

ISSN 1516-9162

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE
Nº 27 – Setembro – 2004

A DIFERENÇA SEXUAL

ISSN 1516-9162

**REVISTA DA ASSOCIAÇÃO
PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE**
EXPEDIENTE
Publicação Interna
Ano XI - Número 27 - Setembro de 2004

Título deste número:
A DIFERENÇA SEXUAL

Editores responsáveis:
Lúcia Alves Mees e Valéria Machado Rilho

Comissão Editorial:
Inajara Erthal Amaral, Lúcia Alves Mees, Marieta Rodrigues,
Otávio Augusto Winck Nunes, Siloé Rey e Valéria Machado Rilho

Colaboradores deste número:
Ana Costa, Maria Cristina Poli e Marta Pedó

Consultoria Lingüística:
Dino del Pino

Capa:
Cristiane Löff

Linha Editorial:
A Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre é uma publicação semestral da APPOA que tem por objetivo a inserção, circulação e debate de produções na área da psicanálise. Contém estudos teóricos, contribuições clínicas, revisões críticas, crônicas e entrevistas reunidas em edições temáticas e agrupadas em quatro seções distintas: textos, história, entrevista e variações.

**ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA
DE PORTO ALEGRE**
Rua Faria Santos, 258 - Bairro: Petrópolis 90670-150 – Porto Alegre / RS
Fone: (51) 3333.2140 – Fax: (51) 3333.7922
E-mail: appoa@appoa.com.br
Home-page: www.appoa.com.br

R454

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE / Associação
Psicanalítica de Porto Alegre. - n° 27, 2004. - Porto Alegre: APPOA, 1995, ----.
Absorveu: Boletim da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Semestral

ISSN 1516-9162

1. Psicanálise - Periódicos. | Associação Psicanalítica de Porto Alegre

CDU: 159.964.2(05)
616.89.072.87(05)
CDU: 616.891.7

Biblioteca Responsável: Ivone Terezinha Eugênio
CRB 10/1108

A DIFERENÇA SEXUAL

SUMÁRIO

■ EDITORIAL.....07	■ VARIAÇÕES
■ TEXTOS	Um tropeço na palavra 128
Perfurações 09	Flávia Dutra
Alfredo Jerusalinsky	A teatralidade adolescente como
Segregação urinária.....18	operadora de diferença sexual 136
Maria Cristina Poli	Ângela Lângaro Becker
Diferença Sex Uau! 29	O masculino-signo e o
Otávio Augusto Winck Nunes	masculino-significante 146
Estilo de vida, auto-ajuda e corpo da	Domingos Paulo Infante
masculinidade contemporânea 38	Ciúme: uma releitura de
Lúcia Alves Mees	Dom Casmurro 152
Azul e rosa 49	Marieta Madeira Rodrigues
Eda Estevanell Tavares	A experiência do inconsciente,
Mal-estar na paternidade 57	transferência e transmissão da
Patrick De Neuter	psicanálise 159
Intersexo: problemáticas entre o corpo e	Ana Costa e Lucia Serrano Pereira
a identidade sexual.....78	
Inajara Erthal Amaral	
A impostura do macho90	
Maria Rita Kehl	
■ RECORDAR, REPETIR,	
ELABORAR	
Masculino e feminino103	
Wilhelm Fliess	
■ ENTREVISTA	
Atualidades do sexual 117	
JeanAllouch	

Durante milênios, o Ocidente esteve convencido de que éramos um só sexo – o masculino – sendo a mulher um masculino não desenvolvido a termo. As mulheres seriam, assim, seres masculinos in(tro)vertidos. Mais tarde, com a noção de dois sexos, a diferença se traduziu em suposta superioridade masculina sobre o feminino. Cada tempo, portanto, produziu suas teorias sobre a diferença entre os sexos, o que nos leva a indagar a respeito do que garantiria a veracidade do paradigma sexual do homem e da mulher?

As reivindicações políticas admitem a diferença e pedem a igualdade para os sexos, sejam quantos forem. Para o Estado não somos equivalentes, mas valem o mesmo. Com isto, rompe-se uma hierarquia de séculos, restando-nos descobrir como o discurso da igualdade política se reflete na subjetividade.

O amor, o qual rende mais páginas de literatura e tentativas de ficção ao longo dos tempos do que qualquer outro tema, parece ser o abrigo último onde as grandes questões sobre a diferença se jogam, a fim de questionar se amamos o mesmo ou o diferente? Os casais cada vez mais insistem em se parecer, o que aumenta a instabilidade da vida amorosa, uma vez que é difícil perdoar quando o espelho não repete os movimentos. Essa uniformização talvez seja uma resposta defensiva à incógnita sobre o que fazer com a diferença, que já não pode mais ser respondida em termos do velho padrão hierárquico.

A diferença entre os sexos tem sido a forma de situar o lugar de cada um e principalmente de pôr uma lei na grande arena do sexo. Freud fez

■ EDITORIAL

conjecturas polêmicas (muitas consideradas bem antipáticas) sobre as peculiaridades identitárias, sobretudo em relação às mulheres. Lacan, nas suas fórmulas da sexualização, formalizou o impasse freudiano, separando a escolha da neurose da opção sexual e do destino anatômico. Num dos sexos residiriam as frágeis certezas, no outro, habitaria a esfinge. Até que ponto a Psicanálise elaborou outra teoria sobre os sexos, tributária de seu tempo, e até que ponto forneceu os elementos interpretativos que permitem ir além disso? O estudo do imaginário, do simbólico e do real à luz da diferença, o falo e a lógica significativa, a análise histórica e singular são alguns dos aspectos trazidos pelos textos que seguem, buscando cercar essa indagação fundamental.

TEXTOS

PERFURAÇÕES

Alfredo Jerusalinsky¹

RESUMO

A partir da conceitualização psicanalítica, o texto desenvolve as conseqüências subjetivas da operação de situar os traços que representam o falo numa cultura em que o pai não é mais o referente privilegiado da lei. Entre os efeitos dessa operação, destaca a melancolia, a sociedade paranóica ou perversa e, principalmente, a assunção de uma posição masoquista, manifesta nos piercings e tatuagens.

PALAVRAS-CHAVE: falo, pai, lei, corpo.

PERFORATIONS ABSTRACT

From the psychoanalytical conceptualization, the text unfolds the subjective consequences of the operation of situating the traces that represent the phallus in a culture where the father is no longer the privileged Law referent. Among the effects of this operation, it points out melancholia, the paranoid or perverse society and, mainly, the assumption of a masochist position, manifest in piercings and tatoos.

KEYWORDS: phallus, father, law, body.

¹ Psicanalista, Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre e da Association Lacanienne Internationale; Mestre em Psicologia Clínica /PUCRS. Autor de *Psicanálise e desenvolvimento infantil*. 2. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999. E-mail: jerusalf@terra.com.br

Até faz pouco tempo, quando líamos num jornal qualquer título aludindo a “novas perfurações”, dávamos por subentendido que se tratava de pesquisas em busca de petróleo ou, talvez, escavações na procura de minerais. Tanto era assim que os jornalistas, inclinados como são, pelo seu ofício de comunicadores, a poupar palavras, não sentiam necessidade de especificar que “Novas perfurações nas plataformas submarinas” implicava que novos poços petrolíferos estavam sendo feitos. Hoje em dia, tal título, pelo menos para alguns de nós, acarretaria a dúvida sobre se uma obsessão por novos *piercings* não estaria atacando os sofridos e isolados técnicos habitantes dessas plataformas. Se assim fosse, nós os compreenderíamos. Distantes de suas famílias, ligados ao cotidiano da cultura de modo puramente virtual (por meio dos serviços que a informática fornece), morando numa espécie de máquina de “Fórmula Um”, desligados do contato imediato com as suas parcerias sexuais e amorosas, o que fazer com seus corpos, com seu ser, com a sua existência?

Essas pequenas comunidades, artificialmente criadas pela tecnologia, se parecem demasiado com as metrópoles, para não nos sentirmos tentados a fazer delas uma metáfora. É claro, uma metáfora que, como todas elas, poderia nos ajudar a desvelar significados que correntemente nos passam inadvertidos. Qualquer um pode – hoje em dia – se instalar numa plataforma virtual, ligado a uma rede de comunicação sem nome e sem corpo, resvalando num universo de palavras sem ancoragem. Assim situado, sem precisar sequer se deslocar da cadeira de seu quarto, experimentar infinitas conexões, sem outra conseqüência a não ser a do isolamento inconsciente. Viver, então, a ilusão de estar intensamente ligado a um mundo que o sujeito, sem o saber, não habita.

Certamente nós, os humanos, não procedemos como os porcos, que somente escavam onde o cheiro das trufas enterradas revela sua presença. Precisamente o surpreendente é que nós podemos chegar a escavar até mesmo no meio do mar. Nossas escavações geralmente estão orientadas por uma série de parâmetros, cuja rede situa o ponto da perfuração, não por se ter percebido o objeto que se procura, mas porque “tudo indica” que ele deve estar ali. Nem sempre o encontramos, mas isso não parece nos desencorajar: pegamos nossas tralhas e vamos perfurar em outro lugar. Mais ainda: se o espaço de nossas “escavações” se esgota, não vacilamos em inventar novas “geografias”. Ocorre que confiamos não no nosso olfato, mas nesse “tudo indica”. E esse “tudo indica” é feito de linguagem. A linguagem que aplicamos, sob a forma de julgamentos de atribuição, com nomes e parâmetros que nos permitem operar de modo orientado sobre as coisas.



Linguagem matemática, científica ou comum, que circunscreve, sinaliza, aponta a posição dos objetos que nos fazem falta. Ou seja, que eles aparecem primeiro em nós sob a forma de um perímetro vazio que os representa, que nos permite imaginar o que procuramos, que nos possibilita representar e até mesmo inventar o que desejamos. As equações que sinalizam a posição no mar onde devemos procurar a série, então, que ordena as posições dos objetos que nos faltam – a saber, a ordem simbólica que nos oferece a chance de perceber essa falta – orientam a imaginarização de tais objetos. O que quer dizer, simplesmente, que indicam o oportuno de velar ou desvelar o real desses objetos. Marcas, recipientes, etiquetas, cores e invólucros oportunos para permitirem aos consumidores imaginar os benefícios a serem fruídos ao colocarem isso em funcionamento. Ou bem aparências que ocultam o que precisamos desvelar ou anuviar.

Não é por acaso que denominamos “lei” tanto àquilo que descobrimos como regularidade, como invariante, na natureza, quanto às prescrições deliberadas que regulam nosso comportamento social. É que ambas – embora a radical diferença de sua origem e funcionamento – nos servem para estabelecer um ordenamento da coisa. Isso é o que chamamos de “ordem simbólica”. Nome legítimo, já que, embora a natureza se comporte além de nossa incidência, certamente é a leitura que dela fazemos – prévia atribuição de signos que permitem precisamente tal leitura – o que nela descobre suas regularidades, suas variantes, suas leis.

Precisamos dessa ordem porque é dela que obtemos um saber. O saber necessário para nos orientarmos no mundo, já que nascemos sem ele. Eis aí a razão de demandarmos do outro esse saber, que se apresenta a nós – no seu ponto mais radical – como lei. Mas, para que o significante tenha o valor de lei, é necessário que ele faça marca. Ou seja, que ele tenha consequências sobre o corpo que o suporta. Tal como a lei da gravidade somente

² O interdito e o impossível aparecem para o sujeito simplesmente como “o que não dá para fazer”. Borda de um real que se instala por obra desse enunciado proferido pelo Outro Primordial que situa na linguagem o proibido, na mesma posição que o inválido. Esse Outro funciona para a criança pequena como o mensageiro-legislador, que instala a borda que a linguagem ou bem desenhou ou bem soube reconhecer. Dito de outro modo, interdição e impossibilidade estão linguisticamente aparentados. Isso se verifica em que, miticamente, tanto a ordem moral quanto a ordem natural são atribuídas, na sua origem, ao discurso de Deus. Revela-se aqui a persistência da posição infantil do sujeito, que não recebe senão do Outro qualquer forma de saber. Aí também está a razão de o sujeito facilmente mergulhar na confusão, recíproca da anterior, de tomar a ordem moral como uma ordem natural.

se verifica como lei na medida em que a magnitude das massas provoca torções na trajetória dos corpos, do mesmo modo, o significante tem valor de lei na medida em que ele vem provocar torções, esburacar e moldar os atos que o corpo humano suporta. Sem essa operação, ficamos sem posição, sem situação nem rumo. Sem essa bússola, mais do que um navegador, o sujeito passa a ser um náufrago à deriva.

Quando as crianças pequenas – por volta dos dois a cinco anos – se tornam especialistas em mexer precisamente nos objetos proibidos, não fazem outra coisa senão demandar do Outro – encarnado nos pais – a lei que ordene simbolicamente seu mundo.

O fundamento do que demandamos no Outro – a consistência da palavra em posição de lei – reside precisamente nisso: que os nomes se tornem simbólicos de uma lei. Dito de outro modo, demandamos uma palavra com conseqüências. A preocupação de Lacan com o declínio do pai não se situa na questão do enfraquecimento da imago masculina, mas nesse ponto onde quem até agora constituía o referente simbólico dessa função de lei deixa de sê-lo sem se habilitar no seu lugar uma clara substituição.

Embora, na polêmica com Lévi-Strauss, Lacan sustente a hipótese da possibilidade de se constituir uma sociedade ginecocêntrica – em oposição à atual androcêntrica –, tal possibilidade implicaria a mudança da posição do falo do homem para a mulher.³ O recurso à maternidade para barganhar tal posse nesta fase histórica, paradoxalmente, é recusado pelas próprias mulheres. Que elas sejam produtoras de falóforos⁴ (suas crianças) se contrapõe, hoje em dia, à diversificação da posição do falo para elas mesmas. Com efeito, os apelos femininos à posse fálica encontram, atualmente, diversas representações, entre as quais o filho tende a esmorecer como representante privi-

³ “Coloco então a pergunta: E se o senhor (endereçado a seu interlocutor, Lévi-Strauss) viesse a inverter as coisas, e se viesse a compor o círculo de intercâmbios dizendo que são as linhagens femininas as que produzem homens e os intercambiam? No fim das contas, já sabemos que essa falta da qual falamos na mulher não é uma falta real. Todos sabemos que elas podem ter algum falo, os tem e, além do mais, os produzem, fazem crianças, fazem ‘falóforos’. Conseqüentemente, pode se descrever o intercâmbio através das gerações na ordem inversa. É possível imaginar um matriarcado cuja lei seria: ‘Dei uma criança, quero receber o homem’” (Jacques Lacan, *Seminário 4. A relação de objeto e as estruturas freudianas*, aula 11, de 27 de fevereiro de 1957, O falo e a mãe insaciável. Transcrição em versão estabelecida para circulação interna pela Escuela Freudiana de Buenos Aires; Tradução livre do autor).

⁴ Termo usado por J.Lacan (op. cit.), para designar a criança como marcadora da posição do falo.



legiado dessa função. Apesar de que, “não ceder em nada” parece ser a consigna feminina atual, do território das crianças até os sistemas do poder político e econômico, como se o lugar vazio de falo, que até pouco as marcava, acabara por preencher-se com a reencarnação do mito de Aristófanes. Cabe desejarmos a essa empreitada melhor sorte da que correu andrógino.⁵

O problema está em que é precisamente a posse imaginária do falo o que habilita alguém a encarnar o Outro enquanto representante da lei. Na medida em que essa encarnação se dissemina, ou bem se debilita o efeito legislativo do significante, porque a lei passa a estar em lugar nenhum; ou bem ele se torna persecutório, porque a lei passa a estar em todo lugar. No primeiro caso, teremos como consequência a melancolia – o sujeito encarna o objeto perdido pela simples razão de que nem mesmo sabe onde procurá-lo, na medida em que lhe falta a referência para essa procura; e, no segundo caso, teremos como consequência uma sociedade paranóica – onde tudo precisa ser legislado de modo explícito –, ou uma sociedade perversa – na qual prevalece a recusa como defesa contra a presença torturante da lei. Constata-se também uma forma de recusa que apela ao mecanismo de confundir as leis naturais com a lei jurídica. Por exemplo, no campo da economia é habitual hoje que aquilo que constitui, sem dúvida, efeito de disposições jurídicas – atos de governo, que regulam a circulação e a apropriação dos bens –, seja tratado como se fosse consequência de fenômenos ingovernáveis. Diante da falha da lei simbólica – pela perda de consistência do lugar paterno – criam-se organismos de Estado para regular a relação entre pais e filhos (a instituição dos direitos universais da criança e os Conselhos Tutelares). Estabelecem-se disposições jurídicas para regular a abordagem da conquista amorosa, determinando seus limites, com a qualificação do assédio sexual. O comportamento cotidiano nas empresas passa a ser regulamentado e vigia-

⁵ Nunca como hoje, as mais diversas formas de transexualismo e travestismo foram tão celebradas e legitimadas. Tem desaparecido completamente, nos países tomados pela modernização, o mote de ‘amoral’ que era aplicado habitualmente para referir-se de um modo ironicamente discreto àqueles que manifestavam práticas sexuais de identidade cruzada. Pelo contrário, a aceitação é vista hoje em dia como um avanço na moralidade social. No que se refere à sorte corrida por andrógino – um ser mítico bissexuado antigamente coexistente com os dois sexos atuais – nos remetemos ao relato de seu criador, Aristófanes, que no texto *O banquete*, de Platão, relata como Zeus, enfurecido pela sua arrogância, o cortara em dois, condenando-o, assim, a buscar eternamente sua outra metade.

do de modo constante por mecanismos televisivos. Já são dezessete as ruas da cidade de São Paulo monitoradas por câmaras filmadoras, com a finalidade explícita de desencorajar os delinqüentes, embora saibamos que a definição do que se entende por delinqüente é muito variável, de acordo com as circunstâncias históricas. Se *1984*, de Orwell, quando foi escrito em 1924, aparecia como uma fantasia improvável e exagerada sobre as conseqüências do desenvolvimento tecnológico, atualmente essa obra literária acabou por constituir-se como uma tímida antecipação do fantasma paranóico coletivo.

Como se vê, a polêmica sobre a diferença sexual e seu apagamento envolvem bem mais do que simplesmente as vicissitudes das brincadeiras eróticas.

O conceito de falo, desenvolvido pela psicanálise, não alude, de modo algum, a nenhum conjunto de virtudes do masculino nem a deficiências do feminino. Ele permite referir a condição e o lugar de exercício de nossas referências, para situar a distância entre nossos desejos e a significação das coisas. Porém, a operação de situá-lo – própria de qualquer civilização – provoca inevitáveis efeitos imaginários. A apropriação das insígnias que o representam, a atribuição – sempre arbitrária – dos traços que, para essa cultura em particular, o definem, investe seu detentor de uma condição de poder e de autoridade derivada da equivalência – na operação dessa amálgama – entre falo e cetro.

Não é outra a razão por que as novas circulações fálicas tomam a forma de um confronto de poder entre os sexos. Confronto que, curiosamente, se configura como oposição bipolar justamente no momento em que afloram as mais diversas formas de combinação sexual entre identidade, gênero e anatomia.

Recortar um fragmento do real para se valer disso como arma, para sustentáculo da diferença, acaba investindo esse fragmento de uma potência imaginária puramente ficcional. Enquanto suporte da inscrição simbólica, ele não é mais do que um mero traço com valor de marco, que permite derivar dele a posição e, portanto, a significação das coisas.⁶ Que o fragmento escolhido seja o pênis é o que o eleva à condição de cetro. Posição mítica que

⁶ Do mesmo modo que no latim, por exemplo, as raízes das palavras se mantêm como referentes centrais da significação, enquanto as declinações – conjuntos fonéticos acrescentados à raiz – vão estabelecendo as variações dos significados derivados daquele pivô.



situa o nome de seu portador – o pai – como gerador de origem, referente da filiação e primeiro traço de identificação.⁷ Sexuação, filiação e identificação, então, que assim constituem o fantasma fundamental do sujeito, ao redor do Nome-do-Pai, por obra do que o discurso (o Grande Outro) impõe. É fazendo **um sinthoma (nessa posição, chamado de *sinthome*** por Jacques Lacan)⁸ que o sujeito estrutura certa amálgama entre o real, o simbólico e o imaginário – respectivamente a sexuação, a filiação e a identificação – que lhe permite suportar os dissabores da procura desse objeto que lhe escapa.⁹

A psicanálise não é “torcedora” pelo nome do pai, ela simplesmente reconhece o que a civilização montou em cima do Nome-do-Pai. Nada podemos dizer, os psicanalistas, acerca do justo ou do injusto de tal montagem: nosso discurso não é jurídico. Somente podemos apontar a necessariedade de uma ordem simbólica correlativa a qualquer civilização. Tal a descoberta enunciada por Sigmund Freud em *Moisés e o monoteísmo* e em *Totem e tabu*.¹⁰

Justamente, eis aí o problema que me proponho a assinalar: que na atualidade todo e qualquer real assuma *per se* um valor fálico parece deixar o sujeito sem bússola simbólica, ou, dito de modo mais preciso, sem seu *sinthome*. Sendo este, precisamente, o que lhe permite a escansão de um tempo – que, por ser lógico, e não cronológico, outorga extensão para o desdobramento de seus desejos.¹¹

⁷ “...quando a gente se crê macho porque se possui um pequeno cabinho. Naturalmente, me desculpem, é necessário algo mais. Mas como ele (se refere a James Joyce) tinha esse cabinho um pouco frouxo, se assim posso dizer, é a sua arte a que tem suprido seu suporte fálico, e é sempre assim. O falo é a conjunção desse parasita, o pequeno cabinho em questão, com a função da palavra.” Jacques Lacan, *Seminário 23, El Sinthoma, (1975-76)*, Edição para circulação interna da Escuela Freudiana de Buenos Aires (p. 111).

