



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUCIANO LIMA DE OLIVEIRA

**O QUE É UM HOMEM?: ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE A MASCULINIDADE
A PARTIR DO DISCURSO DE HOMENS PENECTOMIZADOS POR CÂNCER DE
PÊNIS**

FORTALEZA

2020

LUCIANO LIMA DE OLIVEIRA

O QUE É UM HOMEM?: ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE A MASCULINIDADE A
PARTIR DO DISCURSO DE HOMENS PENECTOMIZADOS POR CÂNCER DE PÊNIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Psicologia da Universidade Federal do Ceará, em
cotutela com a Universidade Côte d'Azur, como
requisito parcial à obtenção do título de doutor em
Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Orientadores: Prof. Dr. Jean-Michel Vivès e Profa. Dra.
Laéria B. Fontenele.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- O48q Oliveira, Luciano Lima de.
O que é um homem? : estudo psicanalítico sobre a masculinidade a partir do discurso de homens penectomizados por câncer de pênis / Luciano Lima de Oliveira. – 2019.
269 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele.
Coorientação: Prof. Dr. Jean-Michel Vivès.
1. Masculinidade. 2. Psicanálise. 3. Penectomia. 4. Castração. 5. Homem. I. Título.

CDD 150

LUCIANO LIMA DE OLIVEIRA

O QUE É UM HOMEM ?: ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE A MASCULINIDADE A PARTIR DO DISCURSO DE HOMENS PENECTOMIZADOS POR CÂNCER DE PÊNIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, em cotutela com a Universidade Côte d'Azur, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Aprovado em: 03/04/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jean-Michel Vivès (Orientador)
Universidade Côte d'Azur (UCA)

Profa. Dra. Laéria B. Fontenele (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Caciana Linhares Pereira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Denise Maurano
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Para meu pai (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Jean-Michel Vivès, pela valiosa orientação, pelas luzes que acendeu ao longo desta jornada, pelo apoio e gentileza com que sempre me tratou ao longo desses quatro anos de trabalho.

À minha orientadora e amiga, Profa. Dra. Laéria Fontenele, pela orientação sempre segura e precisa, bem como por toda a atenção que sempre teve para comigo.

Aos Professores da banca examinadora, Marco Antônio Coutinho Jorge, Denise Maurano, Karla Patrícia Holanda Martins e Caciana Linhares, pelas sugestões e comentários, fundamentais para o desenvolvimento da tese.

A Denise Maurano, pela generosidade com que, ainda em Nice, quando a tese era apenas um enxame de ideias, me dispensava parte de seu tempo para interlocuções que me provocaram férteis reflexões.

Aos homens entrevistados, pelo tempo concedido nas entrevistas.

Aos colegas e professores da disciplina “Seminários de Tese”, pelas reflexões, críticas e sugestões que dirigiram a meu trabalho.

Aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação da UFC, Eveline Assunção e Renê Feitosa, pela paciência e atenção com que sempre me atenderam.

A Mme. Catherine Delemarre, secretária do Programa de Doutorado da Universidade Côte d’Azur (UCA), por sua atitude sempre solícita ante minhas demandas.

À Nandinha, cujo amor me foi refúgio em tantos momentos difíceis ao longo de toda essa odisseia.

“Abro os olhos.

Não vejo mais meu pai.

Não ouço mais a voz de meu pai.

Estou só.

Estou simples.”

Manoel de Barros, “A voz de meu pai”.

RESUMO

Esse estudo resultou do desejo do autor de explorar e problematizar os achados de sua pesquisa de mestrado em psicologia, originada de sua prática clínico-hospitalar com homens portadores de câncer peniano submetidos à amputação cirúrgica do pênis (penectomia). Tais achados revelavam o desencontro entre o discurso dos sujeitos da pesquisa e o discurso médico, quanto à masculinidade, contribuindo para o delineamento do problema de pesquisa de doutorado, condensado na pergunta: “o que é um homem?”. A pesquisa teve como objetivo principal contribuir para as discussões sobre a masculinidade na psicanálise, a partir do discurso de homens penectomizados por câncer peniano, bem como dos aportes teóricos psicanalíticos acerca da questão acima mencionada. Para alcançá-lo, formulou-se os seguintes objetivos específicos: (1) identificar as principais contribuições de Freud e Lacan, bem como de psicanalistas contemporâneos, para o entendimento da masculinidade; (2) compreender, a partir do discurso de homens penectomizados, os impactos da amputação peniana sobre a imagem viril; e (3) verificar os novos pontos de sustentação, se eles existirem, da masculinidade desses homens na ausência do pênis. A fundamentação teórica da investigação apoia-se na obra de Sigmund Freud e Jacques Lacan, além de outros psicanalistas que se ocuparam do tema da tese. Quanto à metodologia, buscou-se, em um primeiro momento, identificar e problematizar, nas obras dos mencionados autores, elementos que possibilitem pensar o ser homem dentro da perspectiva psicanalítica; visto não existir nem em Freud nem em Lacan uma teoria da masculinidade. Em seguida, retomou-se os relatos dos discursos dos homens penectomizados, a fim de se verificar o que eles podiam ensinar sobre a masculinidade. Trabalhou-se esse material tomando por instrumentos de análise a teoria os matemáticos lacanianos da sexualização. Dentre os resultados da pesquisa destacam-se: (1) em Freud pode-se pensar a masculinidade aproximando-a de uma construção defensiva contra a feminização, que implica a castração; (2) em Lacan, as elaborações do último período de seu ensino sugerem que se possa pensar a masculinidade como algo da ordem de uma *poiésis*, uma criação singular ante o impossível de significar relativo ao ser homem; (3) para proteger a imagem viril alguns sujeitos falavam de suas esposas como mulheres destituídas de atributos que as fariam desejáveis aos olhos de outro homem, descrevendo-as como mulheres desinteressadas pelo sexo; e (4) a reconstrução da imagem viril e o redirecionamento da pulsão sexual implicam o ancoramento da masculinidade em novos significantes, como “homem manso” e “protetor da família”. Espera-se poder contribuir para o enriquecimento do debate sobre o ser homem na contemporaneidade, bem como para ampliação do entendimento acerca da masculinidade junto aos profissionais de saúde que trabalham com a população masculina em geral e, em particular, com homens penectomizados.

Palavras-chave: Masculinidade. Psicanálise. Penectomia. Castração. Homem.

ABSTRACT

From a practice clinic with men undergone to the surgical amputation of the penis (penectomy), some questions arose and resulted, initially, in our Master research in Psychology. Some of the findings helped us to formulate our PhD research problem, which can be resumed in the following question: “What is a man?”. We have observed in the patients discourse that the psychological suffering is not only due to the body modification but also to the necessity of facing the reality of the amputation through the construction of new answers to the question of what a man is, in special, a man without the penis. The general objective of the research was to contribute to the debate on the masculinity in the psychoanalysis, from the discourse of men undergone to the penectomy, as well as the psychoanalytic theorizations about the masculinity. Regarding to the specific objectives they were: (1) to identify in Freud’s and Lacan’s work, in addition to other contemporaneous authors, the elements that allow us to think the masculinity in a psychoanalytic perspective; (2) to understand, from our research subjects discourse, the penile amputation impact on the masculinity; (3) to verify the new support points, if they do exist, to the patients masculinity in the absence of the penis. In order to achieve these objectives, we, initially, searched and discussed on Freud’s and Lacan’s work the necessary elements to a psychoanalytic reflection about the masculinity. Next, we retook the interviews made at the time of our Master in Psychology research in order to verify what they could teach us in regard to the transformations occurred in the masculinity when it loses the its penile support. We worked on the interviews with the viewpoint of the relationship that each of our subjects sets up with the significant. Therefore, the decryption of the arisen significant took into account the unconscious dimension, which commands the discourse of the significant chain. Among the results of the research we emphasize: (1) In Freud’s work, the masculinity is closer to a defensive construction against the feminization regarding to the father, what implies the castration; (2) The last teaching of Lacan allows us to consider the masculinity as a singular creation facing the impossible of signifying concerning to the sexed being; (3) The subjects’ resistances in following the medical discourse prescriptions on how to satisfy a woman after the penectomy are due to the incompatibility of these injunctions and the semblances that have always served as anchor points to these subjects’ virile image; (4) after the surgery, new significant, such as “the gentle man” and “the family protector”, take part in the psychological reconstruction work of the virile image. We expect that our research may contribute to the enrichment of the debate on what being a man is, as well as to an in-depth comprehension of the masculinity by both the psychoanalysts and the health professionals that deal with men in general and in particular with those undergone on the penectomy.

Keywords: Masculinity. Psychoanalysis. Penectomy. Castration. Man.

RESUME

D'une pratique clinique développée auprès d'hommes soumis à l'amputation chirurgicale du pénis (pénectomie), ont surgit des questions que, dans un premier moment, ont donné origine à notre recherche au niveau Master en Psychologie. Nous avons remarqué dans les paroles des sujets que Certains résultats nous ont aidé à formuler le problème de notre thèse de doctorat, condensé dans la question suivante : « Qu'est-ce qu'un homme ? ». Nous avons observé, dans le discours des patients, que la souffrance psychique tient autant à l'altération du corps qu'à la nécessité d'affronter le réel de l'amputation au moyen de la production de nouvelles réponses à la question de ce qu'est un homme ; et, encore plus, un homme sans pénis. L'objectif général de la recherche a été de contribuer au débat sur la masculinité dans la psychanalyse, à partir aussi bien des discours d'hommes soumis à la pénectomie que des élaborations psychanalytiques au tour de la masculinité. Concernant les objectifs spécifiques, ils ont consisté à : (1) identifier chez Freud et chez Lacan, comme chez d'autres psychanalystes contemporains, des éléments permettant proposer une façon de penser la masculinité dans une perspective psychanalytique ; (2) comprendre, à partir du discours de nos sujets de recherche, les impacts de l'amputation pénienne sur la masculinité ; et (3) vérifier les nouveaux points d'appui, s'ils existent, de la masculinité de ces hommes-là dans l'absence du pénis. Méthodologie : Dans un premier moment, nous avons recherché et discuté dans l'œuvre de Freud et Lacan, comme d'autres psychanalystes, des éléments nécessaires à une réflexion psychanalytique sur la masculinité. Ensuite, nous avons repris les récits des entretiens faites à l'occasion du Master en Psychologie pour y vérifier ce qu'ils pouvaient nous apprendre sur la masculinité. Les récits ont été travaillé à partir de la relation que chaque sujet établit avec le signifiant. Ainsi, le déchiffrement des signifiants énoncés a pris en compte la dimension inconsciente, qui commande la chaîne des signifiants du discours. Parmi les résultats nous soulignons: (1) La masculinité, chez Freud, se rapproche d'une construction défensive contre la féminisation à l'égard du père, qui implique la castration ; (2) Le dernier enseignement de Lacan permet penser la masculinité en tant qu'une création singulière face à l'impossible de signifier relatif à l'être sexué ; (3) La résistance des sujets à suivre les prescriptions du discours médical sur comment jouir d'une femme après la pénectomie tient à l'incompatibilité de ces injonctions médicales avec les semblants qui ont toujours servi de point d'ancrage de l'image virile des sujets ; (4) après la chirurgie, de nouveaux signifiants, comme « homme doux », « protecteur de la famille », participent du travail psychique de reconstruction de l'image virile. Nous espérons que notre recherche pourra contribuer à l'enrichissement du débat sur l'être homme, ainsi que pour l'approfondissement de la compréhension sur la masculinité auprès de psychanalystes et professionnels de santé qui ont affaire avec la population masculine en général et, en particulier, les hommes soumis à la pénectomie.

Mots clés: Masculinité. Psychanalyse. Pénectomie. Castration. Homme.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 A escolha do tema e o delineamento do problema de pesquisa.....	11
1.2 Contextualização da temática de pesquisa	13
1.3 Considerações metodológicas	19
1.4 Obtenção e análise das falas dos sujeitos da pesquisa	21
2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O <i>PHALLUS</i>, A CASTRAÇÃO E A MASCULINIDADE NA CULTURA	26
2.1 A castração na cultura	27
2.2 O <i>phallus</i> na cultura	34
2.3 O masculino e feminino no homem grego: a bissexualidade em Hércules	40
2.4 A masculinidade na contemporaneidade: deslocamentos e reformulações	47
3 A MASCULINIDADE EM FREUD	57
3.1 A disposição bissexual do humano	67
3.2 Bissexualidade psíquica e os modos de satisfação pulsional	70
3.3 O complexo de Édipo e a bissexualidade	74
3.4 A fantasia “bate-se numa criança” e suas implicações para a escolha do gênero psíquico	77
3.5 A castração, o pai, a masculinidade	85
3.6 O homem dos lobos e o “Édipo invertido”	93
3.7 A masculinidade e a vida amorosa	101
4 A MASCULINIDADE EM LACAN	119
4.1 Masculinidade, castração e função paterna	143
4.2 Pai imaginário, Pai simbólico, Pai real	152
4.3 A masculinidade como metáfora	158
4.4 A função do patronímico na afirmação da masculinidade.....	162
4.5 A sombra de ridículo da masculinidade.....	167
4.6 A pai-versão e a masculinidade	170
4.7 A “desvirilização” e o pai	186
4.8 A masculinidade ao pé da cama?.....	194
5 A MASCULINIDADE NO DISCURSO DE HOMENS PENECTOMIZADOS	200
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	253
REFERÊNCIAS	259

1 INTRODUÇÃO

1.1 A escolha do tema e o delineamento do problema de pesquisa

O câncer de pênis é considerado um tumor raro, atingindo homens com faixa etária em torno dos 50 anos, embora os mais jovens não estejam livres de serem acometidos da doença. No Brasil, essa neoplasia representa 2% de todos os tipos de câncer incidentes nos homens, sendo mais frequente nas regiões Norte e Nordeste do país (INCA, 2018). Apesar de sua baixa incidência, se comparado, por exemplo, ao câncer de próstata, que ocupa o topo da lista dos tumores mais frequentes na população masculina brasileira, os números do câncer peniano no Brasil podem ser considerados altos, quando olhamos para os números da doença em países da Europa e nos Estados Unidos. Tanto nos primeiros quanto neste último, a incidência do câncer de pênis é de menos de 1 caso para cada 100.000 habitantes (Montes Cardona; García-Perdomo, 2017).

Apenas para termos uma ideia da disparidade entre a incidência no Brasil e em países desenvolvidos, um estudo realizado em uma clínica de Urologia de Belgrado, na Sérvia, utilizou como amostra todos os pacientes submetidos à amputação cirúrgica do pênis (penectomia), de 1988 a 1998, totalizando 58 pacientes (Hadzic-Djokic, et al., 1999). Por sua vez, um levantamento feito em 2005 pelo serviço de uro-oncologia do hospital Haroldo Juaçaba – Instituto do Câncer do Ceará, em Fortaleza, aponta a realização de 105 penectomias em pacientes portadores de câncer de pênis, no período de agosto de 1999 a dezembro de 2005, perfazendo uma média de quase duas cirurgias por mês.

Essa elevada taxa de amputação se deve ao fato de que os pacientes chegam ao hospital com a doença já em estado avançado, não havendo outra conduta terapêutica a adotar senão a penectomia, seja ela parcial ou total. Assim, mesmo que do ponto de vista estatístico ou epidemiológico o câncer peniano não integre o rol dos tipos de câncer mais frequentes no Brasil, trata-se de uma doença cujo tratamento é altamente mutilador, e cuja extensão pode variar desde a retirada de uma pequena parte do pênis até a emasculação.

A escuta clínica que oferecemos a esses homens, ainda quando eles se encontravam nas enfermarias, antes e após a cirurgia, propiciou o surgimento de questões que, em um primeiro momento, deram origem à nossa pesquisa de mestrado em psicologia. Estávamos, então, interessados em investigar o impacto da penectomia na sexualidade daqueles homens. Alguns de nossos resultados trouxeram à tona questões relacionadas à masculinidade, à qual, no discurso dos homens penectomizados, comparece emoldurada por incertezas e

insegurança; revelando-se frágil e duvidosa, em contraste com o caráter absoluto, do qual, até a penectomia, os sujeitos a revestiam.

A título de ilustração, um dos sujeitos da pesquisa lembra que, pouco tempo após a cirurgia, o cirurgião foi visitá-lo e disse-lhe: “Quando fui operá-lo, disse-lhe que você ficaria o mesmo homem, não disse?” Ele, um tanto constrangido, responde ao médico: “É doutor... Fiquei o mesmo homem, mas não sou homem pra mulher”. Para esse sujeito, conforme suas palavras, “ser homem é ser homem sexual, completo”. O fato dele, após a cirurgia, gozar sexualmente de sua mulher através de suas “esfregadinhas”, não o satisfaz quanto à afirmação de sua virilidade, pois que elas são insuficientes para dar o prazer que sua mulher espera dele. Afinal, como ser o mesmo homem se agora não pode mais contar com a parte do corpo com a qual ele se assegurava de ser, mesmo, homem?

Outro sujeito afirmava que, com a penectomia, se considerava “um homem morto”, pois para ele um homem se define pelo gozo sexual com várias mulheres. Além disso, por ser, como ele diz, “um homem que nasceu para ser homem”, ele deveria se limitar à penetração no ato sexual. Fazer sexo oral, por exemplo, não seria “coisa de homem”.

O resumido diálogo entre o paciente e o cirurgião, acima citado, nos remete à divergência entre a masculinidade presente no discurso dos sujeitos da pesquisa e aquela integrante dos saberes médico e psicológico que fundamentam o discurso da reabilitação sexual endereçado aos homens penectomizados. O que o discurso médico – e as disciplinas que a ele se alinham – entende por “ser o mesmo homem” após uma penectomia não é o que os sujeitos revelam em suas falas. Tal desencontro pode ser ainda melhor demonstrado por um dos resultados de nossa pesquisa de mestrado, concernente ao exercício da sexualidade após a amputação. Para o discurso médico, os homens submetidos à penectomia parcial, isto é, que perderam uma parte do pênis, ainda seriam capazes de atividade sexual e devem ser encorajados a praticá-la. Já aqueles que sofreram uma penectomia total, não teriam mais “vida sexual”. Contudo, como mostraremos no último capítulo da tese, um dos sujeitos que entrevistamos, totalmente penectomizado, não se furtava a encontros sexuais com antigas amantes; ao passo que outro, submetido a uma penectomia parcial se mantinha em total abstinência. A partir destas constatações, nos foi possível delinear nosso problema de pesquisa, formulado nos seguintes termos: “O que é um homem?”.

Não somente os questionamentos que os sujeitos lançavam para si e para nós nas enfermarias do hospital e na entrevista de pesquisa, mas também as divergências entre suas falas e o que observamos no discurso médico em torno das dúvidas relativas à masculinidade pós-penectomia, contribuíram para a escolha de nosso tema, a qual pode ser justificada de

forma resumida através dos seguintes pontos: (1) as falas dos homens penectomizados que escutamos apontam para uma masculinidade que se constitui menos como o produto de um desenvolvimento psicosexual ou de um determinismo biológico, do que como uma construção psíquica defensiva contra uma sempre temida feminização frente ao outro, isto é, contra a castração. Isso se torna relevante, pois como membro de uma equipe de saúde, precisamos colaborar com os demais profissionais para uma compreensão mais ampla das particularidades envolvidas no drama dos pacientes em questão; (2) a distância entre a concepção de sexualidade e masculinidade próprias ao discurso médico e aquela que emerge no discurso dos pacientes, regida pela fantasia e pelo desejo inconscientes, acaba gerando conflitos entre os homens penectomizados e os profissionais de saúde encarregados de seus cuidados. (3) finalmente, o desejo dar uma contribuição, enquanto psicanalista, cuja prática clínica é atravessada pelas políticas públicas de saúde, aos debates travados acerca da masculinidade na contemporaneidade, às discussões psicanalíticas sobre o tornar-se homem e, às políticas de saúde voltadas para a população masculina.

1.2 Contextualização da temática de pesquisa

Atualmente, nota-se um interesse maior pela investigação da masculinidade, ainda que, a julgar pelo número de publicações disponíveis, nem de longe comparável àquele concernente ao estudo do feminino e da mulher. A masculinidade começa a interrogar homens e psicanalistas, pondo-os a trabalho. Para os primeiros, talvez, trabalho de análise; para os segundos, trabalho de escrita. Se hoje, pois, ao contrário do que acontecia em um passado não muito distante, a masculinidade faz questão para os psicanalistas, isso nos permite endossar, relativamente à masculinidade, o que André (1991) tão bem pontuou em relação a sua pesquisa sobre o que quer uma mulher. Ele afirma:

Não se pode tratar, para o psicanalista, de aderir à fórmula de Wittgenstein segundo a qual “aquilo de que não se pode falar, é preciso calá-lo”. A primeira constatação efetuada pelo psicanalista é a de que o humano não para de querer falar daquilo que não se pode dizer (a mulher, a morte, o pai, etc.). A partir de então, nossa via de pesquisa se define por uma máxima impossível: aquilo de que não se pode falar, é preciso dizê-lo! (ANDRÉ, 1991, p. 10)

O levantamento bibliográfico que realizamos das publicações psicanalíticas mais recentes nos permite identificar algumas temáticas que insistem na pena dos autores, quando estes se põem ao trabalho de escrita em torno da questão “o que é um homem?”.

Em 2017, as revistas *La cause du désir* (*A causa do desejo*) e *La clinique lacanienne* (*A clínica lacaniana*), consagraram um de seus números inteiramente à masculinidade. A primeira tem como título *Virilités* (*Virilidades*), enquanto a segunda adotou como tema “o que é um homem?”, justamente a pergunta de nossa pesquisa.

