 1, p. 245-264.

BELO, F. (2022). Estética da existência tradutiva: o Eu como tradutor de si e do outro. In: TARELHO, Luiz (Org.). *Entre sedução e inspiração: como situar o eu na obra de Jean Laplanche?*. 1ed. São Paulo: Zagodoni.

BELO, F.; MARZAGÃO, L. (2011). Sobre o amor. In: BELO, Fabio (Org.). *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa.

BENJAMIN, W. (1987). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas*; v. 1. São Paulo: Brasiliense.

BERGERET, J. (2003). L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entend un psychanalyste. *Revue française de psychanalyse*, v. 67, p. 27-40.

BERTOLOTTI, E.; MEDEIROS, R. F. (2019). Passa demaquilante no teu preconceito: tutoriais de maquiagem como performance queer no youtube. *Redoc: Revista de docência e cibercultura*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 151 jan.-abr/2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/40792/29696>

BEZERRA, F. (2017). Dicionário de gênero: entenda e use os termos certos. In: *revistaglamour.globo.com*. Disponível em: <https://revistaglamour.globo.com/Lifestyle/noticia/2017/09/dicionario-de-genero-entenda-e-use-os-terminos-certos.html>

BIRULÉS, F. (2008) Entrevista con Judith Butler: “El género es extramoral”. *Barcelona Metròpolis, Revista de informació y pensamiento urbanos*. jun.-set./2008. Disponível em: <https://web.ua.es/es/sedealicante/documentos/programa-de-actividades/2018-2019/entrevista-a-judith-butler.pdf>

BIZZO, S. (2010). Cinismo. In: GUSMÁN, Luis (Org.) *Os outros: antologia de narrativa argentina contemporânea*. São Paulo: Iluminuras.

BLEICHMAR, S. (2006). Nuestra práctica con los niños del 2000. *APdeBA*. Disponível em http://www.silvialeichmar.com/actualiz_08/Conferencia_Ninez.html

BLEICHMAR, S. (2009). La identidade sexual: entre la sexualidade, o el sexo y el género. In: *Paradojas de la sexualidade masculina*. 2ª ed. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1999).

BLEICHMAR, S. (2011). El complejo de Edipo y la construcción de legalidades: tensiones entre moral y ética. In: *La construcción del sujeto ético*. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 2006).

BLEICHMAR, S. (2014). Cómo redefinir género, sexualidade ampliada y sexuación para reubicar la identidad y la masculinidad. In: *Las teorías sexuales em psicoanálisis: qué permanece de ellas em la práctica actual*. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 2004)

BLEICHMAR, S. (2015). O que resta de nossas teorias sexuais infantis? [versão eletrônica] *Revista Percurso: Exigências da clínica e da cultura à psicanálise*, n. 54, ano XXVIII. (Trabalho original publicado em 2005).

Disponível em:

https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1167&ori=edicao&id_edicao=54.

BORBA, L. L.; RODRIGUES, H. F. (2018). Enquadres da perversão: da integração do eu às fraturas do outro. In: *Congresso Internacional Abralic*, 2018.

Disponível em: https://abralic.org.br/anais/arquivos/2018_1547734849.pdf

BRANCALEONI, A. P. L.; KUPERMANN, D. (2021). “No ar” e nas ruas: Pajubá e humor entre travestis do interior de São Paulo. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v.33, n.1, p. 57 – 77.

BRAUN, F., SCZESNY, S., STAHLBERG, D. (2005). Cognitive effects of masculine generics in German: An overview of empirical findings. *Communications*, 30, p. 1–21.

BUTLER, J. (1993). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (Trad. R. Aguiar). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BUTLER, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J. (2014). Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*, (42), jan.-jun/2014. p. 249-274.

BUTLER, J. (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. (Trad. A. Lieber). Belo Horizonte: Autêntica.

CAÊ, G. (2020). Manual para o uso da linguagem neutra na língua portuguesa. Disponível em: [file:///C:/Users/Ivy%20Semiguem/Downloads/Manual para o uso da linguagem neutra em.pdf](file:///C:/Users/Ivy%20Semiguem/Downloads/Manual%20para%20o%20uso%20da%20linguagem%20neutra%20em%20pdf)

CAFFÉ, M. (2014). *Crítica à Normalização da Psicanálise*. São Paulo: Casa do psicólogo. (Coleção Clínica Psicanalítica)

CAFFÉ, M. (2018). Norma e subversão na psicanálise: reflexões sobre o Édipo. [versão eletrônica]. *Revista Percurso: Homenagem a Regina Schnaiderman - raízes e devires*, n. 60, ano XXX. São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae.