⁸ Veja-se Jacques Lacan: “Não há relação senão somente aí onde há *sinthome*” (p. 71). *El sinthoma. Seminário 23, (1975-76)*. Edição de circulação interna da Escuela Freudiana de Buenos Aires.

⁹ Op. cit.: “O que pela primeira vez defini como *sinthome* é o que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real se manterem juntos, ainda que nenhum deles se sustente já com o outro...” (p. 67).

¹⁰ Veja-se Terrence Deacon, *The symbolic species* (Londres: Mason, 1999), onde o autor, desde a neuroantropologia, fundamenta a sobrevivência da espécie humana no desenvolvimento de seu sistema simbólico, numa bem recente coincidência com as teses freudianas.

¹¹ Encontramos nisto uma coincidência com o conceito de “espaço de criatividade” de D.W. Winnicott. Veja-se desse autor *O brincar e a realidade*; Rio de Janeiro: Imago, 1971 (p. 79-109).

Quando o horizonte do que desejamos aparece anuviado, quando a linha do futuro se encolhe sobre nosso presente, os códigos que mapeiam nossos objetos faltantes não têm espaço nem tempo para se desdobrar. Quando, como hoje, as referências fálicas se diluem numa infinidade de recortes, cuja equivalência de valor se mede pelo gozo, a ordem simbólica se torna contingente. O que quer dizer que o sujeito não somente pode, mas se vê obrigado a trocar de *sinthome* a cada passo.

Não é de estranhar, então, que ele deva apelar a escrever sobre seu próprio corpo as marcas que o identifiquem. Um modo de outorgar permanência àquilo que não a tem. Dito de outro modo, gravar uma marca que ninguém, jamais, consiga mudar.

Homens e mulheres – nesse ponto participam do mesmo *sinthome* – apelam igualmente a *piercings* e tatuagens. Isso demonstra que ambos estão afetados pela mesma angústia de dissolução de seu campo de desejo. Uma nova forma radical de *afanisis*¹² que leva o sujeito a perfurar ou retalhar seu corpo para torná-lo testemunha de sua existência, uma tentativa de subverter a “desordem simbólica”. Um *sinthome*, em suma, feito às expensas da debilidade fálica do Outro. Um modo de se transformar naquilo que o discurso atual preza: o objeto como real.¹³

Posição masoquista, então, que molda seu gozo não na diferença sexual, mas em se suprimir como sujeito para entrar numa roda de transações

¹² Referimo-nos ao conceito introduzido por Ernest Jones no seu artigo *The theory of symbolism* (lido originariamente diante a *British Psychological Society*, em 1916) no qual ele refere essa particular forma de angústia que se caracteriza pelo temor de que o desejo desapareça. Veja-se sua tradução ao espanhol em *La teoría del simbolismo*. Buenos Aires: Editora Letra Viva, Cuadernos Monográficos, 1980. Jacques Lacan, pela sua parte, especifica o sentido desta referência: “Criado por Jones (o termo *afánisis*), se detém, medita sobre a fenomenologia da castração... Jones, se pode se dizer, tenta encontrar... o meio de se fazer entender, a propósito do complexo de castração, que isso de que o sujeito teme ser privado é de seu próprio desejo.” In *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*, aula 6, de 17 de dezembro de 1958, versão da Escuela Freudiana de Buenos Aires, em CD sem paginação. Na edição em francês, para circulação interna da Association Freudienne Internationale, Paris, 1994, *Le désir et son interprétation*, poderá se encontrar a citação nas p. 112-113.

¹³ O filme *Secretária* (*Secretary*, EUA, 2002, direção de Steven Shainberg) ilustra de forma exemplar a resolução erótica de um sintoma masoquista histórico, magnificamente interpretado por Maggie Gyllenhaal. A personagem vê-se subjetivamente compelida a retalhar sistematicamente suas pernas para marcar o que a debilidade fálica de seu pai deixou em branco. É uma das variantes, tão comuns no sintoma histórico, de se autoprovocar uma falta, para o sujeito se sustentar no campo do desejo ali onde o pai capitulou.



tão efêmeras quanto imediatas, em que o valor reside na intensidade.¹⁴ Porém, até que ponto o sujeito suporta sua própria destituição, seu próprio esquecimento, a dissolução de toda e qualquer trajetória, o caráter tangencial de qualquer laço com o outro?

“Eu sou o Mago Fornés. Minha história vem assim. Eu tenho trinta e nove [anos] e sempre fui mago. Não nasci com as tatuagens. Meus pais faleceram, meu pai era cantor melódico e gravou discos, desses que quando caem ao chão se rompem.

Seu nome artístico era Alberto Cristal, ele tinha me dito – tu tens que seguir minha continuação – mas, como eu era duro de violão, pensei em me dedicar a uma coisa diferente e me dediquei à magia.

Um dia apareceu uma garota... – Eu casei seis vezes. Casei aqui, casei no Chile. Tenho dois filhos da primeira esposa e eu não os vi mais, mas eles seguramente que me conhecem, pelas revistas, pela televisão. Comecei a me juntar, a juntar... – A última tinha uma tatuagem meio feia, tatuagens “tumberas” (de túmulos), com tinta chinesa (nanquim), e bom, gostei da garota e me ocorreu me fazer tatuagens por todos os braços. E bom... me fiz, me encerrei no banheiro e esculhambei todo o braço com agulhas e tinta chinesa. Eram assim..., nomes de garotas, uma caveira... tudo horrível porque estavam mal feitas. ... A tatuagem é para a vida toda. Então comecei a tapar (as que estavam feias) com tatuagens coloridas, profissionais. A primeira foi uma rosa... para lembrar disse a data: terça feira, treze do dez de noventa e dois. ... depois: um leão, uma cobra, uma aranha, um tigre, um cavalo. Me coloquei a meta de fazer uma por mês... tenho o sexo todo tatuado... Agora me faço tatuagens quase todos os dias... A meta é chegar às mil tatuagens. Por enquanto tenho oitocentas e dois. Quero chegar a ser o recorde.”¹⁵

¹⁴ “O cúmulo do gozo masoquista não reside tanto no fato de que ele se oferece a suportar ou não tal ou qual sofrimento corporal, porém nesse extremo singular... essa anulação propriamente dita do sujeito, na medida em que ele se torna puro objeto. Há apenas como fim o momento em que o romance masoquista... chega a esse ponto... que ele se forja a si próprio, esse sujeito masoquista, como objeto de uma transação comercial ou, mais exatamente, de uma venda entre dois outros que o transferem como um bem. Bem venal, ... um bem vil vendido por pouco dinheiro, que não precisará nem mesmo ser preservado como o escravo antigo que ao menos se constituía, se impunha ao respeito pelo seu valor comercial” (p. 231). Jacques Lacan, *A identificação, Seminário 9* (1961-1962), publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos de Recife. Recife, 2004.

¹⁵ “O Mago Fornés não é um apelido, mas uma profissão e um sobrenome. Fornés é especialista em escapismo e na arte do ocultamento. É o argentino que mais tatuagens fez no seu corpo.” Paula Croci e Mariano Mayer, *Biografia de la piel*. Buenos Aires: Libros Perfil, 1998 (p. 197-9).

SEGREGAÇÃO URINÁRIA¹

Maria Cristina Poli²

RESUMO

O presente texto propõe-se a trabalhar o problema do referente na definição das identidades sexuais. O pressuposto freudiano da diferença anatômica é situado como a tentativa do autor de tematizar aquilo que, do sexual, escapa ao campo da construção das significações. A partir de Lacan, é o diálogo com a lógica que propicia a busca pelo referente interno ao campo da linguagem. Neste campo, os paradoxos o levam a fundamentar a especificidade do trabalho do psicanalista com o sujeito da enunciação. No que diz respeito às identidades sexuais, é a referência à letra e ao ato que situa a posição do sujeito em relação ao real do sexo.

PALAVRAS-CHAVE: *diferença sexual, anatomia, lógica fálica, letra.*

URINARY SEGREGATION ABSTRACT

The present text proposes to work the problem of the referent in the definition of the sexual identities. The Freudian supposition of the anatomic difference is stated as the author's attempt to frame that, which, from the sexual, escapes the significations construction field. Since Lacan, it is the dialogue with logic that sanctions the search for the referent within the language field. In this field, the paradoxes lead him to establish a specificity of the psychoanalyst's work with the enunciation subject. In what concerns the sexual identities, it is the reference to the letter and to the act that situate the subject's position in relation to the real of the sex.

KEYWORDS: *sexual difference, anatomy, phallic logic, letter.*

¹ Trabalho apresentado na Jornada de Abertura da APPOA *A diferença sexual*, em março de 2004.

² Psicanalista, Membro da APPOA; Mestre em filosofia pela PUCRS e Doutora em Psicologia pela *Université de Paris 13*; Professora e Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Psicanálise no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Faculdade de Psicologia da PUCRS.



I – IDENTIDADE E DIFERENÇA ANATÔMICA

Gostaria de propor inicialmente a seguinte questão: quais são as condições para que alguém possa afirmar verdadeiramente *eu sou homem* ou *eu sou mulher*? A questão é aparentemente simples; cada um de nós se reconhece imediatamente como pertencendo a um destes dois enunciados. Isto, porque nós nos pautamos, na afirmação de nossa identidade sexual, por um único referente: a anatomia. Contudo, a questão não deixa de envolver problemas. Se a correspondência anatômica bastasse para que pudéssemos aceder à posição sexuada, não passaríamos anos em análise, nos indagando sobre o que significa afinal *ser homem* ou *ser mulher*; não padeceríamos do sofrimento de que, em relação ao sentido sexual de nossos atos, nunca sabemos bem como será acolhido e significado pelo Outro. Padecemos, neuróticos que somos, da tentativa de construir a imagem que possa corresponder ao que supomos ser um homem ou ser uma mulher. Apelamos à anatomia, mas ela não é suficiente para nos defender da questão *o que o Outro quer de mim?*

Em determinado momento de seu trabalho, também Freud tentou resolver a questão da significação sexual com o recurso à anatomia. No texto *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (Freud [1925] 1973), afirma o fundamento anatômico, genital, como o dado natural sobre o qual se apóia a sexualidade infantil na definição de seus destinos a partir do Édipo. Propõe, fundamentalmente, a função do complexo de castração na sua literalidade – *ter ou não ter um pênis* – como definidora da posição subjetiva que cada pessoa assume nas várias instâncias de sua vida.

Apesar de sua argumentação ser cuidadosa e hesitante, Freud faz deduções que serão reafirmadas em outros textos e que são fortemente carregadas de conteúdo misógino. A fragilidade moral das mulheres, sua realização última na maternidade, a necessária renúncia ao prazer clitoridiano, a pouca vocação feminina para questões ligadas à cultura são afirmações de Freud que encontraremos nos diferentes textos em que aborda a sexualidade feminina. Em todos, o pressuposto é a diferença anatômica: por não serem dotadas de pênis, as mulheres entram e saem do complexo de Édipo de forma distinta dos homens.

A teoria freudiana da construção da identidade sexual é, de modo geral, bastante conhecida. Não me parece, contudo, que já se tenha dado a devida atenção às oscilações do autor no que tange aos dados anatômicos. Podemos comparar, por exemplo, o texto citado acima (*Algumas conseqüên-*

*cias psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*³, de 1925) às proposições expressas na *Psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920). Neste último, Freud distingue três níveis de análise em relação às questões de gênero: identidade psíquica (atividade/passividade), escolha de objeto e caracteres sexuais anatômicos. Ele afirma a independência entre estes três termos. Trata-se de uma posição extremamente ousada e inovadora no campo da sexualidade. Até hoje. Esta posição é completamente antinômica àquela que define as identidades de homens e mulheres com base em sua anatomia.

A famosa frase *a anatomia é o destino* foi proferida inicialmente (1912 – *Sobre uma degradação geral da vida erótica*) para indicar as raízes animais – corpóreas – da sexualidade humana. Indicava, no texto, a impossibilidade de pensar a sexualidade fora do registro pulsional. Não era, portanto, a diferença sexual anatômica que estava em causa naquele momento. Porém, quando se trata de avançar em relação ao complexo de Édipo, a posição de Freud se modifica. Em 1924, no texto *A dissolução do complexo de Édipo*, ele vai utilizar a mesma frase para diferenciar os destinos irrevogáveis de homens e de mulheres. A diferença, segundo Freud, situa-se na forma como cada sexo anatômico experimenta o complexo de castração. Para os homens, a perda do pênis é vivida como uma ameaça. Se o menino sai do complexo de Édipo é para não perder o pênis que possui. Já para as meninas a perda do pênis é uma premissa. Como elas não têm pênis devem renunciar ao desejo de possuí-lo – substituindo-o pelo desejo de terem um filho – para não perderem também o amor de seus pais.

³ Em nota de rodapé neste texto, Freud faz interessante observação. Indica que, ao contrário do que expressara anteriormente, não é a indagação sobre as origens que provoca o despertar do desejo sexual no sujeito, mas a constatação da diferença anatômica. A discordância de Freud situa-se nos *Três ensaios para uma teoria sexual* (1905). No capítulo sobre a puberdade, o psicanalista indicara a descoberta da diferença como própria desse período da vida, enquanto a sexualidade infantil se apoiaria na fantasia do coito parental, a cena primária. Nos vinte anos que separam os dois textos, Freud operou modificações substanciais em sua teoria sobre a sexualidade infantil. Curiosamente, esta alteração de seu pensamento não figura entre as geralmente assinaladas (as teorias das pulsões, as tópicas, as teorias da angústia). Tende-se a considerar as formulações sobre a fase fálica como um simples acréscimo ao mesmo esquema, vigente desde 1905. Não se observa, normalmente, como nos textos do último período de suas elaborações – de 1920 a 1939 – que há importantes oscilações que se mantêm lado a lado, de um texto a outro.



A partir de Lacan, aprendemos a utilizar o termo *castração* como metáfora, e não mais referido diretamente à anatomia. Ele destaca o uso que Freud faz do vocábulo *falo* para indicar um representante psíquico que se apóia na imagem corporal do pênis, mas que não se reduz a este. No texto *A significação do falo*, Lacan ([1958] 1998) afirma que o falo não é nem um fantasma, nem um objeto, nem um símbolo. A descoberta freudiana é a de ser o falo um significante.

Efetivamente, esta posição é localizável em Freud. Porém, encontramos também fortemente marcada, como vimos acima, a equivalência entre *falo* e *pênis*, o que deixa a psicanálise envolta em uma série de dificuldades conceituais e práticas.

Como entender esta dupla posição de Freud? Em primeiro lugar, trata-se de um problema que poderíamos denominar de epistêmico. A constituição do campo analítico foi pautada pela ruptura em relação à concepção clássica de verdade como correspondência. Em psicanálise, como é de conhecimento geral, não se espera que os enunciados correspondam aos fatos para que sejam considerados verdadeiros. A *realidade psíquica*, expressão cunhada por Freud, pode não corresponder aos dados empíricos, e nem por isto deixa de produzir efeitos de verdade.

Apesar da aparente banalidade destas afirmações, Freud mesmo nunca se convenceu inteiramente disso. A exposição do caso do *Homem dos lobos*, Freud ([1918] 1973) por exemplo, é dedicada a este embate. Por um lado, encontramos argumentos que avançam de forma brilhante no sentido da análise dos jogos posicionais da letra (a análise que Freud dedica à letra *vê* (V), número cinco em algarismos romanos); por outro lado, há uma busca constante do autor pela confirmação dos fatos narrados e construídos em análise (como, por exemplo, a tentativa de precisar a data e o horário em que o paciente teria assistido ao coito parental).

Esta oscilação na posição de Freud em relação ao referente material em causa na fala de seus pacientes é extremamente interessante. Mesmo que se encontre presente ao longo de toda sua obra, diria de forma concisa que ela é correlativa da preocupação do autor com aquela parcela do inconsciente – freudianamente falando – que escapa à construção da significação. Seja no recurso à filogenia, à anatomia ou a um hipotético núcleo biológico do Isso, Freud nunca abandona a preocupação de tentar formalizar o que seria o fundamento material de experiências como a compulsão à repetição, a reação terapêutica negativa ou outras manifestações da pulsão de morte. Neste sentido, no que diz respeito especificamente ao recurso à anatomia como definidora dos destinos das identidades sexuais, ele é contemporâneo de um

■ TEXTOS

momento do trabalho de Freud onde encontramos mais fortemente o retorno aos fundamentos da biologia, no contexto da segunda tópica, a partir de 1920. Justamente no período em que as manifestações clínicas acima descritas estão no cerne do seu trabalho.

Há, portanto – este é o ensinamento que me parece podemos tirar deste problema em Freud – uma materialidade que é própria das questões sexuais e que não pode ser reduzida nem à análise das identificações nem à das fantasias.

II – O FANTASMA E SEU PARADOXO

Em 1929 – apenas quatro anos após Freud ter escrito o texto *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* – René Magritte apresenta ao público a primeira versão do quadro *A traição das imagens*, que será doravante conhecido por *Isto não é um cachimbo* (*Ceci n'est pas une pipe*).



Esta representação, que hoje já faz parte de nosso imaginário, serve de ilustração para um importante debate concernente aos fundamentos da lógica moderna e, conseqüentemente, da epistemologia científica. O quadro apresenta a imagem pictural do paradoxo do mentiroso: que alguém possa afirmar verdadeiramente *eu minto*.

Como decidir sobre a verdade ou a falsidade da proposição enunciada deste modo paradoxal? Bertrand Russell dedicou sua obra à tentativa de resolver este problema, elaborando a lógica das classes. Sua tentativa, no entanto, foi malograda. Em 1931, o matemático Kurt Gödel enuncia o teorema sobre a indecidibilidade (ou teorema da incompletude) dos sistemas lógicos. Não me deterei em desenvolver esta teoria, cito-a apenas porque ela comportará um importante diálogo para Lacan. Ela vai permitir que ele elabore, no recurso à lógica, o princípio da castração simbólica: que há pelo menos um significante que falta no Outro. O que Gödel prova, em síntese, é a impossibilidade de dado sistema lógico, composto por um número limitado de enunciados, comprovar a veracidade de todas as suas premissas. Haverá, sempre, ao menos uma proposição – um axioma – que será “não decidida” quanto a

sua veracidade. Isto significa que, para que dado sistema lógico funcione, é preciso que se acredite, sem que se possa provar, em pelo menos uma de suas premissas. Encontramos uma bonita ilustração desta proposição do Gödel na obra do pintor holandês Escher, no quadro *Drawing hands* (*Mãos desenhando*), de 1948.



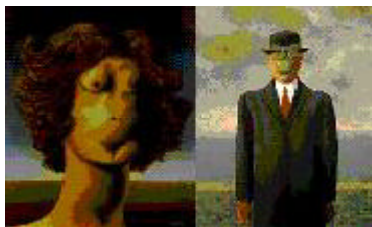
A demonstração de Gödel consiste em situar o *paradoxo do mentiroso* como fundamento da lógica. Pois, se tentamos provar a verdade desta premissa ou bem temos de recorrer a uma nova premissa, e desta a outra, em um deslizamento metonímico que tende ao infinito, ou bem se fica indefinidamente no jogo especular do paradoxo. Em um dos textos nos quais pesquisei sobre a história da lógica, para este trabalho, o autor, em um esforço didático, recorria a um chiste para ilustrar o problema que Gödel levanta: “dois homens muito machos discutiam sobre a ferocidade de seus respectivos cachorros. Meu dragão, dizia o primeiro, é tão brabo que come o teu cachorrinho com uma só bocada. Tu estás muito equivocado, respondia o segundo, a minha fera é capaz de matar o teu bibelô em menos de um minuto. Depois de muito discutir, decidiram trancar os dois animais em um quarto escuro e deixar que o melhor ganhasse. Ao fecharem a porta começou a luta. Durante alguns instantes ouviram-se latidos, grunhidos, alaridos de toda espécie e, de repente, silêncio. Os dois homens esperaram um pouco, abriram a porta, acenderam a luz e o que encontraram foi... a ponta dos dois rabinhos”.

No caso do quadro de Magritte, se tomarmos a imagem do cachimbo e a frase “isto não é um cachimbo”, teremos duas unidades lógicas consistentes, mas se fizermos uma corresponder à outra, elas se anulam mutuamente. Uma outra ilustração deste paradoxo também não é sem relação com nosso tema de hoje. Trata-se de uma parábola proposta por Russell (1989b): “em um povo afastado da civilização são mal vistos os homens que usam barba. Neste povo há apenas um barbeiro que faz a barba de todos os homens que não a fazem por si mesmos. Podemos, então, separar os homens em dois conjuntos: aqueles que vão ao barbeiro para fazer a barba e aqueles que a

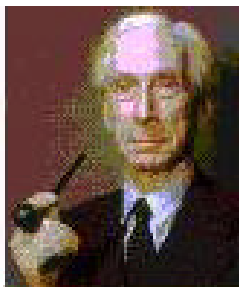
■ TEXTOS

fazem por si mesmos. Em qual destes conjuntos está o barbeiro?”

É um paradoxo lógico, porém podemos também escutar essa parábola como um chiste sobre a masculinidade. Se, para ser homem, é preciso cortar a sua própria barba e não submetê-la ao barbeiro, mas, ao mesmo tempo, é o barbeiro que atribui aos que a ele recorrem o significante *homem* (faço aqui um resumo chistoso das fórmulas da sexuação)... E, afinal, que espécie de homem é este barbeiro? Eis aí o verdadeiro macho ou, diria Lacan, A mulher! Provocação.