No que concerne à primeira revista, seu editorial não deixa dúvida quanto à existência de um mal-estar específico à virilidade do homem contemporâneo. Tal mal-estar seria tributário do que os autores denominam “declínio do pai”, apoiando-se ao texto lacaniano “Os complexos familiares” (1938); e da constatação de que as transformações históricas que abriram espaço importante para as mulheres implicaram uma espécie de desconstrução dos pontos de ancoragem, dos semblantes da virilidade.

Observamos que, além da clínica, os autores abordam o tema da masculinidade através de interlocuções com a literatura e com a arte, especialmente o cinema. Isso nos faz lembrar da sugestão de Freud em sua conferência sobre a feminilidade. Para saber mais sobre esta última, seria preciso pedir ajuda aos poetas ou se reportar à experiência de vida de cada um. Tendo em vista o conteúdo das publicações, o conselho de Freud poderia se estender também à masculinidade...

No que concerne à revista *La clinique Lacanienne*, o número 29, publicado no final de 2017, é inteiramente dedicado ao tema da masculinidade e tem como título exatamente a pergunta *Qu’est-ce qu’un homme?* (*O que é um homem?*). Os artigos também abordam articulação entre a problemática da masculinidade e da paternidade. Não o fazem, entretanto, defendendo o declínio do pai como responsável por uma pretensa desvirilização do homem atual. Textos como os de Gérard Pommier, Marko Zafiroopoulos e Paul-Laurent Assoun, tratam de problematizar, por exemplo, a resposta dada pelo monoteísmo e pelo patriarcado – que recebe do primeiro seus fundamentos – para a pergunta “o que é um homem?”: para saber o que é um homem torna-te pai.

Outro ponto recorrente nos artigos é a ideia da masculinidade como uma defesa contra o feminino. Depreende-se da leitura dos textos a importância dada pelos autores à problemática da feminização do menino pelo desejo do pai, no tornar-se homem; na medida em que a masculinidade se constituiria em função da luta contra tal feminização.

Também digno de nota é o que desenvolve Gisèle Chaboudez em seu artigo *La Traversée do masculin* (*A travessia do masculino*). Falar de uma travessia do masculino em relação ao homem não deixa de ser interessante, haja vista que o homem contemporâneo é cada vez mais levado a se confrontar com o declínio dos valores patriarcais que lhe forneciam os semblantes de uma masculinidade, cuja hegemonia se apoiava no recalque e na repressão

do feminino. Podemos notar que hoje, este último retorna e se faz mais e mais presente no laço social. Para os que, conforme afirma Assoun (2017), não são homens de verdade, isto é, aqueles que não podem nem tolerar nem domesticar o feminino em si mesmos, tal retorno é fonte de angústia. Uma das saídas para essa angústia de feminização desencadeada pelo avanço do feminino seria, de acordo com nossa leitura do artigo de Gisèle Chaboudez, uma travessia do masculino. Esta implicaria para um homem assumir uma outra forma de habitar a função fálica. Para a mencionada autora, isso significa poder transitar na lógica do não-todo fálico, não recuando diante da castração que ela engendra e da fantasia do encontro com um pai sedutor. Segundo Chaboudez (2017): “Essa forma parcial de castração, que inaugura uma travessia, pode assumir um aspecto de fim do mundo, já que ela representa, com efeito, o fim de um mundo, do mundo edipiano do Pai mítico” (p.39, tradução nossa).

Finalmente, ainda para Gisèle Chaboudez, uma análise poderia ser um dispositivo propiciador de uma travessia do masculino, no sentido em que ela concebe uma forma de travessia do próprio sistema fálico do sujeito, que se encontra no cerne da fantasia que opera na lógica masculina. A psicanálise, segundo suas palavras,

[...] evidenciou a existência de uma outra lógica, à qual essa travessia pode conduzir. Que essa outra lógica opere na feminilidade não significa que a psicanálise vise a uma feminização., pois essa lógica não é apanágio do feminino, ela está igualmente em jogo no discurso analítico e na sublimação da criação artística ou do pensamento” (CHABOUDEZ, 2017, p. 40, tradução nossa).

No Brasil, as publicações psicanalíticas consagradas à masculinidade também são escassas. O homem, o masculino, a masculinidade são contemplados, via de regra, em livros e revistas cujas temáticas versam, por exemplo, sobre a diferença sexual, e sobre a sexualidade.

Entretanto, encontramos algumas referências que consideramos úteis aos nossos interesses de pesquisa. Uma delas é o livro “Sobre o desejo masculino”, publicado em 1995 pela editora Ágalma. O texto de Ricardo Goldenberg, inserido na seção intitulada “Depoimentos”, merece ser destacado por tocar justamente a questão do não-todo. Trata-se, na verdade, de uma carta aberta dirigida à organizadora do livro, Ângela do Rio Teixeira.

Logo no início, Goldenberg (1995) propõe abordar o tema não pelas referências ao gozo místico, mas pela interrogação sobre o que significaria para os homens uma posição subjetiva regida pela lógica do não-todo. Sua hipótese é que um homem pode transitar da lógica fálica do todo para aquela do *heteros* ou do não-todo e vice-versa, na dependência de sua neurose. A identificação, por meio da qual um homem se afirmaria como homem, exige um ato, como aquele de que fala Lacan em “o tempo lógico ou a asserção de certeza

antecipada”. Para ilustrar sua ideia, ele se reporta ao universo das relações amorosas, especialmente ao ato da paquera, isto é, da conquista. Goldenberg destaca dois modos pelos quais um homem poderia abordar uma mulher. No primeiro, ele o faria posando de falo para ela; exibindo-se como um pavão. Por essa via, ele não se autorizaria, como homem, por si mesmo, já que sua abordagem é organizada pela imagem fálica narcísica, muito mais próxima da posição de filho, que de homem. Há, contudo, um segundo modo, que implica lançar-se em direção ao objeto de seu desejo na mais completa incerteza, sem o apoio das insígnias fálicas paternas. Nesse momento, ele se encontra no ponto mais obscuro de seu próprio desejo, diz Goldenberg. Não lhe resta nada mais que inventar. Nessa posição, um homem não contaria com um Falo como bengala, mas apenas com as consequências de seu ato, do gesto de ter ido. Vale citar as últimas linhas de seu artigo, porquanto elas fazem referência ao que também escutamos dos sujeitos de nossa pesquisa acerca da relação com as mulheres como terreno onde se dava a afirmação da virilidade. Diz Goldenberg (1995, p. 94, grifo do autor): [...] **“o ato em geral, e este autorizar-se por si próprio (como homem), em particular, parecem-me passagens masculinas pelo não-todo.** De outra maneira, o melhor lugar para os homens fazerem a experiência da posição feminina é nas suas relações com as mulheres”.

Outra publicação brasileira sobre a masculinidade que gostaríamos de destacar é o livro de Pedro Ambra, “O que é um homem? psicanálise e história da masculinidade no ocidente”. O autor aborda a problemática em questão a partir do período do ensino de Lacan que se refere às fórmulas da sexualização, por considerar essas últimas como “o modelo teórico lacaniano mais declaradamente preocupado em compreender as diferenças sexuais e sua relação com a possibilidade do encontro sexual” (AMBRA, 2015, p. 38).

No capítulo dedicado à “noção de homem em Lacan”, Ambra afirma que o período do ensino de Lacan que vai de 1967 a 1970 permite destacar uma noção de homem influenciada tanto pelo materialismo dialético de Marx quanto pela filosofia da História de Hegel. O espaço do qual a dialética do senhor e do escravo desfrutam na teoria dos quatro discursos atestaria, segundo o autor, tal influência. Quanto a isso, suas observações não deixam de ser interessantes. Entretanto, algumas ideias que ele extrai de tais observações nos parecem problemáticas. Exemplo disso é sua insistência em defender que os desenvolvimentos teóricos de Lacan no período acima mencionado permitiriam “diálogos frutíferos” com as teorias de gênero. Que possa haver uma interlocução possível entre a psicanálise e o campo dos estudos de gênero é, sem dúvida, algo positivo. No entanto, poderíamos questionar que frutos um diálogo com as teorias de gênero seria capaz de produzir, porquanto estas últimas negam a escolha inconsciente do sexo, em favor de uma

determinação sociocultural do gênero. Se, por um lado, a psicanálise e as teorias de gênero concordam que este último não é função de um programa biológico, por outro, ambas divergem em pontos fundamentais. Exemplo de tal divergência é o que resume Leguil (2016, p. 25, tradução nossa): “Para a psicanálise, o gênero é antes aquilo que o sujeito persegue, tentando assim encontrar alguma coisa de seu ser, sem jamais sê-lo totalmente. Para os estudos de gênero, o gênero é aquilo do qual o sujeito deve fugir se ele quiser realmente poder assumir sua vida sexual, dispor de seu corpo como ele bem entender”. Isso sem falar que o conceito lacaniano de objeto (a) operaria uma verdadeira subversão das teorias de gênero (FAJNWAKS, 2015)

Não apenas a psicanálise, mas também a política e a arte se revelam interessadas no tema de nossa pesquisa. A masculinidade é hoje objeto de atenção e interesse crescentes da parte de diversos segmentos da sociedade e da cultura contemporâneas. Exemplo disso foi a criação pelo Ministério da Saúde do Brasil, por meio da portaria 1.994/2009, da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem (PNAISH). Fruto da articulação entre a Sociedade Brasileira de Urologia (SBU), gestores de políticas públicas e a sociedade civil, o documento que fundamentou a portaria acima mencionada define como eixos temáticos para o estudo da saúde do homem a violência, a exposição a riscos e a saúde sexual e reprodutiva (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2009). Trata-se de uma iniciativa inédita no contexto histórico e político brasileiro, uma vez que até então os homens nunca haviam sido objeto de programas de saúde específicos. Sexo, paternidade, violência e exposição a riscos são temas que, como veremos, estão presentes nos discursos dos sujeitos de nossa pesquisa, fazendo parte do que para eles se relacionava ao ser homem. Assim, parece-nos possível detectar na preocupação política com a saúde do homem certo interesse pela masculinidade.

Relativamente à arte, diversas linguagens têm tomado a masculinidade por objeto de suas criações, dentre as quais podemos mencionar os documentários. A título de exemplo, destacamos o americano *The mask you live in*¹ (2015) (“A máscara em que você vive”), da diretora americana Jennifer Newsom, e o brasileiro “O silêncio dos homens”² (2019), dos diretores Luiza Castro e Ian Leite, produzido pelo site “papo de homem”.

O documentário americano tem início com o depoimento de Joe Ehrmann, treinador e ex-jogador da NFL, a liga nacional de futebol americano dos Estados Unidos. Ele conta que sua lembrança mais antiga é a de seu pai levando-o até o porão da casa, de que ele fala em termos de “o porão de minha mãe”, e ensinando-lhe a dar socos e golpes. Foi nessa ocasião

¹ Disponível em NETFLIX

² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE&vl=pt>

que seu pai proferira o que Ehrmann, em tom de ironia, chama de “doces palavras”: “Seja homem! Pare de chorar, não se emocione. Se vai ser homem no mundo, controle suas emoções, as pessoas e as situações”. Ehrmann deixa o porão de sua mãe com lágrimas nos olhos, achando que não era homem o bastante. O futebol era onde, para ele, seria possível se esconder. Atrás do capacete ele se impôs a tarefa de representar-se uma hipermasculinidade que, em sua fantasia, seu pai respeitaria: “ele veria como eu era poderoso e forte e me daria o amor e a atenção que eu queria desesperadamente”.

Em “O silêncio dos homens”, o depoimento que abre o documentário é de um homem nordestino que se remete, também ele, às lembranças da relação com seu pai. Se os filhos não fizessem tudo o que ele mandava fazer a violência desse pai logo se fazia sentir nos castigos físicos que ele aplicava. Nas palavras do participante do documentário, “o cacete rolava”. Seu pai também tinha o hábito de vez ou outra escolher um dos filhos para que naquele dia ele ficasse responsável por castigar aqueles que tivessem cometido alguma falta. Não havia como se aproximar desse pai para conversar com ele, para dividir com ele os conflitos e as angústias que cada um atravessava. Esse sentimento de opressão durou, nas palavras do entrevistado, “até quando eu escutei minha dizer: ‘eu estou grávida’”. Ele suspira e continua: “Pronto... eu vou querer para o meu filho coisas boas...não vou querer o que meu pai fez comigo”.

Consideramos oportuno destacar rapidamente as falas que abrem cada documentário, uma vez que elas apontam para dois eixos importantes de nossa tese: o repúdio do feminino e o amor do pai no horizonte da masculinidade. Como veremos, esses dois elementos se fazem presentes também no discurso dos sujeitos de nossa pesquisa.

Finalmente, um último ponto a ressaltar quanto à contextualização de nossa pesquisa, diz respeito ao fato dela se desenvolver em um momento no qual testemunhamos o declínio – não sem resistências, por vezes violentas – de uma masculinidade tradicionalmente ancorada em semblantes e ideais patriarcais. Com efeito, a heterossexualidade, o domínio sobre a mulher e os filhos, a hegemonia econômica, social e política, que durante séculos identificavam o homem, o viril, não podem mais atender como antes ao apelos dos homens confrontados com as mudanças que têm lugar atualmente nas relações entre os sexos; seja no espaço privado do lar e da cama, seja no espaço público da pólis. Nossa época parece evidenciar algo que, como tentamos mostrar, a psicanálise nos ajuda a enxergar com nitidez: a masculinidade, como uma possibilidade de resposta do sujeito ao impossível de escrever relativo à diferença sexual, deve ser declinada no plural, pois embora marcada pela norma fálica, cada sujeito encontrará seu próprio modo de dizer-se homem. Não queremos passar a

ideia, contudo, de que as mudanças ocorridas nos semblantes que suportam a masculinidade ocorram sem oposição. Se por um lado o mencionado declínio é inegável, por outro, o recrudescimento de atitudes violentas contra o avanço e as conquistas do feminino no mundo atual é igualmente sentido em diversas sociedades, de diferentes maneiras.

O exposto até aqui contempla as considerações que nos levaram a definir nossos objetivos de pesquisa. Nosso objetivo geral consistiu em investigarmos o que a teoria psicanalítica, desenvolvida por Freud e Lacan, e o discurso de homens penectomizados podem ensinar a respeito da masculinidade. A fim de alcançar tal objetivo, nos foi necessário: (1) identificar, nas obras de Freud e Lacan, bem como de psicanalistas contemporâneos, elementos que nos permitissem propor um modo de pensar a masculinidade em uma perspectiva psicanalítica; (2) compreender, a partir do discurso de homens penectomizados, os impactos da amputação peniana sobre a masculinidade; e (3) verificar a possível existência de novos pontos de sustentação da masculinidade no caso de homens penectomizados.

1.3 Considerações metodológicas

A razão de nos ocuparmos do que é *um* homem e não do que é *o* homem se deve ao fato de que em nossa investigação a masculinidade será problematizada a partir de sua relação com a singularidade do sujeito, de seu desejo, de sua fantasia e de seus modos de gozo. Não se trata, pois, de tomarmos a masculinidade por algo passível de ser objeto de uma generalização; isto é, como uma categoria ou um atributo relativo ao conjunto dos indivíduos pertencentes ao sexo masculino. Quanto a isso, cumpre que deixemos clara para o leitor a distinção que, para nós, deve ser feita entre masculinidade e masculino.

Com efeito, essas duas noções, da mesma forma que feminilidade e feminino, não devem ser tratadas como sinônimos. Conforme Oliveira (2010), a articulação que, ao longo de sua obra, Freud estabelece entre elas, o complexo de Édipo e a Pulsão nos permite reservar o termo masculino a uma das polaridades em jogo na satisfação pulsional, tais como sujeito-objeto, ativo-passivo, fálico-castrado e masculino-feminino, conforme Freud (1923/1981a). Em relação ao masculino e ao feminino, como bem o observou Lacan (1964-1965, aula de 12/05/1965), Freud só nos forneceu metáforas, dentre as quais aquela composta pelo par antitético penetrante-penetrado. Oportuno notar como tal metáfora se faz presente nos discursos voltados para a reabilitação sexual de homens penectomizados. O interesse em promover nestes últimos o deslocamento do prazer e da atividade sexual desde o pênis até outras partes do corpo, como a língua, no sexo oral com a parceira, nos faz pensar que para os

aludidos discursos o ser homem estaria relacionado com a possibilidade de ocupar no encontro sexual o lugar do penetrante, mesmo na ausência do pênis. Já quanto à masculinidade, ainda a seguirmos Freud, ela diz respeito, de modo sucinto, ao processo identificatório resultante do complexo de Édipo, que permite ao homem situar-se na cultura. Veremos que tal processo comporta sua própria complexidade, estando longe de se caracterizar como algo evidente, tal qual, por vezes, Freud deixa entender. Em oposição a esse entendimento, procuramos defender, ao longo de nosso trabalho – e valendo-nos das contribuições de Lacan –, a ideia de que a masculinidade pode ser pensada em relação com a metáfora, isto é, como um modo de tentar dizer do impossível de saber relativo ao masculino. E como uma metáfora, ela guarda algo de enigmático, uma suspensão do sentido, devendo esperar certo tempo para produzir uma significação, jamais absoluta.

Ainda sobre a distinção entre masculinidade e masculino, devemos dizer que este último ocupa uma extensão muito maior nas obras de Freud e Lacan, em suas teorizações e articulações, do que a primeira. Não há, no conjunto dos trabalhos desses dois autores, uma teoria da masculinidade.

Em relação a Freud, tudo o que temos sobre a masculinidade em sua obra encontra-se disperso nos textos que a compõem. Assim a masculinidade comparece quase sempre em paralelo à questão do tornar-se mulher e nas linhas e entrelinhas de seus escritos dedicados mais diretamente à problemática da sexualidade feminina (1931). Neste, Freud (1931/1981) nos dá a entender que o caminho que o menino deve seguir, via complexo de Édipo, para ter acesso à masculinidade apresenta menos dificuldade do que aquele concernente à menina, quanto à feminilidade. Com efeito, o menino não precisará operar – como ocorre com a menina – as trocas entre o objeto de amor e o modo de gozo, necessárias, de acordo com Freud, à feminilidade. Contudo, como veremos, tanto a bissexualidade psíquica quanto o amor pelo pai, noções que Freud jamais abandonou, revelam toda a complexidade envolvida no tornar-se homem.

Quanto à Lacan, ele apontou a insuficiência da identificação para a assunção da posição viril por parte de um homem. A identificação ao pai na saída do Édipo freudiano não é suficiente para garantir a masculinidade ao menino; não basta para responder à pergunta “o que é um homem?”. Como salienta Soler (2005), a ordem dos discursos, os modelos definitórios do que é ser homem ou mulher, próprios do Outro social, detêm-se ao pé da cama. Por isso Lacan (1972-1973/1985), no último período de seu ensino, abordará o homem e a mulher pela via da sexuação, isto é, pelo modo como cada sujeito, independentemente de sua anatomia, se situa frente à função fálica, e às modalidades de gozo que ela engendra. Nessa

perspectiva, o sujeito cujo gozo está todo regido pela norma fálica, Lacan chamará “homem”; ao passo que aquele que, embora também submetido ao universo fálico, tem à disposição um gozo suplementar, que escapa aos limites impostos pelo falo, pelo simbólico e mesmo pela linguagem, Lacan o chamará “mulher”. Para Lacan, pois, não há, de saída, homem e mulher, já que não há um saber originário sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, isto é, sobre o masculino e o feminino. Estes não constituem verdadeiramente pares de opostos, mas dizem do modo como cada sujeito se declara assujeitado à função fálica: todo ou não-todo assujeitado. Em outras palavras: todo ou não-todo fálico.

1.4 Obtenção e análise das falas dos sujeitos da pesquisa

Em se tratando de um estudo psicanalítico, julgamos coerente que a metodologia da pesquisa estivesse em conformidade não somente com os fundamentos teóricos da psicanálise, mas também com o método psicanalítico. Com isso em mente, consideramos útil dedicarmos algumas linhas à tarefa de situarmos o leitor quanto à obtenção do material discursivo que utilizamos em nossa tese. Tal material teve origem no relato das entrevistas que fizemos com homens penectomizados por ocasião de nossa pesquisa de mestrado em psicologia (OLIVEIRA, 2010).

Nossos encontros com os sujeitos da pesquisa ocorriam de maneira muito pontual, limitando-se, na grande maioria das vezes, a um encontro, realizado na enfermaria, quando de sua avaliação pré ou pós-cirúrgica. Isso não nos permitia adotar o procedimento em jogo em um tratamento analítico e com isso favorecer, mediante o manejo da transferência, a mudança de posição subjetiva dos pacientes frente ao trauma provocado pela cirurgia. No entanto, se o tempo e o alcance limitados desses encontros configuravam-se como importantes variáveis a serem consideradas em nossa definição metodológica, devendo serem assumidos como parte da própria realidade de nossa atuação, também teríamos que ajustar nossa escuta a um contexto que lhe é alheio no que tange aos propósitos clássicos da clínica psicanalítica.

