

TEXTOS

INTERSEXO: PROBLEMÁTICAS ENTRE O CORPO E A IDENTIDADE SEXUAL

Inajara Erthal Amaral¹

RESUMO

Este trabalho questiona o lugar do corpo enquanto sustentador da identidade sexual, a partir da escuta psicanalítica de sujeitos com questões referentes ao que a medicina denomina de problemáticas de intersexo.

PALAVRAS CHAVE: *psicanálise, corpo, identidade sexual.*

INTERSEX: PROBLEMATICS BETWEEN THE BODY AND SEXUAL IDENTITY

ABSTRACT

This work questions the body's place as sustainer of sexual identity from the psychoanalytical hearing of subjects with questions regarding to what medicine calls the intersexual disorders.

KEYWORDS: *psychoanalysis, body, sexual identity.*

¹ Psicóloga e Psicanalista, especialista em atendimento clínico pela Clínica de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Membro da APPOA (Associação Psicanalítica de Porto Alegre).

O corpo, para a psicanálise, não é constituído somente pela via do desenvolvimento orgânico e físico. Então, o que é corpo em psicanálise? Não é possível responder a tal questão de forma rápida. Portanto, será necessário discorrer sobre alguns aspectos da teoria psicanalítica para situar os conceitos usados neste trabalho e, assim, pensar o lugar do corpo na constituição da identidade sexual.

Um sujeito só existe como tal por sua inserção na linguagem. A criança nasce com o organismo dotado de um aparato biológico que lhe possibilitará alimentar, respirar – atos instintivos que mantêm esse organismo vivo. Mas esse aparato biológico por si só não se sustenta, precisará que um outro faça mais do que simplesmente cuidar dele. Será necessário banhá-lo de linguagem, inscrevendo-o numa cadeia significativa, tocando-o e interpretando suas possibilidades corporais. Isso evidencia a condição originária de desamparo do ser humano e sua dependência do Outro, para sustentar-se, orgânica e subjetivamente, ou seja, corporalmente.

Logo que nasce, a criança não tem noção do seu corpo, dos limites do que seja seu corpo e o do outro. A imagem corporal é antecipada ao sujeito pelo outro, numa relação que irá instaurar a indiferenciação entre ele e o mundo. Segundo Lacan (1953-1954), é a imagem do corpo que permite ao sujeito situar o que é e o que não é do eu. É a imagem especular que dá ao sujeito, originariamente, a forma intuitiva de seu corpo, bem como a relação dele com a realidade que o cerca. Esta realidade lhe apresentará as insígnias que irão borderar o seu corpo. O que é essencial é o fato de que a criança, nesse ato de assumir a própria imagem, faz um apelo a quem a acompanha e olha por ela, para que esse testemunhe o que ela vê. Então, é o reconhecimento deste que a sustenta, nessa brincadeira estruturante diante do espelho, que irá possibilitar que a criança se reconheça nessa imagem, confirmada pelo outro como sua; só assim surge para a criança um “sou eu”.

A importância disso reside em que é no cruzamento dos olhares que a totalidade do corpo se forma. Então, uma criança, ao ser capturada pela imagem do seu corpo, só o compreende como seu no laço constituído com o Outro primordial; este lhe transmite as insígnias da sua história, que é atravessada pelo Outro. Neste entrelaçamento de olhares surge um sujeito de desejo; assim, cada parte do corpo passa a ter sentido de acordo com a mítica que o sujeito constrói para si. É esse sentido mítico do corpo, produzido nesse momento de relação especular da criança com o Outro, que nos interessa trabalhar. Retomaremos esse ponto mais adiante. Aqui seguiremos pensando como se engendra, na subjetividade, a imagem do corpo. Portanto, é importante clarear um pouco mais a diferença entre o que apontamos, anterior-

mente, como sendo a constituição biológica e a constituição corporal. Para tal, utilizar-nos-emos dos estudos de Françoise Dolto, quando trabalha a diferença entre esquema corporal e imagem corporal.

O CORPO INCONSCIENTE

A formulação lacaniana do inconsciente estruturado como uma linguagem contribui para pensarmos o corpo como constituído para além do orgânico, na medida em que o corpo é, também, sua imagem inconsciente, e essa não é a mesma que sua biologia. Encontramos na idéia de F. Dolto (1984, p. 9), contribuições importantes para diferenciarmos o corpo como organismo do corpo como imagem, quando nos diz que uma criança pode ter dificuldades orgânicas reais sem afetar a imagem do seu corpo, bem como uma imagem patógena do corpo pode afetar o esquema corporal. A relação é direta; assim, conforme Dolto, o corpo é mediador entre o sujeito e o mundo:

“O esquema corporal é uma realidade de fato, sendo de certa forma nosso viver carnal no contato com o mundo físico; reporta o corpo atual no espaço à experiência imediata. Ele pode ser independente da linguagem², é inconsciente, pré-consciente e consciente. O esquema corporal é, em princípio, o mesmo para todos os indivíduos (aproximadamente da mesma idade, sob o mesmo clima) da espécie humana. A imagem do corpo, em contrapartida, é peculiar a cada um: está ligada ao sujeito e à sua história. Ela é específica de um tipo de relação libidinal. A imagem do corpo é a síntese viva de nossas experiências. Ela pode ser considerada como a encarnação simbólica inconsciente do sujeito desejante. A imagem do corpo é, a cada momento, memória inconsciente de todo o vivido relacional e, ao mesmo tempo, ela é atual, viva, em situação dinâmica, simultaneamente narcísica e inter-relacional: camuflável ou atualizável na relação aqui e agora, por qualquer expressão languageira³, desenho, modelagem, invenção musical, plástica, assim como mímica e gestos. É graças à nossa imagem do corpo sustentada por – e que se cruza com – nosso esquema corporal que podemos entrar em comunicação com outrem” (Dolto, 1984, p. 14-15).

Essa idéia de Dolto, diferenciando imagem do corpo e esquema corporal, sem os opor nem excluir, possibilita-nos pensar que não existe o sujeito e

² Linguagem é entendida como história relacional do sujeito com os outros (Dolto-1984, p. 15).

³ Dolto utiliza esse termo para dar o sentido de um adjetivo que expressa o sentido de “falar-se”, “comunicar-se”, como imagem falante do corpo/humanizante (Dolto, 1984, p.11).

um corpo, numa polaridade. Mas que existe um “corpo-sujeito” (expressão utilizada por J. Birman, 2000, p. 21). Isso significa que temos um aparato orgânico que, sem a constituição de uma imagem sustentada pelo Outro, não sobreviveria. Podemos dizer, portanto, que o corpo surge na linguagem.

Ao conferir ao corpo um estatuto inconsciente, estamos dando-lhe um lugar psíquico, o que significa dizer, portanto, que não estamos nos referindo ao corpo dos anátomo-fisiologistas. De que corpo se trata então? Do corpo representado, que pode ser interpretado na medida em que é atravessado pela linguagem. Assim, o corpo é singular e depende da experiência subjetiva do sujeito, articulada por sua memória. Conforme o desenvolvimento de Ana Costa, em seu livro, *Corpo e escrita* (2001), quando diz:

“O sentido amplo da experiência inclui o corpo na relação com o semelhante e com o real (como uma determinada produção de ato no sujeito). Enquanto atividade pulsional – inscrita na compulsão de repetição – a experiência é tomada como um saber que não se sabe, mas que busca um sujeito, um Outro que interprete” (p.132).