Disponível em:

https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1298&ori=edicao&id_edicao=60.

CAMILO, B. (2021). Quarta onda do feminismo: análises introdutórias. EDIÇÃO 205 - 04/02/2021 – Teoria e Debate. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2021/02/04/quarta-onda-do-feminismo-analises-introdutorias/>

CAMPOS, E. B. V. (2013). A concepção de sublimação no trabalho de Jean Laplanche. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v.18, n.3, p. 465-474.

CARREIRA, I. (2014). As 52 opções de identidade sexual no Facebook. *epoca.globo.com*. 02/03/2014. Disponível em: <https://epoca.globo.com/vida/noticia/2014/03/52-opcoes-de-bidentidade-sexual-no-facebook.html>

CARVALHO, M. T. M. (2016). O universo mito-simbólico ante a curiosidade sexual das crianças. [versão eletrônica]. *Revista Percurso: Jean Laplanche*, n.56/57, ano XXIX. São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae.

Disponível em:

https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1221&ori=edicao&id_edicao=56

CARVALHO, T. H. A.; ARAÚJO, D. F. (2019). A família e a heterossexualidade: a produção do cu como uma área erógena. In: *4º Seminário Internacional Desfazendo Gênero*. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/ebooks/desfazendo/2019/PROPOSTA_EV129_MD3_ID107_24082019002418.pdf

Casa de Valentina. (2019). Musgum mud huts: casas sustentáveis OMA. Disponível em <https://www.casadevalentina.com.br/blog/musgum-mud-huts-casas-sustentaveis/>. Acesso em: 25 março 2022

CASTELLS, M. (2013). *Redes de Indignação e Esperança: Movimentos Sociais e Internet*. (Trad. Carlos Alberto Medeiros). Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. (2021). *Manifesto sobre o Uso da Linguagem Neutra do CRP/SP*. [online]. 4 nov. 2021.

Disponível em: <https://www.crpssp.org/noticia/view/2793/manifesto-sobre-o-uso-da-linguagem-neutra-do-crp-sp>. Acesso em: 20 nov. 2021

COSSI, R. K. (2018). Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano. *Estudos de Psicanálise*, (49), p. 31-43.

Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&tlng=pt.

COSTA, O. (2016). Dicionário de Gêneros | Não-binário, por Oliver Costa. [Vídeo YouTube]. Canal AfroReggae, 28 de abr. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/T7DtU98XAs8>. Acesso em: 23 de outubro de 2021.

COSTA, T. (2019). A linguagem neutra de gênero: o que é e como aplicar. *Comunidade Rock Content*. Disponível em: <https://comunidade.rockcontent.com/linguagem-neutra-de-genero/>

COX, S. (2017). Se assumir “não-binária” prejudica as outras mulheres. Disponível em: <https://arquivoradical.wordpress.com/2017/02/23/se-assumir-nao-binaria-prejudica-as-outras-mulheres/>

DAVIS, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. (Trad. H. R. Candiani). São Paulo: Boitempo.

DEJOURS, C. (2006). Por uma teoria psicanalítica de la diferencia de sexos. Introdução al artículo de Jean Laplanche. *Revista Alter*, n.2, p. 55-67, 2006. Disponível em: <https://revistaalter.com/revista/por-una-teoria-psicoanalitica-de-la-diferencia-de-sexos-introduccion-al-articulo-de-jean-laplanche/934/>

DEJOURS, C. (2019). *Primeiro, o corpo: corpo biológico, corpo erótico e senso moral*. Porto Alegre, Dublinense.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1995). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1*. (Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa). Rio de Janeiro: Editora 34. Disponível em: https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Rizoma-Deleuze_Guattari.pdf

DESCARTES, R. (1989). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães SCª Editores. (Trabalho original publicado em 1644).

Dicionário de Gêneros – Só quem sente pode definir. [Vídeo YouTube]. Canal AfroReggae, 17 de jun. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/shiUFEDFvA4>. Acesso em: 11 de novembro de 2021.

DUARTE, C. L. Do grupo à(s) rede(s): perspectivas feministas. In: SANTOS, Salete Rosa Pezi; ZINANI, Cecil Jeanine Albert (orgs). *Trajetórias de literatura e gênero: Territórios reinventados*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

ENRIQUEZ, E. (1999). *Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ENTEEN, J. B. (2009). *Virtual English: Queer Internets and Digital Creolization*. New York City, New York: Taylor & Francis.