(Os dois lados das fórmulas da sexuação).



Russell não usava barba, mas fumava cachimbo.

Retornemos, então, ao cachimbo de Magritte. Ao longo de toda sua vida ele fará uma série de ilustrações derivadas da primeira. Em uma delas vemos dois cachimbos no lugar de apenas um.





Aparentemente, este quadro intitulado *Les deux mystères*, de 1966, resolve a questão.⁴ No quadro dentro do quadro temos o cachimbo que não é um cachimbo, cópia imperfeita do verdadeiro cachimbo, que paira incólume externo ao quadro. Será? Afinal, se olharmos bem, este cachimbo é tão cachimbo quanto o primeiro; ele também está dentro de um quadro, também participa do jogo de ilusões enganosas da cena do fantasma. O que não temos duplicado é a frase. Cabe a nós, espectadores do quadro (convertidos assim em atores), dizê-la: “isto é ou não um cachimbo?”.

Questão shakespeariana. Podemos nos valer desta versão do quadro de Magritte para ilustrar a forma como Lacan resolve o impasse de Gödel. Pois, é preciso que se diga que a psicanálise, com a formulação do princípio do inconsciente por Freud e sua formalização lógica por Lacan, resolve o impasse da epistemologia. Se alguém diz “eu minto”, o que decidirá se ele está realmente mentindo ou dizendo a verdade, se ambas alternativas se desmentem mutuamente? Lacan assinala: “Eu, a verdade, falo”. A verdade está no ato de fala e não no conteúdo do enunciado. É o sujeito da enunciação que em psicanálise situa o lugar da verdade; verdade esta que será sempre semi-dita.

III – O ATO E A LETRA

Talvez seja muito rápido resumir assim o importante aporte de Lacan sobre o sujeito da enunciação. Busco apenas encontrar os termos adequados para situar a questão da relação entre verdade e sexualização, tal como a psicanálise, hoje, me parece, nos permite avançar. Do que foi dito até então, na tentativa de responder a nossa questão inicial (“quais são as condições para que alguém possa afirmar verdadeiramente ‘eu sou homem’ ou ‘eu sou mulher’?”), resumiria os seguintes pontos:

1- A partir de Freud, sabemos que há um real, em causa no sexual, que resiste a ser significado. Este real foi situado por Lacan no seminário 11 ([1964]

⁴ Foucault analisa este quadro, bem como a versão de 1929, no livro intitulado “Isto não é um cachimbo”. Ele foi instigado a fazer a análise a partir de cartas trocadas com Magritte. O pintor endereçava a Foucault uma questão sobre a diferença entre “semelhança” e “similitude”, no diálogo com o livro “As palavras e as coisas”, publicado pelo filósofo em 1966 (note-se que é o mesmo ano de publicação dos “Escritos”). O interesse de situar todos estes elementos em diálogo mereceria um trabalho à parte. No momento, assinalaria apenas uma brincadeira que Foucault faz com as expressões “Ceci n’est pas une pipe” e “nom d’une pipe”. Esta última – literalmente “nome de um cachimbo” – é uma blasfêmia que substitui a expressão “nome de Deus”. Há, pois, um jogo homofônico entre pipe (cachimbo) e Dieu (Deus).

1990), como o ponto de encontro, de alienação, entre o sujeito e o Outro, ou entre o campo discursivo e o circuito pulsional. Freud situa aí, neste enlace, a realidade da diferença anatômica. O drama edípico seria estruturante na medida em que situaria o sujeito na normatividade de uma narrativa pelo compartilhamento de uma versão deste real. Freud mesmo, contudo, se contradiz em seus argumentos, pois parece perceber o quanto a representação imaginária da diferença – pautada pela encarnação do falo no pênis – é insuficiente. Além disso, a redução da diferença à anatomia conduz a clínica a esbarrar na rocha da castração, e a psicanálise correria o risco de virar religião, defendendo a alienação do sujeito a uma determinada versão, dita “socialmente aceita”, do real.

2- Se, em determinado momento de seu ensino, Lacan define o falo como um significante particular, um significante assemântico (falo simbólico), acompanhando a solução russeliana da teoria das classes, que apresenta o número zero como classe vazia – axioma fundante da lógica matemática –, ele terminará por adotar a posição de Gödel e falar da castração simbólica como falta de ao menos um significante no Outro.

Esta mudança implica situar que o falo, na medida em que é regulado pelas leis da lógica, constitui-se como campo de referência das representações (registro fálico), isto é, campo regulado pelas leis da linguagem – metáfora e metonímia. A falha constituinte deste registro é que torna possível o exercício da pulsão, a constituição da borda do que Lacan denominará como objeto-causa-do-desejo, o objeto *a*.

Lacan [1962-63] inclui, portanto, na psicanálise a distinção, inexistente em Freud, entre falo e objeto *a* (*Seminário 10*). Uma das posições assumidas por este objeto é a de letra – esta materialidade da linguagem que insiste na compulsão à repetição e nas formações do inconsciente. É em torno deste *buraco* do discurso – a castração do Outro –, essa *letra* que desliza e que insiste em não se fazer representar – “que não cessa de não se escrever” – que a organização simbólica (e imaginária) da linguagem se estabelece. Este real pode ser apenas parcialmente significado pelas leis da lógica – que no texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* Lacan também denomina “as leis da segregação urinária” (Lacan, [1957] 1998).

3- Quais os efeitos dessas premissas na consideração da significação das funções sexuais? Em um texto de 1967 – *Pequeno discurso aos psiquiatras* –, Lacan assinala que a “grande descoberta da psicanálise” é a do “escamoteamento simbólico... do órgão da copulação, a saber, aquilo que, no real, é o melhor destinado a dar a prova de que existe um que é macho e outro que é fêmea” (apud Allouch, 1997, p. 336). Isto significa reintroduzir o *real* da

anatomia como referente da significação? Não me parece ser este o caso. O que está em causa, na afirmação de Lacan, é a impossibilidade de encontrar-se no simbólico um significante capaz de fazer a significação das funções sexuais consistirem. Um significante que, legitimamente, possa encontrar, no simbólico, uma correspondência à posição da *letra* no inconsciente.

Nem por isso, somos menos demandados a responder, como sujeitos, por nossa significação sexual. Pelo contrário, como assinala Allouch (1997), esta resposta, *confissão* ou *declaração* do sexo, impossibilitada de ser proferida no simbólico – os significantes *homem* e *mulher* são insuficientes, uma vez que correspondem à anatomia, e não à posição da letra –, é convocada ao nível do ato. Assim, é pelo ato sexual que o sujeito responde à injunção que o retorno de sua própria palavra – enquanto palavra sexuada, isto é, marcada pela insistência da letra – provoca. O ato revela aí sua face significante; ele permite que algo do sexo se subjetive ao inscrever singularmente um sujeito no lugar da impossível escrita da relação sexual. Neste sentido – é necessário precisar – um *ato* deve ser considerado como tal na medida em que produz um sujeito, isto é, produz um efeito de representação entre significantes.

A experiência psicanalítica consiste em considerar a verdade como ato, como enunciação, posto que referido a um real insubsumível à lógica do discurso. A colocação em causa do real do sexo pelo ato analítico – desde as primeiras elaborações de Freud sobre o trauma até a formulação de Lacan “não há relação sexual” – visa à produção de sujeito e, portanto, de uma sempre nova versão deste real. Que a isto se denomine diferença anatômica, fantasia de castração, pulsão de morte, etc. cabe a cada nova transferência nomeá-lo, considerando as condições segundo as quais a repetição se produz.



REFERÊNCIAS

- ALLOUCH, J. *Marguerite ou a "Aimée" de Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.
- FOUCAULT, M. *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FREUD, S. Sobre una degradación general de la vida erótica (1912). In: _____. *Obras completas* (1905-1917). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 2.
- _____. História de una neurosis infantil (1918). In: _____. *Obras completas*. (1905-1917). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 2.
- _____. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920). In: _____. *Obras completas*. (1915-1939). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 3.
- _____. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica (1925). In: _____. *Obras completas*. (1915-1939). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 3.
- _____. La disolución del complejo de Edipo (1924). In: _____. *Obras completa s*. (1915-1939). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. v. 3.
- LACAN, J. A coisa freudiana (1955). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. A significação do falo (1958). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. A ciência e a verdade (1966). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *O seminário: livro 10. A angústia* (1962-63). Inédito.
- _____. *O seminário: livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *O seminário: livro 20. Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- Russell, B. Vida e obra. *Col. Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 1989a.
- _____. Lógica e conhecimento. *Col. Os pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 1989b.

TEXTOS

DIFERENÇA SEX-UAU!¹

Otávio Augusto Winck Nunes²

RESUMO

O presente artigo trata do entendimento da diferença sexual à luz da teoria de Sigmund Freud, indicando que, para este autor, tanto a masculinidade, quanto a feminilidade são construções psíquicas, proposição que, na obra de Jacques Lacan, se apóia no conceito de falo. Apresenta um caso clínico em que a construção identitária masculina é problematizada pela relação mãe-filho, mas observando, também, a incidência do discurso social que feminiliza o homem.

PALAVRAS-CHAVE: *diferença sexual, falo, masculino, Outro, voz.*

SEX-WOW DIFFERENCE!

ABSTRACT

The present article deals with the understanding of the sexual difference based on Sigmund Freud's theory, indicating that, to this author, masculinity, as well as femininity, is a psychic construction, proposition that, in Jacques Lacan's work, is based upon the phallus concept. It presents a clinical case in which the masculine identity construction is instigated by the mother-son relationship, but also observing that the incidence of the social discourse feminizes the man.

KEYWORDS: *sexual difference, phallus, masculine, Other, voice.*

¹ Trabalho apresentado na Jornada de Abertura da APPOA: "A Diferença Sexual", março de 2004.

² Psicanalista; Membro da APPOA; Psicólogo; Mestre em Psicologia do Desenvolvimento pela UFRGS e Mestre em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade de Paris 7. E-mail: otaviown@terra.com.br

“Faça-se homem, meu amigo!
Comece por não admitir protetores.”
Raul Pompéia, *O Ateneu* (2003, p.28)

Sabemos que a diferença sexual não está, inicialmente, posta para as crianças; aliás, existe mesmo, da parte delas, a negação dessa diferença. Até que uma criança possa identificar e atrelar aos usuais símbolos sociais às posições sexuadas existentes exige-se um longo trabalho. É esse trabalho, o labor psíquico, que poderá sustentar a identificação sexual.

Quando o bebê olha a porta de seu próprio quarto e encontra ali os tradicionais símbolos alusivos ao seu sexo, não sabe do que se trata. Mesmo que importantes, o laço cor-de-rosa ou o distintivo do time de futebol na porta de um quarto de hospital não são suficientes para o bebê saber ao certo o que é afinal ser de um ou de outro sexo. O que é isso, identificação sexual: varão ou princesa?

O bebê poderia pensar que alguma coisa é esperada dele; mas, mesmo assim, o quê? Afinal, esses símbolos querem dizer alguma coisa, algo é esperado desse *infans*, ao mesmo tempo em que algo lhe é oferecido. Será que existe alguma coisa no corpo que precisa de uma significação? Reflexões que ocorreriam ao bebê não pela dúvida, mas, sim, pelo que procuro assinalar no título deste trabalho, da Diferença Sex-ual(u).

Situo aí, para a psicanálise, um dos seus grandes enigmas. O que faz diferença? Parece-me que não é sem espanto e, mesmo, sem encanto, que podemos escutar tais palavras: *diferença sex-ual(u)*! Espanto, já que não é sem surpresas que nos deparamos com o mistério de haver um outro, que é diferente de nós. E, dessa forma, precisamos dizer quem somos e o que somos. E encanto, já que isso nos movimenta e nos reposiciona em relação ao outro, e em relação ao nosso próprio sexo.

Afinal, se o corpo evidencia essa diferença, é de se perguntar: mas o que isso quer dizer? O que isso significa? Ser homem, ser mulher, ter um pênis, não ter um pênis, quais são as conseqüências e as implicações dessa evidente obviedade?

É certo que Freud nos deixou um legado importante quanto às questões da diferença sexual, desde o início de sua obra, como por exemplo em *Os três ensaios da teoria sexual* ([1905]1996). Tais questionamentos que foram retomados no texto *Sobre as teorias sexuais infantis* ([1908]1996), onde ele destaca que a partir da constituição sexual aparece relacionada, ainda, a pergunta sobre a origem dos bebês, esboçando a trajetória de associações que as crianças realizam de maneira exemplar quando tentam entender a

lógica conceitual. Essas questões, mesmo que bem elaboradas, não deixaram de provocar uma série de confusões quanto ao seu entendimento.

A conhecida afirmação freudiana de que “a anatomia é o destino” (1996, v. 11, p.183) encontrada inicialmente no texto *Sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa* ([1912]1996) e, posteriormente, retomada no texto *A dissolução do complexo de Édipo* ([1924]1996), provoca, sem dúvida, uma dessas confusões. Virada e revirada do avesso, ela continua provocando e nos convocando a refletir sobre qual o destino que, afinal de contas, damos à anatomia do sexo, pois esta afirmação nos leva a crer que poderia haver uma colagem entre o falo e o pênis.

Isso não impediu o encontro de outras vertentes, como se vê a seguir. No artigo sobre a feminilidade, *33ª Conferência de introdução à psicanálise*(1933[1932]/1996), Freud indica justamente o contrário da afirmação acima, feita oito anos antes. Escreve nesta conferência o seguinte: “o que constitui a masculinidade ou a feminilidade é um caráter desconhecido que a anatomia não pode apreender” (1966, v. 22, p.106). E faz a seguinte pergunta: poderia fazê-lo a psicologia? Freud questiona-se assim se, normalmente, não transferimos para a vida anímica os mesmos pressupostos encontrados na anatomia; por exemplo, quando dizemos: *Ah! Isso é coisa de mulher!, Bem coisa de homem!* Tais posições não encontrariam guarida na psicanálise, mesmo que recorrêssemos a elas um sem número de vezes diariamente.

Afirmamos que existe algo que seria representativo da passividade e da atividade e, portanto, do feminino ou do masculino, fazendo valer o mesmo raciocínio que se apóia na anatomia. Freud insiste, ainda, no mesmo exemplo da passividade e da atividade, dizendo ser o primeiro um comportamento feminino, utilizando-se neste caso da figura do óvulo feminino, que passivamente esperaria a atividade do espermatozóide, sendo que este último, pelo seu movimento, caracterizaria a atividade masculina. Ressalta no entanto que, em muitos casos, para se chegar à posição passiva, precisar-se-ia passar pela ativa. Assim, Freud indica que características comportamentais ligadas a um sexo podem estar presentes no outro.

Nesta análise, conclui que fazer coincidir o comportamento com qualquer uma dessas duas posições sexuadas é inadequado, ou seja, que recorrer às metáforas corporais e a aspectos comportamentais para encontrar evidências das posições psíquicas, sejam elas masculinas ou femininas, não é suficiente para a psicanálise.

Se recorremos à anatomia para responder às indagações do que é masculino e do que é o feminino, desconsideramos o trabalho psíquico necessário para a constituição da identificação sexual. De fato, é necessária a

distinção entre identidade sexual e identificação sexual, sendo que a primeira apóia-se no eu corporal, como dizia Freud, numa instância imaginária, e a segunda é ligada à instância simbólica. Assim, o texto freudiano é primordial, e sua indicação de resposta é bastante clara: estamos no terreno psíquico quando falamos de identificação sexual, mesmo que não possamos ficar indiferentes à diferença anatômica. Neste sentido, parece-me que Freud poderia ter antecipado Simone de Beauvoir, no enunciado de que ninguém nasce homem ou mulher, mas, sim, de que um sujeito torna-se ou homem ou mulher.

Isso posto, resta-nos ver quais são os elementos em que se alicerça este trabalho psíquico. Nem precisamos ir muito longe para nos confrontarmos com o complexo de Édipo e a angústia da castração como sendo os dois instantes decisivos a atuarem neste momento. Já que eles põem em jogo não só a dicotomia do ser e do ter o pênis, mas, também, as saídas para as identificações, nas quais entrariam as questões ligadas ao falo.

A partir de agora, gostaria de precisar um pouco mais essa questão, problematizando os caminhos identitários que os sujeitos homens trilhariam para se posicionar na posição masculina. Quais são os recursos que, utilizados pelo homem, servem para construir sua posição masculina, quando se sabe que o seu precioso órgão não é suficiente para garanti-la? Mesmo que apareça, na maioria das vezes, pelo menos nas acusações femininas, que os homens colam sua posição masculina ao órgão. Aliás, pela acusação, vemos que as mulheres não se distanciam disso, fazendo o mesmo.

Na verdade, creio que Freud deu-nos pistas promissoras, que levaram Lacan a precisar a questão ainda mais, sinalizando para os caminhos em que o falo abre o território tanto para a posição masculina quanto para a posição feminina.

Lacan é muito taxativo no texto *A significação do falo* ([1958]1998), quando diz que o complexo de castração tem uma função de nó, primeiro quanto às estruturas psíquicas, e, segundo, quanto à identificação do sujeito com a assunção ideal de seu próprio sexo, e sua conseqüente fantasmática. Situando o que era falo para Freud, Lacan é categórico: o falo não é uma fantasia (pelo efeito imaginário), não é um objeto (com se pode ter uma relação) e, menos ainda, um órgão, seja ele o pênis ou o clitóris (que ele simboliza). O falo seria então o significante, “significante cuja função seria designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (p.697).

Lacan, no mesmo texto, prossegue: “O falo é o significante dessa própria suspensão que ele inaugura por seu desaparecimento” (1998, p. 699). O

falo revela-se pela sua presença-ausência. Dessa forma, o falo colocaria em relevo toda a problemática da reversibilidade da demanda e do desejo do Outro, incluindo aí a posição fálica, que o sujeito ocupa em relação ao Outro. Como na relação mãe-filho, por exemplo, ser ou não o falo da mãe, ou ainda, ter ou não o falo.

Mas não só isso. Se, como Lacan, tomarmos o que está em jogo na identificação à posição masculina, precisaremos situar, também como disse, a dialética da demanda e do desejo de uma outra forma. Assim, na relação com a mulher, o significante *falo*, para o homem, aparece respondendo a uma demanda de amor da mulher, já que ela encontra no corpo dele o significante de seu próprio desejo, aquilo que ela não tem, mas isso retorna de forma invertida para o homem, pois, na busca do significante fálico para a sua demanda de amor, o homem pode encontrá-lo numa outra mulher que não a sua. Isso seria exemplar, pelo interesse manifesto dos homens tanto pelas santas quanto pelas prostitutas. O falo tem esse efeito contrário, de, por um lado, dar realidade ao sujeito no significante ao qual ele se reporta e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas (Lacan, 1958).

De qualquer forma, o sentido indicado por Lacan é de que a posição masculina estaria sempre se referindo ao Outro sexo, deslocando sempre da diferença anatômica para a posição de alteridade desempenhada pelo feminino. Talvez valha o exemplo de Adão e Eva. Mesmo que Eva tenha saído de sua costela, foi o aparecimento dela, num campo Outro, que fez de Adão um homem.

Assim, a validação simbólica da posição sexuada passa por outros caminhos que não os do corpo, mesmo que os recortes pulsionais sejam extremamente importantes para situar a posição masculina. Aliás, não podemos esquecer que as inevitáveis transformações corporais pelas quais passamos no curso da vida levam-nos a reconhecer a sua importância, servindo mesmo de apoio tanto para a construção do masculino, quanto do feminino. Ressalto apenas que são importantes, mas não suficientes, pois respondem no registro imaginário, enquanto uma posição sexuada necessitaria de um suporte simbólico. Na verdade, todos os artifícios reais, pubertários, não são suficientes para circunscrever a posição masculina; de resto, nem a feminina.

Neste sentido destaco a importância de um desses recortes corporais que é a voz, um dos objetos pequeno *a*, indicado por Lacan ([1974]2002). Na verdade, inicialmente, Lacan refere-se à voz no sentido freudiano, como uma representação super-egóica, tornando-a depois num objeto pequeno *a*. Destaco a voz como objeto *a*, pois, prestando atenção, vemos que o resto de sua produção, o som, dentre os restos produzidos pelos outros três objetos *a*

(seio, fezes e olhar), é o único que toca no outro/Outro: a presença do outro/Outro cuja escuta é necessária. Convém lembrar Lacan, quando diz que o **ouvido é o único orifício corporal que não se fecha** (1974-75, Seminário 23 – *O sintoma*).

A voz poderia alavancar desdobramentos identificatórios que me parecem extremamente produtivos para a construção da posição sexuada. Principalmente, quando estamos escutando adolescentes, para quem a mudança de tonalidade da voz ganha um vivo destaque, não só pela oscilação do registro sonoro, mas mesmo pelo quanto a voz serve de suporte para o discurso do sujeito. Dessa forma, trago um caso que me parece extremamente interessante e que me permitiu refletir sobre algumas questões no eixo do masculino.

É o caso de uma paciente que chamarei de Maria Callas. Ela não tem relação nenhuma com a diva do canto lírico, nem com ópera alguma particular. Mas ocorre entre Maria Callas e seu filho, que chamarei Antenor, uma relação representativa do que vou propor mais ao final deste trabalho. Quero destacar, deste caso, a possibilidade de uma validação da posição masculina que tem sido bastante problematizada, tanto para Maria Callas quanto para Antenor.