Freud, ao se deter nos sintomas histéricos, percebeu que neles encontravam-se presentes as representações populares do corpo, e não as pautadas pelo discurso da anatomia, como afirma Joel Birman (2001, p.177): “O sentido e sua interpretação das formações psíquicas deveriam se pautar pelo que se tecia no campo do imaginário popular, incluindo todos os seus signos, lingüísticos e não lingüísticos, e não no repertório erudito da ciência”. Portanto, o corpo é magnetizado pelo desejo. Mas o que é desejo para a psicanálise? É o que singulariza o sujeito: o desejo é responsável pelas significações que este é capaz de engendrar, sendo o corpo constituído pela via do desejo. Em Lacan encontramos mais amplamente formulado o sentido do desejo na constituição do sujeito, principalmente na sua teoria das pulsões. Não abordaremos os detalhes da leitura que Lacan faz da teoria pulsional em Freud. Mas é importante termos claro que Freud já apontava para o quanto a pulsão não é do nível do organismo em sua totalidade. E Lacan vai dizer que, nos quatro componentes da pulsão – impulso, alvo, objeto e fonte – “não tem mais nada de natural” (Lacan, 1964, p. 154); “[...] esses quatro termos são distintos, a pulsão assemelha-se a uma montagem, uma montagem surrealista [...], uma heterogeneidade que não tem pé nem cabeça” (Lacan, 1964, p. 161). É essa condição de força desorganizadora da pulsão, sem objeto, que vai possibilitar que a palavra faça borda no corpo, através do discurso do Outro primordial, encarnado na mãe, que irá apresentar insígnias que possibilitarão a organização corporal, ou seja, é nessa relação que a criança constrói os limites corporais, podendo, assim, apropriar-se do seu corpo como objeto da re-

lação com os semelhantes. É assim que a pulsão tem sentido relacional. Isso, em função da pluralidade da pulsão, da sua plasticidade.

Portanto, não existe um roteiro natural e comum a todos os seres humanos na constituição da pulsão; sendo assim, seria mais correto falarmos em pulsões. A pulsão não é reduzida à biologia, considerando que o circuito pulsional emerge da interação com o semelhante, em que o corpo é erotizado. Esse entendimento está no texto freudiano, pois uma das indicações que encontramos em sua teoria pulsional é de que qualquer parte do corpo pode ser eleita como zona erógena, desde que alguém nelas evoque prazer. Esse é o efeito das trocas com a mãe, Outro primordial, que, com seu toque e suas palavras, faz borda no corpo do filho, possibilitando o movimento pulsional. Lacan vai dizer que antes do enlaçamento pulsional, situado pelo movimento da pulsão, o sujeito se apresenta sob o modo de um sujeito acéfalo, pois tudo aí se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito, porque antes da constituição de um circuito pulsional não é possível situar o desejo.

“Pude articular para vocês o inconsciente como se situando nas hiências que a distribuição dos investimentos significantes instaura no sujeito, e que se figuram [...] entre a realidade e o sujeito. É no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira, é em razão das hiências em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente” (Lacan, 1964, p.171-172).

Nessas aberturas que restam da relação do sujeito com o Outro, no sentido de que sempre algo escapa, que não é possível revestir de significado o corpo todo, podemos perceber o paradoxo do sujeito, que passa tentando capturar isso que lhe falta, e aí faz sintoma, ao mesmo tempo em que não se constitui enquanto sujeito sem que algo lhe faça buraco. É justamente porque restam brechas que é possível construir um corpo inconsciente, ou seja, um corpo que só existe pelo enredo (no sentido do entrelaçamento significativo) constituído entre o sujeito e o outro-Outro⁴.

Assim, para Lacan, o sujeito do circuito pulsional será o outro-Outro. A mãe desempenha duplo papel: é o outro da relação dual com seu filho e, ao mesmo tempo, o Outro, enquanto barrado, lugar dos significantes e suporte do olhar constituinte do eu. Este é o assujeitamento do eu a um pequeno outro. O Outro, portanto, está corporificado na figura de um outro do grupo. É por isso que este pequeno outro torna-se o “sujeito da pulsão”. Para Marie Christine L. Penot:

⁴ Aqui aponta-se para o fato de que é necessária a presença do semelhante para que um Outro possa se constituir, ou seja, o inconsciente só existe no enlaçamento entre os sujeitos.

“Poderíamos dizer que através da sua teoria das pulsões, Lacan propõe ampliar a questão do surgimento do sujeito (do inconsciente, sujeito da subjetivação) ao campo do Outro, no seu laço com o significante, com o surgimento do sujeito num laço de assujeitamento ao Outro real, que aparece aí em sua dimensão ao mesmo tempo de pequeno outro e de Outro, desdobramento necessário para que possamos falar do seu desejo ou do seu gozo. Aí está portanto rearticulado o sujeito, constituindo-se no campo do significante, com a questão da pulsão” (1994, p. 218).

É por tomar o sujeito como constituído nessa condição especular com o semelhante que podemos falar em construção mítica do corpo. Já que é na relação de alienação que surge o sujeito pulsional, pode-se dizer que os mitos vêm dar conta das falhas dessa relação. É nesse sentido que se compreende o que Freud quis dizer, quando afirmou que “os mitos contêm as renúncias pulsionais dos seres humanos” (Freud, 1932). E parece que Lacan confirma esse dito freudiano, quando situa o mito como sendo o enigma – o ponto onde situa-se o não saber para o sujeito (Lacan, 1960-1961, p. 126). Mais adiante, ele vai dizer que não se deve entender o enigma, o mito “como uma remissão ao irreal. É o real que as pulsões mitificam comumente, mitos: aqui, aquilo que produz o desejo, reproduzindo nele a relação do sujeito com o objeto perdido.” (Lacan, 1981, p. 867).

O CORPO COMO MITO – ENTRE O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO

Em que sentido podemos tomar o corpo como um mito? Anteriormente desenvolvemos como a psicanálise pensa a constituição do sujeito corporal, e é a partir desse enfoque que podemos tomar o corpo como uma construção mítica. O mito não faz parte de uma realidade material. Ele é uma verdade histórica, ou seja, tem um sentido histórico. E, como para a psicanálise, a história é tomada a partir da clínica, o mito pode ter um sentido ficcional. Ou, seja, a realidade do mito, portanto, é da ordem da realidade psíquica, como as fantasias são da ordem do desejo inconsciente (Freud, 1917). “A verdade da realidade psíquica não deve ser conferida com referentes objetáveis da realidade externa, material. O mito, ele próprio, é, de certa maneira, uma interpretação. Pode-se também interpretá-lo, assim como os sonhos” (Bastos, 1990, p. 450). Cada interpretação remete a outra interpretação, em uma cadeia infinita. Sendo da ordem do desejo, portanto, não há a interpretação última e finalizadora. Pois existe uma dimensão que escapa à análise. Essa dimensão que se furta à análise é que aponta para o pulsional, para aquilo que da pulsão escapa à representação, que insiste e se repete.

O mito também possui sua dimensão pulsional, no sentido que Freud aponta em seu texto *Sobre a conquista do fogo*, onde diz que a essência do mito descreve o caráter indestrutível do sempre renovado – “apetite libidinal” (Freud, 1932). Essa condição de renovável indica que não é apreensível; portanto, sempre algo escapa, e as construções míticas estão relacionadas com isso que escapa ao sujeito, com o que ele perde ao passar pelo ciclo sexual.

Freud define a própria pulsão como mito, decifrável na representação pulsional e nas suas transformações, isto é, no fantasma:

“A teoria pulsional é um mito das origens, origens do psíquico. Nascida num tempo impreciso e remoto, a pulsão é intermediária entre o psíquico e o somático, ficando ela própria fora do espaço analisável, dando-se a conhecer apenas através de suas representações” (Freud, 1917).