A considerável dificuldade de acompanharmos os pacientes no ambulatório de psicologia do hospital antes ou após a cirurgia, quer tenha se dado por razões institucionais (como nossa carga horária na instituição, a não coincidência entre nossos horários e aqueles dos ambulatórios do serviço de urologia, além do absenteísmo dos pacientes, relativo às revisões cirúrgicas periódicas), ou pelas limitações econômicas dos pacientes quanto a se deslocarem do interior - local de residência de boa parte deles - para a capital, fizeram-nos dar um pouco mais de atenção ao número, ao quantitativo dos sujeitos, como forma de obtermos

mais conteúdo para nossa investigação. No final, conseguimos escutar seis pacientes, com os quais, pelas razões já expostas, somente nos foi possível encontrar uma vez, aproveitando-nos de suas vindas ao hospital para fins de revisões pós-cirúrgicas. Tais homens eram residentes da capital e tinham se submetido à penectomia há pelo menos dez meses. A média de idade dos sujeitos da pesquisa foi de 60,5 anos e eles não apresentavam recidiva da doença nem complicações clínicas que, do ponto de vista médico, os impedisse de atividades laborais ou sexuais (com exceção da cópula, para aqueles cujo pênis havia sido totalmente amputado).

Outro problema metodológico, não menos importante, foi o de definir como proceder para a obtenção do material discursivo. A dificuldade pode assim ser resumida: se acreditamos possível e viável uma pesquisa em psicanálise no hospital, isto é, utilizando-nos do método psicanalítico, a obtenção de algum conteúdo dos sujeitos não poderia, a rigor, ser “coletado” porque coletar implica o recurso a algum instrumento previamente elaborado, estruturado para aquele fim. Trata-se de um movimento de busca de algo que já se sabe existir de saída, faltando apenas ser procurado. O analista não coleta informações, pois o objeto de sua investigação não está dado de saída, não existe a priori, mas é produto da articulação dos significantes que compõem a enunciação do sujeito. Como, então, com apenas um encontro, explorar a temática que nos interessava sem induzir o sujeito a produzir o que nossos objetivos demandavam? Decidimos apenas por nos colocarmos no lugar de agente desencadeador da livre fala do paciente em torno de sua problemática, o quanto isso fosse possível, mesmo que tivéssemos, em seu acolhimento, que lhe lançar umas poucas questões que o levasse a desencadear seu discurso.

Procuramos, igualmente, escutar de forma flutuante a fala de nossos sujeitos, considerando nela, sobretudo, a incidência de seus significantes. Assim procedendo, foi-nos possível pontuar, na ocasião, algumas formações do inconsciente, como lapsos, chistes, metáforas, denegações, a fim de ampliar o acesso à verdade inerente ao saber inconsciente.

Se a atividade do pesquisador visa a obter algo que tenha valor de verdade, em uma investigação de natureza psicanalítica esse algo de verdade só pode advir se o pesquisador se mantiver o mais próximo possível do discurso do analista. Neste, não é o psicanalista, mas o outro a quem ele se dirige, que deve estar em posição de sujeito. O primeiro silencia para que o segundo produza os significantes que sinalizam algo de sua verdade. A tarefa é desafiadora, pois o lugar de pesquisador, enquanto aquele movido por uma vontade de saber, e o de analista, cujo desejo não é outro senão de que o analisante enuncie os significantes de sua verdade, parecem inconciliáveis. Recordemos que foi apenas quando uma de suas pacientes

lhe pediu para parar de perguntar e deixá-la falar, que Freud inaugurou o método psicanalítico.

Reconhecemos que quando solicitamos ao sujeito falar, tendo como ponto de partida uma pergunta ou um tema formulado antecipadamente, partimos de uma posição mais próxima do mestre que do analista. No entanto, no momento em que o sujeito fala, o pesquisador deverá escutar a fala do sujeito antes na dimensão do significante que do significado, abstendo-se, pois, de antecipar-lhe o sentido. Assim, os lapsos, os atos falhos, as metáforas e as contradições do discurso, enquanto formações do inconsciente, foram tomados como novos desencadeadores das associações, só que desta feita produzidos pelo sujeito, não pelo entrevistador. Sabemos, desde Freud, que os acontecimentos do discurso, acima mencionados, fornecem os elementos que podem levar o pesquisador a se aproximar mais ainda da singularidade do sujeito, de seu desejo e de sua fantasia. Após a escuta de cada sujeito, passamos ao relato de sua fala, ao estilo de uma vinheta clínica. Eis, pois, como se originou o material do qual partimos para levantar as questões que buscamos trabalhar em nossa pesquisa de doutorado.

Conforme atesta Sauret (2003), para a psicanálise o que é da ordem do fenômeno ou do fato de observação deve ser pensado dentro da estrutura. Isto posto, torna-se imprescindível, em uma pesquisa psicanalítica, trabalhar o material proveniente da fala do sujeito a partir da relação deste com a linguagem, com o significante. A estrutura do discurso é, para Lacan, o que permite pensar o fato em sua relação com o inconsciente, para além das palavras. É aí que se pode apreender a verdade contida em cada inscrição do sujeito no laço social. De acordo com Lacan (1992, p. 11):

É que sem palavras, na verdade, ele [o discurso] pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas.

Uma vez que o método psicanalítico privilegia antes o significante que o signo, nos esforçamos para evitar, na análise das falas dos sujeitos, qualquer pressuposição de significado advinda de nossa parte. Objetivamos, desse modo, evitar possíveis equívocos interpretativos, oriundos da utilização de significantes do próprio pesquisador.

No tratamento que dispensamos ao material produzido pelos sujeitos, buscamos trabalhar o conteúdo dos relatos tendo como escopo da análise o lugar que cada sujeito da pesquisa ocupa em sua relação com os significantes que enuncia. Destarte, nos foi possível inferir, por exemplo, a localização do sujeito no discurso que constrói sobre a masculinidade e

sustentação da imagem viril na ausência do pênis; além da relação que ele passa a estabelecer com a verdade e com o saber, a partir do momento em que procura dar sentido à falta de sentido da amputação, isto é, ao real implicado na penectomia.

Tomamos também por balizador metodológico de análise os matemas da sexuação propostos por Lacan. Tal recurso é relevante, pois como a psicanálise não trabalha com as categorias das teorias de gênero, não nos propomos problematizar a masculinidade em termos, por exemplo, de papéis socialmente definidos e desempenhados pelos sujeitos da pesquisa. Objetivamos, isto sim, tomar a sexuação sob o aspecto de índice da maneira como se configuram os estilos de gozo adotados pelo sujeito. Assim abordada, a sexuação nos possibilitou identificar a posição (masculina/feminina) a partir da qual cada sujeito buscará elaborar as perdas decorridas da cirurgia.

Por fim, não podemos encerrar essa introdução sem dar ao leitor um breve panorama sobre a organização dos capítulos de nossa tese. No primeiro, intitulado “Algumas considerações sobre o *phallus*, a castração e a masculinidade na cultura”, tecemos considerações sobre o lugar, na cultura, de dois elementos que, na teoria psicanalítica, estão intrinsecamente relacionados à sexualidade e a posição sexuada do sujeito: o falo e a castração. Em seguida, discutimos alguns aspectos da masculinidade presentes na tradição mitológica e teatral grega, sobretudo da figura de Hércules. Herói, símbolo maior da virilidade, sua ambivalência em relação à masculinidade e à feminilidade foi incessantemente ressaltada. Isso nos ajudou a refletir sobre a necessidade de relativização do caráter antitético tão comumente atribuído à masculinidade e à feminilidade. Finalmente, fizemos uma incursão pela contemporaneidade, buscando destacar algumas das transformações sofridas pelos referenciais simbólicos da masculinidade que julgamos mais pertinentes a nossos objetivos de pesquisa.

No segundo capítulo, “A masculinidade em Freud”, começamos a tentar traçar as contribuições que a psicanálise pode nos dar para a problematização de nosso objeto de pesquisa. Será que o acesso à masculinidade é, como Freud sugere, algo de tão evidente, algo que não faz enigma, ao contrário do que, para ele, constituía a feminilidade? Nossa hipótese, quanto a isso, foi que não. Tentamos mostrar que mesmo em Freud há elementos que nos permitem apontar para a complexidade envolvida no tornar-se homem.

O terceiro capítulo, “A masculinidade em Lacan”, ensejou toda uma discussão acerca dos avanços que o psicanalista francês deu ao tema da diferença sexual e, por consequência, ao que podemos dizer da masculinidade. Se no início de seu ensino, Lacan seguiu os desenvolvimentos freudianos sobre a partilha dos sexos, reformulando-os com os recursos

advindos da linguística e dos estudos de Lévi-Strauss, no último período de seus seminários, com as elaborações sobre o Real, o gozo e a sexuação, a distância para Freud é considerável. A partir dessas últimas contribuições lacanianas, defendemos a ideia de que a queda dos semblantes patriarcais que tem lugar na contemporaneidade, implicam a tarefa para cada homem de encontrar uma resposta singular, não determinada pelas injunções de discursos pretensamente detentores do saber sobre o ser sexuado. Pelo fato de que o núcleo do ser sexuado é opaco, isto é, por que o ser sexuado comporta um real impossível de ser totalmente assimilado pela simbólico, cabe a cada sujeito estar apto a saber-fazer com esse impossível de dizer. Foi isso que nos levou a perguntar se a masculinidade, consoante Lacan, não poderia ser equiparada à criação poética, no sentido de que poiésis diz do trabalho singular de criação, o qual estaria voltado a fazer passar do não ser para o ser.

Finalmente, no capítulo quatro, “A masculinidade no discurso de homens penectomizados”, retomamos as falas dos sujeitos, buscando extrair delas aquilo que eles, na particularidade de sua condição de sujeitos atravessados pela fantasia e pelo desejo inconsciente, podem nos ensinar acerca da masculinidade, sobretudo, quando esta não pode mais contar com o suporte imaginário do pênis. Em nossa discussão, optamos fazer apelo também à literatura, representada pela correspondência de Abélard e Héloïse e pelo romance “Os filhotes”, de Mario Vargas Llosa. Assim procedendo, ousamos aplicar à masculinidade aquilo que Freud (1932/1981, p. 3178, tradução nossa) afirmou sobre a feminilidade: “Se quiserem saber mais sobre a feminilidade[...] perguntem aos poetas[...]”.

Contentamo-nos, por último, em apresentar o fruto de nossas discussões e reflexões em torno de uma questão que, para mim, constitui enigma. Uma questão que surge como efeito também do trabalho de “amor-tecimento” das angústias relativas à queda dos ideais que tiveram lugar em minha própria análise e que me puseram ao trabalho de escrita. Afinal, conforme bem o observou Maurano (2017, tradução nossa), “se se trata de cair do ideal, convém que haja amortecedores, é preciso ‘amor-tecer’ essa queda”. Esse é, para a autora citada, o papel desempenhado pela transferência, tanto a que opera na cura analítica quanto aquela que diz respeito à transferência da psicanálise na cultura.

Assim, tocado tanto pelo trabalho de transferência que experimentei enquanto analisante quanto pelas ressonâncias dos significantes produzidos pelos homens penectomizados que escutei, espero ter podido dar uma modesta resposta à provocação que Lacan (1968-1969/2008, p. 382) dirige a seu auditório: “É divertido que depois de setenta anos de psicanálise ainda não se tenha formulado nada sobre o que é um homem. Refiro-me ao vir, ao sexo masculino. Não se trata aqui do humano[...] trata-se do que é um homem”.

2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O *PHALLUS*, A CASTRAÇÃO E A MASCULINIDADE NA CULTURA

Os semblantes que dão sustentação à masculinidade se deslocam no tempo e no espaço. Por essa razão é possível fazer uma história da virilidade, como tão bem o demonstra a portentosa obra de mesmo nome, organizada por Corbin, Courtine e Vigarello (2013). Tal deslocamento sugere, na verdade, que a masculinidade guarda relação com os modelos, com os tipos ideais que ao longo do tempo são erigidos dentro de cada cultura para responder a questão sobre o que é ser homem; ideais que se transformam e que se substituem uns aos outros.

As contribuições que antropólogos, sociólogos e historiadores têm dado ao tema da masculinidade nos permitem verificar que o deslocamento que esta última sofre ao longo dos tempos não se dá de modo nem linear, nem independente das transformações que têm lugar no seio da sociedade e da cultura. A não-linearidade pode ser observada, por exemplo, na reconvocação de semblantes da masculinidade que já haviam sido adotados em outras épocas. Abandonados em um determinado momento histórico eles podem retornar em outro. Já quanto às aludidas transformações estariam relacionadas com as mudanças de ordem econômica, social, política e científica que vigoram em uma dada sociedade, em um determinado período histórico; as quais não deixam de exercer sua influência sobre os tipos ideais de masculinidade com que um homem deve se identificar para ser reconhecido enquanto tal.

Dentro do contexto das transformações socioculturais que repercutem na masculinidade, não podemos negligenciar os deslocamentos relativos ao lugar do feminino e da feminilidade no seio da sociedade ocidental. Apoiamo-nos, para tal, como veremos ao longo dos demais capítulos, na ideia de que a masculinidade se constrói não apenas como uma resposta possível ao impossível de significar, concernente ao sexo da mulher, mas também – a seguirmos Pommier (2016) -, como uma defesa contra a feminização. Vista por esse ângulo, a afirmação da masculinidade parece ter implicado, ao longo da história, a necessidade de reservar ao feminino – e a todos os que são supostos representá-lo - um lugar na cultura desde o qual a ameaça de feminização que ele engendra possa ser mantida à distância.

Com isso em mente, o horror à feminização, do qual os homens, em maior ou menor escala, padecem, e que engendra um repúdio ao feminino, nos servirá de fio condutor para a discussão que buscaremos empreender acerca dos deslocamentos sofridos pela masculinidade

ao longo do tempo. Para tanto, nos propomos, em um primeiro momento, a tecer considerações sobre o lugar na cultura de dois elementos que, na teoria psicanalítica, estão intrinsecamente relacionados à sexualidade e a posição sexuada do sujeito: o falo e a castração. Em seguida, discutiremos alguns aspectos da masculinidade presentes na tradição mitológica e teatral grega, sobretudo da figura de Hércules. Herói, símbolo maior da virilidade, sua ambivalência em relação à masculinidade e à feminilidade foi incessantemente ressaltada. Isso nos ajudará a refletir sobre a necessidade de relativização do caráter antitético tão comumente atribuído à masculinidade e à feminilidade. Finalmente, faremos uma incursão pela contemporaneidade, buscando destacar algumas das transformações sofridas pelos referenciais simbólicos da masculinidade que julgamos mais pertinentes a nossos objetivos de pesquisa.

2.1 A castração na cultura

Bem antes de ser elevada por Freud ao nível de conceito psicanalítico e ser teorizada por ele como um fato psíquico a castração já se fazia presente em diferentes culturas enquanto fato real. Como aponta Mamy (1998, p. 3, tradução nossa): “A mutilação sexual masculina é uma prática que não é própria somente à história da música e do canto ocidental. Seu uso remonta à noite dos tempos. Ela está presente em numerosos ritos e costumes coletivos, religiosos e profanos, e desconhece fronteiras geográficas”.

As referências mais antigas sobre a castração estão presentes na cosmogonia primitiva, isto é, no corte entre o céu e a terra e suas consequências para o surgimento do mundo e da humanidade. Embora apresentando diversas variantes, o mito da castração primordial conserva elementos que se repetem apesar das diferenças geográficas e temporais: a castração de uma divindade originalmente bissexual por um de seus filhos, que acaba sendo fecundado pelo pênis amputado de seu pai destronado e em seguida dá à luz um ser hermafrodita, o qual é castrado pelos deuses e transformado em divindade feminina (ERLICH, 1991; MAMY, 1998).

No que se refere à castração sacerdotal, um dos rituais mais antigos e importantes – tendo sido inclusive introduzido em Roma no século II antes de Cristo e considerado como um dos cultos oficiais à época do imperador Cláudio (41-54) – era o culto à deusa mãe Cibele, símbolo da fertilidade da natureza e originária da Frígia, território em que hoje se encontra a Turquia. Freud faz uma rápida referência ao mito de Cibele em seu trabalho “Totem e Tabu”, no contexto de suas discussões sobre o incesto.

De acordo com Erlich (1991), a versão de Pausânias conta que Zeus ao fecundar uma rocha engendra um ser hermafrodita, Agdistis, o qual sob a ira dos demais deuses, é castrado e feminizado por eles. As partes viris amputadas penetram a terra e dão origem a uma árvore, cujos frutos são recolhidos por uma ninfa, a qual os esconde em seu seio. Do contato entre o fruto das partes viris de Agdistis e o seio da ninfa nasce Attis, por quem a deusa se apaixona. No entanto, o jovem pastor a rejeita e se casa com a filha do rei de Pessinonte (cidade onde Agdistis será identificada a Cibele). No dia das bodas, Cibele aparece e faz todos enlouquecerem: o rei se emascula, a noiva de Attis amputa seus seios e ele se castra, vindo a morrer aos pés de um pinheiro. Em Roma, o culto a Cibele e Attis era marcado por orgias, sacrifícios e auto-emasculação. Durante o segundo dia de celebração, chamado *Die Sanguinis* (festa do sangue), o sangue dos fiéis era oferecido à deusa e alguns deles renovavam a mutilação de Attis, primeiro vestindo-se de mulher e em seguida se auto-emasculando publicamente. Arrependida de ter provocado a morte de Attis, Cibele o compensa conseguindo que seu corpo não apodreça jamais.

Notemos de passagem o fato de que não bastasse a compensação divina recair sobre o corpo tornado indestrutível, ela se estende também, e mais especificamente, aos cabelos, cuja abundância esteve em diversas culturas e em diferentes épocas fortemente associada à virilidade.

A história de Sansão, personagem do antigo testamento, disso dá um bom testemunho. Sansão fora um nazireu de Deus, isto é, um homem consagrado a Deus e, portanto, inteiramente a seu serviço. Os nazireus eram interditados de cortarem o cabelo e beberem do vinho. Dotado por Deus de uma força inumana, só comparável àquela do grande Hércules, Sansão não poderia jamais permitir que uma navalha passasse em seus cabelos sob pena de perder todo seu poder, tornando-se um homem como qualquer outro, isto é, limitado em seu poder, castrado. Como ele mesmo revela à Dalila, a mulher amada que o entrega àqueles que vêm cortar-lhe o cabelo: “A navalha jamais passou pela minha cabeça, porque sou nazireu de Deus, desde o seio de minha mãe. Se me cortassem os cabelos, a minha força se retiraria de mim, perderei meu vigor e me tornaria um homem como qualquer outro” (BÍBLIA, Juízes 16:17, p. 375). Os carrascos de Sansão não se contentaram apenas em raspar-lhe a cabeleira, furando-lhe, além disso, os olhos. Interessante notar que quando Sansão se dirige a Deus para suplicar-lhe a devolução de sua força, ele o faz em nome de uma vingança não pela perda do cabelo, mas pela perda de seus dois olhos.

Ainda em relação aos cabelos como símbolo de virilidade, Dumézil (2013), assim se refere à masculinidade dos germânicos, invejada, segundo o autor, pelos romanos: “A

virilidade bárbara é pilosa. [...] trata-se de uma cabeleira que jamais viu um pente, não diferente das florestas germânicas que nunca viram um machado” (DUMÉZIL, 2013, p. 129). Se pudermos estabelecer um paralelo entre a cabeleira e a vegetação, devemos lembrar que Attis, o castrado, era cultuado como um deus associado à vegetação, e seu símbolo era um pinheiro, que, mesmo no inverno, nunca perde suas folhas.

Erlich (1991) também chama atenção para o fato de que a circuncisão fazia parte dos ritos de fertilidade e estava associada aos cultos das Deusas-Mãe antes de passar a ser uma mutilação oferecida ao Deus-Pai, através de Abraão. Ele nos faz observar a semelhança entre o episódio do antigo testamento e a teogonia fenícia que evoca Cronos, o qual após ter sacrificado seu filho, se automutila pela circuncisão, e em seguida obriga todos os que lhe acompanham a fazer o mesmo. A referência à circuncisão não deixa de ser interessante na medida em que Freud (1909/1981) a articula ao complexo de castração, para justificar a mais antiga raiz do antissemitismo. Assim, numa nota de rodapé ao caso do “Pequeno Hans” ele escreve: “O complexo de castração é a mais profunda raiz inconsciente do antissemitismo, pois já no quarto das crianças o menino ouve dizer que cortaram algo no pênis dos judeus – que ele imagina ter sido um pedaço -, e isto lhe dá o direito de desprezar os judeus” (FREUD, 1909/1981, p. 1381, tradução nossa).

No contexto do cristianismo primitivo, o culto a Cibele continuou durante algum tempo, ainda que sob um aspecto mais religioso que místico. A ideia de que para se identificar a Deus o homem precisava se livrar da sexualidade fundamentou as práticas de castração e auto-emasculação, apesar das severas punições infringidas a seus praticantes pelos imperadores da Roma cristã. A Igreja Católica proibia aos castrados o sacerdócio, salvo no caso de que a castração houvesse sido levada a cabo por acidente ou necessidade médica. Como nos conta Mamy (1998), para Santo Agostinho, por exemplo, a castidade deveria ser mantida pelo uso da razão e não pela extirpação dos genitais; enquanto São Tomás de Aquino pregava que a castração não impediria de modo algum o pecado contra a castidade. Para o primeiro, portanto, o desejo e os impulsos sexuais poderiam e deveriam ser contidos pelo pensamento, por uma lógica racional; ao passo que o segundo admite, com bastante lucidez, que a sexualidade não se reduz ao genital.

O cristianismo oriental, por seu turno, não será tão radical quanto à proibição de castrados nos quadros eclesiásticos. A prática da castração se mantém ainda no apogeu do império bizantino e tanto em Constantinopla quanto na Rússia os castrados ocuparão as mais altas posições hierárquicas no seio da Igreja e do governo. Vemos aí estabelecida uma certa

relação entre castração e potência, no âmbito de duas das mais importantes instituições da cultura.