ESPÓSITO, B. (2019). Considerações sobre o brincar na era da tecnologia e dos jogos eletrônicos. [versão eletrônica]. *Revista Percurso: História, criatividade e resistência*, n.62, ano XXXI. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae. Disponível em: https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1342&ori=edicao&id_edicao=62.

FAUSTO-STERLING, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

- FERRAZ, F. C. (2008). O primado do masculino em xeque. *Revista Percurso: Formas em contradição*, n. 40, ano XXI. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae. Disponível em: https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=87&ori=edicao&id_edicao=40.
- FISCHER, A. (2020). *Manual prático de linguagem inclusiva. Uma rápida reflexão, 12 técnicas básicas e outras estratégias semânticas*. [versão eletrônica]. Disponível em: https://irp-cdn.multiscreensite.com/87bdaac3/files/uploaded/mpli1_2.pdf. Acesso em: 5 setembro 2021.
- FOLTER, R. (2021). Linguagem inclusiva e linguagem neutra: entenda a diferença. Site: Politize. 09/03/2021. Disponível em: <https://www.politize.com.br/linguagem-inclusiva-e-linguagem-neutra-entenda/> Acesso em: 19 maio 2020.
- FOUCAULT, M. (2003). *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- FOUCAULT, M. (2006). O verdadeiro sexo. In: *Ética, sexualidade e política*. (E. Monteiro, I.A.D. Barbosa, Trad.). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (trabalho original publicado em 1980).
- FOX, L. (2019). AOS PAIS DE LGBTs - Lorelay Fox [Vídeo YouTube]. Canal Lorelay Fox, 11 ago. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PIck78S5mdA>
- FREUD, S. (2006). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. VII)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- FREUD, S. (2006). Escritores criativos e devaneios. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. IX)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).
- FREUD, S. (2006). Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XI)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).
- FREUD, S. (2006). Dois verbetes de enciclopédia. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XVIII)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- FREUD, S. (2006). O fetichismo. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXII)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- FREUD, S. (2006). Mal estar na civilização. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXI)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).

FREUD, S. (2006). A sexualidade feminina. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXI)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1931).

FREUD, S. (2006). Conferência XXXIII. Feminilidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas (Vol. XXII)*. (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933).

Gazeta do povo (2020). “Queridos alunes”: colégio adota linguagem neutra. 11 de nov. 2020. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/queridos-alunes-colegio-adota-linguagem-neutra/>. Acesso em: 2 dez. 2021.

GONDAR, J. (2019). Psicanálise, feminismos e a questão da diferença. In: *X Congresso FLAPPSIP. Configurações atuais da violência. Desafios à psicanálise latino-americana*. Montevideu. Disponível em: <http://audepp-flappsip2019.gegamultimedios.net/>

GONDAR, J. (2020). Inquietações Clínico-Políticas: Ferenczi e os Problemas de Gênero. [Vídeo YouTube]. Canal Grupo Brasileiro Sandor Ferenczi, 31 de ago. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vUAGhf16Oms>. Acesso em: 22 ago. 2022.

GREEN, A. (1994). *O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura*. Rio de Janeiro: Imago.

JOHANSSON, M. T. (2018). Geografías de la otra orilla: La uruguay de Pedro Mairal y XXY de Lucía Puenzo. *Estudios filológicos*, Valdivia, n.62, p. 95-110. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132018000200095&lng=pt&nrm=iso

KOTLER, P. (2017). La mejor publicidad es la que hacen los clientes satisfechos. Disponível em: <https://actioncoach.com.mx/mariainesmoran/philip-kotler-la-mejor-publicidad-la-los-clientes-satisfechos/>. Acesso em: 3 março 2018.

LAPLANCHE, J. (1985). *Fantasia originária, fantasias das origens, origem das fantasias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

LAPLANCHE, J. (1992b). *La révolution copernicienne inachevée: travaux 1967-1992*. Paris: Aubier.

LAPLANCHE, J. (1993). Da transferência: sua provocação pelo analista. *Revista Percurso*, n. 10. Ano VI. 1/1993. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae.

LAPLANCHE, J. (1993/1997). *Freud e a sexualidade: o desvio biologizante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LAPLANCHE, J. (1994). O sexual, suas mensagens e traduções. *Revista Percurso*. n. 13. Ano VII. 2/1994. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae.