Podemos dizer que o mito é a linguagem da fantasia. Há, portanto, no mito, uma dimensão imaginária, uma simbólica e uma outra mais, a pulsional, real, no sentido do que Lacan formula quando diz que o real é o que não cessa de buscar ser representado. Esse real da pulsão é originário e fundante do psiquismo. Instituído no corpo, o real permite, mediante um roteiro imaginário, a inserção e a interpretação do simbólico evidenciado nas fantasias originárias. Estas reportam às possíveis origens do sujeito. Origens que são sempre míticas, porque referem-se ao enigma – o ponto em que se situa o não saber para o sujeito. A dimensão pulsional do mito é importante, pois, segundo o que discorreremos no tópico anterior, a pulsão só se instaura no corpo mediante a relação com o Outro-outro. Sendo assim, o mito engendra um corpo, sustentado pela cultura. É assim que a cultura faz função para o sujeito.

“É da construção do mito que surge a possibilidade de enunciação de um ato originário, onde se constrói uma *priori* necessário à emergência de um sujeito (sujeito, este, que enlaça individual e coletivo no seu ponto de ignorância). Por meio dela também se produz a relação a um traço simbólico que permite ao sujeito contar-se entre os semelhantes. A partir da constelação que se organiza pelo mito, é possível ao sujeito a saída da clausura do ‘único’” (Costa, 2001, p. 159).

Podemos dizer que há, no mito, uma função de transcender, que possibilita a transformação da natureza (organismo) em linguagem. O Outro é o suporte da construção simbólica do corpo, que só se produz pela relação entre os sujeitos de determinada sociedade. Isso significa que o algo não-representável, resultante desta relação, é o que sustenta o mito, possibilitando que um corpo não seja somente a sua anatomia, podendo, assim, ser representativo do sujeito. O mito possibilita que o que está no puro real possa

ter um sentido para o sujeito, e só terá sentido se for sustentado pela cultura em que o sujeito está inserido.

As dimensões imaginária e simbólica estão presentes tanto no corpo produzido quanto no imaginado, estão contidas no mito das origens, e aí revelam a imbricação e a sustentação recíproca que os registros imaginário e simbólico mantêm entre si. Se, como afirmamos anteriormente, o terceiro registro que o mito aponta é o pulsional, o que se revela é a repetição e a insistência da pulsão, de um mais além que escapa sempre à representação, suporte de toda a atividade fantasística e simbólica. Podemos dizer, portanto, que um corpo continua a se construir a vida toda. Isso tem importância clínica, pois é por essa insistência pulsional que o corpo pode ser escutado na análise, possibilitando ao sujeito fazer uma construção ficcional, uma releitura do seu corpo.

DO MITO AO CORPO: A FICÇÃO DO SUJEITO

Tomando a clínica psicanalítica, a partir do meu trabalho de escuta, ou seja, da minha experiência, questiono que efeitos pode ter esta clínica sobre sujeitos com algum tipo de anomalia do desenvolvimento sexual, como, por exemplo, as malformações genitais, denominadas pela medicina de problemas de intersexo (sujeitos com genitália ambígua): hermafroditismo verdadeiro⁵, este sendo dividido em pseudo-hermafroditismo feminino e masculino⁶, síndrome dos testículos feminilizantes⁷ e mosaicismo⁸.

A problemática situada no orgânico pode fazer com que o sujeito se fixe no imaginário, sem possibilidades de simbolizar sua anatomia. O processo de simbolização do nosso corpo é inacabado e precisa se refazer a cada momento, principalmente quando se é afetado por alguma doença. Até mesmo uma gripe faz com que tenhamos que retomar a imagem do nosso corpo e fazer o processo de ressimbolização das alterações físicas que a gripe produz, por exemplo. Isso, porque é enquanto ficção que lidamos com nossa aparência, através dela nos revelamos, ou nos escondemos, movimento que não é sem efeitos. Nas mal-formações genitais citadas anteriormente, a reali-

⁵ Coexistência de tecido ovariano e testicular num mesmo indivíduo.

⁶ O feminino é caracterizado por cariótipo XX, gônadas e genitais internos femininos e genitália externa virilizada. No masculino, o cariótipo é XY e a masculinização da genitália externa é incompleta.

⁷ Um tipo de pseudo-hermafroditismo. Caracteriza-se por fenótipo feminino, a vagina é um fundo cego e os testículos são criptorquídicos (ausência de testículos no escroto).

⁸ Possui duas ou mais linhagens celulares, com diferentes cariótipos, por defeito genético, que se caracteriza por ausência completa de caracteres sexuais secundários na puberdade, bem como amenorréia primária em meninas.

dade corporal (esquema corporal) pode imprimir a angústia de um sofrimento sem palavras.

Alguém poderia pensar que o sujeito que possui uma constituição anatômica híbrida – por exemplo: possui vagina e testículos – estaria com sério problema de definição sexual, e, para ajudá-lo, bastaria um bisturi, que iria tomar qual parte do corpo como referencia para definir se é homem ou mulher? Fisiologicamente, a medicina define com um exame de cariótipo se somos XX, ou XY, que diz respeito a nossa caracterização cromossômica. Mas isso não basta para nos dizermos homens ou mulheres, bem como não nos basta o órgão genital que possuímos.

Lembro-me de uma reportagem no jornal *Folha de São Paulo*, do dia 23 de maio deste ano, relatando a história de um homem criado como menina após sofrer uma circuncisão malfeita, aos dois anos de idade. Sua história veio a público quando do seu suicídio. Ele nasceu menino e foi transformado em menina após a circuncisão mal-sucedida, o que fez com que fosse feito um realinhamento sexual, sendo, seu caso, o primeiro estudo documentado desse tipo. Sem pênis, resolve-se o problema transformando-o em menina (“realinhamento sexual”), como se bastasse não ter pênis para ser mulher. Aos 15 anos, ao saber o que ocorrera na sua infância, resolve assumir-se como homem. Nos anos subseqüentes, submete-se a cirurgias para reconstruir seu pênis e retirar os seios que desenvolvera com a ajuda de hormônios. Além disso, mudou seu nome para David, casou-se e adotou os filhos da sua esposa. Não sabemos o quanto seu suicídio relaciona-se com o fato de passar pelo processo de realinhamento do seu sexo. Ele se dizia assexuado, porém também dizia que não se sentia como mulher. Interessa-nos, desta história, pensarmos em como não basta a anatomia, ou seja, a presença ou a ausência de um órgão (pênis ou vagina), para que alguém se declare homem ou mulher.

A partir do que foi exposto anteriormente, com relação ao lugar que o mito ocupa na psicanálise, podemos perguntar em que esta contribuiria para construção da determinação de sexo? Pensando um sujeito com alguma anomalia sexual, hermafroditismo, e os casos de realinhamento sexual, por exemplo? O que está em jogo na cena analítica refere-se à construção fantasmática, ou seja, desejante, que o sujeito construiu para dar conta da sua anatomia. Nesse sentido, a psicanálise pode possibilitar a esses sujeitos estruturar sua declaração de sexo, independentemente da constituição biológica, ou seja, de seu cariótipo ou de seu fenótipo.

Segundo Freud, pode-se encontrar: “[...] uma mente feminina, fadada a amar um homem, mas infelizmente ligada a um corpo masculino; uma mente masculina, irresistivelmente atraída pelas mulheres, mas, aprisionada em um

corpo feminino” (Freud, 1920). É essa condição de aprisionamento ao corpo que pode ser impossibilitadora dos deslizamentos do desejo. Pois o que precisa cair, na saída da alienação à mãe, no primeiro tempo (narcisismo primário), é justamente o que dá a sustentação necessária da constituição do traço que representa um sujeito e sustenta seu desejo. O que cai, os olhos não alcançam e a voz não diz. Sendo assim, tomar a anatomia como suporte para o reconhecimento de alguém como homem ou como mulher pode cegar e emudecer o desejo, ou seja, o olhar e a voz podem nos confundir.