Ainda no âmbito da Igreja Católica, não se pode deixar de fazer menção aos castrados cantores. A castração a eles aplicada consistia não na emasculação, mas em intervenções sobre os testículos a fim de impedir o crescimento da laringe. Dessa forma, os *castrati* adquiriam uma voz feminina, aguda, de grande potência, uma vez que sua capacidade torácica, pulmonar, se desenvolvia normalmente como em um homem normal.

Segundo Mamy (1998), desde o século IV o canto desempenhava um papel importante na transmissão do cristianismo no mundo. Contudo, a observância estrita às palavras de São Paulo dirigida aos coríntios, exortando as mulheres a se calarem dentro das igrejas (*Mulier taceat in ecclesia*), limitava o canto à performance das vozes masculinas. Desse modo, não se poderia pensar que os *castrati* possuíam uma função estratégica de natureza política dentro da Igreja, para além da função social concernente ao deleite estético que proporcionavam?

Por volta do século XVIII, a emasculação surgirá na Rússia, dentro de um contexto ainda religioso, de inspiração cristã, através dos *skoptzy* (“castrados” em russo). Para estes, a emasculação tinha um caráter salvador, de livrar o homem do pecado da carne. Ainda que como no culto a Cibele, a seita russa praticasse a castração nos dois sexos, a maior parte de seus seguidores eram homens. A amputação era realizada por especialistas, um médico, por exemplo, os quais eram, em sua maioria, do sexo feminino. Apesar da perseguição sofrida pelos membros da seita, os *skoptzy* se mantiveram em atividade e em 1930, segundo estimativas do governo soviético, contavam com algo em torno de um milhão de seguidores e em 1970 ainda era possível encontrar algumas dezenas deles na União Soviética (ERLICH 1991; MAMY 1998).

Um outro grupo de adeptos da emasculação, cuja prática se mantém até hoje, são os *hijras* indianos. Trata-se de uma comunidade milenar localizada ao longo do norte da Índia, cujos membros praticam o culto à deusa *Bahuchara Mata*, uma das representações da Deusa-Mãe. Dentre os *hijras*, pode-se encontrar desde adultos jovens sem nenhum problema relativo à identidade sexual a transexuais, travestis e intersexuais (ERLICH, 1991).

Nas comunidades *hijras*, o mais comum é encontrar histórias de homens que nasceram com todos os caracteres sexuais masculinos e que ainda na infância ou na adolescência se perceberam nem homem nem mulher. Levados pela família ou por iniciativa própria, eles então se juntam aos grupos *hijras* e aí são adotados. Para tanto, submetem-se à emasculação e a uma vida inteiramente a serviço de sua divindade. Sobre esta última, vale

tecer algumas breves considerações, uma vez que ela é objeto de um conjunto de crenças que conferem aos hijras poderes que os tornam temidos pela sociedade.

Trata-se de uma das divindades mais importantes do hinduísmo, em torno da qual existem diversos mitos e lendas, cujas narrativas apresentam como temas recorrentes a impotência masculina e à amputação dos genitais. Em uma dessas versões do mito, Bahuchara Mata fora uma princesa cujo matrimônio nunca teria sido consumado. Desconfiada de seu marido, ela o segue até a floresta, para onde ele se dirigia todas as noites, e o vê tendo uma relação homossexual, vestido de mulher. Movida pela fúria de haver sido traída ela o castra e o amaldiçoa, anunciando que todo o homem como ele deveria ser emasculado para ter a chance de renascer de um modo melhor. No entanto, a deusa também teria prometido proteção e poderes divinatórios a todos os homens emasculados que a adorassem (DHAMARDHIKARI, 2015).

Interessante sublinhar que como no culto a Cibele, também no mito hindu encontramos uma figura feminina rejeitada e traída por um homem objeto de seu amor, que o pune com a emasculação, mas que busca compensá-lo dotando-lhe de poderes especiais. Além disso, uma outra aproximação pode ser destacada: lembramos que é numa festa de casamento que Cibele amaldiçoa o homem que a rejeita, levando-o à auto-emasculação. Também os hijras, sequazes de Bahuchara Mata, estão presentes em casamentos, para os quais são convidados por serem considerados dotados de poder sobre a fertilidade. Acrescentemos que eles são igualmente chamados por algumas famílias para abençoarem os recém-nascidos do sexo masculino (YACINE, 2012).

O tratamento recebido pelos hijras na sociedade indiana é controvertido e ambivalente, pois embora eles sejam objeto de respeito e temor - assim como abençoam podem também amaldiçoar com o olhar quem os despreza -, sempre sofreram forte rejeição e discriminação social. Contudo, em 2005, a cidade de Raigar conseguiu eleger Madhu Kinnar primeiro prefeito hijra da história da Índia.

O que esse breve percurso nos permitiria apreender da castração enquanto produção cultural? O que as referências relativas à castração na história podem nos ensinar sobre a forma pela qual a cultura se apropria da castração? E, finalmente, uma vez que a psicanálise - ela mesma uma produção cultural -, se apropria do termo castração para alçá-lo à categoria de conceito, que articulação poderia ser feita entre a castração de fato, presente na cultura e a que comparece no pensamento freudiano?

Em relação ao primeiro questionamento, pretender que a castração que ocorre na realidade seja um fato de cultura e não um ato de barbárie exige que deixemos claro o que

entendemos por cultura. Para tanto nos reportaremos à definição e à caracterização que Freud (1930/1981) fornece no texto “O mal-estar na cultura”.

Ali a cultura é entendida como o conjunto de todas as instituições e produções criadas pela humanidade para protegê-la da Natureza e regular as relações dos homens entre si. Freud ainda observa que todas as atividades e os bens considerados úteis aos seres humanos devem ser considerados como produções culturais. Dentre estas últimas, Freud assevera que são as produções científicas, artísticas e intelectuais – incluindo aí a religião e a filosofia -, as que melhor caracterizariam a cultura. Com isso em mente, consideramos cabível abordar a castração de fato como uma produção cultural, uma vez que – pelo que vimos até agora - a arte e a religião dela se apropriaram visando a uma fruição tanto mística quanto estética; enquanto o discurso científico igualmente dela fez uso, através dos dispositivos de poder próprios às ordens médica e política.

Em relação a nosso segundo questionamento, qual seja, o que as referências relativas à castração na história podem nos ensinar sobre a relação dos indivíduos com sua prática e com os castrados, podemos dizer que, no que se refere à mitologia, tanto no mito de Attis e Cibele quanto no da deusa hindu Bahuchara Mata, a castração é levada a efeito direta ou indiretamente por uma mulher ferida profundamente em seu narcisismo. É, pois, como uma punição dirigida ao homem infiel ou àquele que despreza o amor de uma mulher que a castração encontra seu lugar nas culturas mais antigas. Nada de simbolismo nesse caso, pois o objeto da castração é o genital masculino em sua integralidade e facticidade. Além do caráter punitivo da castração e de que seu agente seja uma mulher, há nessas duas produções culturais um elemento que se repete e que diz respeito à necessidade de compensar o castrado pela castração sofrida.

Se a compensação da perda do genital é inserida na cultura não seria por que a castração porta algo de insuportável, excessivo, que precisaria ser remediado? Observemos que aquilo com que a cultura busca atenuar a castração é, não apenas na mitologia, mas também na religião, o poder. A imperecibilidade do corpo e da cabeleira de Attis, apontam para a vitória sobre a destrutibilidade da morte, bem como para o poder da fertilidade que lhe será atribuído e fundará seu culto. Por seu turno, os hijras, adoradores emasculados de Bahuchara Mata, são dotados pela cultura do poder de prever o futuro, de amaldiçoar e abençoar apenas com seu olhar e sua presença. Vemos que não com qualquer poder que a cultura procura compensar os castrados. Trata-se, antes, de um poder sobre-humano, que lhes confere um lugar de destaque na sociedade, seja como objeto de medo, admiração, respeito ou mesmo ódio.

No que diz respeito ao domínio da religião, se tomarmos como exemplo a circuncisão dos judeus e a emasculação dos Skoptzy na Rússia veremos que a relação entre castração e poder passa por uma espécie de comunhão com Deus. Para os primeiros, a compensação consistiria na aliança com o Pai, que lhes brindaria com o título de “povo escolhido” deste último; já para os castrados russos, de origem católica, a castração lhes asseguraria a glória da Salvação divina.

O poder atribuído pela cultura aos castrados não se restringe ao domínio do mito e da religião, mas se estende igualmente ao campo da política. Curiosamente, este último constitui uma das produções da cultura, nas quais desde a antiguidade greco-romana um homem deveria dar provas de sua virilidade. Tanto os hijras quanto os skoptzy – dentre outros castrados-, conquistaram um lugar de proeminência na hierarquia do poder político.

Não poderíamos deixar de mencionar, por fim, a apropriação da castração pela cultura na seara da arte. Os castrados cantores são disso o maior exemplo. Como observa Mamy (1998), se na Grécia e na Roma antigas eles já possuíam um lugar na sociedade como artistas, participando de espetáculos musicais, de dança, entre outras manifestações performáticas, é no seio da igreja católica que eles conquistarão poder, fama e glória. Vindos geralmente de famílias pobres, o reconhecimento obtido junto a um público oriundo dos altos escalões do poder religioso e político, relativamente à perfeição de sua voz e do domínio da técnica vocal; além da habilidade sobre-humana na execução de composições com altíssimo grau de dificuldade, sem dúvida contribuía para compensar narcisicamente – não para todos, é verdade – a castração a que eram submetidos.

Pelo exposto até aqui, podemos perceber que a relação estabelecida pelos indivíduos com a castração – independentemente das diferentes culturas e épocas -, é atravessada tanto por uma ambivalência dirigida ao homem castrado quanto pela necessidade de compensá-lo pela castração sofrida na realidade. Compensação que passa pela aquisição de poder seja político, religioso ou mesmo sobrenatural.

Levantamos a hipótese de que essa aquisição compensatória de poder, que se observa na relação que a cultura estabelece com os castrados, apontaria para o lugar reservado a estes no seio das produções e instituições culturais ao longo dos séculos: através deles se desvela e se vela a castração; afirma-se e nega-se sua realidade.

A temática do poder derivado da castração nos remete à temática do *phallus*, o qual, como veremos, está indissociavelmente ligado à potência criadora e apotropaica.

2.2 O *phallus* na cultura

Segundo nos informa Daniélou (1993), no início do período neolítico, instaurou-se, desde a Índia até o extremo Ocidente, cultos consagrados ao *phallus*. Não deixa de ser interessante observar que a época histórica acima aludida corresponde à sedentarização da espécie humana, que passa, então, a se fixar na terra, próxima aos rios, vivendo menos da caça que da agricultura e da criação de animais em cativeiro. Esta última atividade, segundo a hipótese de Dupuis (1989), teria dado início à lenta apreensão do papel do sêmen e, por via de consequência, do macho e do homem na procriação. Conforme suas palavras:

[...] quando os animais começaram a ser mantidos em cativeiro, logo tornou-se evidente que não se podia matar preferencialmente os machos para conservar apenas as fêmeas, porque elas então se tornavam estéreis. A partir dessas experiências esboçou-se uma reflexão que conduziu progressivamente à ideia de paternidade” (DUPUIS, 1989, p. 9).

Não nos parece difícil inferir que, de acordo com a hipótese do autor, o culto ao feminino, às divindades maternas e virgens, responsáveis pela fecundidade e procriação, começasse, lentamente, a dar lugar às divindades masculinas, associadas à paternidade. O reconhecimento do papel do pênis e do sêmen na procriação é atestado, conforme Daniélou (1993), por vários desenhos rupestres em que, ao contrário daqueles pertencentes ao período paleolítico, a figuração do pênis ereto, representando o *phallus* como potência criadora, ocupa uma posição central em relação às representações do feminino. É o caso de um desenho encontrado no sítio arqueológico de Audoubert, nos Pirineus, contendo a imagem de um *phallus*, do qual um jato líquido se desprendia.

Héritier (2012) chama a atenção, contudo, para o fato de que ainda que todo o processo de fecundação fosse desconhecido e que a procriação fosse creditada à ação de um espírito sobre a mulher, deve-se pôr o acento sobre o reconhecimento por parte do homem de que para fazer um filho, semelhante a si, ele precisa da intervenção do corpo feminino. De acordo com suas palavras:

[...] o que deve ser reprimido, submetido e apropriado, é esse mesmo poder, não de fazer filhos em geral, mas filhos à imagem dos homens e para eles. [...] Não é porque fazem filhos que as mulheres são mantidas na dependência, como um material a ser explorado [...], não é porque são fecundas como a terra, mas porque é necessária uma mulher aos homens para dar-lhes filhos (HÉRITIER, 2012, p. 118-119, tradução nossa).

A partir do período Magdaliano (13000-6000 a.C.) os cultos ao *phallus* se multiplicam. Os pesquisadores encontraram registros da veneração a deuses itifálicos (aqueles representados com um pênis ereto) nas civilizações grega, romana, celta, egípcia e indiana, dentre outras. Na Grécia antiga o *phallus* era venerado em honra aos deuses Hermes e Dioniso. O primeiro era associado à fertilidade e o segundo, aos ciclos vitais. Já em Roma, era costume os generais que triunfavam nas guerras portarem amuletos representando o *phallus*. Os celtas, por seu turno, veneravam deuses itifálicos que também eram representados com um chifre. No Egito, era prestado culto ao pênis amputado de Osíris, deus associado ao vinho, à fertilidade e à vegetação. No mito de Osíris, digamos de passagem, encontramos a figura de um homem que morto por seu irmão, Set, tem o corpo dividido em doze partes. A esposa de Osíris, Isis, mesmo tomada pela dor da perda do amado, sai em busca de seu corpo e, deste, a única parte que não encontra é o pênis. Diante disso, Isis se empenha em reconstruí-lo a fim de ainda poder, ressuscitando Osíris, dar a ele um filho (CARABAS, 2018). No mito em questão, pois, a reconstrução do pênis é entregue ao feminino, que a realiza movido pelo amor.

Dentre os povos que adotaram o culto ao *phallus*, os hindus foram aqueles em cuja cultura, segundo os estudiosos, o referido culto nunca deixou de ser praticado. A divindade *Shiva*, deus itifálico, cuja personificação era atribuída ao touro, tinha como símbolo o *phallus* e era, assim como todas as divindades itifálicas, o deus da fertilidade, da criação (Daniélou, 1993).

Ainda seguindo as pesquisas do autor supracitado, encontramos a explicação de que *linga*, termo que em sânscrito significa signo, é a palavra utilizada para designar o pênis. Linga é tudo o que serve para distinguir, para diferenciar a natureza de alguma coisa. *Shiva*, o Ser Absoluto, o qual, como dito há pouco, era simbolizado pelo *phallus*, não tem sexo e só pode se fazer perceber através de sua criação. Conforme assinala Daniélou (1993, p. 23, tradução nossa): “O Linga ou phallus, fonte de vida, é a forma através da qual pode ser evocado o Ser Absoluto do qual o mundo saiu”. Desse modo, tal como se encontra em um dos cantos hindus dedicados ao homem cósmico, cultuar o *phallus* não é cultuar o pênis: “Venerando o Linga, nós não deificamos um órgão físico, nós reconhecemos simplesmente uma forma eterna e divina manifestada no microcosmo. O órgão humano é a imagem do emblema divino, da forma causal, eterna do Linga, presente em todas as coisas” (PURUSHA SUKTA, *apud* DANIELÉLOU, 1993, p. 23, tradução nossa). O homem, nos diz o mesmo autor, “é apenas o ‘portador do falo’[...]. A noção de deus-pai é uma transposição puritana do falo

divino. O pai é aquele que derrama a semente no receptáculo” (DANIÉLOU, 1993, p. 36, tradução nossa).

A associação das divindades itifálicas com a vegetação, com a fertilidade e a fecundação encontrou no deus Priapo uma de suas mais notáveis expressões. Filho de Afrodite e Dioniso, Priapo nasce com uma deformidade incorrigível: um enorme pênis condenado a permanecer eternamente ereto. Essa desdita é o resultado da punição que Hera, deusa da fidelidade conjugal e esposa de Zeus, faz cair sobre Afrodite, por conta da promiscuidade desta última, inclusive com Zeus. Por não suportar a deformidade de seu filho, Afrodite o abandona no campo. Priapo é encontrado e criado por pastores, o que corrobora com o caráter humilde de que ele é revestido e que estará presente também em muitos de seus adoradores.

A versão que atribui a paternidade de Priapo a Dioniso é coerente com o fato de que a representação do primeiro integrava as falofórias, procissões que eram parte do culto ao segundo. Nelas, um sacerdote, o falóforo, seguia à frente do cortejo, carregando um enorme falo até o local onde o culto a Dioniso teria lugar. Segundo Brandão (1992), nas falofórias as pessoas usavam máscaras, dançavam e, ao final, assistiam a concursos de comédia e tragédia na presença de uma grande estátua do deus da metamorfose e do entusiasmo. Por essa razão, o culto a Dioniso está intimamente ligado ao início do teatro grego.

Para finalizarmos essas referências ao pai de Priapo, devemos dizer que o culto a Dioniso não foi aceito tão facilmente na pólis grega, sendo o aludido deus considerado “o menos ‘político’ dos deuses gregos” (BRANDÃO, 1992, p. 125). Conforme sublinha Brandão (1992, p.132, grifo do autor), “o *homo dionysiacus* [...] em êxtase e entusiasmo, comungando com a imortalidade, tornava-se anér, isto é, *herói*, um varão que ultrapassou o *métron*, a medida de cada um”. Essa ultrapassagem do *métron* tinha, para os adeptos de Dioniso, o sentido de um abandonar-se ao deus, a uma comunhão com ele, expressa no estado de êxtase. Este último implicava, por conseguinte, um sair de si mesmo, um fora de si, compatível com uma maior liberdade relativa aos tabus e à lei; não passível de ser experimentada pelos seguidores de Apolo. Devido a seu caráter de desmesura (*hybris*), de arrebatamento, Dioniso representava uma ameaça considerável de ruptura das ordens social, política e patriarcal regidas pela doutrina apolínea do comedimento, da disciplina, da retidão. Nas palavras de Brandão (1992, p.137, grifo do autor): “Uma divindade assim tão próxima e integrada no próprio homem, um deus tão libertário e ‘politicamente’ independente, não poderia mesmo ser aceito na *pólis* de homens e de deuses tão apolineamente patrilineares e tão religiosamente repressivos”.

Pelo exposto não estamos distantes, com Dioniso, do campo do que em psicanálise podemos entender por feminino, que aponta para um além da ordem fálica. Sobre isso, Maurano (2018) observa que a noção de feminino se articula a esse além do universo fálico, o qual é “sempre referido à plena potência vital, à retidão, à virilidade. Este mais além[...] articula-se à noção psicanalítica de feminino e ao gozo que lhe é próprio, e que é diferente do masculino. Nele o que se afirma não é o si mesmo, mas a entrega, a comunhão com o todo e o êxtase advindo dessa entrega” (MAURANO, 2018, online). Priapo, assim, em sua deformidade fálica, signo de uma hipervirilidade, é filho do deus cujo culto pretendia dar lugar justamente ao ultrapassamento do masculino e do falicismo.

Embora Priapo esteja frequentemente associado a uma máxima potência viril, o que implicaria, portanto, excluir qualquer alusão ao feminino, os relatos dos historiadores, bem como os achados arqueológicos, especialmente as pinturas e esculturas encontradas na Grécia e em Roma, sugerem que o feminino não estava ausente de Priapo. De fato, Oliva Neto (2006) nos conta que no período helenístico, entre os séculos III e II a.C., Priapo era representado às vezes como uma figura hermafrodita, bissexuada, às vezes portando traços característicos da feminilidade da época. Reunindo, assim, em Priapo, elementos do masculino e do feminino, os gregos pareciam indicar a totalidade cósmica do culto orgiástico de Dioniso, do qual Priapo se origina, garantindo, assim, a mesma proteção à fecundidade.

A referência ao caráter protetor de Priapo, aponta para outra função do falo na cultura grega: seu caráter apotropaico, isto é, seu poder de afastar influências maléficas. Este aspecto do falo não se restringiu à Grécia e à Roma antigas, onde esculturas fálicas eram erigidas nos portos, nas estradas e nos edifícios públicos. Em nossos dias, amuletos fálicos como a figa ainda fazem parte de nosso cotidiano. Assim, não necessariamente a representação direta de um pênis em ereção, mas diversos outros elementos que o simbolizam, associam-se à função protetora do falo. Interessante notar que, sobre isso, Freud (1922/1981) afirmara que “mostrar o pênis – ou qualquer de seus sucedâneos – significa dizer: ‘Não te temo, te desafio; tenho um pênis.’ Eis aqui, pois, outra maneira de intimidar o espírito maligno” (FREUD, 1922/1981, p. 2696, tradução nossa).

A dimensão apotropaica e intimidadora do falo, na figura do deus Priapo, adquire maior relevo quando este deus passa a ocupar também o espaço privado da pólis, isto é, as hortas, os pomares, os jardins. Nestes espaços reencontram-se tanto a função de garantir o fluxo vital expresso na exuberância dos frutos e da vegetação quanto o de proteger a riqueza, os bens, a propriedade daquele que o instala na frente de sua casa. Conforme Oliva Neto (2006, p. 88-89):

[...] o deus passa a guardar um terreno cercado que é de um só, o patrão, cujos bens protege por meio de uma fala ameaçadora: Priapo, o deus fálico, o deus-falo, então fala, fala no jardim. Priapo faz-se falastrão e, subordinada, sua fala torna-se tanto mais inflada quanto menor é seu poder. Sua falação, as penas que ameaça [...] sustentam-se no membro ereto [...]. O Priapo do cercado é guarda e sua arma é o membro enorme e, ao contrário do Priapo hermafrodita ou efeminado dos espaços públicos, ele agora é necessariamente supermasculino e itifálico.