Maria Callas é uma mulher com cerca de 40 anos, uma *jovem senhora* – nas suas palavras –, que tem dois filhos, um menino e uma menina. Desde o nascimento da sua filha, há mais de onze anos, Maria Callas praticamente aposentou a sua vida erótico-amorosa. Para ela (acredito que sua opinião seja compartilhada por muitas mulheres), homem é sinônimo de *incômodo*. Afinal, ele nunca tem nem faz tudo o que uma mulher quer. Caracterizando este homem: ele teria que responder às questões financeiras (não precisaria pagar as contas dela; se arcasse com as próprias, já seria de bom tamanho), soma-se a isso que ele deveria ser gentil, trabalhador, honesto, carinhoso, e, claro, não ser *galinha*. A lista de exigências é bastante extensa e, creio, impossível de ser preenchida, mas, em todo caso, os ideais devem servir para alguma coisa.

A aposentadoria da vida erótico-amorosa de Maria Callas teve um breve período de interrupção durante a qual Callas se apaixonou por um amigo, não por acaso assumidamente homossexual. Nunca tiveram relação de namoro nem sexual, mesmo que pareçam, às vezes, uma família. Quando ela procurou análise, seu filho estava finalizando um tratamento que o tinha livrado da gagueira; Antenor tremia nas bases e na voz cada vez que precisava falar com sua mãe ou quando escutava a voz de Callas.

Passado algum tempo, aconteceu um imprevisto nesta família. Antenor conta que algumas coisas estão acontecendo quando ele fica sozinho em casa com uma jovem empregada. Pois é, a prática de sedução entre empre-

gados e padrões não perde sua atualidade, mesmo que politicamente incorreta. Na voz de Antenor, naturalmente, a empregada estava *se passando* com ele, o que provocou um vivo espanto, tanto em Antenor quanto em Callas, ou seja, o pecado não morava ao lado. O desejo emergia.

Este episódio, inicialmente, foi marcado pela demissão da empregada, por discussões, troca de chaves da porta do apartamento, colocação de grades, ou seja, todo arsenal existente no mercado que pudesse ser utilizado como proteção para salvaguardar Antenor das garras da tentação sexual é empregado. Some-se a isto uma denúncia/processo no juizado de menores, já que o episódio configurava a existência de assédio sexual ao menor; assim, é feito um apelo à Justiça para que a história tenha fim. Nada da ordem do sexual tem lugar nesta casa; o desejo precisa ser calado. É necessário dizer que o pai de Antenor não foi ouvido nunca, nem enunciou palavra alguma. Nem para dizer que seu filho era um comedor. Sua palavra e sua voz são, normalmente, pouco ouvidas, que dirá escutadas.

Passam-se mais alguns anos e Antenor, adolescendo, começa a mudar o tom de voz. O timbre começa a engrossar, para grande espanto da mãe e, espero, para encanto dele. Como diz Raul Pompéia, em *O Ateneu*, "... os falsetes indisciplinados da puberdade" (2003, p.11) aparecem com regularidade. Na sessão em que conta um episódio familiar, o curso das associações de Maria Callas toma o seguinte rumo: *O que ele, Antenor, está pensando? Só porque está engrossando a voz acha que vai mandar em mim?* E continua: *Está para nascer o homem que vai mandar em mim!*. Ou seja, o sexual da voz assume, ou aparece travestido de uma rivalidade fálica. Parece que, se depender da posição materna de Callas, Antenor não terá voz, ficará calado. Como diz Raul Pompéia, ao referir-se a um dos professores do Ateneu, "sabendo falar grosso, o timbre de independência" (Pompéia, 2003, p.11). Por certo, não faltará trabalho para Antenor; aliás, a sua aposentadoria do masculino está longe de acontecer, mas é certo que os seus falsetes precisariam ser firmados.

Mas, aqui, me interessaria relacionar estes elementos e propor o que poderia ser a possibilidade de uma construção da posição masculina. Penso, inicialmente, que seria necessário haver, como primeiro movimento, uma separação do discurso materno, "destacada do conchego placentário da dieta caseira" (Pompéia, 2003, p.8). Ou ainda, como diz, Didier Dumas (1990), psicanalista francês, numa imagem bastante crua, escapar da placenta que é a língua materna, com que a mãe envolve seu filho.

Para isto, penso no necessário movimento de, mais do que escapar, sub-trair-se ao discurso materno, *sub-trair* tanto no movimento de retirar-se,

quanto no movimento de trair a demanda materna, para que, assim, a criança possa se relançar na posição masculina.

Na verdade, parece-me que a questão do masculino seria resposta ao desejo do Outro, e nesse sentido seria uma subtração, pois, à falta do Outro feminino, a resposta poderia estar no significante encontrado no corpo masculino daquilo que falta à mulher. Seria de se perguntar, então, o que o Outro quer de mim? Parece-me que, se a resposta se encaminha na vertente demandante para suprir a falta do Outro, o aprisionamento ao discurso materno é a saída encontrada.

Mas se, pelo contrário, a resposta é marcada pela via desejante, da demarcação de uma falta, pela castração simbólica, indicaria o movimento de subtração à placenta da língua materna, o que indica ser a possibilidade de construção simbólica da posição masculina.

Seria importante pensar que, para uma criança, um menino, está em jogo, também, a possibilidade do exercício da sexualidade na idade adulta. Ou seja, a indicação de gozo com o qual a criança idealizava poder, no futuro, realizar sendo adulto. Assim, a identificação com o pai, nesse momento, é relevante na medida em que o pai seria aquele adulto – idealizado do mesmo sexo – responsável por satisfazer sexualmente a mãe e, além disso, ser o responsável pela procriação, bem como pela transmissão.

Retomando o caso de Maria Callas e de Arnanor: neste roteiro antevê-se uma carga dramática bastante grande, e o ritmo está encontrando alguns descompassos, se é possível a harmonia frente a um discurso histórico-maternal tão massivo; aliás, onde a marca da virilidade tem uma posição ostensivamente feminina (Lacan, [1958]1998). Contrário disso exemplifico com o diálogo, retirado do Atereu, entre o jovem que chega ao colégio e a mulher do Professor Aristarco:

“Eu não era realmente desenvolvido. A senhora colhia-me o cabelo nos dedos:

– Corte e ofereça à mamãe – aconselhou com uma carícia – é a infância que fica ali, nos cabelos louros... Depois, os filhos nada mais têm para as mães” (Pompéia, 2003, p. 18).

Para terminar, gostaria de situar uma reflexão que fui levado a fazer, face ao incômodo que a posição masculina – de sub-traição – causa nesse discurso materno-histórico, que me parece muito atual. Isso também problematiza o posicionamento que se apresenta por um ideal de autonomia, onde o outro não é necessário, ideal que organiza o nosso laço social, e que o caso de Maria Callas ilustra bem.

Frente às novas exigências e reclamações do discurso feminino, que espera um novo posicionamento masculino, pergunto-me se realmente assis-

timos à produção do chamado novo homem, ou se se trata, na verdade, de uma tentativa de anular a diferença sexual. Parece-me que se estaria produzindo, num pólo, a desqualificação de posições masculinas e, no outro pólo, a valorização extrema da posição feminina.

Tal passagem ampara-se não só no discurso que reclama e se queixa, mas, também, no discurso que diz qual é a única saída possível para os homens: feminize-se. Essa passagem propõe aos homens o abandono do mundo encantado das ferramentas, para um verdadeiro assalto às *nécessaires* femininas.

A maior visibilidade dessa nova posição masculina, que talvez não traga nenhum incômodo e nenhuma ameaça à mulher, parece ser esta: a do homem feminilizado. Um tipo que, mesmo falando com voz grossa, funciona, na realidade, como uma espécie de *falo drag-queen*. Ou seja, um homem caricaturizado de mulher, adornado por todos os adereços femininos que mulher nenhuma arriscaria usar, mas que é, como toda *drag-queen*, portador, para geral espanto, de um pênis. Pênis que pode estar mal colocado, que talvez confunda e esteja fora de lugar; mas, não é demais lembrar, que reclama pelo reconhecimento de sua existência.

REFERÊNCIAS

- DUMAS, Didier. *La sexualité masculine*. Paris: Hachette Littératures, 1990.
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual [1905]. In: _____. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. 7
- _____. Sobre las teorías sexuales infantiles [1908]. In: _____. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. 9.
- _____. Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II) [1912]. In: _____. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. 11.
- _____. El sepultamiento del complejo de Edipo [1924]. In: _____. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. 19.
- _____. 33ª conferencia. La feminidad (1933[1932]). In: _____. *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. v. 22.
- LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *A terceira* (1974). Cadernos Lacan – volume 2. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.
- _____. *O Sintoma* - Seminário 23 (1974-1975). Publicação inédita.
- POMPÉIA, Raul. *O Ateneu* (1888). São Paulo: Editora Nova Cultural, 2003.

TEXTOS

ESTILO DE VIDA, AUTO-AJUDA E CORPO DA MASCULINIDADE CONTEMPORÂNEA

Lúcia Alves Mees¹

RESUMO

Por intermédio dos três registros – imaginário, real e simbólico –, o presente texto interroga o falo e a masculinidade na atualidade. Propõe que o imaginário hoje está ligado aos estilos de vida, o real relaciona-se ao corpo hormonal e cerebral, e o simbólico se apresenta associado à auto-ajuda.

PALAVRAS-CHAVE: masculinidade, falo, real, simbólico, imaginário.

LIFE STYLE, SELF-HELP AND BODY OF THE CONTEMPORARY MASCULINITY.

ABSTRACT

Through the three registers – imaginary, real and symbolic –, the present text interrogates the phallus and the masculinity at the present time. It proposes that the imaginary today is linked to the life styles, the real relates to the hormone and brain body, and the symbolic is presented as associated to self-help.

KEYWORDS: masculinity, phallus, real, symbolic, imaginary.

¹ Psicanalista; Membro da APPOA; Autora do livro *Abuso sexual: trauma infantil e fantasias femininas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2001. E-mail: lmees@portoweb.com.br

*“Mas EU, alheio sempre, sempre entrando
O mais íntimo ser da minha vida,
Vou dentro em mim a sombra procurando.”*

Fernando Pessoa

Há exatos 10 anos, o termo *metrossexual* foi lançado, pelo escritor inglês Mark Simpson, para designar os homens das metrópoles, afeitos à vaidade, às compras, mais que ao sexo. Segundo Simpson, quando revelou a designação no jornal inglês *Independent*, buscava descrever um tipo de masculinidade narcisista, egocêntrica e saturada de mídia:

“o típico metrossexual é um homem jovem com dinheiro para gastar, que vive numa metrópole ou perto dela – porque é lá que estão as melhores lojas, boates, academias e cabelereiros. Poderia ser oficialmente gay, hetero ou bissexual, mas isso é totalmente irrelevante, porque ele adotou a si mesmo como objeto de amor, e o prazer como preferência sexual” (Folha de São Paulo, 2004).

A escolha sexual, portanto, não é definidora do metrossexual; ao contrário, conforme seu criador, ele desvirtua todos os códigos oficiais de masculinidade vigentes nos últimos cem anos.

“Talvez a coisa mais interessante sobre a metrossexualidade é que ela representa o início do fim da *sexualidade*, a pseudociência de preferência sexual do século 19, que dizia que a personalidade e a identidade são ditadas pelo fato de os órgãos genitais de seu parceiro terem ou não a mesma forma dos seus. Em uma era pós-industrial e hiperconsumista como a nossa, não se permite que a identidade e a personalidade sejam inerentes – isso levaria à falência a maioria das agências de publicidade. Em vez disso, elas se baseiam em opções de estilo de vida, padrões de consumo, marcas, círculos sociais” (Folha de São Paulo, 2004).

Aos moldes de um recém nascido, nominado e imaginado com antecedência, o metrossexual agora parece estar ganhando efetiva existência. A julgar pela quantidade de reportagens, programas de televisão² e artigos na mídia em geral, só recentemente é que a designação do novo homem encontrou mais amplo eco na cultura. Após a longa gestação de 1994 para cá,

² No novo programa de televisão *Queer eye for the straight guy* [Olhar “gay” para cara hétero] cinco “gays”, especializados em moda, beleza, gastronomia, decoração e cultura, ensinam os homens a serem modernos com estilo. Diferentemente dos metrossexuais, porém, o objetivo final do programa é levar o heterossexual até à mulher, ensinando como melhor agradá-la.

nasceu a imagem com a qual o homem moderno deve se adequar: até gostar do sexo oposto, mas cuidar da pele, cortes de cabelo, decoração, vestir-se na moda e ser sensível o suficiente para gostar tanto de arte quanto de futebol.

De acordo com uma das capas da revista *Veja* (2003), um novo homem nasceu: “ele desenvolveu a sensibilidade, interessa-se mais pelos filhos, assume e exhibe emoções, preocupa-se com a aparência, aprecia culinária e apurou seu senso estético. É forte, mas tem estilo”.

Este espelho do Outro, impulsionado pela indústria do consumo de objetos para homens, apenas afirma a importância da demanda econômica na definição das identidades contemporâneas. Afinal,

“apesar dos surtos recessivos da década de 90, o Brasil registrou um aumento no consumo produtos de beleza da ordem de 73%. Os investimentos industriais no setor de perfumes e cosméticos, saltaram de US\$ 1,75 bilhão em 1990 para mais de US\$ 4 bilhões no ano 2000, criando muitos empregos, na indústria, comércio e vendas de porta em porta.(...) O impulso maior veio da adesão dos homens à arte de embelezar-se” (Pastore, 2004).

A imagem que a cultura oferta ao homem de hoje, portanto, prevê pouco ou nada de um traço que aponte à masculinidade. Mais um consumidor-a-ser-aliado-ou-já-cooptado, o homem contemporâneo foi incorporado à máquina de fazer parecer que o produto utilizado trará benefícios superiores àqueles que de fato são possíveis (ilusão em que a indústria da beleza é particularmente mestra).

No passado recente, o homem entrava no mercado de consumo através de outros produtos, tais como carros, cigarros e bebidas, nos quais a imagem do homem *forte* era explorada. Se possuísse os artigos indicados como desejáveis, pareceria que o ganho viria acompanhar a sexualidade: tornar-se macho atraente. A diferença, portanto, da imagem indicada neste caso é a inclusão de um traço sexuado, com conseqüente inclusão do outro (a mulher a ser seduzida). Em comum, a ilusão da aquisição de algo como promotor de uma identidade; porém, no caso dos metrossexuais, uma compra que implica mais diretamente a imagem corporal e o narcisismo, e menos a intenção de abarcar o outro no suposto ganho obtido.

“[...] noção de ‘estilo de vida’, reflexivamente trazida para a esfera da propaganda, resume esses processos. Os publicitários se orientam por classificações sociológicas de categorias de consumidores e ao mesmo tempo estimulam ‘pacotes’ específicos de consumo. Em maior ou menor grau, o projeto do eu vai se traduzindo como a posse de bens desejados e a perseguição de estilos de vida artificialmente criados” (Giddens, 2002, p.183).

Além dos produtos, o estilo de vida é ofertado para o consumo, levando à indagação se *ser homem*, na contemporaneidade, corresponde a um destes estilos. O metrosssexual nos responde que isto não importa, pois, com seus preceitos de como viver e o que ser a partir disso, assinala que a questão sexual não tem mais a mesma relevância. Tanto faz ser homo ou heterossexual, ao metrosssexual interessa ter estilo.

Como indica Giddens:

"[...] nas condições da alta modernidade, não só seguimos estilos de vida, mas num importante sentido somos obrigados a fazê-lo – não temos escolha senão escolher. Um estilo de vida pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade" (2002, p.79).

Condição da identidade, modernamente auto-engendrada, a escolha do estilo de vida torna-se caminho obrigatório na fundação do eu. Como diz a propaganda de uma loja de roupas

"estilo é sua marca registrada e é uma coisa que você vai adquirindo com o tempo. O seu estilo é ditado pelas coisas que você gosta de fazer, pelos lugares que gosta de ir, pelas pessoas que gosta de encontrar e também pelas roupas que gosta de vestir. Enfim, estilo é estilo de vida, é jeito de ser. E aí cada um tem o seu. A [nome da loja] tem todos".

Não é de estranhar que a prevalência da imagem acarrete a interrogação sobre a identidade, visto que a referência simbólica – que faria fixar uma imagem ao sujeito – desliza-se quase ao infinito, esvaziando-se na sucessão de estilos ofertados pela cultura.

Menos ligado ao que a tradição acarreta de determinado e fixo (Baumann, 1998), com conseqüente noção do eu como instância duradoura, o homem atual está relacionado com a oferta de opções variadas, às quais se agarra na premência de encontrar traços que lhe digam quem é:

"Psiquicamente, a modernidade trata da identidade: da verdade de a existência ainda não se dar aqui, ser uma tarefa, uma missão, uma responsabilidade. Como o restante dos padrões, a identidade permanece obstinadamente à frente: é preciso correr esbaforidamente para alcançá-la [...] Em outras palavras, a modernidade é a impossibilidade de permanecer fixo. Ser moderno significa estar em movimento" (Bauman, 1998, p.91-92).

Se, no passado, o ser homem se coadunava com o ser pai, isso ocorria, fundamentalmente, porque o sujeito encontrava-se numa linha de transmissão de geração a geração, na qual seu lugar era fruto de significantes que

o precediam e de outros que transcendiam sua existência. Ser sujeito homem, portanto, era ser protagonista da transmissão das marcas históricas e discursivas de uma filiação, o que equivale a dizer, relacionado ao falo simbólico enquanto significante que orquestra todos os outros. Ou, ainda, falo enquanto assinalador de uma falta, a qual advém do Outro e, ao ser transmitida ao sujeito, faz trabalhar as versões construídas em torno do que o antecede e sucede. Outro que também assinala que é só na relação com a alteridade que o falo se inscreve.

Na modernidade tardia (expressão de Giddens) aquilo que perdura não mais importa como antes. O que se funda no aqui e agora das escolhas entre estilos de vida ganha relevância. O ser homem, assim, não busca mais se definir pela transmissão transgeracional, mas pela capacidade de estar aberto às infinitas escolhas, bem como pela eleição de uma forma de viver – sempre em transformação – que lhe traga identidade. Identidade esta que se esvazia da relevância de ser sexual, para tornar-se *de cada um*. “Colecionador de sensações, consumidor de impressões” (Bauman, 1998; Giddens, 1993), ou ainda, sujeito da “era das sensações” (Costa, 1999), hoje importam aos homens e mulheres as experiências vividas, as quais devem se suceder ininterruptamente:

“[...] nossa cultura, em princípio, venera a experiência [...] duvidamos das sabedorias sagradas ou ancestrais. [...] A autoridade, em suma, desertou da tradição e veio para a experiência [...] ou seja, acabaram as hierarquias fundadas nas diferenças de castas, nas inspirações divinas ou nos saberes esotéricos, mas foi promovida uma outra hierarquia, fundada na autoridade conferida pela experiência” (Calligaris, 2004, p. 185).

Vê-se, desde logo, a contradição entre, de um lado, estar em constante mutação, acumulando experiências, imperativamente escolhendo o estilo e, de outro, encontrar uma identidade para si, a qual pressuporia uma parada em pelo menos alguns traços dentre os eleitos, ou ainda a referenda – de algo ou alguém – da experiência como tendo sido válida (à luz do ideal do eu)³. Afora isso, o valor de poder/dever escolher, ao ter substituído, pelo menos em parte, o valor da transmissão, conduz a que *ser alguém* na atualidade corresponda a ser sempre diferente. Diferença esta que indica um desloca-

³ Além das várias adições em que os sujeitos modernos se engajam (drogas lícitas, ilícitas, produtos, comida, etc), outro efeito do deslizamento contínuo do eu é o desassossego do chamado sujeito estressado, o qual está sempre correndo em direção a um alvo fugaz, como é a imagem, e com dificuldade de encontrar o ponto de parada (momentânea e obrigatória), só possível para aqueles que se referem à própria posição simbólica.

mento da distinção entre os sexos para a diferença entre estilos de vida. Deslocamento também do Outro, não mais ligado ao sexo suplementar, mas, parece, relacionado à instância que indicaria os vários estilos de vida possíveis e desejáveis, bem como quais produtos acompanham cada um deles.

Como me dava a escutar um jovem analisante, a escolha de uma parceira para si era pautada pelo estilo. Dizia ele que uma garota que fala muita gíria e se veste de determinada forma se encaixa bem com um estilo surfista. Se a menina se traja bem demais, com muitos detalhes, seu estilo combina melhor com um *mauricinho*. As jovens *muito largadas* gostariam de *caras que usam drogas*, e assim por diante. Visto que ele não se encaixava em nenhum desses estilos, por exclusão, ele tentava chegar ao que seria o estilo da menina ideal, para, quem sabe, chegar à definição do que seria o seu estilo. Descortinava-se aí outra forma de buscar o mesmo, próprio da adolescência: através do Outro sexo perguntar-se sobre si, fazendo-o por intermédio da indagação do estilo. O novo aqui é a ausência da pergunta sobre a sexualidade da mulher (*santa* ou *puta*, conforme Freud), quer dizer, a subtração da comparação da menina à mãe e da consideração sobre o que faltaria a ela(s) (e a ele). Ou ainda, o silêncio sobre a diferença entre o casal (e, logo, em torno de quem poderiam se reunir), haja visto que se tratava de dividir o mesmo estilo. Ademais, se o estilo é capaz de ser compartilhado, torna-se possível que muitas moças também o possuam, o que o levaria a *ficar* (ou *pegar*) com várias parecidas, até que algum traço singularizasse *uma* mulher para si (para *um* sujeito, conseqüentemente).

Além dos estilos de vida pelos quais os sujeitos anseiam e a publicidade explícita, pondero, a auto-ajuda e a ciência parecem se reunir nos ditames do que é estilisticamente correto para o sujeito da modernidade tardia.