Então, o que conta para a escolha da posição que alguém vai ocupar, masculina ou feminina, homem ou mulher, é a construção ficcional que o sujeito poderá fazer do seu corpo, a partir das sobras que restam da relação com o Outro, daquilo não capturável pelo olhar, mas que faz função para o sujeito, justamente na medida em que falta. Assim, o corpo se subverte, não ficando reduzido à anatomia, e só assim faz laço com o semelhante, porque é na medida desse deslocamento para além da anatomia que se pode tomar o corpo numa relação individual e coletiva.

O trabalho sobre a pulsão nos ajuda a pensar o quanto o fato de esta não ter função biológica a coloca no campo da linguagem, da subjetividade. Por isso, como observado anteriormente, Freud dizia que a pulsão é um mito. Portanto, se a pulsão não está relacionada a uma necessidade orgânica, isso indica que ela constitui borda num corpo; apesar das questões orgânicas, é o que sustentará o sujeito na sua relação com o semelhante. A partir disso, o sujeito se lançará na procura do traço que o representa. Nessa procura, a possibilidade de encontrar o representante do traço somente terá efetividade se outro o reconhecer, pois ele é completamente inconsciente para o sujeito. É assim que se pode fazer um corpo e, numa escuta, possibilitada pelo laço transferencial, o sujeito pode situar sua declaração de sexo. No momento em que o recalcado pode tomar corpo, através do sintoma, surge a busca da construção de um mito da origem, sustentado na enunciação, sempre ficcional, e que pode ser relida no processo de análise. Dito isso, fica a interrogação se a declaração de sexo poderia ser revista a cada transferência.

A psicanálise, como prática, cria as condições para a autorização da experiência; portanto, na escuta destes sujeitos com questões reais quanto a sua constituição biológica, homem e mulher no mesmo corpo, ficase, enquanto analista, na condição de testemunhar a construção ficcional desse corpo. Isso é o que parece possibilitar que o sujeito não permaneça tomado pelo imaginário, podendo construir simbolicamente os significantes da sua história. É o que se pode pensar do movimento de inscrever, pelo

discurso, responsabilizando-se por sua história, no momento em que pode assumi-la no processo de análise, ou seja, fazer ato pela via da palavra.

Para a escuta ter esse efeito de testemunho, é necessário sustentar-se no lugar de ignorância, ou seja, o efeito de testemunho só se faz quando é possível viver o velho-antigo como novo, o saber que se sabe surgindo como novidade. O que situa o efeito da análise é que haja a produção de um ponto, ponto de ignorância, uma verdade que faça com que alguém mude de lugar porque é a verdade do sujeito em análise, e não simplesmente uma verdade entre outras. E, o que faz que não seja uma verdade entre outras é a produção de significantes na transferência, ou seja, a produção de um objeto simbólico para um furo real. É assim que o desejo, uma análise, pode evidenciar significações diversas do sentido médico-científico.

A finalidade da análise é procurar desfazer a couraça imaginária do sentido,⁹ para que o fundamento real ou simbólico do sintoma possa emergir. Assim, o que motivou a busca da sustentação teórica deste trabalho foram as dificuldades na condução da escuta de um sujeito às voltas com um esquema corporal constituído de forma híbrida (organismo com órgãos femininos e masculinos). Muitas dúvidas permanecem, mas também a convicção de que é possível escutar um corpo-sujeito quando se possibilita que a mediação linguageira que o engendrou seja também a mediadora da relação transferencial. Somente assim o sujeito poderá fantasmear suas origens, na tentativa de constituir bordas, podendo funcionar pulsionalmente, ou seja, criar possibilidades de contato, estas que nos sustentam corporalmente.

Segundo Ana Costa:

“Nunca conseguiremos deixar de ser, ao mesmo tempo, corpo e representação, o que implica que há uma modificação do corpo pelos nossos atos (de representar) e vice-versa. O problema é que as heranças nunca são exclusivamente simbólicas: precisamos lidar com um morto e com o que resultou da geração de um corpo” (2001, p. 66).

Nesse sentido, podemos tomar as produções do sujeito, seus sintomas, como o que tenta dar conta de nossos restos pulsionais. Por isso, não nos reconhecemos como homem nem como mulher somente pela anatomia, é preciso uma construção ficcional, mítica, que funcione como operadora estrutural, situando o sujeito frente ao seu desejo.

⁹ Aqui tomado como o que busca conhecer ou entender, saber, estar ciente.

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Liana Albernaz de Melo. Um mito das origens: o corpo no entrecruzamento do simbólico e do imaginário. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v.24, n.4, p.449-460, 1990.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- COSTA, Ana. *A ficção do si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- _____. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- DOLTO, Françoise. *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos [1900]. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 5.
- _____. Conferências introdutórias sobre psicanálise. *Edição eletrônica das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 1917. 1 CD-ROM
- _____. A conquista e o controle do fogo. *Edição eletrônica das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 1932. 1 CD-ROM.
- _____. O problema econômico do masoquismo [1924]. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. 19.
- _____. 32ª das novas conferências introdutórias da psicanálise. *Edição eletrônica das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 1932. 1 CD-ROM
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 1: a tópica do imaginário*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1999.
- _____. *O seminário: livro 8: de epistêmè a muthos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1992.
- _____. *O seminário: livro 17: do mito à estrutura*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1994.
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed, 1998.
- LAPLANCHE. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PENOT, Marie Christine. L. Por uma teoria lacaniana das pulsões. In: *Dicionário Freud e Lacan*. Salvador, Ba: Álgama, 1994.

A IMPOSTURA DO MACHO¹

Maria Rita Kehl²

RESUMO

A idéia da masculinidade como efeito de uma impostura remete a construção social do imaginário sobre o macho às idéias de Freud e Lacan relacionadas à mascarada feminina. Tanto a mascarada quanto a impostura são artifícios que tentam manter a diferença sexual a salvo das evidências sobre a castração. Na teoria psicanalítica, o enigma da diferença sexual é abordado com frequência a partir das teorias sexuais infantis, segundo as quais a castração se apresenta sempre do lado das mulheres. Para a autora, o pensamento sobre a diferença entre homens e mulheres é indissociável da dialética entre o espaço público (tradicionalmente ocupado pelos homens) e o privado, reduzido das mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: *visibilidade, impostura, espaço público, espaço privado, teorias sexuais infantis.*

THE MACHO IMPOSTURE ABSTRACT

The idea of masculinity as effect of an imposture addresses the social construction of the imaginary about the macho to the ideas of Freud and Lacan related to the feminine masquerade. The masquerade as well as the imposture is an artifice that intends to maintain the sexual difference safe from the evidences on castration. In psychoanalytical theory, the enigma of sexual difference is approached with frequency through the child sexual theories, according to which castration presents itself always on the women's side. To the author, the thought about the difference between men and women is indissociable from the dialectic between the public space (traditionally occupied by men) and the private, women's redoubt.

KEYWORDS: *visibility, imposture, public space, private space, child sexual theories.*

¹Texto concebido a partir da conferência apresentada na Jornada de Abertura da APPOA, em 3 de abril de 2004, em Porto Alegre.

²Psicanalista; Membro-Correspondente da APPOA; Doutora em Psicologia Clínica (PUC/SP); Autora de: *A mínima diferença* (Imago, 1996), *Processos primários* (Estação Liberdade, 1996), *Deslocamentos do feminino* (Imago, 1998), *Função fraterna* (org.) (Record, 2000), *Sobre ética e psicanálise* (Companhia das Letras, 2001), *Videologias* (em parceria com Eugênio Bucci, Boitempo, 2004) e *O ressentimento* (Casa do Psicólogo, em edição). E-mail: mritak@uol.com.br



Não pretendo ofender ninguém, nem acusar os homens presentes; não existe um autor dessa impostura. Deve haver diferença entre impostura e mascarada – daqui a pouco volto a isso.