Bastante interessante esse deslocamento que o falo acaba sofrendo no seio da cultura. Ainda mais pelo fato de que o poder fálico passa a guardar uma estreita relação não tanto com o visível – sua imagem – mas com a fala. O falo então é deslocado do coletivo para o particular, do público para o espaço íntimo, do olhar para a palavra. Outro ponto a sublinhar é que a ameaça, a “mal-dição” que ele profere, isto é, a expressão de seu poder – geralmente através de epigramas -, encontra seu suporte na posse do membro viril sempre ereto, em permanente estado de prontidão. Curiosamente, conforme nos informa o dicionário Aurélio, outro sentido para prontidão é pindaíba, ou seja, falta de dinheiro, dureza. Dizer que se está duro, é confessar sua falta, um déficit fálico. Quanto mais duro está um homem, mais faltoso e, de certa forma, desfalicizado, ele se revela. Enfim, a citação acima não deixa de nos remeter ao modo pelo qual o falo será teorizado na psicanálise, notadamente por Lacan: no domínio da palavra, ou melhor, do significante.

A entrada de Priapo no jardim também enlaça o falo a um elemento que será bastante explorado na comédia, tanto no teatro quanto na poesia: o riso e o ridículo. Como veremos no capítulo sobre a masculinidade em Lacan, a fanfarronice pela qual tantos homens expressam sua virilidade recobre esta última com o manto do ridículo.

Essa dimensão foi magistralmente explorada por poetas gregos e romanos através de um gênero literário conhecido como priapéia. A priapéia, segundo Oliva Neto (2006), tem origem nas epigramas, isto é, no costume de se fazer inscrições em objetos e túmulos, por exemplo. No caso dos primeiros, a epigrama servia para designar tanto o proprietário quanto o artesão que a criara; quanto aos túmulos, as inscrições poderiam indicar o nome do morto, suas virtudes ou alguma dedicatória específica. O priapeu, nos diz Oliva Neto (2006, p. 83) “é o poema em que a presença de Priapo é manifesta ou de tal modo presumida que deixar de nomeá-lo não impede de conhecê-lo”.

A dessacralização do falo, que corresponde ao afastamento do falicismo relativamente ao contexto religioso, é o que responderia pelo rebaixamento e a risibilidade da

qual Priapo passa a ser objeto, e que se manifesta nas falas que, na poesia priápica, lhe são atribuídas. Sobre esse ponto, Oliva Neto (2006, p. 89) afirma de modo elucidativo que:

Assim, no discurso de Priapo desses poemas, o próprio teor sexual e obsceno, a inadequação entre o caráter pretensamente numinoso e a subserviência a um patrão, somada à dissociação manifestada no recrudescimento do autoritarismo falicamente ameaçador na razão inversa da decrescente autoridade, fazem que a fala de Priapo fálico, guardião dos jardins, se torne deturpada, inepta e, portanto, risível.

Digna de destaque é a passagem em que o autor explicita que a perda de autoridade do poder fálico enseja o recrudescimento de um autoritarismo fálico ameaçador. Em outras palavras, a autoridade, que se apoia na posse do falo ameaçador, se vê em declínio e busca se restaurar apelando para uma posição autoritária que se vale da ameaça. O riso aí, então, não deixa de indicar uma atitude de desafio ao poder fálico de Priapo, ou, por que não dizer, do próprio falicismo.

Fazendo um paralelo com a atualidade, nossa época é marcada pelo declínio de uma masculinidade tradicionalmente construída em função do poder patriarcal. Diante de tal declínio, alguns homens apelam para o recrudescimento de posturas violentas na tentativa de reestabelecerem a hegemonia do falo na cultura. Assim procedendo, não estariam eles, de certa forma, convocando a função apotropaica deste último, no sentido de afastar qualquer ameaça à virilidade, sempre associada ao feminino? Como bem escreveu Pfauwadel (2017), assistimos hoje ao “desencadeamento de um ódio violentamente sexista e antifeminista. Ali onde o semblante fálico não regula mais tão bem o gozo pelo simbólico, assistimos à ressurgência no real de uma virilidade grotesca, machista e belicosa, que se mostra de maneira sempre mais desinibida” (PFAUWADEL, 2017, p. 6, tradução nossa). Essa tem sido, de modo geral, a maneira atual de se encaminhar o horror ao feminino e mantê-lo distante.

O que nós expusemos até aqui parece indicar que não se trata, no culto ao falo, de uma veneração ao pênis; o que, portanto, já nos previne de tomá-los por sinônimos. O falo permanece como o símbolo do fluxo vital, de um poder fecundador universal, conforme, por exemplo, os registros da tradição hindu. O pênis, por sua vez, seria algo como o suporte da imagem, do emblema desse poder fálico divino, que necessita do órgão e, por extensão, do homem, para se propagar. Interessante notar que, visto dessa perspectiva, de um poder associado à vegetação, à sementeira, o falo não deixa de guardar relações com a colheita, isto é, com a foice, com o corte, que completa o ciclo que se inicia pela doação da semente.

Tal associação entre o falo e o fluxo vital nos permite inferir o papel não apenas do masculino, mas também da paternidade, na formação da cultura. Conforme Maurano (2013a, p. 319, grifo da autora):

Podemos pensar que o saber relativo às operações do *phallus* é o que diz respeito à força que a natureza empresta ao homem para que ele, sobrepondo-se a ela, passe a criar cultura. Ou seja, recrie o mundo, fazendo dele mesmo um criador. Daí ser creditada à criação da cultura a falicidade relativa à posição masculina. Talvez por isso a grande maioria (senão a totalidade) das culturas civilizadas, pelo menos no Ocidente, seja patriarcal.

Tanto a priapéia quanto a invenção do teatro grego nos mostram, contudo, a possibilidade de outras formas de lidar com as diferenças entre Apolo e Dioniso, entre o fálico e o feminino. Quanto a isso, Maurano (2018) nos esclarece que:

Os gregos antigos, ao inventarem o teatro, arranjaram um jeito de acolher a dimensão atroz da vida sem sucumbir, sem precisar recalcar-la. Assim, ao invés de meramente recalcarem o bárbaro para constituir a cidade, deram-lhe expressão artística. [...] Mas para conseguirem essa proeza, com Nietzsche bem o ressalta em *O nascimento da tragédia*, transfiguraram o horror através da música e da beleza. E ainda jogaram com a comédia, que comparecia no final da tragédia. Ao final, resta mesmo é rir (MAURANO, 2018, online).

As palavras da autora nos advertem que, embora a pólis grega se constituísse em torno do masculino, deixando à margem o feminino e as mulheres, a cultura grega reservava espaço, em sua literatura e no teatro, para uma espécie de reunião ou de troca entre masculino e feminino.

2.3 O masculino e feminino no homem grego: a bissexualidade em Hércules

Loraux (1989) desenvolve de maneira bastante elucidativa essa capacidade dos gregos de reservarem no seio mesmo da cultura um espaço para a expressão do feminino. A autora nos lembra que em toda tradição indo-europeia, da Índia à Grécia, podemos observar trocas contínuas entre o masculino e o feminino tanto na religião quanto nos mitos. Trocas que, segundo a autora, se evidenciam, por exemplo, nos trajes femininos de Arjuna, herói da epopeia hindu, nos vestidos de Hércules, ícone da hipermasculinidade, e na pele macia e suave dos guerreiros da *Ilíada*.

Ainda conforme Loraux (1989), o registro dos intercâmbios entre os sexos balizava-se, sem se reduzir a elas, pela combinação e pela inversão. A primeira localizava-se na

dimensão corporal, na bissexualidade que comparece tanto no discurso médico hipocrático quanto na tradição mitológica. A inversão, por seu turno, destacava-se no contexto dos cultos religiosos e iniciáticos, nos quais homens e mulheres travestiam-se com os signos da feminilidade e da masculinidade. Assim, por exemplo, os jovens que se encontravam às vésperas de aceder à idade viril, bancavam a mulher durante certo tempo; e as mulheres espartanas, recém-casadas, cortavam os cabelos para, masculinizando-se, receberem os maridos. Entretanto, conforme adverte a autora que ora seguimos, reduzir o tratamento dado pelos gregos à diferença sexual ao imaginário relativo à inversão é desconhecer que os ritos gregos antigos eram marcados por uma inegável dissimetria, onde os homens eram privilegiados. Uma boa ilustração disso é, mais uma vez, o teatro.

Loraux (1989) chama a atenção para o fato de que o teatro era o lugar por excelência da inversão. Entretanto, por não serem senão homens, cidadãos, cuja virilidade não era posta em dúvida, que tomavam parte nas peças, a dissimetria da inversão era patente. Nas palavras da citada autora: “[...]como não refletir sobre o jogo do real e da ficção quando um ator que assume um papel feminino deve interpretar a mulher que se disfarça em homem?” (LORAUX, p. 14, tradução nossa). O teatro mantém, assim, uma relação estreita com a feminilidade, a começar, nos lembra Loraux, pelo próprio deus que o tutela, o andrógino Dioniso. Em vista disso, conclui a aludida autora: “[...] o teatro usa do feminino para imaginar um modelo mais completo do si mesmo masculino. [...] representar o outro é o que abre a identidade masculina do cidadão às emoções frequentemente banidas do terror e da piedade” (LORAUX, p. 14, tradução nossa).

É justamente na figura de Hércules, herói que na mitologia costuma ser o símbolo de uma supermasculinidade, que encontramos, de modo exemplar, a combinação e até a inversão entre o masculino e o feminino.

Conforme observa Loraux (1989), diversos autores se empenharam em sublinhar as ambivalências do filho de Zeus, dentre as quais destacam-se os seguintes pares antitéticos: civilizado-bestial, livre-escravo, são-louco. A essa lista, Loraux propõe que seja acrescentado o par viril-feminino. Para Loraux, com Hércules, nós estaríamos diante de “uma das figuras gregas da feminilidade no homem grego” (LORAUX, p. 149, tradução nossa).

A fim de demonstrar sua tese, a autora discute ao longo de várias páginas a estreita relação que o filho de Zeus mantém com os atributos e os signos que para os gregos apontavam para o campo do feminino. Não nos ocuparemos de todos os elementos que constituem o objeto de investigação de Loraux, optando por destacarmos alguns que nos parecem mais apropriados a pensar certos tabus relativos ao ser homem, que, de certo modo,

ainda se fazem presentes em nossa cultura: a expressão de sentimentos de medo e de dor, isto é, o sofrer, e a subjugação a uma mulher.

Loraux nos recorda que se por um lado o discurso grego, conforme o mito de Tirésias, não admitia para os homens a possibilidade de conhecerem o gozo feminino, por outro, ele os autorizava o acesso a outro elemento reservado ao domínio do feminino, qual seja, o sofrimento. Para além dos emblemas da feminilidade dos quais a figura de Hércules fora paramentada – a adoção do *peplo*, a indumentária feminina por excelência, é o exemplo maior -, a experiência do sofrimento que o herói conhece em sua agonia constitui um modo de “viver a feminilidade em seu corpo” (LORAUX, p. 149, grifo da autora, tradução nossa).

O sofrimento de Hércules, através do qual se chamava a atenção para a báscula da virilidade, pode ser observado de maneira dramática tanto no episódio de seu enlouquecimento quanto de sua morte. Deve-se ressaltar, todavia, que ambos os acontecimentos pertencem a duas peças trágicas distintas, sendo o primeiro do “Hércules” de Eurípedes e o segundo de “As traquínias”, de Sófocles. Essa observação é pertinente, haja vista que a virilidade de Hércules não é apresentada da mesma maneira nas duas tragédias. Como bem pontua Arrowsmith (2014), se na peça de Sófocles todos os elementos da tradição, que marcavam a virilidade do herói com os signos da brutalidade, do adultério e das proezas sexuais, foram preservados, o Hércules de Eurípedes rompe com esse padrão. Hércules nos é apresentado como um marido fiel, filho devotado e pai amoroso. Não poderíamos pensar que tal ruptura implicaria também um deslocamento dos semblantes da masculinidade que a tradição havia consagrado a Hércules? Essa hipótese nos parece estar em consonância com o questionamento que Arrowsmith (2014) levanta. Diz o crítico: “Que audiência, especialmente uma grega, teria reconhecido o austero herói cultural recebido da tradição naquele Hércules alquebrado, quase caseiro, tentando conter as lágrimas?” (ARROWSMITH, 2014, p. 170).

A loucura de Hércules, nos conta Eurípedes (Hércules, 2014), é mais uma das inúmeras expressões do ódio de Hera, esposa de Zeus, ao herói. Este, desde sua infância é alvo de sua ira ciumenta, perseguindo-o implacavelmente por ele ser o fruto do amor de Alcmena e Zeus. Em represália ao adultério deste último, Hera faz com que Hércules, enquanto brincava com seus filhos, seja tomado pela fúria, que o leva a lançar mão de seu armamento e assassinar sua progenitura e sua esposa. A dramática reação de Hércules, logo que ele percebe o que fizera, nos põe diante da queda do herói, que inundado por terrível angústia se recolhe em pranto inextinguível ao interior da casa, cobrindo o rosto com o *peplo*, para escapar ao olhar do outro. É assim que Teseu o encontra, “pluricombalido e plurierrante”, como o descreve Anfítrion, seu pai. Teseu, voltando-se para Hércules, lança-lhe

a seguinte exortação: “Falo contigo, tu que estás sentado/ num sítio de dar dó/ descobre o rosto e encara o amigo! (EURÍPEDES, versos 1214-1216) [...] Mira, em pé, / o olhar de todos: nobre não é quem/ renega o fardo divo, mas suporta-o” (versos 1226-1228). Mas Hércules não consegue e lhe diz: “Provei inúmeros padecimentos, / sem nunca me desviar, sem derramar/ um pranto, sem imaginar que um dia/ o jorro lacrimal me inundaria” (versos 1353-1356). Finalmente, à injunção de Teseu: “Já basta de chorar! Em pé, infeliz!” (verso 1394), o herói responde: “Eu não consigo: as juntas se enraízam” (verso 1395).

Conforme destaca Loraux (1989), podemos observar no Hércules de Eurípedes elementos que apontam para a presença do feminino no herói. Um desses elementos é o próprio ato criminoso que ele, enlouquecido, comete. O assassinato dos filhos era, com efeito, atribuído à mulher, representando uma das figuras do feminino. Disso Medéia, a esposa de Jasão, e Procne, mulher de Teseu, constituem dois bons exemplos. Em sua fúria delirante, matando seus filhos, “Hércules igualou sua desgraça a das mães assassinas[...]” (LORAUX, p. 149, tradução nossa). Outro ponto sublinhado pela autora é o pranto inconsolável ao qual Hércules se entrega. A expressão da dor, como nos lembra Hérítier (2012), revela a parte feminina que todo homem possui e que, temida, deve ser mantida sempre à distância. E Loraux (1989, p. 18, tradução nossa) assevera: “Mais classicamente feminina que o gozo é a dor. [...] a virilidade exige a provação heroica do sofrimento [...]”. Finalmente, a reclusão de Hércules ao interior da casa e o ato de cobrir o rosto com o *peplo*. Loraux nos informa que este, ao contrário do *Khithon*, era a túnica feminina por excelência. Segundo a autora, representar um homem, viril, vestido com um *peplo*, longe de indicar uma pretensa feminização, é apontar para sua segunda natureza, isto é, o feminino que nele habita. A recorrência ao feminino, simbolizado tanto pelo *peplo* quanto pelos banhos quentes, seria o modo pelo qual os gregos apontavam para a necessidade de equilíbrio entre masculinidade e feminilidade no próprio homem. Acerca disso, as palavras de Loraux são esclarecedoras:

Porque uma demasiada virilidade expõe permanentemente sua força à ameaça de esgotamento, convém que Hércules encontre periodicamente uma medida mais justa da energia viril. Para esse herói ambivalente um tal equilíbrio – sempre instável – só é obtido sob a condição de anular um excesso por outro, opondo um acréscimo de feminilidade a uma excessiva virilidade. Vemos que em Hércules a parte feminina é essencial, no que ela contribui para mantê-lo dentro do limite humano da virilidade. Vestido com uma mulher, submetido a um regime feminino, Hércules só faz assumir ainda melhor a figura humana do herói viril (LORAUX, p. 158-159, tradução nossa).

Também o modo pelo qual Hércules morre, conforme o constatamos na pena de Sófocles (As traquírias, 2009), é revelador dessa vivência do feminino no corpo. Na referida

peça teatral, Hércules se suicida por não suportar os sofrimentos de que vem a padecer ao vestir o *peplo* envenenado com o qual Dejanira, sua esposa, lhe presenteia. Na verdade, Dejanira age movida pelo ciúme, uma vez que chegam em sua casa, a mando de Hércules, algumas mulheres, prêmios de guerra, dentre as quais, Íole, que havia conquistado o coração do herói. A esposa traída idealiza preparar um feitiço para fazer com que seu marido não tenha olhos senão para ela. Contudo, ao conversar com Nesso, o centauro vencido por Hércules, recebe daquele um pouco de seu sangue, acreditando tratar-se, conforme suas instruções, da desejada magia. Embebe o *peplo* destinado a Hércules com o sangue do centauro - que nada mais era que um poderoso veneno – e o faz chegar ao herói. Ao vesti-lo, ele passa a experimentar indescritíveis padecimentos que dilaceram seu corpo e o levam a suplicar a morte. É durante tal agonia que vemos Hércules se referir à dor, ao pranto e à morte, causada por uma mulher, como algo incompatível com sua virilidade. Assim ele se expressa:

[...] tenho o corpo todo devastado
 cativo deste entrave inexplicável...
 e não foi lança em luta na planície que o fez,
 nem a terrígenita tropa de Gigantes,
 nem a brutalidade monstruosa,
 nem gregos, nem bárbaros, nenhuma terra que purguei:
 mera mulher, fêmea, não viril por natureza,
 sozinha me abateu, sem gláudio (SÓFOCLES, As traquírias, versos 1056-1063).

E dirigindo-se ao filho, suplicando-lhe que lhe traga Dejanira para dela se vingar, ele grita:

[...] Tem dó de mim,
 digno de dó para muitos, que como uma moça
 berro em prantos – e isto ninguém
 pode afirmar jamais me ter visto fazer:
 sempre segui meus males ingemente.
 Mas eu, que era tal, me revelo agora pobre fêmea!
 (SÓFOCLES, As traquírias, versos 1070-1075)

Para encerrarmos essas breves considerações acerca da relação do viril com a feminilidade, encarnada em Hércules, devemos nos reportar a outro elemento que Loraux (1989) destaca em sua análise sobre o homem grego e o feminino: a submissão à mulher. Para tanto, seguiremos os comentários que a autora realiza em torno da relação entre Hércules e a rainha da Lídia, Omphale. Interessante notar, de passagem, que o termo *Omphalós* serve para designar o cordão umbilical.

Obrigado pelo Oráculo de Delfos a se vender como escravo para a rainha Omphale, a fim de pagar pelo assassinato de Iphitos, Hércules se dirige à Lídia. Lá vive por três anos como escravo de Omphale que se apossa de sua clava e veste sua pele de leão, ordenando-lhe que passasse a usar o peplo e a mitra (essencialmente feminina) e fiasse a lã a seus pés. Essa cena ficou imortalizada em telas de diversos artistas, dentre as quais podemos citar a de Jean-François Lemoyne e a de Peter Paul Rubens, ambas expostas no Museu do Louvre, em Paris.

Segundo Loraux (1989), alguns estudiosos da mitologia grega defensores ferrenhos da virilidade de Hércules, ao comentarem o referido episódio da vida do herói, procuram dar mais ênfase à sua servidão em relação à Omphale, ao fato dele estar ferido pelo amor, que ao fato do travestismo. Mas este último, como já assinalamos, não implica a feminização de Hércules. Prova disso é que mesmo durante seu cativeiro e sua submissão a Omphale, ele realiza proezas dignas de sua condição hiperviril, como libertar o reino do ataque de monstros diversos. Temos, pois, um homem viril que a despeito de sua condição servil em relação a uma mulher que o obriga mesmo a vestir-se em trajes femininos e a fiar a lã, não perde por isso sua masculinidade. Aliás, em algumas versões, é justamente pelas demonstrações de sua força viril que Hércules conquista Omphale.

O que nos parece importante a reter desse percurso pelo modo como os gregos pensavam a masculinidade e a feminilidade e, em especial, pelo tratamento que deram ao mais viril dos heróis, é o convite a uma reflexão acerca de uma concepção de masculinidade que não exclui o feminino ou mesmo algum aspecto culturalmente associado à feminilidade.

Nesse aspecto, não apenas as operações de combinação e inversão, através das quais o pensamento grego concebia o masculino e o feminino; mas também as diversas transfigurações que Hércules sofreu ao longo da tradição grega, da epopeia à tragédia, nos parecem apontar para uma masculinidade que não entra em oposição ao campo culturalmente adstrito à mulher, mas pode absorver algo dele, denotando, assim, a ambivalência que constitui o viril. Um homem capaz de preservar sua masculinidade a despeito de eventuais incursões que venha a fazer no universo de atributos associados à feminilidade.