Aos moldes dos três registros – proponho – a ciência trata de especificar o real do corpo e suas manifestações (no intuito de explicar todo o não inscrito do real), a publicidade descortina a imagem a ser perseguida, ornada pelos produtos que a acompanham (produzindo o esvaziamento do valor da identidade sexual), e a auto-ajuda, como um saber substituto do velho e sábio vovô, tenta discursivamente estabelecer o que deveria ser feito pelo *bom filho*.

Parece-me que um exemplo dessa reunião dos três registros é o livro *Criando meninos*, de Steve Biddulph (2002). Autor de cinco *best-sellers*⁴ so-

⁴ Além do já citado, o autor escreveu: “O segredo das crianças felizes”, “Quem vai educar seus filhos?”, “Por que os homens são assim?” e “Momentos mágicos com seus filhos”.

bre relacionamento familiar e educação infantil, o terapeuta britânico que vive na Austrália desde a adolescência “tornou-se uma espécie de mentor dos pais da geração moderna” (Cláudia, 2003). Seus livros já venderam mais de uma dezena de milhões de exemplares – em diversos idiomas – e estima-se que a cada 11 minutos, em algum país do mundo, alguém sai de uma livraria com um destes livros, sendo que o citado acima ficou no Brasil na lista dos mais vendidos por 11 semanas.

Criando meninos reúne considerações sobre o cérebro dos homens e seus comportamentos, determinados pela testosterona, bem como explicações de fases do desenvolvimento, apreciações e conselhos sobre a relação dos filhos com os pais.

O livro postula que a violência gerada pela testosterona e a falta de comunicação entre as duas metades do cérebro macho levariam os homens a não conseguirem expressar afeto ou realizarem várias atividades ao mesmo tempo. Associado a isso, o livro oferece a *ajuda* de como lidar com os quase *bestiais meninos* (sic), de modo a aplacar a sua virulência e limitações afetivas:

“Nestes últimos cinco anos, muito se aprendeu sobre a verdadeira natureza dos meninos [...]. Durante trinta anos, foi moda negar a masculinidade e dizer que meninos e meninas são iguais [...]. Estamos começando a entender como apreciar e não reprimir a masculinidade [...]. Meninos podem ser ótimos. Nós podemos fazê-los ficar assim. Compreensão é o segredo” (Biddulph, 2002, p.67).

Os ditos *avanços recentes* sobre os meninos, supõe-se, referem-se às descobertas do funcionamento do cérebro, o qual, para o autor, como se observa, especificaria algo do masculino, porém a ser modificado. É como se dissesse: “há uma especificidade do masculino, mas não é aceitável que ele seja aquilo que o particulariza”. Observa-se, porém, que a identidade sexual está presente, mesmo que para prescrever seu apagamento. Segundo o mesmo autor,

“sexo e agressividade estão ligados de algum modo – controlados pelos mesmos centros no cérebro e pelo mesmo grupo de hormônios. Essa tem sido a fonte de terríveis padecimentos e tragédias para homens, mulheres e crianças que sofreram investidas sexuais. Por causa dessa conexão, é muito importante que os meninos aprendam a se relacionar com as mulheres como pessoas, ter empatia e ser bons amantes” (Biddulph, 2002, p. 47).

Não é o pênis (exclusivamente, pelo menos), portanto, que marcaria o corpo do homem, e sim seu cérebro e hormônios. Além disso, o dito típico masculino não aludiria a algo no corpo de homem que falta à mulher, questio-

nando o “dar o que não se tem” das relações entre sexuações. A ilusão da complementaridade entre os sexos (e o conseqüente encontro com a suplementaridade deles) não parece ter a mesma vigência nesta ótica do corpo. Ao contrário, a crença moderna indica que a igualdade entre os sexos poderia melhorar o *desacerto* entre masculino e feminino. Se o homem é potencialmente violento e inibido na expressão afetiva, segundo Biddulph, espera-se que seja – mais próximo da mulher – afetuoso e gentil. Às mulheres, por sua vez, caberia *ir à luta* sem se deixarem abater por sensibilidades; quer dizer, recomenda-se uma boa *dose de testosterona* para – assim como os homens – vencer na vida pública.

Ambos às voltas com o mesmo modelo, portanto; o que já sabemos desde Freud (“só há uma libido”) e Lacan (“ambos os sexos estão referidos ao falo”). A mudança, porém, conforme já indiquei, dá-se em torno da diferença: se antes parecia poder produzir a ilusão de duas divergências que se completariam, hoje ela deveria ser amenizada até a quase igualdade absoluta. O projeto científico de fazer calar o real aparece aqui em sua contundência: se o indelével do que “não cessa de não se inscrever” pudesse ser amenizado até a abolição da diferença, será que os desacertos do sexo terminariam?

Afora isso, cabe ressaltar a contradição entre a imagem do metrosssexual, sensível, vaidoso e refinado; e o corpo macho, tido por bruto e limitado ~~afetivamente~~. O discurso sobre o homem moderno, pelo menos no exemplo aqui apresentado, portanto, prescreve um masculino que aplacaria a tendência do corpo, tornando-o dócil e solícito:

“O que todos nós queremos é ver jovens ativos, felizes, criativos e gentis. Precisamos que os nossos meninos se transformem em jovens que se preocupem com os outros e participem das soluções do século XXI. E que, enquanto isso, lavem a louça e arrumem o quarto!” (Biddulph, 2002, p.6).

Retomando a proposição dos três registros – o imaginário associado ao estilo de vida, do qual o metrosssexual é exemplo; o real ligado ao corpo macho, composto de cérebro e hormônio; e o simbólico, ao discurso de *ajuda*, que se relaciona ao que a cultura apresenta como *manual do bem fazer* – quer-se agora questioná-los à luz dos três registros do falo.

É a partir de 1974 e 75 que Lacan apresenta o falo na topologia do nó borromeu. Se, até este período de sua elaboração, o falo esteve associado

⁵ Se o masculino é reconhecido na violência do corpo macho, será que, para os homens aos quais a identidade sexual importa, essa convicção não é incentivadora da brutalidade?

sobretudo ao simbólico, no texto do R.S.I. Lacan enlaça os registros, mostrando que não há prioridade entre os três elos, de modo que todos têm igual relevância: “É preciso dizer também que o falo é o que dá corpo ao imaginário (...) O Falo é o Real sobretudo enquanto aquilo que o suprime” (Lacan, 1975, p.22).

Retroativamente, seu seminário sobre *As formações do inconsciente* (1999), pode ser lido dentro desta indicação: o falo guarda diferentes significações, de acordo com o registro que o fundamenta.

Uma leitura possível é que, no real, encontra-se o falo como pênis, apêndice do corpo; no imaginário, as representações de poder e a ausência de falta; no simbólico, o falo como significante a partir do qual todos outros significantes se relacionam:

“No plano imaginário, trata-se, para o sujeito, de ser ou não ser o falo. A fase a ser atravessada coloca o sujeito na situação de escolher. Ponham também este *escolher* entre aspas, porque o sujeito é tão passivo quanto ativo nisso, pela simples razão que não é ele quem manipula as cordinhas do simbólico” (Lacan, 1999, p.192).

Se, nos primórdios da constituição do sujeito, o falo está imaginarizado no corpo da mãe, com a intervenção do terceiro/pai, o falo aponta à falta instalada entre ela e seu (sua) filho(a). O falo alude ainda à falta também do pai, pois se este encarna o falo para se arrogar a propriedade de interdita-lo à mãe e ao bebê, em outro tempo será ele mesmo submetido à ausência da encarnação fálica. Ninguém possui ou é o falo, trata-se aí de um significante (Lacan, 1999).

“Que o falo seja um significante é algo que impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito lhe tenha acesso. Porém, como este significante está velado, e como razão do desejo do Outro, é este desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, ou seja o outro enquanto ele mesmo é sujeito dividido da *Spaltung* significante” (Lacan, 1985, p. 673).

Significante da falta do Outro, o falo simbólico faz com que a ausência no corpo da mulher (do pênis) pareça coincidir com o que falta a ela. O real do corpo, desse modo, imbrica-se com o significante e a imagem de potência (que a primitiva *presença* do falo no corpo da mãe e a *posse* do pai deixam como marca). O falo simbólico, assim, apazigua a totalidade da encarnação do falo, tanto na versão construída – com a mãe – de paraíso sem faltas; quanto na versão – a partir do pai – de violência e poder sem limites.

Retomando a tentativa de composição discursiva de *ajuda*, esta nos leva a indagar se a impessoalidade (do saber científico) poderia ocupar um lugar Outro para o sujeito. O falo simbólico, assinalador de um desejo do Outro, poderia ser “significante do efeito de desejo na vida de um sujeito”

(Lacan, 1999, p.464) se não se dirigisse a um sujeito em particular? Qual pode ser a eficácia simbólica desta função se não se faz a partir da filiação?

Se a *ajuda* gravita fora do âmbito dos Outros familiares, buscando até mesmo substituí-los através de um discurso técnico-científico prescritivo do que seriam os *bons pais*, ela pode ser esvaziadora das instâncias transmissoras de desejo. Logo, a proposta simbólica se esvai em razão do apagamento da singularidade que precisa estar envolvida: algo do nome próprio que o desejo do Outro assinala ao se dirigir àquele sujeito em particular.

Além disso, a auto-ajuda facilmente se incorpora ao projeto de escolha de estilos de vida, na medida em que pode ser apenas um elemento a mais de consumo. A *ajuda* vira, assim, um objeto a ser reunido com aquele que leva ao estilo; desta vez “estilo-que-sabe-como criar-meninos”, por exemplo.

De outro lado, parece-me que há elementos simbólicos passíveis de permanecerem em suas funções, mesmo no discurso da *ajuda*, tais como: a possibilidade que alguém se aproprie do saber impessoal, a ponto de transmiti-lo, o que significa dizer que interpreta o discurso como *ajuda* à sustentação de um lugar para si, a partir do qual um desejo pode vir a se expressar. Ademais, o discurso da *ajuda* pode ser um auxílio ao homem moderno que almeja a identidade sexual, pois é só aí que ela parece ainda guardar alguma relevância (e, com ela, a dimensão de ser homem para alguém). A sexualidade neste aspecto não é indiferente, e a presença de um outro (a mulher) está computada: “se o menino prefere usar o corpo e a menina gosta de usar as palavras, vamos ajudá-los a se entenderem e ‘falarem a língua do outro’. Assim, vai haver menos acusações e mais compreensão” (Biddulph, 2002, p.35). É impossível, de outra parte, não observar o tom religioso de crença na comunhão entre as diferenças... O discurso científico, não é de hoje, vem substituindo a transcendência, da qual as religiões não dão mais conta, erigindo o deus-saber no lugar do Outro.

Além disso, a temática da violência masculina (Mees, 2004), interpretada no livro *Criando meninos* como consequência do corpo (cérebro e hormônio) masculino, reporta-nos à noção de falo simbólico como aquilo que permite a metaforização do falo imaginário e do real. Se o menino precisa do pai para *escolher* a sexuação masculina, será na relação ao falo simbólico que verá se amenizar a violência que a encarnação do falo propõe. Pois, ao se posicionar na sexuação masculina, o garoto terá que se identificar ao pai tirânico, encenando o que viveu como violência do pai (ao castrar). Neste sentido, a identidade sexual se relaciona, sim, com a violência. O falo simbólico, entretanto, traz consigo a metaforização desta violência, visto que, se ninguém é nem tem o falo, não é preciso se defender violentamente dele.

■ TEXTOS

Para finalizar, a cultura moderna coloca aos homens um impasse: ou bem a masculinidade parece não fazer questão, apagando o Outro como aquele que traria a diferença e a falta (o estilo de vida metrosssexual narcisificante); ou bem o masculino se afirma ligado exclusivamente ao corpo (não mediatizado pela linguagem) e a sua violência (conseqüência da não-metaforização).

A demanda de *ajuda*, que também a vendagem dos livros de conselhos marca, a meu ver, é que alguns sujeitos modernos continuam apostando que a palavra lhes diga, mesmo que parcialmente, o que fazer com o corpo e desde onde interpretar a imagem.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998
- BIDDULPH, Steve. *Criando meninos*. São Paulo: Editora Fundamento, 2002
- CALLIGARIS, Contardo. *Terra de ninguém*. São Paulo: Publifolha, 2004
- COSTA, Jurandir F. *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999
- Eu, eu mesmo e eu também. Entrevista com Mark Simpson. *Folha de São Paulo*, 18 jan. 2004. Caderno Mais!, p. 4-6.
- GIDDENS, Antony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002
- _____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993
- LACAN, Jacques. La significación del falo. *Escritos 2*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1985
- _____. *O seminário: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999
- _____. R.S.I. Seminário inédito 1974-75
- MEES, Lúcia. Os abusos do macho brasileiro. *Correio da APPOA*. Abril de 2004
- Revista Cláudia. Junho 2003
- Revista Veja. Outubro de 2003, número 39.
- www.josepastore.com.br

AZUL E ROSA

Eda Estevanell Tavares ¹

RESUMO

Durante séculos, a educação das crianças foi distinta, de acordo com os sexos. A partir do movimento feminista, surgiu a proposta de uma educação não-sexista, de não-diferenciação entre os sexos em todos os âmbitos. Mas as crianças ora circulam com tranqüilidade e interesse pelo que fica caracterizado pelo social como o campo do sexo oposto, ora resistem empertigadamente a fazê-lo. Este artigo se propõe a responder à seguinte questão: o que, desde a constituição subjetiva, possibilita ou impossibilita às crianças circularem pelo território do sexo oposto?

PALAVRAS-CHAVE: educação, diferença sexual, reconhecimento, discurso social.

BLUE AND PINK ABSTRACT

During centuries, child education was distinct according to gender. Since the feminist movement, has emerged the proposal of a non-sexist education, of no differentiation between the sexes within all realms. But the children now circulate with tranquility and interest for what remains characterized by the social as the opposite sex field, then resist steadfastly to do so. This article proposes to answer to the following question: what, from the subjective constitution, makes it possible or impossible for the children to circulate within the opposite sex territory?

KEYWORDS: education, sexual difference, recognition, social discourse.

¹ Psicanalista; Membro da APPOA; Especialista em Psicologia Clínica. E-mail: edatav@plug-in.com.br

A educação das crianças, ao longo da história da humanidade, foi diferenciada de acordo com o sexo dos rebentos. A expectativa de determinado comportamento na vida adulta definia como elas eram educadas. O processo educativo (no seu sentido amplo) visava levar as crianças a corresponderem ao papel adulto de cada sexo no social: desde as vestimentas, até as ocupações e as brincadeiras, eram dirigidas pela expectativa social de seu futuro papel na cultura. Assim, para as meninas, determinadas roupas eram permitidas, como as da mamãe, e outras proibidas, como as do papai; brincar de boneca era permitido e incentivado, brincar com bola não era indicado para elas. Da mesma forma se regia o que concernia aos meninos: vestir-se como papai, sim, como mamãe, não; brincar de boneca, nem pensar! A educação era fortemente marcada pela diferença sexual e pelas atribuições do papel social que correspondia a cada sexo.

Após séculos, em que as mulheres ficaram à parte da produção das representações fálicas na cultura devido à ligação entre falo e anatomia, em meados do século XIX iniciou-se o movimento feminista, lutando pela igualdade política e social entre os sexos. Na tentativa de apagar as diferenças que discriminaram e submeteram as mulheres ao longo da história, surge, neste movimento, a tentativa da igualdade total entre os sexos, uma proposta de apagamento dos traços que marcassem a diferença sexual.

Assim, autores como S. Firestone (1979) desdobram proposições com este objetivo:

“O que deveremos ter na próxima revolução cultural é a reintegração do masculino (o modo tecnológico) com o feminino (o modo estético) para criar uma cultura andrógina que ultrapasse os picos de cada uma dessas duas correntes culturais, ou mesmo a soma de suas integrações. Mais do que um casamento, ela é antes uma abolição das próprias categorias culturais, uma anulação mútua das próprias categorias culturais, uma anulação mútua – uma explosão matéria – antimatéria que fará explodir a própria cultura” (1979, p. 382).

Como era de se esperar, estes novos ventos sacudiram fortemente os princípios educativos referentes às crianças. As diferenças sexuais a respeito da educação dos futuros cidadãos eram avaliadas pelo crivo de supostas tentativas de dominação da mulher.

“Depois que nascem, meninos e meninas começam a receber tratamento diferente de seus progenitores e outros familiares. É comum discriminá-los nas vestimentas, cores, penteados, e ornamentos tais como laçarotes e jóias. Há mães que ficam indóceis para furar as orelhas das filhas ainda bebês com o intuito único e exclusivo de enfeitá-las e diferenciá-las do outro sexo” (Winogron, 1981, p.13).



Temendo criarem meninos machistas e meninas submissas, os pais tentaram à risca educar seus rebentos de acordo com o modelo “politicamente correto”. Nos idos anos 70, ainda sob os abalos libertadores da revolução cultural de 68, certos pais chegaram ao cúmulo de não dar nome aos seus filhos, para que estes tivessem a liberdade de escolha quando crescessem. Bonecas e carrinhos eram oferecidos tanto a meninos quanto a meninas; privilegiavam-se brinquedos pedagógicos (que não têm a marca do sexismo); nada de furar orelhas, rosa para meninos, azul para meninas (e preferentemente, é claro, as cores neutras) e assim por diante. Nada que pudesse marcar a fronteira de territórios entre o feminino e o masculino, a consigna passa a ser de não marcar diferenças.

A voz dos especialistas soma-se ao coro político-social. No livro *Bebê Mamãe*, Marianne Neifert orienta as futuras mães: “A educação não sexista amplia os limites. Removendo-se os limites baseados apenas no acidente do sexo, abre-se o mundo para nossas crianças [...] O sexismo gera pressão para nos comportarmos de acordo com o papel de cada sexo. Remova as expectativas dos papéis e você deixará muitas portas abertas para todas as crianças [...]. O quarto do bebê geralmente é um lugar em que a criatividade é exercida, apenas porque a maior parte deles é decorada antes de a criança nascer. Verde e amarelo são unisex, assim como motivos gráficos e animais. Aplique o mesmo conceito para as outras esferas da vida do bebê” (1991, p. 483).

Mas as crianças impõem suas próprias condições. Em épocas sexistas, meninos enfrentavam galhardamente adultos alarmados e iam brincar com as bonecas da irmã; em tempos modernos, o másculo professor de educação física tenta convencer, sem conseguir que mexam um músculo, uma turma de meninos a balançar os quadris; meninas travam batalhas familiares por vestidos rodados, muito batom e tantos brincos e colares que podem ser confundidas com o pinheirinho de Natal; meninos são capazes de uma guerra se tiverem que usar aquela camiseta salmão “de menina” (imagina se for rosa!); isto, sem falar do período que se estabelecem “clubes do Bolinha”, onde é uma questão de honra não deixar nenhuma menina entrar, assim como a versão feminina dos “clubes da Luluzinha”. Nestes momentos, nada, nem um argumento ou mesmo castigo os faz aceitar que meninos e meninas possam ser bons companheiros, e que nenhum homem deixa de sê-lo por dar uma rebolada.

Disciplinas como a História e a Antropologia constataram a universalidade deste momento de segregação entre as crianças. Em seu livro sobre a construção da identidade masculina, Elizabeth Badinter (1993) sustenta esta observação: “Em todas as sociedades humanas, sempre chega o dia em que

meninos e meninas se separam para formar grupos do mesmo sexo. Mesmo no Taiti, onde a diferenciação sexual é das menos marcadas no mundo, eles e elas deixam de brincar juntos na época da pré-adolescência” (p.63). Segundo suas pesquisas, este é um fenômeno que pode ser constatado em todas as épocas e em todas as culturas.

Se mantivermos os olhos bem abertos e os ouvidos atentos, perceberemos que as crianças, em determinado momento, fazem, com mais facilidade e até interesse, trânsito por certos campos definidos como sendo do sexo oposto, e em outros momentos lutarão inflexivelmente por sustentar, sem vacilar, as insígnias sociais associadas ao seu sexo, de forma que beira a caricatura. Os pais se negam – afinal são politicamente corretos, pessoas modernas – a fazer qualquer distinção entre os sexos e, paradoxalmente, se vêem coagidos pelas crianças a fazê-lo.

Evidente que estas idas e vindas que as crianças impõem, entre um trânsito pelo território do sexo oposto e a impossibilidade de fazê-lo em outros momentos, acabam desorientando os pais da modernidade, que não sabem mais como se posicionar e o que propor aos seus filhos. É este impasse dos pais que justifica o rotundo sucesso de livros como *Criando meninos* (Biddulph, 2002) e *Criando meninas* (Preuschoff, 2003), que tentam encontrar alguma bússola para orientá-los em um caminho tão cheio de encruzilhadas. Nos dois livros citados, os autores baseiam suas orientações em duas vertentes: fatos científicos (questões hormonais e genéticas) e subjetivos (“viagens de fantasia” e “depoimentos do coração”) a partir de depoimentos acerca de episódios pessoais. Apesar de sugerirem caminhos aos pais, através de indicações e sugestões, pouco esclarecem das nuances e oscilações que estão em jogo na construção da delicada trama que constitui a identidade sexual. Por sua vez, qualquer sustentação na anatomia ou fisiologia – sabemos por autores como Laqueur (2001) e Badinter (1993) – é completamente frágil e incerta: a história da construção das identidades sexuais já ignorou até mesmo dados da anatomia para sustentar determinada concepção social a respeito dos gêneros. No que se refere à outra vertente – a dos aportes subjetivos –, depoimentos e sugestões pessoais efetivamente podem, através da identificação, permitir aos pais pensar alguma saída para seus impasses. Porém elas carregam o risco da generalização inadequada que venha obliterar a compreensão da subjetividade das crianças, substituindo a singularidade de cada uma delas por um padrão interpretativo. Tal tipo de proposta de autoajuda se alicerça no suposto de que a experiência de um serve para o outro. Com efeito, um particular resolvido pode emprestar a eficácia do modo de sua solução, mas somente quando o outro particular é muito igual (vale aqui o



pleonasma) ao primeiro. Sabe-se muito bem que não há – especialmente na questão sexual – nenhuma equivalência de sujeitos.