Não se trata de dizer que cada homem é o autor de uma impostura: o macho não é causa, e, sim, *efeito* da impostura. Trata-se de uma impostura característica da neurose, em que o neurótico acredita na impostura e tenta, a partir dela, fazer com que exista relação sexual. Tenta fazer com que entre homem e mulher exista uma diferença complementar. Se há uma autoria da impostura que constitui o que chamo de *macho*, digamos que o autor seja análogo ao que seria o autor da “escolha de neurose”. Quem é o autor da escolha de neurose, nessa expressão freudiana? Não há um autor. A escolha de neurose se dá, digamos assim, numa solução de compromisso entre o sujeito do inconsciente e as defesas do *eu*, o *eu* do narcisismo. Aí você pode encontrar certa autoria, certa escolha, um percurso no qual não se localiza claramente o sujeito autoral. Quanto ao que constitui o *macho*, que impostura é essa? Qual é a impostura do macho? É exatamente a impostura que faz crer que exista o falo, como objeto capaz de preencher a falta no Outro. Daí, dessa primeira impostura, para se acreditar que o falo seja o órgão sexual do homem, basta uma passagem banal, freudiana, que se explica pelas teorias sexuais infantis.

A minha primeira questão – que também não é nova – é porque a psicanálise ainda patina tanto no terreno das teorias sexuais infantis. Deve haver aí alguma resistência entre os psicanalistas. Primeiro, quero lembrar que não existe apenas uma teoria sexual infantil. Freud refere-se a elas sempre no plural, “as teorias sexuais” de que as crianças se servem para tentar explicar a origem dos bebês, a diferença sexual, a cena primária, a origem do desejo. No entanto, de todas essas teorias infantis, só uma, para a psicanálise, adquiriu o estatuto de conceito: é a que tenta explicar a diferença sexual. As outras, Freud trata como fantasias, e assim ficam, ou seja, a teoria psicanalítica olha *de um outro lugar* para essas teorias das crianças e as interpreta, as compreende, mas não as eleva ao estatuto de explicação da própria teoria psicanalítica. Só aquela que diz respeito à diferença sexual é que é trazida para integrar o corpo teórico da psicanálise. Até hoje patinamos ao definir a diferença sexual como a que se dá entre um que possui o falo e uma que não possui, que também traduzimos como diferença entre o mais e o menos, a castração e a falicidade, a falta e a presença, etc. Todas elas tentam fazer com que homem e mulher formem um, numa lógica que é própria das fantasias infantis: os homens são portadores de um órgão que existe e as mulheres, portadoras de um... um buraco, um nada. Segundo essa lógica do cheio e do

vazio, haveria um encaixe perfeito, uma complementação entre os corpos dos homens e das mulheres, e a relação sexual seria (toda) possível.

A persistência da versão infantil da diferença sexual depende de uma crença, inconsciente, em um Outro imaginário como um ser de afeto, um ser de amor, como diz Freud. A diferença imaginária – eu estou bem no infantil aqui – passa a significar uma diferença de *valor* entre homens e mulheres. A criança imagina que a mulher foi castrada porque não se comportou bem, porque não mereceu o amor do Outro, um Outro que distribui dons de acordo com suas preferências amorosas. Esta versão da diferença sexual supõe um Outro que seja a versão imaginária do pai. O objetivo da clínica psicanalítica é criar condições subjetivas para que se suporte viver num mundo desabitado por esse Outro do amor, o Outro paternal. Eu não sei se passamos a vida fazendo análise para entender a diferença sexual; passamos a vida fazendo análise para destituir esse Outro de sua face afetiva imaginária, que projetamos nos pais, nos amantes, no analista, nas instituições, nos mestres, em busca de alguém que nos indique a verdade sobre o *ser*. Nesse registro, a diferença sexual também é tomada em sua versão imaginária, na esperança de que haja um Outro responsável por ela, que distribui ou priva homens e mulheres de Seus dons.

Tenho a impressão de que essa crença permanece, subjacente à teoria psicanalítica sobre a diferença sexual, inclusive nas instituições. A APPOA é uma instituição muito avançada em relação a isso, mas na maioria das instituições psicanalíticas observam-se formas sutis de diferenciação de valor entre homens e mulheres.

Só para efeito de subverter a lógica das teorias sexuais infantis, proponho substituir a lógica do que existe e do que não existe, do sim e do não, do vazio e do cheio, seja o que for, por uma lógica que vou chamar – bem de acordo com o que nos constitui na sociedade do espetáculo – uma lógica da visibilidade. Talvez possamos pensar em homens e mulheres – do ponto de vista das conseqüências da diferença sexual anatômica – em termos de um órgão que se dá a ver e um que não se dá a ver. Por que estou pensando em termos de visibilidade? Primeiro, isso vai ter ressonâncias sobre a questão da visibilidade pública de homens e mulheres – eu vou chegar lá – mas também porque é uma tentativa de tentar pensar essa diferença como pura diferença, sem valor. Se a diferença se dá em termos de *visibilidade*, estamos afirmando que nos dois corpos existem órgãos sexuais. Aliás, se o corpo participa do Real, ele é sempre pleno – no Real, diz Lacan, não falta nada. Ele está certo. Então, tentemos destituir a diferença sexual de uma diferença de valor. A diferença destituída de valor é puramente simbólica; é pura diferença, que



não se traduz em termos de mais e menos, bom e ruim, pleno e faltante: é meramente uma *diferença*. Pensar dessa maneira é uma espécie de treino para reprogramar o nosso pensamento, dentro e fora da psicanálise.

Mas a lógica da visibilidade não abole automaticamente a versão infantil da diferença sexual, primeiro porque ela ainda confirma a miragem fálica, sustentada no corpo do homem pela equação pênis-falo. No corpo do homem o falo faz presença. Quais as conseqüências disso na vivência subjetiva desses que estão do lado do masculino? O pênis, como evidência fálica, faz da masculinidade, comprometida com essa diferença, uma posição ameaçada. Antes de mais nada, porque a presença de uma forma imaginária do falo é sempre decepcionante – justamente porque o falo não passa de um significante, o falo é simbólico etc, etc. Quando ele se presentifica em algum objeto, sua evidência é sempre um pouco decepcionante. Então nós, mulheres, precisamos avaliar, do alto da nossa invisibilidade sexual, o que é ser alguém que está o tempo todo tendo que fazer essa presença valer alguma coisa. É bastante cansativo, eu imagino.

Já a mulher seria aquela cujo órgão não se dá a ver – e nesse ponto devemos esquecer essas baboseiras sobre desconhecimento da vagina nas meninas, qualquer mulher que tenha um pouco de memória da infância sabe que isso é uma bobagem, não precisamos nem recorrer à teoria. Tudo bem, é compreensível que as mulheres, na época do Freud, se esquecessem mais facilmente de suas sensações infantis, ou não tivessem liberdade de falar disso a seu médico, mas hoje podemos descartar essa lenda freudiana. De qualquer maneira, toda a mulher, cujo órgão sexual existe, que está lá, que ela sabe que é sexual, mas que não se dá a ver, é compelida a atrair o olhar sobre seu corpo todo. Nesta operação, a ameaça é menor porque o falo, virtual, ou difuso, ou oculto, da feminilidade, não é posto à prova na medida em que se mantém como promessa, como possibilidade. Muito menos ameaçado do que o falo-pênis sobre o qual se apóia a construção da masculinidade.