Com Eurípedes, temos um Hércules cuja virilidade não é mais associada à violência, inclusive sexual, ao conquistador implacável de homens e mulheres, ao amante insaciável, possuidor de invejável potência fálica – capaz de possuir cinquenta virgens em uma só noite – e ao guerreiro imbatível. Agora, temos um Hércules que se dedica à vida doméstica, à companhia de uma mulher a quem é fiel e que, dentre tantas possíveis, ele escolheu para que lhe desse filhos, dos quais é um pai cuidadoso e amoroso. Trata-se aí, entendemos, de um Hércules decaído do lugar de exceção em relação aos demais homens, que decide agora não

ser mais um “ao menos um” para ser apenas mais um homem, mais um pai. O fato é que, mesmo se levarmos em conta as diferentes versões e as várias transformações relativas à figura de Hércules, podemos identificar que sua vulnerabilidade, sua fragilidade, isto é, aquilo que para os gregos constituiria o feminino, não deixa de comparecer. É dessa combinação que, segundo nos lembra Loraux (1989), o homem grego busca realçar o poder de sua virilidade.

Por fim, levantamos a hipótese de que o deslocamento que Eurípides opera na figura do Hércules consagrado na tradição é bastante pertinente para uma reflexão sobre as próprias mudanças que a masculinidade sofre ao longo da história. Tais transformações denunciam o caráter instável e frágil da virilidade, de resto já nuançado pelo tratamento que os gregos dispensaram à figura de heróis como Hércules. Instabilidade e fragilidade, sobre a qual não apenas a antropologia e a sociologia, mas também – como veremos ao longo dos capítulos seguintes – a psicanálise, podem lançar alguma luz. Queremos dizer com isso que, se os acontecimentos sociais e políticos têm relevância para a eclosão das chamadas crises da masculinidade, talvez seja porque há algo inerente ao próprio tornar-se homem que demanda um trabalho relativamente constante de ressignificação do que é um homem. A referida crise, se ela pode ser entendida como um fenômeno cultural, momento de perda dos referenciais simbólicos da masculinidade em cada época histórica, relaciona-se também com o modo pelo qual cada homem lida com o horror e a atração que o feminino lhe desperta. Desse ponto de vista, parece-nos que a masculinidade está sempre sujeita a crises, a reformulações e deslocamentos. Com isso em mente, podemos perguntar: em que sentido é possível falar em uma crise da masculinidade que acomete os homens atuais? Com quais valores ou semblantes essa masculinidade está em vias de romper ou de se afinar? Esses são os questionamentos que nos servirão de baliza para a discussão que se seguirá. Antes, porém, devemos informar que trabalharemos com as contribuições que nos foi possível extrair dos artigos contidos na obra “A história de virilidade”, anteriormente mencionada.

Não nos propomos a percorrer todas as épocas históricas trabalhadas na referida obra, isso nos afastaria sobremaneira do foco de nossa investigação. Assim, optamos por nos ater a algumas considerações que os autores fazem sobre a masculinidade contemporânea. Nossa escolha se justifica pelo fato dela ser alvo de um interesse crescente da parte de diversos discursos, que nela identificam uma crise digna de ser investigada. Além disso, é no século XIX, início da contemporaneidade, que, conforme nos assegura Corbin (2013a, p. 7), podemos testemunhar “a influência máxima da virilidade”. Por último, mas não menos importante, devemos mencionar o fato de ter sido com base nos valores em voga nesse

contexto histórico-social que Freud, esse “filho do patriarcado judeu” (LACAN, 1938/1990), construiu sua própria masculinidade e lançou as primeiras sementes da psicanálise.

2.4 A masculinidade na contemporaneidade: deslocamentos e reformulações

Corbin (2013b) chama a atenção para a grande influência que o naturalismo e a fisiologia exerceram sobre a masculinidade no século XIX. A ênfase dada ao dimorfismo sexual entre homens e mulheres, em conformidade com o que se observava na organização das espécies animais e vegetais; bem como os estudos da fisiologia e da anatomia, contribuem inequivocamente para uma reconsideração acerca do que é um homem.

A partir, então, da observação científica dos corpos masculino e feminino, serão construídos os ideais que nortearão a afirmação da masculinidade em diversas dimensões da cultura, desde o leito até o espaço político. Se tivéssemos de resumir em uma só palavra o estatuto da masculinidade fundamentada na observação supramencionada, ela poderia ser: dominação.

As descrições anatomofisiológicas do corpo masculino ressaltam, entre outros atributos, a força, a energia, a agilidade, a musculatura e a dureza dos ossos. Todos elementos que, justificariam não apenas a superioridade masculina, mas serviriam de referência para aquilo que se poderia esperar de um homem. Some-se a isso o próprio fato de que a natureza dotou os homens de órgão genitais voltados para o exterior e temos uma masculinidade associada, naturalmente, ao agir sobre o mundo, à iniciativa, ao destemor em qualquer circunstância e à necessidade de desafios que a fortaleçam, ainda que deles resulte a morte; pois se esta sobrevém, a masculinidade será exaltada pelo valor, que, como veremos, o século XIX confere à honra, ao patronímico. Diante disso, tanto os homossexuais quanto os homens impotentes ou mesmo aqueles que, não o sendo, não demonstram possuir as qualidades viris acima descritas, são considerados pusilânimes, incapazes de exercerem a dominação esperada de um homem, notadamente sobre a mulher.

Uma vez dotado pela natureza de todas as características acima elencadas, do homem é esperado que exerça seu domínio também no lar, fazendo valer sua autoridade de *pater familias* sobre todo grupo familiar. Conforme as palavras de Corbin (2013b, p. 26), o homem “deve devotar cuidadosa proteção à sua mulher e aos seus filhos; a isso se acompanha a manutenção da ordem familiar, portanto, uma autoridade no seio do lar”. Segundo o mesmo autor, o fato de nesse período o culto à Sagrada família estar em alta, teria contribuído para que a esse modelo de masculinidade associado à paternidade patriarcal viesse se juntar a

figura do homem que esperaria de sua mulher virtudes, digamos, marianas, dentre as quais a principal seria a virgindade. Para Corbin (2013b), a valorização da virgindade estaria relacionada ao temor do homem de ser objeto de eventuais comparações. Veremos no capítulo seguinte como Freud abordou essa temática da virgindade reclamada pelo homem.

Pelo que acabamos de expor, percebemos que a partir da valorização da anatomofisiologia masculina – sobretudo da importância concedida à ostensividade dos genitais -, delineia-se uma masculinidade fundada na supervalorização do pênis e da penetração (CORBIN, 2013b). Ao mesmo tempo, o surgimento da teoria médica da degenerescência adverte o homem que seu dever de esposo passa por fornecer à sua mulher um esperma denso e copioso. Visto, assim, como um “porta-sementes”, o homem viril deve evitar o desperdício do esperma, além de estar apto a controlar suas pulsões para não transmitir hereditariamente desvios sexuais que afetam a boa ordem familiar e social. Potência sexual, iniciativa e comando relativamente à sedução e ao ato sexual e domínio das pulsões: três elementos constituintes dos ideais de masculinidade do século XIX.

Interessante notar como essa masculinidade vai sendo construída culturalmente com a ajuda do discurso médico. Vigarello (2013) chega mesmo a falar de uma “erótica médica” que prescreve regras detalhadas para um coito bem-sucedido no que se refere à reprodução. Neste sentido, o vigor da ejaculação e o volume do esperma são altamente valorizados. Desse modo, tanto a homossexualidade quanto o coito interrompido são proscritos, por comportarem o risco de um “empobrecimento do esperma ou da prostração da voluptuosidade masculina, em suma, qualquer coisa que comprometa a virilidade” (CORBIN, 2013b, p. 26). Uma masculinidade regrada, disciplinada, centrada nas figuras de um homem chefe de família e de esposo potente sexualmente, é o que parece derivar do paradigma naturalista; que influenciou o tornar-se homem, de acordo com Vigarello (2013), até a primeira metade do século XX.

Retomando a relação estabelecida pelo naturalismo entre a anatomofisiologia masculina e os ideais de masculinidade em vigor no século XIX, gostaríamos de nos deter um pouco sobre os temas tanto da necessidade de desafio quanto o que se refere à manifestação da energia, do vigor sexual. Ambos podem estar estreitamente articulados, mas não necessariamente, constituindo, pois, espaços distintos da afirmação da masculinidade.

Um dos mais dramáticos desses *topos viris* que a lógica do desafio constituiu, e que evidencia a proximidade entre a afirmação da masculinidade e a morte, foi o duelo. Nele, um homem coloca à prova sua virilidade mediante uma necessidade imperiosa de salvar sua honra, isto é, seu patronímico. A relação entre a masculinidade e o nome revela no duelo uma de suas facetas mais pungentes.

Prática bastante antiga, o duelo se disseminou no mundo ocidental sempre atrelado à defesa da honra, a qual, no dizer de Guillet (2013, p. 98) constitui “a virtude cardeal, a essência da virilidade”.

No Brasil, conforme nos informa Entini (2015), o código penal de 1890 tipificava o duelo como crime, o que não impedia que ele fosse praticado em diversos estados do país. Tais embates eram noticiados em diferentes regiões do país. Um dos mais curiosos é aquele em que um médico afirmara só aceitar o desafio feito por um rico proprietário de terras gaúcho se este apresentasse, no prazo de uma semana, um diploma universitário. Ser ferido ou morto por um homem sem nível superior era considerado pelo desafiado como um atentado à sua dignidade.

Alvo de críticas e repúdio tanto das igrejas católica e protestante quanto de filósofos iluministas, os quais não aceitavam que o imperativo de defender a honra mediante o duelo triunfasse sobre a razão, o duelo foi também, na França oitocentista, objeto privilegiado da literatura e do teatro, cujos autores, segundo Guillet (2013), não cansavam de destacar a comicidade e o ridículo presentes nessa forma violenta de defesa do nome e afirmação da masculinidade.

Fugir de um duelo era, no século XIX, quase sinônimo de morte social, isto é, da perda de todo o valor simbólico que o patronímico possuía, e que assegurava ao homem o reconhecimento de sua honra viril. Desse modo, sair ferido ou mesmo morto de um duelo não deixava de conter alguma honorabilidade; ao passo que furtar-se ao combate significava tanto aproximar-se do universo feminino quanto estender sua desonra à família e às futuras gerações. Nas palavras de Guillet (2013, p. 102-103, aspas no original):

Recusar-se a um duelo equivale a expor-se à suspeita de frouxidão e arriscar-se, assim, a ver negada sua qualidade de homem. [...] a frouxidão implica um defeito da capacidade viril e a reprovação do polo oposto [a mulher]; ela ameaça fazê-lo [o homem] entrar na categoria de “terceiro sexo”. [...] todos correm o risco de se sujar na lama por muito tempo, senão para sempre, pela desonra à qual seu pai ou camarada se expôs.

Observamos, na citação acima, uma alusão ao risco de uma fantasiada feminização, que revela seu caráter insuportável pelo fato mesmo de um homem aceitar arriscar a própria vida a fim de dela escapar.

O duelo, como produção cultural de um determinado momento histórico, é apenas uma das diversas soluções que os homens pensaram ter encontrado para a problemática da afirmação de uma masculinidade, de um ser homem, sempre ameaçado pelo feminino.

Tal ameaça, no domínio da cultura, respondeu, segundo a interpretação de Guillet (2013), pela manutenção da prática do duelo na França pós-revolução, devido em grande parte à entrada das mulheres em espaços que até então eram redutos da masculinidade, como por exemplo, o universo da política. Cada vez que o feminino – nesse caso representado pelas mulheres - avança sobre os domínios pretensamente bem estabelecidos do masculino, os homens tratam de reforçar ou fabricar práticas, comportamentos e espaços, capazes de fornecer-lhes a fantasiada proteção contra o feminino. Todas essas ações, que têm lugar no discurso, constituem, na realidade, meios de recrudescer a defesa contra a ameaça de feminização, que passa, por exemplo, pela repressão de mulheres e homossexuais.

Interessante observar que, como nos informa Guillet (2013), o duelo era regido por regras de etiqueta, verdadeiro código de conduta que visava preservar a igualdade e a lealdade entre os duelantes. Assim, era costume, ao final do combate, reconciliar-se, mesmo moribundo, com seu adversário, isto é, reconhecer sua honorabilidade. Verifica-se aí, no dizer do referido autor, uma espécie de “fraternidade viril”; irmãos dispostos a morrer em nome do nome. Contudo, mesmo o duelo não conseguiu ficar imune ao avanço do feminino na cultura. Conforme Guillet, as conquistas das mulheres na política, no mercado de trabalho e na literatura permitem também a elas enriquecerem o patronímico, levando algumas delas a reivindicar, mediante o duelo, seja com homens seja com outras mulheres, a reparação de sua honra. Guillet não nos diz muito sobre essas mulheres, limitando-se a descrevê-las como “feministas”.

Após essas considerações sobre a prática do duelo como espaço de prova de que se é homem, dedicaremos algumas linhas à outra particularidade do tornar-se homem que destacamos acima, qual seja, a de fazer reconhecer a masculinidade por meio do ato sexual, com uma mulher.

Esse segundo espaço de afirmação da masculinidade, como já assinalamos, foi objeto de prescrições tanto médicas quanto religiosas, que buscavam combinar no homem o vigor sexual, sempre constricto à capacidade de penetração e ejaculação abundante, com uma moral que deveria fazer dele pai e esposo exemplares. Interessante notar, segundo Vigarello (2013), que no crepúsculo do século XVIII, na França, a literatura fabrica uma masculinidade dedicada à satisfação sexual das mulheres, concebidas pelos discursos da época como um ser insaciável; sendo que a grande referência deste ideal viril é justamente Hércules. Acerca desses romances libertinos, diz o referido autor: “*Le petit-fils d’Hercule* (o neto de Hércules) constitui um belo exemplo desta inédita potência. [...] Apesar da profusão da literatura obscena durante a última década do século, o “fododor hercúleo” e patriota deve ser bom

esposo [...]” (VIGARELLO, 2013, p. 23, grifo do autor). A influência desse discurso se faz sentir ao longo do século XIX, juntamente com as normas de conduta conjugal resultantes das pesquisas médicas. Ainda conforme Vigarello (2013, p. 25, aspas no original):

O bom macho é aquele que, com sua força e sua fertilidade, souber satisfazer o voto de maternidade ao qual se atém sua esposa, sempre evitando cuidadosamente o excesso. Esse exercício da virilidade se revela difícil, já que ele está sempre ameaçado pela insuficiência dos jatos, pelo excesso, o abuso, a perda do sêmen ou pelas “diversões imundas”. Até aproximadamente 1860, [...] os médicos, os moralistas, os filósofos, os teólogos detalhavam, com relação ao homem, sobretudo, as condições que permitem enfrentar da melhor maneira as exigências do acasalamento.

Depreendemos, da citação acima, o quanto a masculinidade se delineia, no campo da cultura, como um fardo. Ser um “fodador hercúleo” e, ao mesmo tempo, um bom marido, nas dimensões moral, filosófica, teológica e médica, seria, pois, uma das formas de tentar responder à questão sobre o que é um homem. Um homem que, se deve ser um neto de Hércules, isto é, seu descendente, estaria obrigado a honrar seu nome. Contudo, pelo que inferimos da citação, tal homem aparece como castrado, faltoso, vulnerável, ameaçado, enfim, aquém do ideal de masculinidade prescrito. Poderíamos mesmo indagar: de que Hércules esse homem estaria mais próximo, do que nos é apresentado em Sófocles ou daquele de que nos fala Eurípedes? Arriscaríamos uma resposta: na fantasia, na literatura, do primeiro; mas no espaço doméstico, do segundo. Parece-nos que a meta dos discursos antes mencionados é mais a de propiciar uma fusão entre essas duas dimensões atribuídas à masculinidade. Mas seria isso realmente passível de ser universalizável?

Temos como hipótese que esse ideal de masculinidade implicaria que um homem reunisse sobre sua esposa as amantes do Hércules de Sófocles e a mulher amada da versão de Eurípedes. Todavia, pelo que Corbin (2013c) nos conta, em contraste com toda a proliferação do tema do amor romântico e cortês no século XIX, observa-se a defesa de uma masculinidade desprovida de qualquer traço de sentimentalismo. Quanto a isso, o referido autor nos oferece um excerto do dicionário erótico moderno de Alfred Delvau:

[esse sentimentalismo] exclui a infidelidade e o prazer em prol de não sei qual ideal ridículo – bom para os romances e para os pensionatos de moças. Quando um homem diz a uma mulher ‘eu te amo’, ele quer dizer – e ela compreende perfeitamente que ele diz – “estou teso como um monge, tenho um litro de esperma em meus colhões, e estou morrendo de vontade de descarregar [...]” (CORBIN, 2013c, p. 154, aspas no original).

Essa masculinidade expurgada de amor e delicadeza constitui um dos ideais viris mais propagados. Não nos é difícil vislumbrar que tal masculinidade só pode ser plenamente exercida fora do leito conjugal, onde o amor não vem perturbar o desejo e lhe expor, nas provas que têm lugar na esfera sexual, ao risco de um fiasco ou de uma impotência, velhos fantasmas que assombram a masculinidade.

Nesse contexto, um homem digno de ser reconhecido como tal é aquele que está seguro de que sabe exatamente o que quer uma mulher, o que ela espera de um homem de verdade, pondo-se à altura de satisfazer esse querer: doses repetidas e vigorosas de um pênis normal. Um homem é tanto mais reconhecido em sua masculinidade quanto mais ele se mostra capaz de fazer uma mulher gozar sexualmente, de preferência com grande intensidade. Qualquer sentimento, qualquer pensamento de ternura, ou, pior, qualquer preocupação em seguir as normas do código da virilidade difundido pelos discursos médico e moral, podem levar ao fracasso da performance viril. É o que nos informa Corbin (2013c) quando afirma que Stendhal, grande nome da literatura francesa do século XIX e autor de um tratado sobre o amor em que discorre sobre o fiasco sexual, confessara que seus amores sempre foram perturbados pela inquietação de corresponder ao papel prescrito pelo código da virilidade acima mencionado.

Esse modelo de masculinidade, que se assenta por sobre as bases do patriarcado, começa a experimentar fissuras importantes, e alguns dos espaços onde outrora o homem viril se refugiava para se proteger do risco da feminização se veem solapados tanto pelas mudanças ocorridas no campo de batalha quanto da paulatina emancipação das mulheres. As palavras de Badinter (1993) não deixam dúvidas quanto ao impacto desse novo cenário na imagem viril dos homens: “De alto a baixo na escala social, eles se sentem ameaçados em sua identidade por essa nova criatura que quer agir como eles, ser como eles, a ponto de se perguntarem se não serão obrigados a ‘desempenhar tarefas femininas, ou até mesmo – horror supremo – a ser mulheres!’” (BADINTER, 1993, p. 16, aspas no original).

Se falamos do campo de batalha e das relações entre os sexos é porque, consoante os diversos autores que se dedicam à temática da masculinidade, eles constituem os dois terrenos mais desafiadores para a afirmação da imagem viril. A tal ponto eles se relacionam que durante o século XIX inúmeras metáforas bélicas foram criadas na França para se referirem ao ato sexual e à potência viril. A expressão “forçar a baioneta para frente”, por exemplo, significava desvirginar uma mulher; enquanto dizer que se estava de “arma em punho” conotava o estado de ereção. Também no Brasil se escuta até hoje expressões como “estar armado” ou “estar em ponto de bala”, que metaforizam a excitação sexual masculina.

A referência à baioneta é ainda mais rica, já que ela evidencia o enfrentamento corpo a corpo, que durante o século XIX era altamente valorizado como prova de uma masculinidade, da qual a figura do guerreiro militarizado era o símbolo maior. O combate “à baioneta” ou a guerra de modo mais geral formavam um dos poucos domínios reservados à masculinidade. Contudo, isso não tardaria também a mudar. Com a eclosão da primeira guerra mundial, e as novas tecnologias bélicas nela empregadas, o laço entre o ideal do herói viril e a morte, no contexto de um modelo militar da masculinidade, foi significativamente modificado. O enfrentamento corpo a corpo cede lugar às trincheiras e, mais tarde, ao combate realizado a quilômetros de distância. Winter (2012), Courtine (2012) e Dodman e Mazurel (2018) consideram que tais mudanças levaram a sensíveis transformações nos pontos de ancoragem da masculinidade, ensejando o que Guillet (2013) chama de “sentimento de desvirilização”.

Com efeito, a guerra de trincheiras, por exemplo, obrigava os homens a permanecerem deitados, corpos reclinados, à espera... Postura que tradicionalmente era associada ao feminino. O se pôr de pé ou mesmo sentado sobre o cavalo foram os signos por excelência da masculinidade durante séculos. Recordamos aqui a injunção de Teseu dirigida a Hércules, anteriormente citada: “Falo contigo, tu que estás sentado/ num sítio de dar dó [...] Mira, em pé, o olhar de todos[...]”. A importância da verticalidade ou do corpo ereto para o reconhecimento da masculinidade não deixa aí nenhuma dúvida. Como assinala Winter (2012), as mudanças que a tecnologia operou sobre o modo de guerrear mudou também a concepção de masculinidade. Segundo suas palavras:

O fato de que seja possível para um ocidental massacrar seus adversários não correndo praticamente mais nenhum risco de morrer sobre o campo de batalha [...] muda profundamente nossa relação com a violência, a brutalidade e a morte. Um homem hoje não tem mais a necessidade de ser um guerreiro pronto a dar sua vida ao serviço de um ideal, de uma conquista (territorial ou feminina) ou de uma resistência a um invasor. Ele pode matar a 5000 km de sua base, sentado em uma poltrona, como se jogasse um jogo de massacre em um videogame. Mas o que importa[...] é que para desempenhar seu papel não é mais necessário que ele seja um homem; qualquer um pode substituí-lo: mulher, criança ou em breve um robô (WINTER, 2012, p. 35, tradução nossa).