O que, então, desde a constituição subjetiva, permitiria trazer alguma luz para pensar estas possibilidades e impossibilidades intermitentes das crianças de transitarem no território do sexo oposto?

A dependência, que caracteriza a relação primordial do bebê com sua mãe, faz com que o pequeno estabeleça uma relação de amor e dependência, da qual precisa sair para não se alienar, mas na qual encontra o olhar de desejo que o sustenta como ser. O brincar aparece, então, na constituição subjetiva da criança, como um sintoma (de estrutura – o que J.Lacan chamou de *sinthome*) com o qual a criança vai-se apropriando dos significantes oferecidos pelo Outro. Freud, em *Mais além do princípio do prazer* (1920), quando relata o famoso brincar de seu neto com o carretel, interpretará o *fort-da* como este movimento de apropriação da criança: “É claro que em suas brincadeiras as crianças repetem tudo que lhes causou uma grande impressão na vida real, e assim procedendo, ab-reagem a intensidade da impressão, tornando-se, por assim dizer, senhoras da situação” (1976, v. 18, p. 28).

Quando crianças pequenas se dedicam a brincar com suas bonecas, alimentando-as, vestindo-as, dando-lhes banho, castigando-as e tantas outras coisas (que facilmente as vemos passar, sendo elas próprias as “bonecas” de seus pais), nada mais estão fazendo que se apropriando deste saber e exercendo algum domínio sobre a demanda do Outro e invertendo-a. Assim, a colher de comida que a mãe coloca na boca com a demanda de “colher na minha boca” passa a ser a colher na boca da boneca, do irmãozinho, da mãe, do cachorro...

Este momento de, através do brincar com as bonecas, encontrar um meio para escapar da pura posição alienada de objeto manipulado, tanto aparece nas meninas, quanto nos meninos. Não se trata aqui tanto de assumir uma posição sexuada, mas de encontrar as vias para escapar da posição objetual, de ser mera “boneca” do Outro materno.

Mas é na resolução do complexo de Édipo que as crianças passam a sustentar de maneira ostensiva as insígnias de cada sexo que conseguem apreender desde o social: é o momento de muito batom, bijuterias e saias rodadas para as meninas e, na versão masculina, chuteira, bola debaixo do braço e nada de cores que sugiram o rosa ou com estampas de bichinhos ou flores. Enfim, recolhem os traços que socialmente são as marcas diferenciais de seu sexo, e as exibem e defendem como estandarte.

O complexo de Édipo introduz a impossibilidade, para os pequenos, de gozarem dos objetos primordiais, representados pelo corpo materno, que sur-

ge, a partir de então, como interdito. Estes objetos primordiais ficam então em posição de objeto perdido, de pequeno “a”, que marca o objeto como vazio. Assim, através do complexo de Édipo, a criança se confronta pela primeira vez com o vazio de objeto. Torna-se imprescindível que a criança constitua um sintoma, de estrutura, que permita configurar uma borda para lidar com este vazio de objeto sem se precipitar nesse abismo, que possa colocá-lo numa distância segura dos objetos marcados pela relação primária com a mãe.

Este sintoma, para cumprir seu papel, precisa sustentar duas funções. Em uma, trata-se de obedecer ao imperativo superegóico de evitar que a pulsão circule pelos objetos primordiais, afastá-la do corpo materno, mas, para tal, este sintoma necessita convocar o olhar do Outro nesta nova posição. Isto implica o necessário olhar de reconhecimento de sua nova posição; esta que configurará o novo quebra-cabeça do gozo. A abundância O excesso de adereços marcados pela nova posição sexuada aparece como a “nova plumagem”, que poderia então, pelo seu excesso, seu transbordamento, capturar o olhar do Outro. Trata-se do Outro, pois, apesar de necessitar ser encarnado em alguém de carne e osso, não pode ser um outro qualquer. A condição infantil não permite – como lembra Jerusalinsky (2000) – esta universalização. A angústia, à qual o vazio de objeto a lança, exige que a criança possa “encontrar o traço que no olhar do Outro, lhe permita reencontrar seu próprio nome. [...] é um olhar desejante que outorga ao objeto que falta uma versão imaginária determinada, sem a qual o sujeito não tem outra possibilidade, a não ser o retorno à reunificação com o corpo materno” (Jerusalinsky, 2002, p.37-8). Não é por nada que o título do artigo deste autor se chama “O desejo paterno”. Sublinha, com isso, a necessidade, para a criança, de encontrar um olhar de reconhecimento paterno que lhe ofereça uma nova posição, diferenciada daquela que a situa no olhar materno. Trata-se da diferença entre fazer sintoma no campo materno ou no campo paterno.

A segunda função deste novo sintoma é a de possibilitar que os traços que constituem a nova máscara do corpo permitam ao pequeno sujeito se representar no discurso, correspondendo a uma determinada posição fálica: ser homem ou ser mulher.

Que se trate de uma posição fálica, se deve à necessidade do pequeno sujeito de poder amarrar o seu corpo a um signo de valor simbólico que, assim sendo, o protege das contingências do imaginário – as incertezas estéticas de seu próprio corpo infantil, e os traços, insuficientes *per se*, para sustentar tudo o que implica uma posição sexuada – e do aleatório do real – os restos dos objetos primordiais que, por serem restos, resistem à ordem simbólica.



A profusão dos traços que marcam com excesso a diferença sexual, adotados com tanto entusiasmo por meninos e meninas, demonstra seu caráter de sintoma (*sinthome*) destinado, não à conquista do sexo oposto, mas a ser oferecido como espetáculo ao olhar do Outro. Estes traços fundam as primeiras insígnias, que funcionam como senha e contra-senha, para constituir as expressões iniciais da confraria do masculino e do feminino.

O exagero nos traços, na roupagem caricata, que sustenta esta nova posição, de homem ou mulher, responde a uma dilatação imaginária que tem como destino recobrir o espaço vazio de objeto, provocado, de um lado, pelo encolhimento do real (o recalçamento dos objetos primordiais) e, do outro, pela exígua extensão simbólica das representações fálicas para cada sexo, que é própria da condição infantil. Na infância, a pouca extensão da cadeia significativa torna imperativo o suporte do imaginário para sustentar a introdução de um novo significante que oferece a garantia, aos pequenos, de poder suportar uma nova posição, sem cair na angústia do estranhamento de não encontrarem nenhum traço que permita o reconhecimento, como diz Jerusalinsky (2000), encontrar a tranquilidade de ainda serem os mesmos.

Podemos perceber que as meninas se dedicam com muito mais afincamento e interesse, e por muito mais tempo, a brincar de bonecas, do que os meninos. Assim como, apesar do interesse das meninas, jogos de futebol e lutas são de interesse majoritário de meninos. Por outro lado, aprendemos, com Freud (1931), que a dissolução do complexo de Édipo nas meninas levaria à substituição da perda do falo, através da falta de pênis, ao desejo de um filho do pai. Podemos perceber, na atualidade, que a questão fálica que se coloca com o complexo de Édipo não se resolve para as mulheres da mesma maneira que na época vitoriana: a representação fálica não é mais sustentada predominantemente por um filho. Cada época e cada cultura vai modificando as representações para cada sexo no discurso.

Se a modernidade, na tentativa de acabar com a opressão da mulher, tomou o caminho do apagamento das diferenças foi em consonância com seu ideal de acabar com as representações da castração, de poder criar um mundo sem falta. É uma lógica conseqüência deste ideal que se torne necessário o apagamento de toda diferença sexual. É ela que sublinha o ponto em que, ao assumirmos uma posição na sexuação, nos faltará, para sempre, a outra metade, e que o destino que restará é passar, como o andrógino da mitologia, a procurar a outra parte vida afora.

Na educação das crianças, o ideal da modernidade criou o reinado de pequenos e perdidos tiranos, que tudo podem e exigem, frutos da psicologia do “não dizer não”, “não castrar” (como se isto implicasse impotência e limita-

ção imobilizante), “não castigar”. Os pais tentaram responder ao ideal de sua época sofrendo as durezas da tirania dos pequenos – que, por sê-lo, não têm como saber o que querem – e se defrontando com que o resultado da *via crucis* escolhida não foi a salvação, mas o encontro com jovens perdidos, sem referências, não sabendo para onde ir, o que buscar, nem o que rejeitar.

Hanna Arendt em seu texto, precisamente intitulado *A crise na educação* (2002), defende a idéia de que a possibilidade de transformação do mundo depende do suporte, por parte dos adultos, das referências, da sustentação de uma educação conservadora (a autora ressalta que a pertinência deste termo é para o campo da educação) que, assim sendo, permita delimitar a fronteira entre o que é novo e o que é velho. A possibilidade transformadora dos jovens dependerá da autoridade (não do autoritarismo) que os mais velhos sustentem, assumindo “a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (Arendt, 2002, p. 240).

Se se trata de sustentar a autoridade, e não o autoritarismo, é por que aquela indica um referência que poderá então ser transformada, mudada, negada pela criança. Ela, paradoxalmente, poderá ser um elemento transformador do mundo e de uma vida diferente da de seus pais. Sustentar referências para os filhos implica a angústia de definir sua própria posição e se responsabilizar por ela, ou seja, lidar com a própria castração. Mas tal posição também implica que os pais suportem que seus filhos não tomem ao pé da letra a proposta de mundo de seus “velhos” e possam fazer com ela outra coisa, inclusive rejeitá-la. A transmissão, pela educação, das insígnias de cada sexo também é, como todo o processo de transmissão, uma missão que implica o duplo desafio de suportar a própria castração e a ferida narcísica de ver os ideais derrubados, ultrapassados, transformados.

REFERÊNCIAS

- ARENDE, H.** *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BADINTER, E. *XY sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BIDDULPH, S. *Criando meninos*. São Paulo: Fundamento, 2002.
- FIRESTONE, S. A dialética dos sexos. In: MITCHEL, J. *Psicanálise e feminismo*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920) In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976
- FREUD, S. Sexualidade feminina (1931). In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- JERUSALINSKY, A. O desejo paterno. *Correio da APPOA*, n. 79, ano 9, maio, 2000.
- LAQUEUR, T. *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- NEIFERT, M. *Bebê e mamãe*. São Paulo: Abril, 1991.
- PREUSCHOFF, G. *Criando meninas*. São Paulo: Fundamento, 2003.
- WINOGRON et al. *A dominação da mulher*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAL-ESTAR NA PATERNIDADE¹

Patrick De Neuter²

RESUMO

Após haver evocado as diversas facetas – real, simbólica e imaginária – da paternidade no ensinamento de Lacan, o autor faz um balanço das publicações psicanalíticas referentes às dificuldades que o homem pode encontrar quando se torna pai na realidade. São sucessivamente encaradas as descompensações psicóticas, os fenômenos da couvade, de gestações nervosas, de distúrbios psicossomáticos e sexuais, as aparições de agressividade patológica, as fugas no trabalho, no espaço, na fobia e no suicídio. O artigo termina com breves vinhetas clínicas ilustrando as possibilidades terapêuticas de tais impasses.

PALAVRAS-CHAVE: pai simbólico, pai da realidade, couvade, distúrbios psicossomáticos, ciúme paterno.

MALAISE IN FATHERHOOD

ABSTRACT

Having recalled various facets – real, symbolic and imaginary – of fatherhood in Lacan's teaching, the author takes stock of the psychoanalytical publications concerning the difficulties a man may encounter when he becomes a father in reality. Psychotic decompensation, couvade phenomena, nervous pregnancy, psychosomatic and sexual disorders, appearance of pathological aggressiveness, fleeing into one's work, into space into phobia and suicide are each envisaged in turn. The article finishes with brief clinical vignettes illustrating the therapeutic possibilities for such impasse situations.

KEYWORDS: symbolic father figure, father in reality, couvade, psychosomatic disorders, paternal jealousy.

¹ Texto originalmente publicado em *Clinique Méditerranéenne*, 2000. Tradução de Maria Alice Maciel Alves.

² Psicanalista em Bruxelas. Professor de Psicopatologia nas Faculdades de Psicologia e de Medicina da Universidade Católica de Louvain. E-mail: patrick.deneuter@psp.ucl.ac.be

“Faltar não é pecar”

L. Israel

Após a descoberta do papel interditor do pai, em 1887, a teorização freudiana tornou-se significativamente mais complexa; primeiramente sob o punho de Freud e, posteriormente, sob o de Lacan, que trouxe os conceitos inteiramente essenciais de função paterna, de pai simbólico e de metáfora paterna.

Não é isso que será a questão aqui – a não ser a título de introdução – mas, sim, da paternidade real, da paternidade dos pais da realidade, aqueles que Lacan chama às vezes de pais *concretos*³. Dito de outra forma, aqueles que encarnam, na realidade da vida de um sujeito, as funções ou as instâncias de pai simbólico, de pai imaginário e de pai real. Os pais concretos efetuam essas funções paternas, com efeito, segundo sua própria realidade, isto é, principalmente em função de sua estrutura, suas identificações e seus sintomas. Precisemos, ainda, que os pais da realidade, dos quais falarei hoje, têm isso de particular por serem também os pais genitores. Como cada um sabe, não é sempre o pai genitor que encarna as diversas funções paternas ao longo do desenvolvimento de um sujeito. É mesmo o caso cada vez menos seguidamente.

Para tentar atenuar os mal-entendidos que sobrevêm freqüentemente sobre este assunto, começemos por dispor, com o auxílio do quadro seguinte, construído após um exame aprofundado do ensinamento de Lacan, a tela de fundo de meus propósitos⁴.

³ Lacan chama, às vezes, esses pais de “pais reais”. Prefiro evitar essa denominação, pois ela leva a confundir a função de pai real e seu ou seus agentes. Além disso, junto a determinados leitores, esta denominação pode fazer crer que aí se encontraria a verdade da paternidade, enquanto que, para Lacan, essa paternidade não é mais real do que as outras, imaginária e simbólica.

⁴ Para maiores detalhes, o leitor pode reportar-se a meu artigo *Fonctions paternelles et naissances du sujet* [Funções paternas e nascimentos do sujeito]. *Cahiers Sciences familiales et sexologiques*. Louvain-la-Neuve, n.18, p. 105-127, 1992.



PAI: REAL, IMAGINÁRIO E SIMBÓLICO
As instâncias da função do pai simbólico⁵

<p>A. INSTÂNCIA DO PAI REAL Agente: o(s) pai(s) da realidade Dom: a castração simbólica Exigência: renúncia ao falo imaginário</p>
<p>B. INSTÂNCIA DO PAI E DA MÃE SIMBÓLICOS Agente: o(s) pai(s) e a(s) mãe(s) da realidade Dons: a. a frustração do seio b. o nome e a adoção c. a língua</p>
<p>C. INSTÂNCIA DO PAI IMAGINÁRIO Agente: a criança Suporte: o(s) pai(s) da realidade</p>

Os pais da realidade são, pois, para Lacan, trazidos para dar corpo ao *Pai real*, esta instância que traz à criança a castração simbólica.

Com Lacan, pode-se evocar, por exemplo, o pai impotente de Dora, o do jovem homossexual que fez amor com sua mulher em demasia, à qual o filho compassivo vai se identificar e, enfim, o *bom* pai do pequeno Hans. Este, ao contrário, não enche suficientemente a mãe, pois está muito ocupado com o lugar que tem perto de sua própria mãe. O pai da realidade do pequeno Hans é um pai que deixa seu filho fazer o que quer e que não manifesta o bastante seu ciúme nem sua cólera.

O *Pai real*, precisa ainda Lacan, é aquele que deve responder à criança. Ele proíbe, mas mais essencialmente, ele diz. E importa o que ele diz, de tal modo que seu dizer tem efeitos, tanto sobre a criança como sobre a mãe. Dentre esses efeitos, assinalemos o dobrar-se do poder materno. É assim que o *Pai real* traz, oferece, dá à criança a castração simbólica. Dito de outra forma, é tudo aquilo que vai permitir a uma criança, ao pequeno Hans, por exemplo, aceder à renúncia de ser o falo imaginário da mãe. E Lacan, de acrescentar, a propósito do pequeno Hans, que, sem essa renúncia, ele não poderá se deparar com as mulheres sem temê-las. E que, o que nos interessa mais hoje, ele só poderá ter um filho imaginário. Lacan estabelece, pois, um elo direto entre o

⁵ Este quadro se inspira no quadro proposto por Lacan em seu seminário sobre *A relação de objeto* (sessão de 13 março de 1957). Ele tenta levar em conta diversos comentários que Lacan pôde fazer posteriormente, referentes a estas várias instâncias e funções paternas.

acesso possível de um sujeito às paternidades real e simbólica e a maneira pela qual esse sujeito atravessou, em criança, a prova edipiana.

O *Pai imaginário* é, ao contrário, como seu qualificativo indica, o fruto da imaginação da criança: o Pai que a criança imagina a partir de seus fantasmas, de seus desejos, de suas experiências concretas e, sem dúvida também, a partir do imaginário cultural referente ao Pai. Quer ele queira, quer não, o pai concreto – o pai da realidade – vai endossar este manto do Pai imaginário. O *Pai imaginário* é também – embora Lacan não tenha insistido nesta faceta do pai, exceto em breves passagens como a que acabamos de evocar – o Pai que um pai imagina ser para o outro, o que um pai quer encarnar para o outro: o Pai todo-poderoso, por exemplo, ou ainda, todo-bom ou todo-despótico.

Quanto ao *Pai simbólico*, Lacan variou sua definição. Depois de uma longa convivência com seus textos, proponho-lhes considerar este Pai simbólico como a instância que traz à criança a frustração do seio, a língua (dita materna) e o nome, sinal da adoção. Observemos que a Mãe simbólica participa também desta instância, principalmente pelo lugar reservado ao pai em sua palavra. Mas se encontra, também, em Lacan, uma concepção do Pai simbólico englobando as três instâncias precedentes, equivalendo ao conceito de Nome-do-Pai.

A instância, como a função do Pai simbólico, protege a criança da psicose. Ela *prescreve*, dizia Lacan, a castração simbólica pela intervenção da função de Pai real, ela própria encarnada pelo ou pelos pais da realidade. Ela informa, ela inspira, ela guia a palavra da Mãe simbólica, que traz à criança principalmente a frustração que diz respeito ao objeto seio. Ela está em relação de interdependência com a função do Pai imaginário, que dá à criança a privação e que, em determinada medida, traz seu apoio à efetuação da função de Pai simbólico. Ela permite, com efeito, que se inscrevam, no sujeito, o significante do Nome-do-Pai e o do falo, mediante o quê o sujeito escapa da psicose e tem, tornado adulto, acesso não muito problemático à sexualidade, à paternidade e à maternidade.

A função do Pai real se encontra, pois, encarnada por diversos “pais da realidade” e sabe-se que é preciso entender com isso todo *fallasser* que, em tal cultura, se interpõe como terceiro entre a mãe e a criança. Este pai vem lhe fazer entender – por suas palavras e por seus atos – que a criança não pode ser falo imaginário materno e que este falo que faz desejar e gozar a mãe é o pai que o tem.

Em seu seminário sobre *A relação de objeto*, Lacan faz sentir bem a diferença entre Pai simbólico e pai da realidade. Depois de ter precisado o



papel essencial do Pai simbólico como mediador do mundo simbólico e do Nome-do-Pai como barreira contra a psicose, Lacan prossegue, afirmando que, para aquilo que se refere à entrada na assunção da função sexual viril, a clínica nos mostra que é o pai da realidade que “joga verdadeiramente o jogo”. Ele acrescenta, em seguida, a participação do Pai imaginário a esta efetuação da função do Pai simbólico. Pois é na medida “em que o pai, tal como ele existe, preenche sua função imaginária naquilo que ela tem de empiricamente intolerável, se quiserem, de revoltante, no fato de que ele faz sentir sua incidência como castradora, e unicamente sob este ângulo, é nesta medida que o complexo de castração é vivido pela criança” (Lacan, 1956-57, p. 298).

Com efeito, trazer a castração simbólica induz a uma *imago* tirânica (De Neuter, 1993). Mas esta *imago* não é inútil. Ela contribui para a efetuação da operação subjetivante de castração simbólica. Isso nos coloca uma questão, a de saber o que advém desta operação, quando o pai da realidade, o do pequeno Hans, por exemplo, experimenta alguma dificuldade em vestir o manto do Pai imaginário e, correlativamente, sem dúvida, em falar com sua mulher e com seu filho, de tal forma que sua palavra seja entendida e seguida de efeito. E podemos também perguntar o que advém deste processo, quando a *imago* paterna social não sustenta mais esta *imago* paterna tirânica e autoritária.

Contudo, não se trata aqui deste mal-estar, mas, sim, daquele que afeta os homens que se tornam pais, quando eles são convocados a sustentar, a encarnar, a se fazer agentes destas diversas funções e instâncias paternas que acabamos de descrever.

DO TORNAR-SE PAI NA REALIDADE

Curiosamente, os psicanalistas pouco escreveram sobre este assunto. Como se eles sentissem certa reticência, até certo mal-estar, em encarar a paternidade sob este ângulo.