Isto é basicamente o que eu venho chamando – não vou dizer que *nomeei*, porque é muito pretensioso – de *mínima diferença*, para diferenciar subjetivamente a experiência dos homens e das mulheres. O que é a mínima diferença? É o que nos constitui a partir da vivência das conseqüências psíquicas da diferença sexual anatômica; a diferença entre quem está diante de uma perda consumada e quem está diante de uma ameaça de perda. É a diferença constitutiva de homens e mulheres diante da angústia de castração. Se existe alguma marca universal que identifica todas as mulheres, é exatamente este *a menos* da angústia de castração. É uma diferença de posição

diante da questão fálica e de suas extensões corporais, naquilo em que o falo se representa no corpo, no amor, no sexo.

Quando se trata do falo-da-fala por exemplo, ou do falo-obra, mulheres e homens podem se angustiar da mesma forma, porque a ameaça de fracasso é igual para ambos. Mas no que se refere às extensões do corpo, da sexualidade, da parceria erótica, etc., a mulher é quem suporta melhor as ameaças de perda, de dor, suporta melhor expor-se à falta. As desmesuras do masoquismo erógeno são, na maioria dos casos, mais acessíveis às mulheres – tanto que quando ele ocorre nos homens, Freud o nomeou masoquismo *feminino*. No amor, o homem vai até certo ponto e se detém, porque, na experiência infantil, ele foi barrado pela angústia de castração. A mulher, como diz Freud, nunca é totalmente barrada na saída do Édipo. Ela renuncia na medida em que vai perdendo a esperança de realizar o incesto com o pai, mas não chega a ser exatamente barrada, porque, do ponto de vista do imaginário infantil, não tem mais nada a perder. Isso do ponto de vista do que nos constitui como sujeitos no atravessamento do Édipo.

O PÚBLICO E O PRIVADO

Voltando à questão da visibilidade e da invisibilidade: como é que a mulher que convive com isso – com a invisibilidade do seu órgão sexual – passa a depender tanto da visibilidade do seu corpo todo? O que acontece nessa diferença entre o masculino e o feminino? Consideremos, a este respeito, que a dialética do masculino e do feminino seja indissociável da dialética do público e do privado. Os homens, tradicionalmente, provam sua existência no espaço público; as mulheres, no espaço doméstico, privado. Embora, do ponto de vista das teorias sexuais infantis – que afinal de contas, continuam constituindo as fantasias inconscientes –, os homens sejam aqueles que podem presentificar no seu corpo o falo, sabemos que o que garante o reconhecimento da masculinidade não é o fato de portarem um pênis: é a sua visibilidade na esfera pública. Ou seja, é porque os homens produzem discurso, produzem intervenções na *pólis* e na cultura, é que eles têm certeza de que são homens. Como escreve Hannah Arendt, a visibilidade na esfera pública comprova que existimos – mas esta comprovação foi, durante séculos, reservada aos homens. Dessa forma, não há enigma a respeito do que é ser um homem-masculino. Esta questão está respondida em todas as sociedades em que quem ocupa a esfera pública são os homens. A psicanálise gira em falso ao buscar entender a diferença sexual a partir das simbolizações do corpo, porque estas já são tributárias dos lugares de homens e mulheres na cultura.



As mulheres, restritas durante quase toda a história da humanidade ao espaço doméstico, tiveram que afirmar sua visibilidade num outro lugar – no corpo tomado como falo, na sedução, na construção da feminilidade, recursos de que elas dependiam para que os homens as tomassem como esposas. Quem me fez pensar sobre isso, há dez anos atrás, foi o filósofo Bento Prado. Ele disse: “fico pensando se essa proposição lacaniana de que ‘a mulher não existe’ não se deve ao silêncio milenar das mulheres, à falta de inscrição de produções das mulheres na cultura”. Ou seja: A Mulher não existe porque as mulheres não se fizeram representar, na cultura, a não ser como mães. A mãe era o único significante que podia identificar as mulheres, o que excluía aquelas que não tinham filhos da possibilidade de se representarem como sujeitos sociais.

No caso dos homens, a miragem fálica é insuficiente para sustentar a construção da masculinidade. Na vida adulta, o reconhecimento da masculinidade não depende do desempenho do seu órgão – só um psicótico pode pensar que para ser reconhecido como homem depende do desempenho de órgão, do desempenho erétil do seu órgão. Todo homem sabe que não basta possuir um órgão para dotá-lo de falcidade; a posse de um pênis nem ao menos garante que o menino se identifique como pertencendo ao conjunto dos homens.

Aqui nós temos uma diferença, também tradicional, e que vai se deslocando, de quais são as cadeias por onde a metáfora fálica desliza, entre homens e mulheres. Para os homens, o falo tradicionalmente se desloca do pênis para vários outros recursos e habilidades: a inteligência, a força, a capacidade de ganhar dinheiro, o poder, o prestígio, enfim, desloca-se para o campo da cultura, para aquilo que é compartilhado e reconhecido no espaço público, para o campo das sublimações. Nas mulheres, tradicionalmente, a metáfora fálica desliza para as extensões do corpo: a beleza, a capacidade de seduzir, a maternidade, o seio, a capacidade de amamentar.

Esse pensamento é tributário de um viés da filosofia iluminista a respeito da emancipação do Homem (no sentido universal, de humanidade), segundo o qual os homens seriam seres de razão, mas as mulheres ainda eram consideradas seres *de natureza* – talvez até porque, historicamente, estavam ainda muito condicionadas às funções do corpo mesmo, à vida sexual, à reprodução. O recente deslocamento das mulheres para a esfera pública também se deu, em parte, por efeito da psicanálise, que abriu um lugar de escuta para as falas das mulheres. Mas vamos ter a humildade de reconhecer que ele também se deu em função de conquistas técnicas banais, como as técnicas contraceptivas, que permitiram que as mulheres pudessem amadure-

cer, estabelecer relações amorosas e decidir se queriam ter filhos ou não, e quando, e quantos, sem que sua vida adulta ficasse toda condicionada à sua função reprodutiva.

Não estou querendo fazer tábula rasa do biológico – muitas mulheres têm todo o aparato e não engravidam – mas, durante milênios, ser mulher era estar condicionada aos ciclos do corpo e à função reprodutiva do corpo. “A mulher é natural, portanto, abominável”, escreveu o misógino Baudelaire. Não havia como uma mulher ser sujeito em relação a isto: tinha-se filho a partir do momento em que se tinha vida sexual. Este era o destino da mulher adulta. Não estou dizendo nada novo, mas vejo que ainda vai nos tomar muito tempo até absorvermos todos os efeitos dessa mudança. O principal efeito podemos observar nessa reunião de hoje: temos aqui uma maioria enorme de mulheres ocupando o espaço público, tomando a palavra, clinicando, autoras de uma produção escrita, etc.

Quando a mulher fica restrita ao espaço doméstico, é fácil identificar a castração com a posição da mulher. A castração feminina nesse caso equivale à castração infantil, indicando tudo o que a mulher *não* pode, *não* consegue, de que *não* é capaz. Em Freud essa condição é descrita a partir de suas observações empíricas. Na conferência sobre *A feminilidade* ele passa um longo trecho definindo a mulher por tudo o que ela *não é capaz de fazer* e conclui que a única contribuição feminina para a cultura é a arte de tecer panos para esconder sua castração. A mudança foi muito rápida, desde esse texto para cá, de 1932 para cá. É uma mudança muito grande e muito rápida para a própria teoria poder absorver e, a partir dessa mudança, reavaliar seus fundamentos.

Voltando à psicanálise, eu pergunto: por que a questão da diferença sexual é tão fundamental para psicanálise? Primeiro, porque ela é criação de linguagem, não é um fato da natureza. A psicanálise se dedica a compreender os efeitos da linguagem na subjetividade; o homem na psicanálise é um ser de linguagem, a diferença sexual se inscreve na linguagem. Além disso, a psicanálise é contemporânea de uma crise no campo que demarcava as diferenças sexuais, crise que fez com que a diferença sexual se tornasse enigmática. Enquanto a esfera pública era destinada exclusivamente aos homens e a esfera privada, às mulheres, a diferença ficava escrita de modo objetivo, que não demandava maiores considerações. A psicanálise é tributária de um momento da modernidade em que esses campos se embaralharam e a diferença começou a se tornar enigmática. Vejam, não quero dizer que antes ela não fosse enigmática, que fosse inscrita na anatomia, e, sim, que havia um artifício que fazia com que a pergunta não se colocasse: a divisão dos cam-



pos masculino/público e feminino/privado tornava evidente a diferença entre mulheres e homens.