LAPLANCHE, J. (2001a). El psicoanálisis: mito e teoría. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

LAPLANCHE, J. (2001b). El psicoanálisis como anti-hermenéutica. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

LAPLANCHE, J. (2007). *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien*. Paris: Presses Universitaires de France.

LAPLANCHE, J. (2015a). Níveis da prova. In: *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dubliense. (Original publicado em 2005).

LAPLANCHE, J. (2015b). O gênero, o sexo e o sexual. In: *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense. p. 154-189. (Original publicado em 2003).

LAPLANCHE, J. (2015c). Pulsão e instinto. In: *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense, p. 27-43.

LAPLANCHE, J. (2015d). Castração e Édipo como códigos e esquemas narrativos. In: *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense. p. 280-286. (Original publicado em 2006).

LAPLANCHE, J. (2015e). Contracorrente. In: *Sexual a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense, p. 90-102. (Original publicado em 2001).

LAPLANCHE, J. (2015f). Três acepções da palavra “inconsciente” no âmbito da teoria da sedução generalizada. In: *Sexual a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense, p. 190-206. (Original publicado em 2003).

LAPLANCHE, J. (2016). Sublimação e /ou inspiração. *Revista Percurso*. n. 56/57. Ano XXIX. 2016. p. 35-152. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae. (Original publicado em 1999).

Disponível em:

https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1215&ori=edicao&id_edicao=56

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (2008). Vocabulário de Psicanálise. (D. Lagache, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1982).

LATTANZIO, F. F. (2011). *O lugar do gênero na psicanálise: da metapsicologia às novas formas de subjetivação*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

LATTANZIO, F. F. (2018). *Uma abordagem continuísta da psicopatologia psicanalítica à luz das relações entre gênero e constituição subjetiva*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LAURETIS, T. (1994). A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. (S. Funck, trad.). Rio de Janeiro: Rocco.

LEITE, R. L. (2021). Preciado, Laplanche, Freud: desobstruindo a escuta psicanalítica do Sexual. *Jornal de Psicanálise*, 54(100), jan./jun. 2021.

Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352021000100015#3b

LEMMA, A. (2013). *Psychoanalysis in the Technoculture Era*. London: Routledge.

LEMMA, A. (2015). El psicoanálisis en tiempos de la tecno cultura: Algunas reflexiones sobre el destino del cuerpo en el espacio virtual. *The International Journal of Psychoanalysis (en español)*, 1:3, p. 628-647.

LEMO, M. G. (2009). *Ciberfeminismo: Novos discursos do feminino em redes eletrônicas*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

LÉVY, P. (1999). *Cibercultura*. (C. I. Costa, Trad.). São Paulo: Editora 34.

LIMA, V. M. G.; BELO, F. (2019). Gênero, sexualidade e o sexual: o sujeito entre Butler, Foucault e Laplanche. *Psicologia em Estudo*, 24.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/GqrtdTDmhmTDPb73Vs3VSGM/>

LOURO, G. L. (1997). *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes.

LOURO, G. L. (Org.). (2000). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. (T.T. Silvia, trad.). 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

LOURO, G. L. (2001a). A teoria queer - uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, n. 54, v. 2.

LOURO, G. L. (2001b). Pedagogias da sexualidade. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

LOURO, G. L. (2004). *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.

LOURO, G. L. (2008). Cinema e sexualidade. *Educação & Realidade*, 33 (1), p. 81-98, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/6688/4001>

LOURO, G. L. (2015). Educação e Teoria Queer. *I Seminário Queer – Cultura e Subversões das Identidades*, realizado pelo Sesc e a Revista Cult.

MACEDO, A. (2019). Como é ter um filho trans?. [Vídeo no YouTube]. Canal Aru Macedo. 29 de ago. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zdP8AZkMea0>

MACHADO JR., P. R. (2014). *Psicanálise, cinema e fantasia: a análise de filmes pela perspectiva de Melanie Klein e autores pós-kleinianos*. (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

MALVA, P. Entre o céu, a lua, o sol e a terra: 5 curiosos mitos africanos. Site: Aventuras na História. 12/07/2020. Disponível em: https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/entre-o-ceu-lua-o-sol-e-terra-5-curiosos-mitos-africanos.phtml?utm_source=site&utm_medium=txt&utm_campaign=copypaste. Acesso em 10 de agosto de 2023.