Em Lacan e nos alunos encontram-se numerosos desenvolvimentos teóricos que dizem respeito ao Pai simbólico, à Metáfora paterna e ao Nome-do-pai. Mas com referência às dificuldades encontradas pelos pais da realidade em seu ofício de Pai, os escritos dos psicanalistas são raros. Pondo à parte Benedek, que, em 1959, no campo da psicanálise, estudou o tornar-se-pai, considerando-o como uma crise, é do lado da psicologia e da psiquiatria que é preciso procurar. E mesmo aí os escritos são pouco numerosos. Autores como R. Ebtinger (1978) e como L. Millet (1981) e seus colaboradores sublinham, com efeito, que, também neste campo, as descompensações psicóticas, neuróticas e psicossomáticas favorecidas pela sobrevivência da situ-

ação de paternidade parecem mais freqüentes do que deixa supor o pequeno número de publicações sobre esse assunto.

Em 1981, em seu livro *La part du père* [A parte do pai], G. Delaisi de Parseval, após um estudo mais amplo das obras de puericultura e de conselhos aos pais, concluiu que existe uma ausência semelhante no campo teórico do pai da realidade, como se se tratasse, diz ela, de um assunto tabu. A ausência do pai da realidade na literatura analítica e principalmente do universo fantasmático no qual o pai acolhe seus filhos e os mal-estares somáticos e/ou psíquicos paternos induzidos por sua chegada não fariam, pois, senão caminhar nas pegadas da obliteração social deste aspecto da paternidade. Sendo assim, encontra-se nesta obra a primeira abordagem envolvendo essa problemática paterna. Em 1983, D. Brun, outra mulher, observemos, publicava um artigo intitulado *Maternité d'un homme* [Maternidade de um homem].

É preciso, então, esperar 1991 para ver reaparecer essa problemática do pai. Cl. Revault d'Allones consagra sua contribuição ao livro coletivo *Être, faire et avoir un enfant* [Ser, fazer e ter um filho]. Em 1992, B. Mounier publica um capítulo de livro intitulado *Jalousie paternelle* [Ciúme paterno]. Em 1994, D. Naziri e Th. Dragonas abordam o assunto novamente num artigo intitulado *Le passage à la paternité: une approche clinique* [A passagem à paternidade: uma abordagem clínica]. Bem recentemente, esta problemática do pai da realidade é reaberta por J. Clerget, A. Aubert e A. Moreau, na obra coletiva editada por M. Dugnat, sob o título *Devenir père, devenir mère* [Tornar-se pai, tornar-se mãe] e por D. Dumas, em seu livro, *Sans père et sans parole* [Sem pai e sem palavra].

Não é por nada que Freud e Lacan puseram de lado este pai da realidade na teoria psicanalítica. Recordamo-nos como Freud abandonou sua teoria da sedução paterna como causa da neurose, principalmente porque era, a seus olhos, impossível que tantos pais, tios e sogros fossem enfraquecidos com respeito à sua função. Em 1924, ele afirmava, contudo, que esta teoria da sedução pelo pai não devia ser inteiramente abandonada⁶.

Lembramo-nos, também, de como Lacan e sobretudo um determinado número de lacanianos acentuaram a importância da linguagem como terceiro

⁶ De acordo com Laplanche e Pontalis, Freud nunca abandonou inteiramente o ponto de vista traumático (cf. *O Vocabulário de psicanálise*, PUF, p. 502) e em sua *Introdução à psicanálise* (1916-1917), o próprio Freud afirma: "O ponto de vista traumático não deve ser abandonado como sendo errôneo: ele ocupará somente um outro lugar e será submetido a outras condições" (Payot, 1959, p. 299).



simbólico, e a do papel da palavra da mãe na efetuação ou não da metáfora do Nome-do-Pai. Isso é muito adequado à nossa clínica, mas implica o risco de dar a pensar que o papel do pai da realidade nesta operação de rompimento se reduz a muito pouca coisa.

Ao contrário, nesses textos, as dificuldades dos homens que se tornam pais na realidade só são abordadas raramente, e às vezes nunca. Exceto as do psicótico, sobre o qual foram bem examinadas as descompensações possíveis na chegada da criança. Isso é tanto mais significativo porque as dificuldades das mulheres que se tornam mães foram, ao contrário, objeto de publicações numerosas: penso não somente nos escritos sobre o autismo, mas também a tudo que os psicanalistas puderam dizer e escrever sobre os desejos mortíferos das mães com relação a seus filhos.

Como se, no que respeita ao pai, os conceitos, aliás bastante importantes, da função paterna e do Nome-do-pai, tivessem sido utilizados num movimento de obliteração das dimensões reais e imaginárias da paternidade, operando assim o desatamento do essencial emaranhado do real, do imaginário e do simbólico na clínica, como no ensinamento de Lacan⁷.

E, contudo, se prestarmos alguma atenção a isso, a concepção de uma criança, sua chegada real junto ao casal, seus desejos edipianos, e seu encaminhamento para a adolescência, em direção à idade adulta em seguida e, enfim, em direção à maternidade e à paternidade, não estão aí sem engendrar alguns mal-estares para o homem que se torna pai, mal-estares mais ou menos importantes e mais ou menos duráveis, segundo o caso. O que depende ao mesmo tempo da estrutura desses pais, de suas identificações inconscientes, de suas fixações edipianas, e, enfim, dos acontecimentos que marcaram seu passado ou que sobrevêm na atualidade de sua história.

Assim, os autores consultados assinalam que podem se achar associados à paternidade, por um lado, um determinado número de desencadeamentos de psicoses, por outro, a eclosão de diversos sintomas, como delírios de filiação, fenômenos ditos de encubamento, gestações nervosas, diversos tipos de perturbações psicossomáticas (aumento de peso, distúrbios gástricos, perda do apetite, males do intestino, náuseas e vômitos, insônias,

⁷ Lembrar-nos-emos de que o conjunto dos três círculos representando o sujeito não se sustenta a não ser se algum dos três tem defeito. Lembramo-nos também que todo defeito de enlaçamento acarreta ou psicose ou sintoma. Que dizer, então, de uma teoria que abandona sistematicamente uma dessas três dimensões do psiquismo, se não que ela se arrisca em tornar o sujeito psicótico ou irremediavelmente dependente de seu sintoma?

dores de cabeça e a famosa hipertrofia de Groddeck), distúrbios sexuais (impotência, desaparecimento do desejo, passagens ao ato homossexuais, exibicionistas, pedofílicas e incestuosas, e estupro), uma série de fenômenos denotando agressividade mais ou menos importante com respeito à mãe ou à criança (medo de lhe fazer mal, temor que lhe aconteça uma infelicidade, sonhos de agressão e de infanticídio, maus tratos diversos, aí compreendidos assassinatos e sedução incestuosa, que salientam ora agressividade⁸, ora amor ou desejo sexual) e, enfim, certo número de comportamentos de escape e de fuga que podem tomar as formas mais diversas: fugas para o trabalho, a fobia ou a melancolia, para a relação extraconjugal, o divórcio, o abandono da criança e, até mesmo, o suicídio⁹.

Observemos aqui, com D.Dumas, que os homens que se tornam pais não estabelecem, na maioria das vezes, nenhum elo entre aquilo de que sofrem e a gravidez de sua mulher, e assim acontece com o seu médico.

A paternidade real, essa experiência de vida seguidamente esperada, essa mudança de estatuto bastante valorizada em nosso social, essa chegada de um novo ser, festejada com alegria e anunciada com orgulho, essa possibilidade para o pai de realizar-se, constata-se que é, pois, para determinado número de homens, uma crise existencial mais ou menos importante e, para outros, uma prova intransponível. Como compreender isto?

⁸ Existe uma matadora na incestuosa.

⁹ A partir dos livros de Revault d'Allones Cl, op. cit.; de D.Dugnas, op. cit.; de B.This (1980) *Le père. Acte de naissance* [O pai. Ato de nascimento] e de Dumas D., *Sans père et sans parole. La place du père dans l'équilibre de l'enfant* [Sem pai e sem palavra. O lugar do pai no equilíbrio da criança]. Hachette, 1999, bem como artigos de kD.Brun, *La maternité d'un homme* [A maternidade de um homem]. In *Etudes Freudiennes*, n. 21-22, 1983, pp.41-42, de Chalmers, Bet Meyer, D. *What men say about pregnancy, birth and parenthood* [O que os homens dizem sobre a gravidez, o nascimento e paternidade]. Em *J. Psychosom. Obstet. Gynecology*, 1996, 17; de R. Ebtinger, *Aspects psychopathologiques de la paternité* [Aspectos psicopatológicos da paternidade], op. cit.; de Millet L. et al. *Les psychonévroses de la paternité* [As psiconeuroses da paternidade]. Em *Ann. Méd-psych.* 1978, 136, 3, 417-449; de W.H. Trethowan e M.F.Colon, *The couvade syndrome* [A síndrome da couvade]. Em *Brit. J. Psychiat.* (1965), III, p. 57-66; de K. Deater-Deckard et al. *Family structure and depressive symptoms* [Estrutura familiar e sintomas depressivos]. Em *Men preceding and following the birth of a child* [Homens precedendo e seguindo o nascimento de uma criança]. Em *Am. J. Psychiatry* (1998), 155, 818-823; de P. Rivière, *The couvade, a problem reborn* [A couvade, um problema renascido], de W.H. Trethowan, *Le syndrome de couvade. Nouvelles observations* [A síndrome da couvade. Novas observações]. Em *Revue de Médecine Psychomatique*, 1969; de A. Hartman e R. Nicoley. Em *Sexually deviant behavior in expectant fathers*, *Journal of Abnormal Psychology*, 1966, todos os três citados por G. Delaisi de Parseval, *La part du père* [A parte do pai], Seuil, 1981.



QUANDO SOBREVÉM O SIGNIFICANTE PAI

Evoquemos em primeiro lugar, brevemente, a prova que representa a paternidade para o psicótico. Para que se desencadeie a psicose, dizia Lacan, **é preciso que o Nome-do-Pai**, *verworfen*, *forcluído*, isto é, jamais vindo em lugar do Outro (dito diferentemente, jamais inscrito no inconsciente) aí seja chamado em oposição simbólica ao sujeito. Para isso, prossegue Lacan, é preciso que um pai real advenha; dito de outra forma, um pai da realidade. Não necessariamente seu pai, precisa ele, mas um pai. Na ocorrência, ele próprio, quando o homem se torna pai.

Notemos que, diferentemente da psicose puerperal feminina, não é somente o parto que constitui o momento do desencadeamento. O anúncio de que ele vai ser pai pode também fazer o papel de desencadeador: o que confirma a tese lacaniana de que é o surgimento, na realidade do sujeito, do significante pai – *forcluído* no lugar do Outro (da Outra cena) que é o verdadeiro determinante. É assim que Lacan interpreta a descompensação psicótica de Schreber e que Laplanche interpretou o desencadeamento da psicose de Holderlin.

Para dizê-lo como R. Ebtinger: “Que um acontecimento como a paternidade venha a solicitá-lo (o sujeito) a um lugar que deveria garantir uma inserção simbólica prévia, não somente ele não pode faltar, mas ele se encontra ainda privado das referências que lhe serviam de muletas” (1978, p. 162).

Em seu estudo *Sur le déclenchement des psychoses* [Sobre o desencadeamento das psicoses], M. Czermak (1986) enfatiza também uma série de incidências do significante *pai*, mas também de certos significantes associados como hereditários, de nome próprio, de filiação e ainda de perda e de roubo, evocando a castração, que, como sabemos, não está sem relação com o significante paterno.

A COUVADE E OUTROS EFEITOS DE IDENTIFICAÇÃO MATERNA

Deixemos as psicoses e os devastadores mal-estares que engendra a vinda do significante pai e voltemo-nos para as neuroses, e primeiramente para esta síndrome da couvade, isto é, a simulação, pelo pai, de uma gravidez ou do parto pelo viés de dores sintomáticas, de ganho de peso, de distúrbios gástricos, de operações ou de extrações dentárias¹⁰.

¹⁰ Para Freud, o rito da couvade seria uma tentativa “que visa com verosimilhança a combater a dúvida, jamais inteiramente superável, referente à maternidade” (Cf. *As teorias sexuais infantis* (1908); em *La vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 25).

Sob esse mesmo termo de couvade, notemos que se englobam, por vezes, diversos comportamentos do pai *maternando*, comportamentos – não-sintomáticos – que encontram provavelmente sua origem na identificação arcaica do homenzinho à sua mãe.

“A mamadeira à noite é minha tarefa” – diz um entrevistado de Claude Revault d’Allones – “Gosto disso. Minha mulher descansa, se recupera e eu o tenho nos braços, é o único momento em que o tenho só para mim”. Para todo homenzinho, o amor pela mãe acarreta uma identificação da qual ele deve se desprender para tornar-se um homem¹¹. O fato de que sua companheira ou sua esposa esteja grávida e dê à luz uma criança irá inevitavelmente solicitar essas identificações maternas inconscientes, mais ou menos radicalmente recalçadas. O artigo de D. Brun é completamente esclarecedor neste aspecto. O homem está, além disso, confrontado com a diferença dos sexos e com este impossível ao qual o confronta sua anatomia masculina¹² (por algum tempo ainda, em todo caso, tanto que a técnica médica não poderá remediar esta falta masculina!).

Síndrome de couvade, ou gestações nervosas e fenômenos psicossomáticos, como a aparição de um bócio, podem encontrar sua gênese nas tendências em satisfazer a identificação materna recalçada e em tentar a superação imaginária deste impossível masculino referente à procriação. Assim, no *Le livre du ça* [O livro do isto], Groddeck escreve que seu ventre incha sob determinadas influências e desincha subitamente. É o que chama sua gravidez. E além disso, falando de um bócio que o afetava há 10 anos, antes de desaparecer em seguida à sua auto-análise, ele escreve: “Na minha opinião, o bócio desapareceu porque meu *isso* aprendeu a entrever que tenho verdadeiramente uma vida dupla e uma dupla natureza sexual, o que tornaria inútil provar a evidência de meu tumor...” (*apud* Ebtinger, op. cit., p.163).

Observemos que Th. Reik, no *Le rituel* [O ritual], sustentou que a couvade poderia também ser uma maneira de o pai proteger-se contra as impulsões

¹¹ Freud evocou o fantasma de gravidez e a inveja de um bebê no homem, em seu ~~artigo de 1908 sobre~~ *teorias sexuais infantis*. (*La vie sexuelle*. Presses Universitaires de France, 1969, p. 14-27). Contudo, ele evoca aí, não a identificação à mãe, mas a concepção anal da gravidez e do parto, o que evita em valer-se de uma tendência feminina, precisa ele (p. 22). Cf. também *Sobre a transposição das pulsões e mais particularmente no erotismo anal*, *ibidem*.

¹² Para Stelios de Naziri D. e Dragonas Th., este desejo é inteiramente consciente: “Eu gostaria de sentir o que a mãe sente... não poderia suportar estar ausente neste momento (do parto)”. Op. cit. p. 618.

em alimentar a criança ou em matá-la, agressividade do pai sobre a qual voltaremos logo abaixo.

A INTRUSÃO DO RIVAL

Em certo número de casos, e provavelmente em todos os casos, é o complexo de intrusão que se encontra reativado. A chegada de uma criança ao interior de um casal é a chegada de um rival que vem transformar o vínculo, que vem frustrar o homem de sua mulher e isto tanto mais que ela orientará toda sua libido para o recém-nascido, ou que ela sentirá certas dificuldades quanto à relação sexual, o que é freqüentemente o caso, como bem o ilustraram certos livros. Penso no de Catherine Bergeret-Amselek (1977), *Le mystère des mères* [O mistério das mães]; no de Danielle Bastien (1977), *Le plaisir et les mères* [O prazer e as mães]; e no de Catherine Garnier-Petit (1999), *Mal de mère, mal d'enfant* [Mal da mãe, mal do filho].

A emergência deste ciúme *fraterno* é reencontrado na maioria dos trabalhos consagrados à paternidade real. Até Freud, bastante calado sobre esse assunto, afirma em seu ensaio sobre Leonardo da Vinci: “No mais feliz dos jovens casamentos, o pai tem o sentimento de que o filho, particularmente o menino, tornou-se seu rival, e uma hostilidade que se enraíza profundamente no inconsciente nasce desde então contra o favorito” (1991, p.217).

Uma mãe entrevistada por Revault d’Alonnes (1991) afirma, sem rodeios: “Acredito que ele tenha ciúmes do bebê: uma criança, uma criança grande, que vai ter um irmãozinho”... “É como se eu tivesse dois filhos, um grande que sabe caminhar e o outro, não.” E seu marido confirma também explicitamente: “É duro! Não me entendo tão bem com minha mulher, é duro desde que ela engravidou, tudo é para o bebê e agora era só o que faltava. Eis que ela está doente”. E o marido, inquieto por continuar, com lapso significativo: “Será que vai dar certo, minha mãe, ah minha mulher e o bebê”¹³.

Quanto a Arnaud, sobre o qual Danielle Bastien fala mais demoradamente no próximo número desta revista, ele confessa sem rodeios: “Benoit, o que quer que se faça, ele aí está... teríamos vontade de estar a sós, de reencontrarmo-nos, mas a criança está ali. É a liberdade que desaparece. Ela vive mais para seu filho do que para mim.”

¹³ A mesma mãe não amamentou, por causa de seu marido: “Se eu fizesse isso, só existiria para o bebê... É como se tivesse duas crianças, diz ela, um grande que sabe caminhar e outro não. E não sei qual é o pior. Cf. Revault D’Alonnes, op. cit., p. 110-112 e também 121. Ler também sobre isto o caso Klimis, apresentado por Naziri D. e Dragonas Th., op. cit., p. 612-617.

E isso não é somente fantasma masculino. Como acabo de dizer, a mulher que se torna mãe traz, seguidamente, na realidade, uma justificativa para este movimento de ciúme¹⁴. De acordo com D.Bastien (op. cit.), a descrição, pelas mães, sobre sua sexualidade após o nascimento exprime-se seguidamente nesses termos: “Eu não tenho vontade, poderia passar sem, mas não ter mais relações sexuais seria afirmar que antes eu não estava interessada na sexualidade a não ser para ter um filho” (p. 136). A sexualidade torna-se, então, para a mulher, constrangimento e dedicação, mas destacados do desejo.

Que uma hostilidade sobrevenha, pois, no homem, com respeito à mulher perdida, levada pela criança, ou com relação à criança raptora da companheira de sexualidade, parece, pois, dificilmente evitável. O que se pode exprimir no homem, cujo desejo é, assim, deixado por sua conta, por sintomáticas recusas de concepção, por temores de fazer mal à criança ou à mãe, por angústias de que nada de mal lhe aconteça, por sonhos agressivos ou infanticidas, pela perda do desejo sexual com relação à mulher, por impotência, pela busca de uma relação extraconjugal ou por diversas fugas para fora do casulo conjugal (trabalho, saída, alcoolismo, separação ou abandono, por exemplo).

Às vezes, é nos sonhos que o desejo infanticida se expressa. Numa recente publicação, L. Roegiers, pedopsiquiatra e psicoterapeuta de família, ligado a um serviço de ginecologia, relata o sonho de um pai após o aborto decidido, por uma anomalia fetal, perda que ele tinha acolhido com uma surpreendente indiferença. Tratava-se, entretanto, de uma gravidez que ele tinha explicitamente desejado. “Esta noite eu sonhei que uma possante babá me arrastava, depois me mostrava um pequenino recém-nascido; ela queria saber se eu seria capaz de esmagar sua cabeça com meu salto. Eu lhe perguntei por quê e ela me respondeu porque seria tão bonito”. Nós não dispusemos das associações do sonhador, mas parece-me que se pode, no mínimo, fazer a hipótese de que o desejo infanticida se associa aqui ao desejo de procriação explícita¹⁵.

¹⁴ L. Roegiers escreve ainda: “Todo nascimento se apresenta igualmente como um curinga para o casal. Novas vias de comunicação e de equilíbrio se abrem para o melhor e para o pior.” Cf. Interrupção de gravidez, interrupção de casal? *Cahiers Critiques de Thérapie Familiale e de Pratique de Réseaux*. n.23, 1999/2.

¹⁵ Sem para tanto excluir inteiramente a possível identificação da pessoa que sonha com a criança.

Observemos que essa agressividade paterna não é absolutamente extraordinária: o amor é sempre dobrado com uma hostilidade pelo menos inconsciente com respeito àqueles que se ama. O que fez Freud (1929) dizer – é um extrato de *Mal-estar na civilização* – que “a agressão constitui o sedimento que se deposita no fundo de todos os sentimentos de ternura e de amor unindo os seres humanos, com exceção, talvez, ele acrescenta, do sentimento de uma mãe por seu filho masculino” (p. 67). Este tema, que Lacan (1960) por mais de uma vez retomou, principalmente numa conferência em Bruxelas, no decorrer da qual ele afirmou que “o ódio segue como sua sombra este amor por este próximo, que é também o que é o mais estrangeiro para nós.” Estranho, pois – ser anjo? – que os psicanalistas não falem mais seguidamente da agressividade e do ódio dos pais por seus filhos (De Neuter, 2000).

CONFUSÃO DA MULHER E DA MÃE

Vimos há pouco que o homem, tornando-se pai, pode identificar-se com a mãe ou ainda com o irmão mais velho do recém-nascido. Outros identificam sua mulher com sua mãe e mesmo com A Mãe. Aliás, é tão raro que os cônjuges que se tornaram pais se designem ou se chamem um ao outro *papai e mamãe*? Era o caso do senhor e da senhora R., entrevistados por F. Hurstel (op. cit.).