Na modernidade, período contemporâneo à invenção da psicanálise, essa rígida divisão sofreu deslocamentos. Do lado dos homens, tivemos aquilo que Richard Sennett chamou de “declínio do homem público”; a sociedade burguesa, do século XIX para cá, tornou-se uma sociedade bem mais privatizada. Os espaços públicos são ocupados apenas em momentos críticos, cada vez menos pela política, e, hoje, majoritariamente pela televisão. Vivemos uma crescente privatização da vida social, que começa com a construção de um novo espaço doméstico, da família nuclear, que não afetou somente as mulheres, mas trouxe também o pai de família para dentro de casa. O pai de família burguês também é um homem doméstico, muito mais doméstico do que os patriarcas das sociedades pré-modernas. O poder do pai de família burguês é restrito à família; onde ele tem poder de fato é ali, junto à ~~prole; atualmente~~ *pater familiae* não tem mais poder sobre a esposa (até o século XIX o marido ainda detinha poderes sobre a esposa), mas o único reinado do pai de família burguês ainda é o lar.

É por isso que a psicanálise é tributária do declínio do patriarca e da evolução – porque eu acho que é uma evolução – representada pelo deslocamento do poder patriarcal para a função paterna. A palavra *função* já nomeia uma intervenção simbólica que independe, inclusive, da presença física do pai biológico. Só em uma sociedade não-patriarcal é possível pensar que o pai pode ser representado por uma *reles função*. Nesse ponto, também, os psicanalistas estão sempre tropeçando, sempre lamentando a falta do lugar tradicional do pai, como se este deslocamento significasse que a função paterna não opera mais. Mas ocorre o contrário: é porque não há um pai em posição de poder que a função nos estrutura. Onde há um patriarca que dispõe sobre o destino dos filhos, os casamentos das filhas, a reclusão da esposa, não se pode falar em função paterna: os filhos são efeito do arbítrio do pai, é outra subjetividade que se estrutura, teríamos que entender isso de maneira diferente.

Enfim, nesse ponto eu proponho o seguinte: até a modernidade, a visibilidade pública avalizava o que era ser um homem, e o que poderia ser reconhecido pelo Outro como tendo valor fálico estava garantido pela presença dos homens na esfera pública – seja na guerra, seja na corte, seja nos embates do poder. Na era burguesa, as insígnias da masculinidade passaram a se sustentar cada vez mais sobre o valor de um homem como marido e como pai. A afirmação da masculinidade deslocou-se para o campo da privacidade.

Temos aqui uma mudança histórica importante: na modernidade, a masculinidade de um homem passa a ser comprovada pela sua mulher. Isso é recente. Rousseau percebeu isso, no final do século XVIII. Ele percebeu isso e escreveu seu famoso tratado sobre a educação, antecipando o que viriam a ser as potencialidades desenvolvidas pela formação do homem burguês, que floresceu no século seguinte. Nesse livro (*Emílio*), Rousseau dedicou longos capítulos a descrever como se deveria educar um rapaz para ele se tornar plenamente homem, no exercício de todas as suas capacidades. Mas no capítulo que ele dedica à mulher (o último do livro), ele é muito claro em dizer que as moças têm que ser educadas de maneira oposta e complementar à dos rapazes. A educação das moças visava conseguir que a futura esposa de Emílio fosse capaz de sustentar, a partir do recato, do pudor, da ignorância a respeito de todos os assuntos, até mesmo os religiosos – ele é explícito quanto a isso, eu não estou interpretando –, a virilidade de seu marido, a masculinidade de seu marido. Se a educação de Emílio deveria proporcionar ao menino todas as possibilidades de desenvolvimento e expansão, a de Sofia era toda orientada para a redução das potencialidades da menina. Assim era possível que homem e mulher, no casamento, se completassem.

Rousseau sabia que a diferenciação radical entre o masculino e o feminino era efeito da educação, estabelecida pela cultura. Seu livro sobre a educação visava redefinir essa diferença de acordo com as exigências da nova sociedade burguesa, que se estabeleceria a partir do final do século XVIII. Mas, como filósofo romântico, Rousseau pensava ainda em seres de natureza. Para ele, a sexualidade da mulher seria ilimitada, e a do homem, concentrada no órgão, seria finita, porque dependeria de uma substância que se esgota. Na mulher, nada se esgota. Ela pode estar disponível permanentemente para o sexo. Isto também é uma idealização da mulher, mas, a partir dela Rousseau se pergunta: como que é que no casamento moderno, monogâmico e indissolúvel, sustentado pela livre escolha amorosa, o homem pode satisfazer sua mulher? Para isso é preciso inibir a menina, desde a infância, a ponto de fazê-la desconhecer a sua sexualidade, o seu desejo, a sua própria potência. A educação das moças visa produzir uma esposa que fique inteiramente à mercê de seu marido: o que ele lhe der estará bom para ela.

Rousseau parece ter percebido o início do movimento de deslocamento da masculinidade para a esfera doméstica. Percebeu que, a partir desse novo modelo de família monogâmica nuclear, quem passa a atestar a masculinidade dos homens são as suas esposas, por isso é preciso que elas se



mostrem satisfeitas com o casamento. Vocês devem lembrar, na autobiografia de Freud, do episódio em que ele está passeando com Crombach e eles cumprimentam na rua uma paciente de Crombach. Este revela ao jovem Freud que aquela moça era uma histérica cujos padecimentos não teriam cura porque seu marido era impotente. E nós, disse o médico, temos que sacrificar a nossa reputação profissional para proteger o prestígio desse marido. Não podemos revelar a ela a origem de seus sintomas, para proteger a imagem pública desse casamento.

Essa é uma versão do Freud dos primeiros tempos, quando ele pensava que a histeria era conseqüência imediata da insatisfação sexual. Mas vale para demonstrar o conluio entre cavalheiros, que chocou Freud, protegendo a dignidade daquele marido, que estava calcada em seu desempenho sexual. Essa é uma questão, insisto, contemporânea; moderna e contemporânea.

A MASCULINIDADE COMO ENIGMA

Deste ponto em diante, estamos em condições de pensar na masculinidade como enigma, como mistério. Se a masculinidade é algo que se confirma na privacidade, se ela depende da satisfação de uma mulher, temos aí colocada, para os homens, uma interrogação permanente: sou homem ou não sou? Porque como também, para o homem, o que satisfaz uma mulher é uma interrogação, temos aí outra vez as duas mãos do desenho do Escher, o mistério circulando de um para o outro: a mulher perguntando para o homem “quem sou eu? (a exemplo da histeria) e o homem perguntando à mulher: “Eu sou homem suficiente?”, “Eu te satisfaço?”, “Eu estou do lado de cá da barra (dos homens)?”.

Freud fundou a psicanálise a partir da questão, do mistério, da feminilidade, em uma época na qual esse mistério estava justamente se revelando, estava aparecendo como mistério, porque as mulheres estavam se deslocando dos lugares tradicionais que a cultura lhes reservava. Enquanto elas se mantiveram estabelecidas como mães, esposas, procriadoras, não houve mistério. Foi quando elas começam a sair desse lugar e dizer que esse lugar não lhes bastava que se produziu uma interrogação: Então, quem são *estas*, se já não são *aquelas*? Quem pode dizer, afinal, “o que quer uma mulher”?