Manual para o uso da linguagem neutra em Língua Portuguesa. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/341736329_Manual_para_o_uso_da_linguagem_neutra_em_Lingua_Portuguesa

Manual para o uso não sexista da linguagem: o que se bem diz bem se entende. Disponível em: <http://portalsemiar.org.br/publicacoes/manual-para-o-uso-nao-sexista-da-linguagem>.

MATOS, M. (2020). A Quarta Onda feminista e o Campo Crítico-emancipatório das Diferenças no Brasil: entre a destradicionalização social e o neoconservadorismo político. *38º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2014.

McDOUGALL, J. (1997). *As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana*. São Paulo: Martins Fontes.

McLUHAN, M.; FIORE, Q. (1967). *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*. Harmondsworth: Penguin.

MENDES, L. Dicionário de Gêneros | Travesti, por Laura Mendes. [Vídeo no YouTube]. Canal AfroReggae, 28 de abr. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/fSjYeZycWog>. Acesso em 24 de abril 2019.

METZ, C. (1982). *The imaginary signifier: Psychoanalysis and Cinema*. (C. Britton, trad.). Bloomington: Indiana University Press. (Trabalho original publicado em 1975).

MISKOLCI, R. (2012). *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/UFPO.

MOLINIER, P. (2020). Becoming Cisgender. (Traduzido do Francês por Kristina Valentinova). *Research in Psychoanalysis*, 29(1), 47-55.

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

MORAES, L. (2021). *Analítica Quare: como ler o humano*. Editora Devires.

MOREIRA, S.S. (2021). Linguagem neutra: ‘todes’ ganha força entre especialistas. *Revista Educação*, 15 de dez. 2021. Disponível em <https://revistaeducacao.com.br/2021/12/15/linguagem-neutra-ganha-forca/>. Acesso em 22 março 2022.

MUNRO, E. Feminism: A Fourth Wave?

Disponível em: <https://www.psa.ac.uk/osa/news/feminism-fourth-wave>. Acesso em: 22 jul. 2021.

Neri, J. W. Dicionário de Gêneros | Homem Trans, por João W. Neri. [Vídeo YouTube]. Canal AfroReggae, 28 de abr. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/jho0dB5a0Jc>. Acesso em 4 de ago. 2020.

OLIVEIRA, K. (2021). Linguagem neutra pode ser considerada movimento social e parte da evolução da língua. *Jornal da USP*. 18 fev. 2021. Disponível em <https://jornal.usp.br/atualidades/linguagem-neutra-pode-ser-considerada-movimento-social-e-parte-da-evolucao-da-lingua/>

PELÚCIO, L. (2021). Dançando com Judith Butler – trinta anos de Problemas de Gênero. *Rev. Sociologias Plurais*, v.7, n.2, edição especial 4, p. 8-17, mai. 2021.

Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/scslplr/article/view/81290/43827>.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. (2009). A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n.1, p. 125-157.

PÉRET, F. (2009). Intersexualidade versus intertextualidade - uma leitura crítica do filme XXY. In: *V Congresso Brasileiro de Hispanistas e I Congresso Internacional da Associação Brasileira de Hispanistas*. (S. Rojo, Org.). UFMG. Belo Horizonte. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/espanhol/Anais/anais_paginas_%20503-1004/Intersexualidade.pdf

PEREZ, O. C.; RICOLDI, A. M. (2019). A quarta onda feminista: interseccional, digital e coletiva. In: *X Congresso Latino-americano de Ciência Política (ALACIP)*, organizado pela Associação Latino-americana de Ciência Política, a Associação Mexicana de Ciência Política e o Tecnológico de Monterrey, 31 de julho, 1, 2 e 3 de agosto 2019. Disponível em: <https://alacip.org/cong19/25-perez-19.pdf>

Põe na Roda. (2014). NÃO BASTA SER PAI (Como é ter filho gay?) [Vídeo YouTube]. Canal Põe na Roda. 5 de agosto de 2014.

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eNErLUZcUAc>

PORCHAT, P. (2007). Gênero, psicanálise e Judith Butler: do transexualismo à política. São Paulo. 153p. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

PORCHAT, P. (2014). O corpo: entre o sofrimento e a criatividade. *Revista EPOS*, 5(1), Rio de Janeiro, p. 112-130.