Não é surpreendente que esses pais se encontrem na impossibilidade de desejar, de fazer amor e de sentir gozo sexual com uma parceira que eles confundem inconscientemente com o objeto de amor incestuoso, proibido quanto à sexualidade. A clivagem edipiana, tipicamente masculina, entre a corrente terna e a corrente sensual, clivagem que tinha sido provisoriamente superada, tem tendência então de se restabelecer. É assim que se podem compreender certos desaparecimentos do desejo, certas impotências e certas anorgasmias do homem que se torna pai.

Assim, desde que sua mulher está grávida, Alain M., encontrado por Millet (op. cit.) e colegas, não pode mais abraçar sua esposa e sente aversão física em sua presença. Embora haja bom e profundo entendimento, ele testemunha uma nítida degradação no plano das relações sexuais. Tal angústia de realização imaginária do incesto e tal degradação da sexualidade do casal podem levar o homem a procurar satisfação de seu desejo junto a uma amante, seguidamente mais jovem e não ainda mãe. Foi o caso do senhor M., que confiou à sua psicanalista: “Quando ela me anunciou que eu ia ser pai, pensei: ‘Ela vai ser mãe’. E esta idéia: ‘Dormir com uma mãe cortou o meu barato’” (Hurstel, op. cit., p.72).

Correlativamente, essa impotência masculina pode levar a mulher a reforçar o vínculo sensual com seu filho – o que obstaculiza a realização da

castração simbólica – ou ainda a procurar um amante que lhe trará o gozo tornado difícil ou impossível no seio do casamento.

UMA MUDANÇA DE LUGAR, UMA PARTILHA DE SIGNIFICANTES

“No momento de sua reprodução, todo sujeito deve ceder o lugar de filho a seu próprio filho”, escreve Pierre Legendre. Ele põe, assim, em destaque outra dificuldade que encontra o homem que se torna pai, a de uma dupla mutação. De um lado, ele deve transmitir a seu filho o lugar de filho da última geração à qual ele deve, pois, renunciar. Por outro lado, ele deve aceder ao lugar de pai, deixado acessível por seu próprio pai à geração precedente. Isto, ficando, contudo, filho de seu pai. P. Legendre fala de permutação dos lugares e de renúncia no lugar do filho. No mesmo sentido, Anne Aubert-Godard vai até dizer que “o filho é expulso de seu lugar”. Essas expressões não me parecem, contudo, inteiramente adequadas pois, como acabo de dizer, o homem, tornando-se pai, permanece filho de seu pai e é importante que ele permaneça. A renúncia leva sobre o lugar de último filho na sucessão das gerações, o lugar daquele que se tornará por sua vez portador das esperanças da linhagem.

Poder-se-ia, pois, dizer mais exatamente que ele deve, por um lado, compartilhar com seu filho o significativo *filho de*, sem confundir as gerações – o que lhe permite evitar o ciúme fraterno já evocado; e que ele deve, por outro lado, compartilhar com seu pai o significativo *pai de* – o que enseja despertar as pulsões parricidas, se a confusão das gerações o leva a pensar inconscientemente essa operação de mutação em termos de “é ele ou sou eu”.

Para retomar as palavras de F. Hurstel em *La déchirure paternelle* [O dilaceramento paterno], por sua paternidade, o filho é levado a renunciar de certo modo à sua condição de filho para garanti-la a seu próprio filho... ao mesmo tempo em que a conserva com relação a seu pai, mas de outra maneira.

Um filho ainda muito preso aos movimentos parricidas edipianos dificilmente poderá viver essas mutações de outra forma do que num “Tira-me deste lugar onde me meti”. E se seu pai viesse a morrer realmente, esta imaginária realização de seu voto pode ter efeitos devastadores, como o ilustra um dos casos relatados por Millet e colaboradores.

Além disso, um pai, tornando-se avô pela paternidade de seu filho, será também levado a uma profunda transformação da relação com seu filho. Esta transformação não é evidente, tanto mais que a paternidade do filho (como, aliás, a de seu genro) o propulSIONA à categoria de avô, e que seu neto (ou sua neta) põe em evidência que ele nada mais é do que um elo na cadeia das

gerações. Isso pode deteriorar seu narcisismo e lembrar-lhe de que seu encontro com a morte se aproxima, quer ele consinta, quer não¹⁶.

O INCONTORNÁVEL ENCONTRO COM A MORTE

Em resposta aos que o interrogavam para saber o que achava de se tornar pai, o Émile de R. de Obaldia respondeu a seus interlocutores com um ambíguo "Isto me mata". Quanto a Ch. De Montesquieu (apud Millet, op.cit.), bom pai, sabendo deixar seu lugar a seu filho, afirmava, contudo:

"Zangamo-nos quando (os filhos) nos seguem de perto; como para nos pedir para sair; e... uma vez que a ordem das coisas diz que eles não podem, para dizer a verdade, ser nem viver a não ser às expensas de nosso ser e de nossa via, nós não deveríamos nos misturar em ser pais" (p. 417).

Hegel afirmou sem rodeios: "o nascimento dos filhos é a morte dos pais" (apud Safouan, 1974, p. 209). Certamente, convém sublinhar, com Safouan, que se trata aí de um fantasma, e que o nascimento dos filhos é também o contrário. Que esse nascimento possa rejuvenescer o pai e lhe conferir novas forças é evidente. Mas acontece também que esse nascimento desperta esses fantasmas do encontro com nossa tenebrosa amante.

Gerard V. reagiu a esse fantasma desligando-se de sua mulher e tomando uma amante bem viva, "para, dizia ela, reencontrar sua juventude". Contudo, o fato de ele vangloriar-se junto à esposa faz pensar que se trata também de agredi-la. Sempre inquieto com sua juventude que passa, Gerard lhe confia ainda: "Espero que quando minha filha for grande, quando minha filha portanto for grande, ela se vestirá melhor do que tu. Eu poderia sair com ela, eu serei ainda jovem." Com isso, aponta esta outra dimensão que pode despertar o nascimento de um filho, especialmente o de uma filha: o desejo incestuoso paterno. Por sua filha e até por seu filho.

O DESEJO INCESTUOSO PATERNO

Desde que Freud pôs em questão sua neurótica¹⁷, os analistas não encararam a realidade deste desejo incestuoso do pai pela filha. Acontece, entretanto, que determinados analisandos evocam no divã a idéia incestuosa

¹⁶ Uma vez mais, guardemo-nos das generalizações indevidas. Determinados avós se encontram mergulhados como num banho de mocidade pela presença sob seu teto dos netos, cuja tagarelice, os gritos e os pedidos de cuidados evocam os que habitavam sua casa 20 ou 30 anos antes.

¹⁷ E mais precisamente, sua hipótese indicando que as perturbações histéricas de um filho ou de uma filha teriam podido ser causados pelo comportamento sedutor do pai.

que lhes atravessou o espírito quando eles tomaram em seus braços sua filha de alguns dias. “E dizer que outro, um porco, em 15, 20 anos, a tomará em seus braços e a levará para a cama”, dizia ainda um dia um deles, voltando da maternidade.

Como tal, esta idéia não tem, evidentemente, nada de patológico, mas se sabe hoje que, para determinados pais, o filho pode se tornar, na realidade, objeto sexual, antes que sujeito a ser introduzido no mundo das leis humanas fundamentais. De maneira mais geral, o desejo incestuoso, quer seja realizado ou recalçado (e, pois, não reconhecido), não é propício ao acesso da criança à castração simbólica, como previamente tentamos demonstrar a partir das autobiografias de Eva Thomas e de Nathalie Schweighoffer, bem como de algumas vinhetas clínicas (De Neuter, 1991).

Se, em alguns pais, o desejo incestuoso se arrisca, assim, passar ao ato, a reação mais freqüente é, sem dúvida, a fuga de toda proximidade com a criança, por temor da passagem ao ato, e a repugnância em reconhecer e em viver emoções em sua relação com os filhos, com risco de criar uma grande distância, especialmente com o filho (Clerget, op.cit.).

Mas não são somente os desejos incestuosos inconscientes paternos que se encontram evocados pelo nascimento de um filho: os desejos homicidas – e às vezes canibalescos – podem sê-lo também. Aliás estes três desejos humanos fundamentais estão às vezes estreitamente misturados.

OS DESEJOS CANIBALESCOS E HOMICIDAS

Os psicanalistas falam pouco sobre esses desejos, pelo menos quando se trata de pais. Quando se trata de mães acontece, como o sabemos, bem diferentemente.

Assim, Freud obliterou a morte de seus filhos por Uranos, o devoramento odioso de seus filhos por Cronos, e a exposição de Édipo aos animais selvagens por seu pai angustiado, depois que o oráculo havia predito que um filho o mataria¹⁸. Freud, que conhecia bem esses mitos, não reteve deles, contudo, a não ser os desejos castradores e homicidas dos filhos por seus pais. Eu não penso que ele tenha tido razão em obliterar assim esses aspectos do mito.

Pois é preciso constatar que determinados analisandos dão conta, no divã, desses pensamentos ou comportamentos de seu pai. E contrariamente a determinadas concepções da direção da cura induzidas por esta perspecti-

¹⁸ Segundo o mito, tratava-se aí de punição divina do pai por sua relação pedofílica com o filho de um homem que lhe havia oferecido hospitalidade.

va freudiana, esses analisandos não estão todos na projeção sobre seu pai de seus próprios fantasmas e desejos. Aquele, por exemplo, de ser amorosamente devorado ou espancado pelo pai ou ainda aquele de matá-lo para possuir, sozinho, a mãe.

O próprio Freud, que, como já enfatizamos, não estava muito inclinado, deixou passar às vezes a idéia de que o pai não estava sem desejo hostil em relação a seu filho. E, primeiramente em seu estudo sobre Leonardo da Vinci, já citado (1910), mais tarde em seu mito do pai da horda, em que explica o homicídio dos filhos pelo ciúme sexual do pai e sua intolerância para com seus filhos. “Ele os expulsava para fora da horda, precisa ele, à medida que cresciam”(Freud, 1965/1912, p. 212). A terceira menção freudiana ao desejo hostil para com a criança se encontra na análise de um de seus sonhos, feita durante a guerra 14-18, o sonho dito do filho oficial, sonho que ele interpreta como sendo a expressão de seu “ciúme contra a juventude” de filho que sobe, tendência que ele acreditava ter completamente sufocado (Freud, 1976/1900, p. 477). A quarta menção explica parcialmente por que esses desejos incestuosos e hostis paternos ficam geralmente velados, na cultura, bem como na teoria psicanalítica. Trata-se de uma passagem da *Psicologia das massas e análise do eu*.

“Vimos que o Exército e a Igreja se sustentam sobre a ilusão ou, melhor dizendo, sobre a representação de um chefe amante de todos os seus subordinados com um amor justo e igual. Mas isto não é senão uma transformação idealista das condições existentes na horda primitiva, na qual todos os filhos sabem ser igualmente perseguidos pelo pai que lhes inspira a todos o mesmo temor. A força irresistível da família, escreve ele em seguida, vem precisamente desta crença num amor igual do pai por todos seus filhos.”

Se isso é verdadeiro, compreende-se o silêncio que cerca este tema. Contudo, participando desta obturação cultural, a psicanálise não perde uma ocasião para permitir a um determinado número de sujeitos, pais ou filhos, o abandono das inevitáveis formações sintomáticas, rebentos dos desejos canibalescos, incestuosos e homicidas recalçados. Pois – como o sabemos – se o recalçamento do desejo é patogênico, seu reconhecimento pela palavra, ao contrário, é fonte, para o sujeito, de renovação, de renascença e de recriação. A clínica psiquiátrica e os anais judiciais revelam determinado número de maus tratos paternos, alguns homicidas. Eles são provavelmente menos freqüentes do que os das mães, mas não se pode dizer que sejam inexistentes. Os desejos hostis do pai se traduzem, sem dúvida, mais nos constrangimentos educativos inúteis ou francamente sádicos, nos incitamen-

tos ao aborto, nas fugas extrafamiliares e, principalmente em casos de divórcio, nos abandonos do filho em favor da mãe¹⁹.

E quem sabe se os diferentes votos – pelos homens – das leis, retirando cada vez mais a autoridade dos pais para transmiti-la às mães, não levantam uma indiferença mortífera, até uma rejeição mascarada desses homens com respeito a seus filhos²⁰.

Da mesma forma, quem sabe se as teorias analíticas, não atribuindo nenhuma importância aos pais da realidade na constituição subjetiva de seus filhos, em proveito da única metáfora paterna colocada pela única linguagem ou ainda pela única palavra da mãe, não procedem de semelhante indiferença mortífera, deixando a criança absorver-se no seio mortífero da mãe. P. Aulagnier (1975), que enfatiza também este estranho silêncio sobre o desejo do pai a respeito de seu filho, observa que tal teorização partilha a ilusão infantil do todo-poder da mãe.

AS FUGAS PTERNAS PARA O TRABALHO, O ESPAÇO, A FOBIA, A LOUCURA E O SUICÍDIO

A paternidade se constitui, pois, como sendo não somente fonte de alegrias e de felicidade, mas comporta também uma face mais ou menos oculta, que faz com que ela seja também, para todos, uma prova. Contudo, para alguns, essa prova suscita desejos ou sintomas intoleráveis e compreende-se que eles possam fugir, o que se torna um inferno familiar.

Divórcios para uns, relações extraconjugais para outros, descompensações delirantes, suicídios, enfim, pois como disse Louis M., o paciente de Millet (op. cit.) e colegas: “É melhor acabar com isso, depois será a paz” (p. 421).

OUTRAS SAÍDAS

Duas observações, pois, antes de concluir. A primeira se referirá à possível travessia dessas provas pelo trabalho psicoterapêutico ou psicanalítico. Conforme testemunham Millet e seus colaboradores, assim como A. Aubert-Godard, A. Moreau e A. Konichekis (op. cit.), a psicoterapia pode ser uma ajuda preciosa nessas passagens difíceis.

¹⁹ Algumas estatísticas indicam que 60% das crianças não vêem mais seu pai após 6 anos de separação.

²⁰ Ou ainda, da realização de um voto de pôr de lado e mesmo de um ajuste de contas com seu próprio pai.

De minha parte, posso testemunhar efeitos benéficos de duas curas psicanalíticas e de uma breve cura de casal. Thomas²¹ não queria filhos, pois temia ter de suportar, da parte de seu filho, uma agressividade tão intensa como a que ele tinha dedicado a seu próprio pai. Uma primeira mulher o havia deixado por causa dessa recusa. A segunda ameaçava fazer o mesmo. A análise de seu ódio parricida lhe permitiu aceder – não sem sofrimento, é verdade – ao pedido de sua segunda companheira, e a relação com seu filho parece não ter sido demasiado parasitada como fora a relação com seu pai.

Eric já era pai quando empreendeu sua análise. Tinha sofrido com ódio de um pai, provavelmente paranóico – para dizê-lo demasiado esquematicamente. Foi com horror que ele constatou que reproduzia com seu filho os comportamentos odiosos de seu pai. Pouco a pouco, contudo, pelo viés, penso, da análise dos desejos parricidas, mas também graças à pesquisa de hipóteses interpretativas referentes às raízes conscientes e inconscientes dos desejos agressivos, odiosos²² e até infanticidas de pai, a relação com seu próprio filho se transformou, até tornar-se – como se entendeu – o encontro de uma serenidade e de uma riqueza pouco comuns.

Quanto a Freddy, ele consulta com Claire, porque, desde que esta ficou grávida, ele é tomado de impulsos agressivos incompreensíveis para com sua companheira. Ele tinha amado e ama muito, ainda, sua companheira, e ambos tinham desejado fortemente esta criança. Hoje, ele não quer lhe dar seu nome. Rapidamente, a sombra de um irmão morto apareceu como causa principal dessa violência para com a companheira. Um irmão, primeiramente doente, depois morto, que tinha focalizado toda atenção e todo afeto de seus pais e especialmente de sua mãe. A violência desapareceu rapidamente e ele decidiu reconhecer seu filho e que este levaria seu nome.

DE ALGUMAS OUTRAS FACETAS DA PATERNIDADE

Um projetor isola sempre um ponto bem particular e bem limitado da realidade. Acontece o mesmo com a paternidade, da qual encarei hoje as dificuldades, as ciladas, as provas e os mal-estares que poderia engendrar. Sendo assim, recuemos um pouco para concluir e deixemos a aurora aclarar as outras facetas desta experiência da qual poucos homens, nos dizem os sociólogos, decidem privar-se. Parece, com efeito, que, depois de suas

²¹ Esses nomes são evidentemente fictícios.

²² O ódio visa ao ser do sujeito. Cf. nossa contribuição intitulada: *Agressividades, ódios e laço conjugal*. Em *Cliniques Méditerranéennes*, 1997, 53-54, p. 47-65.

enquetes, a família permanece um valor importante e uma esperança certa para grande número de homens hoje.

Não esqueçamos o que dizia sobre isso ao começar. Para muitos homens, a paternidade é uma experiência que lhes permite progredir na assunção de sua virilidade, de realizar determinadas identificações com seu próprio pai, de satisfazer um desejo – seguidamente essencial – de sua companheira e de encontrar junto a esta palavras de reconhecimento, de sobrevivência por procuração além da morte, de ensinar a uma criança a viver e a nascer para o universo simbólico, e, alguns acrescentam, de saldar, assim, a dívida que contraíram com relação ao grande Outro, quando ocorreu seu próprio nascimento. Todas essas gratificações permitem a muitos homens atravessar a paternidade sem muitas dificuldades. É sem dúvida o que fez com que Vitor Hugo (1881) dissesse, dirigindo-se a seu grande Outro divino:

“Senhor, preserve-me e preserve aqueles que amo
Irmãos, pais, amigos e
meus inimigos, mesmo no mal triunfando
de jamais ver, Senhor,
o verão sem flor vermelha
a gaiola sem pássaro
a colméia sem abelhas
a casa sem crianças”.

E é sem dúvida o que fez com que Molière dissesse, mais leigo e mais breve:

“Vamos pois, e que os céus prósperos nos dêem filhos dos quais sejamos os pais”. E eu acrescento, para os menos jovens, que eles nos dêem netos dos quais seremos felizes avós, sabendo, como lembrava L. Israel que faltar – mesmo para um pai e, posteriormente, para um avô – não é pecar.

REFERÊNCIAS

- BASTIEN, D. *Le plaisir et les mères*. Paris: Imago, 1997.
BENEDEK, T. Parenthood as a developmental phase. *Journal of the American Psychoanalytical Association*, n.7, p. 389-417, 1959.
BERGERET-AMSELEK, C. *Le mystère des mères*. Paris: Desclée de Brouwer, 1977.
BRUN, D. Maternité d'un homme. *Etudes freudiennes*, n. 21-22, p. 41-54, 1983. Republicado em *La maternité et le féminin*. Paris: Denoël, p. 69-85, 1990.
CASTORIADIS-AULAGNIER, P. *La violence de l'interprétation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

- CZERMAK, M. Passion de l'objet. Etudes psychanalytiques des psychoses. *J. Clims*, Association freudienne, p. 87-108, 1986.
- D'ALLONES, C. Revault. *Être, faire, avoir un enfant*. Paris: Plon, 1991. (Publicado também pela Payot et Rivage, 1994).
- DE NEUTER, P. Agressivités, haines et conjugo. *Cliniques méditerranéennes*, p. 47-65, 1997.
- DE NEUTER, P. L'agressivité paternelle. Etrange destin d'un concept. *Logos et Anankè*, n.2, p. 77-104, 2000.
- DE NEUTER, P. Le père réel et la sexualité du fils. *La psychanalyse de l'enfant*, n. 13, p. 65-80, 1993.
- DE NEUTER, P. Père réel, inceste et devenir sexuel de la fille. *Le Bulletin freudien*. Bruxelles, Association freudienne de Belgique, p.111-137, 1991.
- DUGNAT, M. (éd.). *Devenir père, devenir mère: naissance et parentalité*. Arip/Erès, 1999.
- DUMAS, D. *Sans père et sans parole*. Paris: Hachette, 1999.
- EBTINGER, R. Aspects psychopathologiques de la paternité. *Confrontation psychiatrique*, n.16, p.149-188, 1978.
- FREUD, S. (1910) *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Paris: Gallimard, 1991.
- FREUD, S. *L'interprétation des rêves*(1900). Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- FREUD, S. *Malaise dans la civilisation*(1929). Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- FREUD, S. *Totem et tabou*(1912). In: _____. Petite bibliothèque. Paris: Payot, 1965, v. 9. p. 212-219.
- GARNIER-PETIT, C. *Mal de mère, mal d'enfant*. Paris: Albin Michel, 1999.
- HUGO, V. *Les feuilles d'automne*. 1881.
- LACAN, J. (1938). *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. Paris: Navarin, 1984. p. 35-49.
- LACAN, J. Seconde conférence aux Facultés Universitaires Saint-Louis. (Bruxelles, 10 mars 1960). *Archives internes de l'Association Freudienne Internationale*.
- LACAN, J. *Séminaire sur la relation d'objet*(1956-1957) leçon du 5 juin. Edition Afp. p.298-299.
- MILLET, L. et al. Les psychonévroses de la paternité. *Ann. Méd.-psych.*, v.136, n. 3, p. 417-449, 1978.
- MOUNIER, B., Jalousie paternelle. In: CLERGET J. et M.P. *Place du père, violence et paternité*. Champs: PULyon., 1992.
- NAZIRI, D.; DRAGONAS, Th. Le passage à la paternité: une approche clinique. *Psychiatrie de l'enfant*, v. 37, n.2, p.601-629,1994.
- PARSEVAL, G. Delaisi de. *La part du père*, Paris: Seuil, 1981.
- SAFOUAN, M. *Etudes sur l'Œdipe*. Paris: Seuil, 1974.