Para nos atermos apenas à primeira guerra mundial, o tipo de enfrentamento que ela inaugurou feria frontalmente os valores da masculinidade construída em torno de um *ethos* guerreiro. O testemunho de soldados nos ajuda em muito a dimensionar o dano causado à imagem viril. Um exemplo disso nos é relatado por Chevallier (1930, p. 54, *apud* Adouin-Rouzeau, 2013, p. 506): “[...] eu me desprezo. Eu conto com minha estima para me sustentar e

eu a perdi. [...] Eu tenho vergonha deste animal doente, deste animal chafurdado em que me tornei, mas todos os recursos estão rompidos. Eu tenho um medo abjeto. É de cuspir em mim”.

Para Adouin-Rouzeau (2013), é antes no corpo desses homens do que no terreno das transformações que estavam se dando a passos largos no estatuto das mulheres e no papel do homem como chefe de família que se deveria falar em desvirilização. Corpos amputados, homens desmembrados, angustiados, desesperados; castrados não apenas simbolicamente, mas também na realidade anatômica, como foi o caso de vários soldados que acabaram emasculados. O século XX se inicia, assim, com uma masculinidade confrontada com uma patente vulnerabilidade de seus valores mais cultuados: a força, a coragem, o heroísmo, a potência e o domínio sobre si mesmo.

Por outro lado, novos semblantes, novas configurações simbólicas da masculinidade são propiciadas. Os homens, experimentado em si mesmos, os valores desde sempre atribuídos às mulheres, como a dor e o medo são, assim, levados a se confrontar com algo do feminino que cada um trata de recalcar para constituir uma masculinidade nos moldes patriarcais.

Tal modelo de masculinidade, fortemente atrelado à figura de poder e autoridade do *pater familias*, se está em crise, muito se deve também à perda de poder dessa imago paterna. Só podemos admitir a tese de um declínio do viril se ela tiver por objeto o declínio de uma masculinidade fundada nas diversas formas de dominação. É a masculinidade patriarcal que está em declínio, não a virilidade.

Lacan (1938/1990) chama a atenção para essa queda da imago paterna, relacionada ao chefe de família, que tinha o poder de polarizar “nos dois sexos as formas mais perfeitas do ideal viril no menino e o ideal virginal na menina” (LACAN, 1938/1990, p. 54). Para o psicanalista francês, esse desfalecimento da referida imago poderia ser associado ao deslocamento que se operava no seio das famílias, desde à figura de um homem no lugar do pai autoritário, opressor, muitas vezes tirano e representante legítimo da Lei, para a figura de um homem comprometido com os deveres conjugais.

As transformações que os valores atribuídos ao pai sofrem desde o início da contemporaneidade e, que, como veremos, repercutem nas bases da construção da masculinidade, devem muito ao discurso científico e psicanalítico. A ciência, que como mostramos acima, contribuiu, junto com a moral religiosa, para a criação de um verdadeiro código de virilidade no século XIX, passa, no século seguinte, após a segunda guerra, a defender outra imago paterna.

Como um dos representantes desse novo discurso científico acerca da masculinidade e da paternidade, podemos citar o pediatra americano Benjamin Spock. Sua primeira grande e impactante publicação, de 1946, traduzida no Brasil sob o título “Meu filho, meu tesouro: como criar seus filhos com bom senso e carinho”, rendeu-lhe a alcunha de “pai da permissividade”. Tal apelido deveu-se à resistência que suas ideias sobre um “novo pai” enfrentaram no seio da sociedade patriarcal americana. Spock enfatizava a adoção por parte do pai de atitudes favoráveis às trocas afetivas com seu filho, incentivando a expressão das emoções e das fragilidades, verdadeiro para a masculinidade. Em outra obra, dos anos 1970, *Raising children in a difficult time* (educando filhos em uma época difícil), a influência que o mencionado pediatra recebera da psicanálise, leva-o a contestar certos dogmas concernentes ao ser homem e ao ser mulher, inculcados pelos pais desde a infância. Para ele, “um pai que se recusa a participar dos trabalhos domésticos ou de dar uma boneca a seu filho não faz senão transmitir-lhe seu mal-estar e seu medo de não ser considerado homem” (SPOCK, 1977, *apud* BAUBÉROT, 2013, p. 209). Como veremos, é também nos anos 1970 que Lacan desenvolverá sua teorização acerca do pai real, figura bem distante daquela de 1938, cuja legitimidade era retirada dos valores patriarcais remanescentes dos séculos anteriores.

Assistimos hoje, e mais precisamente, desde a década de 1960, a um avanço incontestável e significativo do feminino na cultura. Para alguns homens, tal acontecimento é fonte de grande mal-estar, gerando reações que vão desde a construção de novos espaços, novos abrigos contra a ameaça de feminização, que tal avanço lhes parece indicar, até as mais violentas agressões contra todos os que a seus olhos encarnam e simbolizam tal ameaça. Outros, contudo, conseguem se aproximar desse feminino, transitar por espaços antes reservados à feminilidade, como os salões de beleza e as clínicas de estética, sem se angustiar.

Será por acaso que testemunhamos hoje, por exemplo, um crescimento significativo do retorno do uso da barba? As barbearias proliferam, decoradas e sortidas de diversos semblantes da masculinidade. Não poderíamos pensar que o recurso à pilosidade facial, em tempos de uma igualdade cada vez maior entre os sexos, constituiria uma outra via, distinta, por exemplo, do uso da força física, para marcar uma diferença com o feminino? Uma mulher, pelo menos por enquanto, não frequentará uma barbearia. Desse modo, mais desejável que afirmar sua masculinidade por meio da agressão física contra uma mulher ou contra aqueles que não se conformam à norma heterossexual, é apelar para o simbólico, como o fazem alguns donos de barbearias que dão a seus estabelecimentos o nome fantasia de *bunker* (termo alemão, que designa fortaleza, abrigo subterrâneo usado pelos alemães durante a guerra).

O que tudo o que expusemos até aqui nos permite depreender é que os pontos de ancoragem da masculinidade se deslocam no tempo e no espaço, são abandonados e retomados de tempos em tempos. A psicanálise, sem dúvida, contribuiu para as reformulações das concepções acerca da masculinidade e da feminilidade, assim como para os remanejamentos teóricos em torno da função do pai, na tomada de posição do sujeito em relação ao sexo. A teoria da bissexualidade psíquica que Freud sustentou até o fim de sua obra, como os desenvolvimentos que Lacan deu à diferença sexual, à sexuação e à função paterna são alguns exemplos das contribuições que o discurso psicanalítico tem a oferecer aos debates que hoje se travam acerca do que é um homem.

Finalmente, gostaríamos de pontuar que se de um lado o declínio do patriarcado e do falocentrismo que ele comporta produz certo mal-estar na cultura, por outro, ele convida os homens a fazer algo com essa nova configuração cultural; que se expressa na perda de referenciais simbólicos longa e fortemente enraizados na constituição da masculinidade ocidental. Se nós, homens, pudermos ao menos rir dessa detumescência do falicismo na cultura atual, já seria um grande feito, talvez heroico...

3 A MASCULINIDADE EM FREUD

Para Freud é a feminilidade, o tornar-se mulher, e não a masculinidade, o que parece constituir um desafio à investigação psicanalítica. “À peculiaridade da psicanálise corresponde então não tratar de descrever o que é a mulher – coisa que seria para nossa ciência um trabalho quase impraticável -, senão investigar como da disposição bissexual infantil surge a mulher” (FREUD, 1932/1981, p. 3166, tradução nossa). Contudo, como trataremos de demonstrar ao longo deste e dos próximos capítulos, tal desafio diz respeito também ao tornar-se homem. Com efeito, apesar da tendência de Freud de tomá-lo por algo de evidente, que não faz enigma, nós mostraremos que a masculinidade comporta sua própria complexidade.

Não há em toda a obra de Freud nenhum texto consagrado à masculinidade. A julgar pela escassa atenção que esta última durante tantos anos recebeu da comunidade psicanalítica, poderíamos supor que tanto os psicanalistas quanto as psicanalistas partilhariam do tratamento dispensado por Freud à masculinidade: algo por demais evidente e simples para que se constitua em um verdadeiro problema científico. Tudo o que temos sobre a masculinidade em sua obra encontra-se disperso nos textos que a compõem, numa abordagem quase sempre em paralelo à questão do tornar-se mulher; nas linhas e entrelinhas dos escritos que tocam mais diretamente a problemática da feminilidade. É o caso do texto “Sobre a sexualidade feminina” (1931) e da conferência “A feminilidade” (1932). É destes últimos que nos ocuparemos agora a fim de cernirmos algumas ideias que possam vir a nos ser úteis para pensarmos a questão “o que é um homem?”.

Logo no primeiro parágrafo do texto de 1931, o complexo de Édipo – que para Freud constitui o momento-chave para a definição do lugar que a criança ocupará na partilha dos sexos -, é explicado, no que diz respeito ao menino, de maneira bastante simples: seu primeiro objeto de amor é a mãe, continuará sendo e, por isso mesmo chegará, forçosamente, a constituir o pai como rival. Já em relação à menina, o caminho até a feminilidade não é tão evidente, pois se de um lado ela precisará trocar de objeto amoroso (a mãe pelo pai) de outro precisará renunciar ao gozo clitoridiano em favor do investimento libidinal na vagina; esta última sendo, para Freud, o órgão feminino por excelência. Por essa razão Freud dirá que a bissexualidade é mais patente na mulher que no homem, uma vez que para este, há apenas um órgão sexual.

Que o tornar-se mulher seja marcado por uma considerável complexidade nos parece algo inegável. No entanto, afirmar que pelo fato de o menino não precisar efetuar - no seu

percurso em direção à masculinidade - as mesmas trocas que cabem à menina, o tornar-se homem seria algo simples de explicar, não nos parece coerente com o que testemunham a cultura e a clínica. Com efeito, o próprio Freud reconhece em outros textos, como em “O eu e isso”, que no caminho até a masculinidade o menino deve atravessar uma etapa que consiste em se conduzir como uma menina em relação ao pai, isto é, tomá-lo não por um objeto de identificação, mas por objeto de amor. Trata-se aí também de uma troca a ser efetuada no caminho que levaria à masculinidade; uma mudança de posição subjetiva que implica igualmente modificações nas cargas de objeto e que constitui uma verdadeira encruzilhada no processo de tornar-se homem. Mas não basta somente abandonar o pai como objeto, é preciso fazê-lo também em relação à mãe. O temor à castração aparece aí como o agente que deverá levar o menino a renunciar às duas modalidades de satisfação que lhe são disponibilizadas no complexo de Édipo, uma vez que ambas, como afirma Freud em “A dissolução do complexo de Édipo”(1924/1981), implicariam a perda do pênis: a primeira – substituir o pai para ocupar seu lugar junto à mãe, como punição; a segunda – substituir a mãe para se fazer amar pelo pai – como premissa.

Nada de simples, portanto, já que com Freud aprendemos que a libido nunca abandona facilmente e sem compensação seus pontos de ancoragem, seus objetos de investimento. Tanto é assim que em “Sobre a sexualidade feminina”, Freud afirma que no desenvolvimento do menino a mãe será para este último o principal objeto de amor até que “seja substituído por outro, essencialmente similar ou derivado dela” (FREUD, 1931/1981, p. 3079, tradução nossa). Aqui, uma pequena observação: ele não diz por *outra* mulher, mas por *outro* objeto, ou seja, até por um homem. Acreditamos seja importante fazer tal precisão, a fim de reforçarmos que em Freud a masculinidade e a heterossexualidade são independentes uma da outra.

Ainda no texto “Sobre a sexualidade feminina”, Freud aponta mais uma característica dos homens, que pode desempenhar um papel de relevo em sua masculinidade. Trata-se do menosprezo pela mulher, considerada como desprovida de pênis, isto é, castrada. Na verdade, tal atitude, como veremos à frente, não se concentra apenas nas mulheres, mas se dirige também à todas aquelas pessoas que, para esses homens, encarnariam o feminino. Freud afirma que tal sentimento pode mesmo chegar a determinar no homem uma escolha de objeto de ordem exclusivamente homossexual.

A visão do sexo feminino, tomado por castrado, não seria fonte apenas de menosprezo, mas igualmente de medo. Haveria um medo do feminino por parte do homem, que equivaleria – conforme discutiremos adiante - ao medo da feminização perante o pai.

Acreditamos que tal temor, aliado ao menosprezo, poderia nos ajudar a entender o lugar que os homens reservam às mulheres, e ao feminino em geral, na cultura.

De acordo com Freud (1930/1981), o feminino estaria mais do lado da natureza, da família, do amor não inibido em seus fins sexuais, do que da cultura. Esta exige a inibição dos objetivos das pulsões sexuais, a fim de que sua energia seja empregada na produção de bens culturais mais elevados, sublimes. Esse trabalho psíquico, que Freud denominou sublimação, está diretamente ligado aos ideais culturais, os quais, pela ação do supereu, passam a servir de referência para o eu na avaliação de seu valor. Uma vez que a formação do supereu resulta da identificação com o pai ao final do complexo de Édipo, sob a regência do temor à castração, o homem estaria, para Freud, mais apto à sublimação e, por conseguinte, à produção da cultura, do que a mulher. Isso porque nesta última o complexo de Édipo não se resolve pela ameaça de castração, a qual já está posta de saída, sendo aquilo que a precipita no drama edipiano. Assim, na mulher o supereu não seria tão inflexível e implacável como ele o é no homem (Freud, 1925/1981). Devemos precisar que essas observações dizem respeito antes ao masculino e ao feminino do que a “homem” e “mulher”. Não fosse assim, seríamos obrigados a admitir que a trajetória que cada um segue no complexo de Édipo e sua relação com a castração já estariam determinadas no sexo biológico. Desse modo, não é o homem, mas o masculino que, para Freud, teria maior participação no desenvolvimento cultural; assim como é o feminino e não, necessariamente, a mulher, o que estaria mais alinhado à natureza do que a cultura. O desenvolvimento desta última implica o domínio da primeira – mesmo da natureza interior, isto é, das exigências da pulsão sexual; o que, sem dúvida, não pode prescindir de uma considerável soma de atividade. Sobre isso, Maurano (2013a, p. 319, grifo da autora, aspas no original) esclarece:

Fato é que a valorização da atividade, via de expressão do caráter “viril”, inclusive da temperança, - expressão do domínio de si – encontra desde a Antiguidade grega – referência fundamental para a cultura ocidental -, todos os elementos para formular através do conceito de *falo* a chave pela qual se tenta capturar a força da natureza no trabalho de construção da cultura.

O *Phallus*, cuja raiz etimológica indo-europeia *bhe* (phe) guarda relação não somente com o poder criador, semeador, mas também com aquilo que eclode, cresce e infla, passa a ser representado pela imagem de um pênis ereto, isto é, pronto para semear, criar. Se é então o masculino que, dominando a natureza, isto é, o feminino, cria a cultura, levantamos a hipótese de que o mal-estar na cultura passaria, de certo modo, por uma espécie de mal-estar no masculino; sempre que o feminino ameaça as bases superegóicas e o domínio fálico por sobre

os quais a cultura costuma estar assentada. Tal ação perturbadora das normas culturais, do poder, da hierarquia, organizadas sob a égide do *Phallus*, reforçamos, não seria obra, forçosamente, das mulheres. O mal-estar no masculino poderia mesmo vir de homens nos quais o feminino teria mais espaço para fazer ouvir também a voz de Dioniso e, não apenas, a de Apolo.

Sobre o que acabamos de expor, as observações de Pommier (2016) são, sobremaneira, esclarecedoras. Ele destaca com bastante ênfase o caráter revolucionário - até mais que disruptivo - do feminino e mostra que a tentativa dos homens de mantê-lo no domínio do privado tem origem no amor do pai; e no sentimento de culpa que a fantasia de parricídio engendra no psiquismo masculino. Essa massa revolucionária, Pommier a distingue das massas de caráter preponderantemente masculino e patriarcal, pelas quais, segundo ele, Freud mais se interessou: o exército e a igreja.

Reportando-se à Revolução Francesa, Pommier nos remete ao magnífico quadro de Delacroix *La Liberté guidand le peuple* (A Liberdade guiando o povo), exposto no museu do Louvre, em Paris. Uma mulher do povo, resoluto, conduz os homens – que para Pommier parecem mais garotos – à ação. Em sua função de líder, essa figura feminina guia a massa decidida a cortar a cabeça do Rei, para por fim a anos de uma submissão que só podia ser sentida, conforme o indica Pommier, como feminilizante. No entanto, esse ímpeto “feminino”, dionisíaco, que eclodiu nos homens e os acompanhou durante a Revolução Francesa, logo cederia lugar novamente à ordem apolínea. Nas palavras de Pommier: “A Revolução foi esse elã “feminino” dos homens, pelo qual eles não se deixaram levar por muito tempo, por conta da angústia de perderem sua virilidade. A culpabilidade rapidamente os estrangulou e a nostalgia do pai que eles acabavam de abater aumentou neles” (POMMIER, p. 216, aspas no original, tradução nossa).

Em vez de uma liberdade, digamos, dionisíaca, acabam optando por outra, mais submissa a um poder apolíneo; pois, como pontua Pommier (2016), após incendiarem a Bastilha e decapitarem o Rei, os homens se refugiam novamente numa ordem organizada muito mais pela ditadura do falo que por aquilo que estaria em seu além:

Vê-se mais uma vez, o modelo da horda primitiva freudiana conserva aqui sua eficácia: os homens se rebelam em massa contra o tirano que os castra, mas seus sentimentos de culpa os fazem recair mais ou menos rapidamente em seu fascismo masculino. Eles queimam a bastilha, cortam a cabeça do Rei. E depois Napoleão os fascina. A rebelião deles explodiu como da ordem do feminino, sem dúvida, mas no fim eles renunciaram a essa embriaguez. [...] O parricídio só os motivou até o momento em que os irmãos desviraram suas roupas (POMMEIR, 2016, p. 2016-217, tradução nossa).

Ao final, os historiadores reservaram apenas aos homens o protagonismo dos feitos revolucionários, quando, na verdade, segundo Pommier, as mulheres ocupavam as primeiras linhas nas batalhas e – fato importante a reter – os homens dos três estados que formavam a sociedade francesa no Antigo Regime e que se rebelaram contra o Rei, só pegaram em armas por conta das humilhações que este último lhes faziam sofrer. Desse modo, nos diz Pommier (2016, p. 216, tradução nossa): “[...] a revolta masculina se desencadeou contra o fundo de um protesto viril”.

Para Pommier (2016), a reorganização da fratria sob o jugo de um novo tirano guarda relações com o amor do pai e com o peso do sentimento de culpa que segue ao assassinato fantástico e edipiano deste último. Uma nova figura representativa do pai castrador deve ser recolocada em cena, a fim de que suas insígnias fálicas assegurem os homens, via identificação com elas, de sua própria virilidade.

Outra observação digna de nota, recai sobre a ideia do feminino com estando a serviço dos interesses da família e da sexualidade, condenado ao domínio do privado e, assim, exilado da *res publica*. Pommier (2016) chama a atenção para a ambiguidade do termo “privado”, sublinhando que ele tanto expressa a ideia de algo que se opõe ao público quanto de alguma coisa da qual se está privado. Essa última acepção denuncia, de certo modo, a associação entre o feminino e a castração, já que em torno da ausência de pênis na mulher, o menino teoriza que se ela é privada do órgão fálico é porque o pai o teria cortado. Assim, a divisão entre masculino-cultura-público e feminino-natureza-privado não poderia ser uma forma dos homens assegurar-se, imaginariamente, de que, por não serem privados do pênis, sua masculinidade estaria protegida? Ocorre, todavia, que pelo fato da castração não ter por objeto o pênis em sua realidade anatômica, mas o falo, como o pênis que a mãe era suposta possuir e que lhe conferia poder, os homens logo descobrem que a esfera pública não lhes oferece a pretensa proteção. Segundo aponta Pommier (2016, p. 225, tradução nossa, aspas no original):

O “privado” representa isso que falta a cada um, ele simboliza um dano sofrido (a castração). Mas essa “privação” se desloca! Cada superior hierárquico a ela submete seu inferior... e cada inferior pode resitua-la no privado: sobre sua mulher. Aquilo do qual cada um é privado é finalmente recolocado no domínio do privado, esfera atribuída ao feminino.

A divisão acima aludida, constitui o fundamento do patriarcado, isto é, do poder soberano do homem sobre a mulher e o sobre os filhos; poder que, por sua vez, se legitima historicamente em um poder divino e que, inconscientemente, como veremos, encontra sua

origem no amor do pai e da reação contra a feminização tal amor implica. Como esclarece Pommier (2016), era mais cômodo “[...] dividir papéis entre público e privado que suportar a angústia do feminino[...].” (p. 225, tradução nossa).

É essa feminização sempre temida que permanece no horizonte do percurso que conduz à masculinidade e a torna, para tantos homens, uma aquisição continuamente em perigo. Para utilizarmos uma analogia com o jogo de xadrez, o tornar-se homem evidenciaria que tal como ocorre no tabuleiro, a ameaça é sempre mais forte do que o ato. Ela restringe, ocupa e preocupa; demanda ação e precaução daquele a quem ela se endereça. Com base nessas considerações é que levantamos a hipótese de que a masculinidade seria, ao contrário do que revelam o imaginário cultural e o senso comum, algo em construção. Arriscaríamos dizer: “Estamos em obras” ... para melhor servir?