PRECIADO, P. B (2020). Etimologias. In: *Um apartamento em Urano. Crônicas da travessia*. (Trad. Eliana Aguiar). Rio de Janeiro: Zahar.

PRECIADO, P. B. (2014). *Manifesto contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual*. (Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro). São Paulo: n-1 edições.

PRECIADO, P. B. (2018). Lixo e gênero. Mijar/cagar. Masculino/feminino. *Revista Select*, v.7, n. 38. São Paulo: editora acrobática.

PRECIADO, P. B. (2018). *Testo Junkie. Sexo, droga e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições.

PRECIADO, P. B. (2022). Eu sou o monstro que vos fala. *Cadernos PET Filosofia*, 22(1), 278-331. <http://dx.doi.org/10.5380/petfilo.v22i1.88248>

PUENZO, L. (Diretora). (2007). XXY [Filme cinematográfico]. Argentina: Historias Cinematográficas.

RANGEL, L. Dicionário de Gêneros | Pangênero, por Lucas Rangel. Canal AfroReggae, 28 de abr. de 2016. Disponível em: <https://youtu.be/DVchSg8aVIM>.

REIS FILHO, L. Os contos de Anansi: da fábula africana ao Homem-Aranha. Site: Projeto Ítaca. 6/11/2020. Disponível em: <https://projetoitaca.com.br/os-contos-de-anansi-da-fabula-africana-ao-homem-aranha/>. Acesso em 10 de agosto de 2023.

RIVERA, T. (2020). Por uma psicanálise a favor da identidade. *Revista Cult*. 24 set. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>

RIVERA, T. (2023). Para dissecar o falo: fetiche, violência e sedução. *Revista Lacuna*. 6 de jun. 2023. Disponível em: https://revistalacuna.com/2023/06/06/n-14-2/#_ftn10

ROSA LAURA. (2020). Linguagem Neutra – Versão ILE (íntegra). [Vídeo YouTube]. Canal LeNe GiS, 14 de set. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sXxxhDa0u3E>. Acesso em: 17 de junho 2021.

SAMPAIO, J.; CERQUEIRA, S. (2022). Linguagem neutra fura a bolha e move polêmica que foi parar no STF. *Revista Veja*. 20 jan. 2022. Disponível em <https://veja.abril.com.br/brasil/linguagem-neutra-fura-a-bolha-e-move-polemica-que-foi-parar-no-stf/>. Acesso em: 03 fev. 2022

SAMPAIO, P. (2019). Confusos, adolescentes querem ser trans para fugir do padrão, diz médico. *Universa blogosfera uol*.

Disponível em: <https://paulosampaio.blogosfera.uol.com.br/2019/04/05/sem-casos-de-arrependimento-diz-especialista-em-transicao-de-genero/>

SANTOS, A. (2009). As imagens em trânsito de Orlan. In: Anais do 18º Encontro da associação nacional dos pesquisadores de artes plásticas. Salvador, 2009. Anpap, p. 1393.

SANTOS, M. M. R.; ARAÚJO, T. C. C. F. (2004). Intersexo: o desafio da construção da identidade de gênero. *Revista da SBPH* [online], Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 17-28. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1516-08582004000100003&script=sci_abstract.

SHAFFA, S. L. (2019). *Modificação do corpo e bissexualidade. De Lili Elbe a Paul B. Preciado*. Trabalho apresentado em mesa-redonda no 79º CPLF.

Secretaria de políticas para as mulheres do Estado do Rio Grande Do Sul. (2014). *Manual para o uso não sexista da linguagem: o que se bem diz bem se entende*. [online]. Disponível em: <http://portalsemear.org.br/publicacoes/manual-para-o-uso-nao-sexista-da-linguagem>. Acesso em 15 fev. 2022

SEFFNER, F. (2003). Derivas da masculinidade: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual. (Tese de doutorado), Programa de Pós-Graduação em Educação do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SIBILIA, P. (2008). *O Show do eu. A intimidade como espetáculo*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

SIGAL, A. M. (2007). Uma carinhosa homenagem a quem deixou um "espinho na minha carne". *Boletim online. Jornal digital dos membros, alunos e ex-alunos*. [Do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae].

SIGAL, A. M. (2016). Ainda a psicanálise no campo da sexuação. In: S. Alonso, D. Breyton (Org.), *Corpos, sexualidades, diversidades*. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae: Escuta.

SILVA, C. R. (2015). Identidade e pós-identidade uma perspectiva queer. *Revista Contraponto*, v. 2, n. 1.