É nesse momento que se produz a questão sobre o que é a mulher. Hoje, é sintomático que a psicanálise se debruce sobre a questão da masculinidade, que não era uma questão para Freud. Hoje, os homens se converteram num enigma até para si mesmos. Talvez seja por isso que o Ocidente

contemporâneo tornou-se obcecado pelo desempenho sexual dos homens e pela fidelidade das mulheres. É nesse campo que se afirma e confirma uma suposta diferença identitária – o imaginário de uma *identidade masculina* atestada pela fidelidade e pela satisfação de suas companheiras.

Quando eu digo que isso é moderno, mesmo sem ter conhecimentos de historiadora, apóio-me em fatos bastante conhecidos de todos nós. Lembrem-se, por exemplo, dos cavaleiros medievais da cristandade, que eram castos! Mas sua masculinidade não estava em questão. Ela se garantia na ponta da espada, que era então o símbolo mais efetivo da falicidade. Lembrem-se também de que, na antiguidade clássica, a masculinidade de um cidadão da pólis ou de um bravo guerreiro não se conspurcava se, além da esposa, ele tivesse os seus amantes, os seus efebos. E, no amor cortês dos séculos XI e XII, freqüentemente era a performance poética, e não a performance sexual, que sustentava o lugar do *amigo*; sua masculinidade também não estava em questão, mesmo que ele nunca tocasse a sua dama. É na modernidade que se acelera essa contínua demarcação da diferença sexual pela comparação entre a sexualidade dos homens e das mulheres. Demarcação que não vai mais se estabilizar, já que nesse jogo de espelhos invertidos, o que é um homem se define em relação ao que é uma mulher, e vice versa, na tentativa de fazer com que exista relação sexual, isto é: que esses dois se complementem, formando um.

Sabemos que dois não fazem um porque entre o homem e a mulher existe o mesmo objeto simbólico, o falo. No campo das formações identitárias também se passa algo análogo. Para as mulheres, todos os avanços sobre os campos tradicionalmente masculinos, em que o falo se reconhece na esfera pública, são ganhos: de visibilidade, de poder, de possibilidade de escolha, de destino pulsional, de enriquecimento de traços identificatórios, etc. Já para o homem, as identificações com o campo tradicionalmente feminino são consideradas como perdas. Perdas das insígnias da virilidade.

Quero ainda falar sobre a diferença entre a mascarada e a impostura. A impostura do macho consiste em fazer crer (inclusive para ele mesmo) que o pênis é o *falo*. A impostura quer deter o deslizamento da cadeia metafórica. Consiste em desfazer o caráter simbólico do falo. Já a mascarada feminina depende inteiramente de que o falo se metaforize indefinidamente. Na mulher, a feminilidade é uma mascarada que esconde algo que *não está lá*; desse ponto de vista mais freudiano, quanto mais ela se mascara, quanto mais atributos fálicos exhibe nessa mascarada, mais mulher ela é. Pensem em Diadorim, o personagem mais feminino da literatura brasileira, que se faz de homem e é um enigma total para Riobaldo, que não entende por que aquele



rapaz o fascina tanto. Em *Deslocamentos do feminino* fiz uma provocação dizendo que a única diferença entre um homem e uma mulher é que *a mulher é também mulher* enquanto o homem é *só* homem.

Para uma mulher, fazer-se de homem ainda é parte da feminilidade. Mas para um homem a identificação com o feminino implica uma perda. Daí que a masculinidade vai-se tornando uma construção entrincheirada; se, para uma mulher, a feminilidade não impede avanços, não impede deslocamentos muito ricos nesse campo da cultura, nesse campo simbólico, um homem precisa de muita análise – aqui posso dizer isso tranqüilamente, porque aqui os homens são muito bem analisados – para não se entrincheirar naquilo que, segundo João Silvério Trevisan, que é um homem homossexual, faz da masculinidade um “gênero estreitamente vigiado”. Para um homem, o *ser homem* se define pela negativa em oposição a qualquer coisa que possa se assemelhar a uma mulher: “Eu não sou aquela”, portanto eu me garanto como homem.

Freud já havia escrito que a feminilidade é o indesejável para homens e mulheres, é o continente negro, e, para um homem, a feminilidade é o grande tabu. Ora, freudianamente, sabemos que todo tabu indica a presença de um desejo recalcado; assim, a masculinidade, como posição ativa e reativa, pode ser uma construção defensiva contra o gozo passivo do masoquismo erógeno, que o próprio Lacan – só para citar uma vez Lacan aqui – disse não ser estranho a muitos homens. Ele vai citar os místicos, os poetas, os alcoólatras, e nessa lista sobram poucos do outro lado – do lado dos “cem por cento homens”. É como se a posição masculina, então, se sustentasse às custas do recalque de todas as representações do masoquismo primário e da identificação primária com a mãe – com esse Outro materno. É por isso que a posição masculina – agora como posição – é secundária em relação à posição feminina, que é mais primitiva. E por isso os homens têm que se constituir de uma maneira mais defensiva, barrando o gozo feminino de que já desfrutaram, sob os cuidados de suas mães.

Só mais uma volta no parafuso para lembrar que hoje – já não estou mais falando da modernidade lá na sua origem, mas hoje – vivemos o deslocamento do capitalismo industrial para o capitalismo das imagens, em que é pela identificação com as imagens que nós nos reconhecemos na esfera pública. Não digo que seja isso que nos constitui como *sujeitos*; se assim fosse, a psicanálise já não teria mais lugar; mas somos convocados a nos fazer reconhecer, na esfera pública, a partir da identificação com as imagens industrializadas que circulam sem cessar. Nossa vida social é toda assolada por imagens de corpos que se oferecem à identificação. Nessa busca de visibili-

dade, que é equivalente para homens e mulheres – o que confunde ainda **mais os campos que inscrevem socialmente a diferença sexual** – ~~ser~~ se sustenta na imagem corporal. As mulheres estão em casa com isso – porque, tradicionalmente, nada muda no campo tradicional da feminilidade se continuamos a sustentar o ser na imagem do corpo; na presença, na aparência, na mascarada. Mas, para os homens, isso também é uma novidade: fazer-se reconhecer não pelo desempenho, mas a partir da imagem corporal.

E o que é isso? Do que se trata isso de representar ou fazer a impostura da presença de um falo onde não há (porque não há em lugar nenhum)? O que é isso se não a própria histeria? O que nos faz pensar que a macheza, que parecia garantida em tempos pré-modernos – *parecia*, porque nós não sabemos –, se ela retorna hoje em algum lugar, ela retorna como farsa – fazendo uma brincadeira com o dito de Marx. E, se o Macho está em algum lugar, ele está na histeria. Porque é isto: fazer-se representar pela imagem do corpo, um corpo que sustenta uma presença de algo que não está lá, pois não está em lugar nenhum. Isto é a histeria. Então, era por aí que queria pensar na impostura, dizendo que não só ninguém é autor dessa impostura, como todos são vítimas da impostura, do ponto de vista do sofrimento psíquico, das interrogações sobre o amor, das inseguranças sobre o que o Outro quer de nós. Uma insuficiência permanente na qual a psicanálise de vez em quando desliza, de maneira a endossar esse sofrimento como sendo inerente à impossibilidade da relação sexual. Mas penso que devemos tentar contribuir para esclarecer que a diferença sexual se inventa, não um a um, mas dois a dois. Não é preciso situá-la em nenhum outro lugar além da parceria erógena – e ela pode se reinventar a cada nova parceria. Talvez a psicanálise possa contribuir para baixar um pouco o peso superegóico que tem essa questão para os analistas e para os analisandos.

REFERÊNCIAS

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
_____. *A mínima diferença*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (esgotado).