SIMON, R. (2017). O mito da mudança de gênero. In: *XXI Encontro do Curso de Especialização de Psicoterapia Psicanalítica*. Atualidade na Psicoterapia Psicanalítica/ Ryad Simon, R., Yamamoto, K. (Org.). São Paulo: Zagodoni.

SOUZA, M. L. R. (2005). Silvia Bleichmar: paixão pelo conhecimento. Resenha de Silvia Bleichmar, Clínica psicanalítica e neogênese. [versão eletrônica]. *Revista Percurso: Formas em contradição*, n. 40. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae. Disponível em: https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=181&ori=edicao&id_edicao=40

Spotniks. (2021). Fui EXPULSO DE CASA por ser LGBT. Essa é a minha história. [Vídeo YouTube]. Canal Spotniks. 31 de ago. 2021.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5gF64IH6-wE>

STEARNS, P. N. (2017). *História das relações de gênero*. (Tradução Mirna Pinsky). 2ed. São Paulo: Contexto.

TARELHO, L. C. (2016). A tópica da clivagem e o supereu. *Revista Percurso: Jean Laplanche*, n. 56/57, ano XXIX, p. 133-142. Disponível em:

https://revistapercurso.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1225&ori=edicao&id_edicao=56. Acesso em: 13 de março 2022

TARELHO, L. C. (2017). O descentramento do ser humano e o realismo do inconsciente na teoria laplancheana. In: Ribeiro, P. C., Carvalho, M.T.M., Cardoso, M.R. & Tarelho, L.C. *Por que Laplanche?* São Paulo: Zagodoni Ed.

TARELHO, L. C. (2019). *Paranoia e teoria da sedução generalizada*. São Paulo: Zagodoni.

TARELHO, L. C. (2020). A técnica psicanalítica e a questão da cientificidade da psicanálise segundo Laplanche. *Constructo Revista de Psicanálise*. Número 05, set./2020. Porto Alegre, RS. Disponível em: <https://www.constructo.com.br/images/loja/revista-5-editorial.pdf>.

TARELHO, L. C. (2021). Novas contribuições para a discussão sobre a atividade tradutiva da criança e seu protagonismo na constituição da tópica. *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicoanálise*. v.19, n.1-2, p. 124-139.

Disponível em: https://calibanrlp.com/wp-content/uploads/2021/11/caliban_C19_por.pdf

TARELHO, L. C. (2022). A atividade tradutiva e a inspiração como bases do eixo ético-existencial do narcisismo e do Eu. In L. C. Tarelho (Org.). *Entre sedução e inspiração: como situar o Eu na obra de Jean Laplanche* (1ed., p. 51-74). São Paulo: Zagodoni.

TARELHO, L.C. (2023). A tópica da Clivagem Supereu e Sexualidade. *Constructo Revista de Psicanálise*, v. 08, n. 01.

TEDx Talks. (2021). Homo trans: Da humanização de corpos dissidentes até uma nova espécie | Lucas Neres | TEDxSaoCarlos [Vídeo YouTube]. 8 jul 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4VIUvQLOc4U>

TEMPERO DRAG [canal YouTube]. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=WAzsxxMMIIM>

THOMPSON, J. B. (2008). A nova visibilidade. *Matrizes*, USP, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 15-38. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/matrizes/article/view/38190/40930>

TURATO, E. R. (2008). *Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa: construção teórico-metodológica, discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde e humanas*. 3a ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

VERÍSSIMO, L. F. (2001). *Comédias para se Ler na Escola*. Rio de Janeiro: Objetiva.

VISCARDI, J. (2021). Discussões sobre masculino genérico | Papo de linguista | Jana Viscardi. [Vídeo Youtube]. Canal Jana Viscardi.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VdZSXSUY_qc. Acesso em: 10 março 2022

VOLICH, R. M. (2013). Remotas paisagens. Joyce McDougall e os destinos do psicossoma. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 47, n.3, p. 89-102. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2013000300009&lng=pt&tlng=pt.

VOLNOVICH, J. (1999). *El niño del "siglo del niño"*. Buenos Aires: Lumen.

XXY [Filme, 2007]

Diretor: Lucía Puenzo.

Produção: Historias Cinematograficas Cinemania S.A., 2007.

Duração: 91 minutos.

Origem: Argentina, Espanha, França.

Gênero: Drama.

Distribuidor Brasileiro: Imovision