Como veremos adiante, a referência ao “servir” é parte integrante da masculinidade, comparecendo de modo bastante claro tanto no modo de amor que Freud diz predominar no homem, quanto no amor cortês, o qual se configurou historicamente como predominantemente masculino. Na esfera do amor conjugal, no domínio privado da alcova, onde o homem ainda se vê compelido a provar sua masculinidade, “[...] todo homem é um trabalhador e o serviço que ele presta a seu cônjuge é bem conhecido. Fazê-la gozar é um dever, dever conjugal. [...] não apenas empregados, mas também empregadores, apelidam suas esposas de ‘patroa’” (GOLDENBERG, 1995, p. 15, aspas no original).

A hipótese acima aventada nos parece plausível, tendo em vista que, como aparece em “Análise terminável e interminável”, para Freud (1937/1981) “[...] a atitude passiva, posto que pressupõe uma aceitação da castração, se encontra recalcada energicamente; e com frequência sua presença só se revela por hipercompensações excessivas” (p. 3363, tradução nossa). Nesse ponto alguns esclarecimentos se fazem necessários: o insuportável para um homem, aquilo contra o qual ele luta e se rebela desde sua infância não é a passividade em geral, mas a atitude passiva, feminina, em relação a outro homem; o qual, é, de fato, um subrogado do pai. É nesse sentido que Freud (1937/1981) falará de um “repúdio da feminilidade”, que considera mais justo que a expressão Adleriana “protesto masculino”, que para ele, nada mais é que outro nome para a angústia de castração. Freud deixa isso claro em uma nota de rodapé ao referido texto. A atitude feminina em relação a uma mulher é tolerável – como veremos na discussão sobre a fantasia “bate-se numa criança” - e chega mesmo a fazer parte do cotidiano de muitos homens; atitude que Freud qualifica na nota de rodapé acima referida, de “atitude masoquista”, uma espécie de “servidão” em relação à mulher.

Devemos pontuar, além disso, que se houve recalque é porque na origem houve desejo. No caso da atitude feminina tratar-se-ia, do desejo do pai, tanto no sentido objetivo quanto subjetivo, isto é, desejar o pai e ser desejado pelo pai. Acrescentemos que, se tal desejo está recalcado, ele não cessará de pressionar no sentido de sua realização – como acontece com tudo o que cai sob o golpe do recalque. Sabemos que a realização de um desejo recalcado exige do psiquismo um trabalho. Daí, em nosso entendimento, Freud falar em hipercompensação e, mais ainda, excessiva!

Tais questões nos parecem pertinentes e dignas de um maior desenvolvimento, uma vez que elas são recorrentes não apenas na clínica, mas em outras produções discursivas como a história, a mitologia e a literatura, por exemplo.

Retomando nossa hipótese da masculinidade como algo em permanente construção, diríamos, pois, que manter a atitude feminina em relação ao pai – e o desejo que ela comporta – sob recalque, defendendo-se contra sua ameaça de irrupção, implicaria uma espécie de *work in progress* relativo à tentativa de responder à pergunta “o que é ser homem?”. Ainda que tal trabalho - de questionar e tentar resituar a masculinidade, reconstruindo seus pontos de ancoragem simbólicos e imaginários - muitas vezes pareça, na dimensão da cultura, ser realizado apenas em determinados momentos da história, em nosso entendimento, ele demanda de cada homem um trabalho contínuo. Diríamos que a cada vez que o feminino ameaça ampliar seu campo de ação e atuação seja do interior (a sexualidade) seja do exterior (a cultura e a sociedade) faz-se necessário para o homem recalcar-lo, reprimi-lo, no intuito de manter à distância o insuportável da feminização e sua premissa, a castração. Conforme assinala Pommier (2016, p. 108, tradução nossa, aspas no original): “Não são apenas ‘alguns homens’ que se confrontam em dado momento com seu feminino! Mas todos sem exceção lutam dia-a-dia e recalcam a ameaça de uma feminização”.

Finalmente, para reforçarmos o apoio à ideia de uma masculinidade em construção, lembrarmos que ao longo de toda a história e em cada civilização as tentativas feitas no sentido de definir o que é um homem sofreram deslocamentos, remanejamentos e se manifestaram das mais variadas formas. A masculinidade foi, ao longo da história, objeto de um trabalho de construção e desconstrução sempre medido em função de um ideal de perfeição e de domínio não apenas em relação à mulher, mas aos outros homens. Trata-se aí de um trabalho constante de afirmação e confirmação do ser homem. Como nos lembram Corbin, Courtine e Vigarello (2013, p. 7, v. 1), reportando-se à tradição dos modelos viris:

Tradição severa, principalmente onde a perfeição sempre se sente ameaçada por alguma forma de insuficiência: dúvida insidiosamente deslizando por entre certezas, falha dissimulada comprometendo sucessos vislumbrados”. Embora variando ao sabor das mudanças histórico-culturais, passando por exemplo da mestria guerreira à performance sexual, o horror ao feminino e a consequente urgência de marcar a diferença com relação à mulher, mantiveram-se sempre como elementos invariáveis da masculinidade.

Válido é pontuar que para que a ameaça de castração produza todos os seus efeitos no que concerne aos desfechos do complexo de Édipo, não basta apenas a visão do genital feminino, mas do convencimento de que a mãe também é castrada. Esse é, segundo Freud, o elemento mais importante para a desvalorização da feminilidade e, junto a uma série de outras queixas, do distanciamento da menina em relação à mãe. A ambivalência, tão marcante nos investimentos libidinais da infância, desempenha aí um papel digno de nota, já que é por ódio à mãe que ela se voltaria para o pai. Em relação ao menino, Freud se pergunta sobre o que favoreceria a manutenção – ao contrário do que se passa com a menina – de sua vinculação à mãe, após a descoberta da castração desta última. A resposta, segundo suas palavras, se deve ao fato de que o menino “pode resolver sua ambivalência contra a mãe transferindo toda sua hostilidade ao pai” (FREUD, 1931/1981, p. 3084, tradução nossa).

A resposta acima não parece ser muito convincente para o próprio Freud, pois como ele mesmo afirma, ainda no texto supracitado, “[...] semelhante resposta só poderia ser formulada após um estudo mais detido da fase pré-edípica do menino, e em segundo lugar, talvez seja mais prudente confessar que não chegamos a conhecer a fundo esses processos [...]” (FREUD, 1931/1981, p. 3084, tradução nossa). De todo modo, se o menino transfere a hostilidade para o pai não seria por que tal sentimento hostil estava, antes do complexo de Édipo, dirigido à mãe? Nesse sentido, ao que parece, a masculinidade também constituiria um problema, cuja compreensão poderia residir na fase pré-edípica. Poderíamos deduzir, então, a rivalidade com o pai, o ódio a este, seria composto também pela hostilidade antes voltada para a mãe? A dificuldade de compreensão da fase pré-edípica do menino que Freud confessa acima, comparece também em “Psicologia das massas e análise do eu”, quando ao abordar a identificação primordial, pré-edípica, do menino com o pai, Freud (1921/1981, p. 2585, tradução nossa) nos diz: “Mais tarde perdemos de vista os destinos desta identificação com o pai”. A única pista que ele fornece é que, caso o menino tome a via do complexo de Édipo invertido – que implica instalar o pai no lugar do objeto da pulsão sexual -, tal operação teria como premissa a transformação daquela primeira identificação: de um querer ser como o pai, passaria-se a um querer ter o pai. Parece-nos, assim, que Freud aponta, na fase pré-edípica do

menino, um campo de pesquisa importante e inexplorado para os estudos sobre a masculinidade.

Pensamos que um ponto a ser levado em conta nas pesquisas sobre a masculinidade – e ao qual Freud faz diversas alusões nos textos que estamos discutindo – diz respeito ao papel desempenhado pela masturbação. O gozo masturbatório é para Freud indissociável da atividade, a qual, por sua vez, é para ele algo “característico do macho” (FREUD, 1932/1981, p. 3175, tradução nossa). Essa atividade, por seu turno, é uma das formas pelas quais aquela identificação primordial com o pai se manifesta. Tal atitude ativa se traduz também na fantasia do menino, como o indica Pommier (2013), no querer seduzir a mãe como o pai o teria seduzido. Mas seduzir a mãe só é possível à condição de que o pai seja eliminado, o que impulsiona, assim, o menino na beligerância edípica com aquele. É sobre esse modo de satisfação pulsional que incide a ameaça de castração. Renunciar a ela, implicaria, a julgar pelo que ele afirma com relação à menina, abdicar de certo montante de atividade. Sabemos que pela tese da bissexualidade psíquica, atividade e passividade, masculino e feminino, encontram-se em uma espécie de equilíbrio dinâmico. Dito de outro modo, uma diminuição da atividade, ensejaria um incremento das tendências passivas, e vice-versa. Agora, se o abandono da masturbação, enquanto marca da atividade fálica, característica do macho, facilita o aumento da passividade, abrindo assim, para a menina, a via de acesso à feminilidade, quais suas implicações para a masculinidade? Tal questionamento nos remete ao que Freud designa por “interesse narcísico no pênis”. A renúncia ao gozo masturbatório, estaria a serviço de tal interesse pelo pênis, porém traria como ônus o não poder tocá-lo, não o colocar a serviço da satisfação pulsional, que tem por objeto as figuras parentais. Uma rápida analogia com os homens penectomizados nos permitiria dizer que enquanto o menino renuncia ao gozo masturbatório para imaginariamente salvar o pênis e sua masculinidade, aqueles, que também já foram meninos, renunciam agora ao próprio pênis para salvar a vida e encontrar novos pontos de ancoragem para a imagem viril.

No final da conferência sobre a feminilidade, Freud (1932/1981) reconhece que tudo aquilo que ele acabara de expor sobre a feminilidade permanecia incompleto e fragmentado; uma vez que o “ser mulher” só se tornaria objeto da pesquisa psicanalítica se o entendêssemos como estando determinado por sua função sexual. Assim, todas as questões que se referissem à mulher, para além da função sexual; todas as interrogações sobre o ser da mulher, deveriam ser endereçadas não à psicanálise, mas aos poetas, à experiência de vida de cada um ou à ciência.

No entanto, se como mostramos logo no primeiro parágrafo de nosso texto, Freud faz apelo à disposição bissexual infantil para mostrar que, na perspectiva da psicanálise, a feminilidade não existe de saída, mas é algo da ordem de um vir-a-ser, somos levados a deduzir que: (1) também o ser homem implica uma construção, um devir; a masculinidade não sendo, pois, uma evidência; (2) a importância que Freud concede ao papel da função sexual na determinação da feminilidade e, por extensão, da masculinidade, indica que estas duas categorias não poderiam ser abordadas pela psicanálise sem referência à dinâmica da satisfação pulsional; isto é, através do par ativo-passivo, o qual, por sua vez, será associado ao par masculino-feminino.

Devemos precisar, todavia, que no texto “A organização genital infantil”, Freud (1923/1981a) chama a atenção para a existência de quatro pares antitéticos que acompanhariam a evolução sexual infantil. São eles: sujeito-objeto, ativo-passivo, fálico-castrado e masculino-feminino. Este último par, diz Freud, compreenderia, no que tange ao polo masculino, o sujeito, a atividade e a posse do pênis; e no que diz respeito ao feminino, o objeto e a passividade. Notamos rapidamente que não há nenhuma ocorrência de um par “homem-mulher” na lista de pares antitéticos que integram a metapsicologia freudiana. Além disso, observamos que cada elemento contido no masculino possui seu par no lado do feminino, com exceção de um: a posse do pênis. Este elemento não forma par, o que torna impossível a existência de uma relação de complementaridade entre o que ele está chamando aqui de masculino e de feminino. Freud não insere no feminino algo como “a posse da vagina”, mesmo afirmando que à época do estabelecimento do par masculino-feminino a vagina já seja reconhecida. Se Freud procede dessa maneira é porque quando ele fala de “posse do pênis” para caracterizar o masculino, não está se referindo ao pênis enquanto órgão que responde pela diferença sexual na esfera da anatomia; mas ao pênis enquanto fantasiado como universal, sobretudo aquele que a criança atribui à mãe. Não há, como ele reitera, “uma primazia do genital, senão uma primazia do *falo*” (FREUD, 1923/1981a, p. 2699, grifo do autor, tradução nossa).

Dado que não há no inconsciente, como vimos acima, a inscrição de um par antitético “homem-mulher”, consideramos que só nos é possível investigar a masculinidade tomando-a por uma espécie de resultante da economia e da dinâmica entre o masculino e o feminino na realidade psíquica; que se articula no contexto das vivências edípias. Como bem esclarece Assoun (2006a): “[...] este é o contexto existencial que permite determinar as relações de força entre *bissexualidade e recalque*. Isto supõe situar a masculinização e a feminização por um lado em relação com o descobrimento da diferença sexual, e por outro na

relação com os *partenaires* do drama parental [...] (p. 53-54, grifo do autor, tradução nossa)”. Com isso em mente, trataremos de verificar o que podemos extrair das articulações teóricas que Freud estabelece acerca do par masculino-feminino, mantendo sempre em nosso horizonte a problemática da masculinidade. Esta, com efeito, não pode prescindir do feminino; seja porque sua assunção e afirmação se dão pela repulsa deste último, seja pelo fato de que, como o próprio Freud assevera, não há nem masculinidade nem feminilidade puras.

A fim de alcançarmos nosso objetivo, discutiremos os desdobramentos da bissexualidade psíquica em Freud, o que nos levará à problemática do amor do pai e à feminização ante este como parte do tonar-se homem. Por fim, deveremos dar atenção ao lugar do masculino nos textos que Freud consagrou à psicologia da vida amorosa. Tal se justifica não apenas porque Freud, para discuti-la, toma por referência os homens, mas também pelo fato de ser na vida amorosa que os homens penectomizados, de nossa pesquisa, buscam simbolizar o real implicado na amputação do pênis.

3.1 A disposição bissexual do humano

Segundo observa Oliveira (2010), uma das primeiras expressões do interesse de Freud acerca do masculino e do feminino tem lugar em sua correspondência com o médico alemão Wilhelm Fliess, precisamente na teoria que este último desenvolvia acerca da bissexualidade. Otorrinolaringologista em Berlim, Fliess gozava de excelente reputação no meio médico, embora suas teorias sobre a relação do nariz com os genitais femininos - além do papel que o órgão olfativo desempenhava na etiologia de várias doenças, sobretudo naquela que ele chamou de “neurose nasal reflexa” -, soassem um tanto delirantes (JORGE, 2005). Apesar disso, foi Fliess que introduziu no pensamento freudiano a temática da bissexualidade, marcando, assim, sua contribuição para o desenvolvimento ulterior das pesquisas de Freud sobre a sexualidade humana. Conforme Assoun (2006a), a teoria da bissexualidade de Fliess implicava conceber homens e mulheres como dotados de uma substância masculina e outra feminina. A noção de bilateralidade desempenha aí uma função importante, uma vez que Fliess situa no lado direito de ambos os sexos a substância relativa ao mesmo sexo e no lado esquerdo aquela correspondente ao sexo oposto. Assim, no homem, a substância masculina se encontra em seu lado direito, ao passo que este último é ocupado, na mulher, pela substância feminina. Desse modo, um homem no qual houvesse o predomínio do lado esquerdo seria mais feminino, enquanto uma mulher, na qual o lado esquerdo fosse

dominante, seria, então, mais masculina. Essas duas tendências ou substâncias estariam em constante conflito, cada uma buscando rechaçar a outra, condenando-a a um estado de latência para ocupar, assim, um lugar de primazia na vida orgânica e psíquica. Tem-se aí uma concepção sexualizada do recalque, contra a qual Freud se posicionará. Com efeito, para Freud, o recalque permanecerá até o fim de sua obra como o fruto de uma ação psíquica e não como motivado pela ação inibidora de uma substância sexual masculina sobre outra de natureza feminina e vice-versa.

A concepção de uma disposição bissexual é útil a Freud não apenas para tentar abordar a masculinidade e a feminilidade, mas também para teorizar sobre a escolha de objeto. Um exemplo disso são as considerações que ele faz em seus “Três ensaios sobre a sexualidade”, de 1905, acerca da homossexualidade, tratada pela ciência da época em termos de inversão.

No primeiro desses três ensaios sobre o sexual, Freud (1905/1981) se contrapõe às tentativas de explicação da homossexualidade pela transposição da teoria do hermafroditismo anatômico para a dimensão psíquica; o que se convencionou denominar de hermafroditismo psíquico. Assim, a inversão teria raízes em uma disposição bissexual originária que, por sua vez, seria apenas a extensão psíquica do hermafroditismo somático; este, sim, comprovado pela investigação científica.

Freud pondera que a hipótese do hermafroditismo psíquico, elaborada para explicar a escolha de objeto homossexual, só poderia ser levada a sério se houvesse, além da inversão do objeto sexual, mudança no caráter ou nas qualidades psíquicas do indivíduo. Contudo, Freud adverte que muitos homossexuais masculinos conservam intactos as características psíquicas de seu próprio sexo; além de possuírem muito poucos caracteres secundários do sexo oposto e de buscarem no objeto sexual traços eminentemente femininos. Para respaldar sua objeção à teoria do hermafroditismo psíquico, Freud faz menção aos homens que – tal como na antiguidade – se vestem de mulheres para se oferecerem aos homossexuais masculinos; bem como aos efebos que, na Grécia antiga, atraíam o desejo de homossexuais masculinos – muitos deles guerreiros, cuja virilidade era, diga-se de passagem, incontestável –, através de seus traços femininos.

A posição de Krafft-Ebing, que buscava sustentar a tese da disposição bissexual originária através da localização desta última em centros cerebrais masculinos e femininos também é contestada por Freud sob o argumento de que nem mesmo se poderia inferir a existência de centros cerebrais responsáveis pela função sexual. Apesar de não endossar as teses acima mencionadas, Freud considera que a disposição bissexual poderia ser mantida

como possibilidade de explicação da homossexualidade; embora reconhecendo que não se pode “saber em que consistiria tal disposição fora do puramente anatômico” (FREUD, 1905, p. 1177, tradução nossa). Ainda com todo esse ar de mistério, a tese da bissexualidade psíquica jamais será abandonada por Freud. Como veremos adiante, ele tentará ao longo de toda sua obra articulá-la a sua metapsicologia.

É digno de nota o modo como Freud marca seu distanciamento em relação às teorias de vários de seus contemporâneos acerca da homossexualidade. Tais teorias, embora ocupando-se da escolha de objeto, não deixavam de ter como pano de fundo a problemática do “ser homem” e do “ser mulher”. Para tais cientistas, o que importava era estabelecer uma correspondência exata entre o sexo do homossexual e de seu objeto, mesmo a nível cerebral. No que diz respeito ao homossexual do sexo masculino, o homem, sentindo-se mulher, se deixaria seduzir pelos atrativos masculinos do objeto. O que Freud dirá, contudo, é que o objeto sexual, em muitos casos, não é o mesmo *sexo*, mas os *traços* femininos em um corpo masculino. Nisso residiria a constituição bissexual do ser humano.

Afirmar que o objeto sexual não é, necessariamente, o mesmo sexo, mas os traços femininos é sublinhar que a bissexualidade independe do hermafroditismo anatômico, articulando-se antes com o universo das representações anímicas de cada sujeito; é, pois, deslocar o acento da biologia para o campo da fantasia. Assim procedendo, pensamos que Freud se ocupa – de modo pioneiro, diga-se de passagem - antes da problemática de gênero que da diferença de sexo.

A posição de Freud frente ao problema da bissexualidade humana nos faz ver a importância e até a necessidade de articular a teoria da disposição bissexual com a metapsicologia; e mais especificamente com o conceito de pulsão. Acreditamos que não por acaso este último começa a ser elaborado justamente nos “Três ensaios sobre a sexualidade”, acabando por ser definido como um conceito que se situa na fronteira do somático com o psíquico.

Em uma nota de 1915, acrescentada aos “Três ensaios...”, Freud é ainda mais enfático no que tange à distância entre a psicanálise e as teorias sexológicas, médicas ou moralistas sobre a homossexualidade. Nela, Freud (1905/1981) deixa claro que para a psicanálise não há fundamento em segregar os homossexuais como seres portadores de uma constituição diversa dos seres humanos tidos como normais. Ademais, ele aproveita para ressaltar a independência entre o sexo do indivíduo e sua escolha objetal, lembrando que a possibilidade de dirigir a pulsão para um ou outro sexo é a atitude original e primária, presente em todo e qualquer ser humano.

Percebemos que a bissexualidade passa a ter no pensamento freudiano um lugar de grande importância na elaboração de uma teoria da sexualidade humana. Todavia, segundo Jorge (2005), a teoria da bissexualidade, ainda que tenha sido bastante útil às articulações de Freud sobre a sexualidade, acabou por desfigurar a radicalidade da descoberta freudiana acerca do objeto do desejo. Este último está, como sabemos, inapelavelmente perdido, o que tem por consequência o fato de que a sexualidade humana não tem objeto inato, pré-determinado. Para Jorge (2005), a impossibilidade de inscrição do objeto do desejo no inconsciente implica seu caráter “a-ssexual”. O autor alude aí ao objeto (a) lacaniano - objeto causa do desejo, apenas contornável pela pulsão -, o qual poderia dar à teoria da bissexualidade o alcance que Freud não conseguiu precisar; justamente por não ter “isolado o objeto do desejo como radicalmente perdido” (JORGE, 2005, p. 35). Talvez por essa razão, Freud tenha admitido no texto “O mal-estar na civilização” que nunca conseguira articular a teoria da bissexualidade com a teoria das pulsões (JORGE, 2005).

3.2 Bissexualidade psíquica e os modos de satisfação pulsional

No que concerne à relação entre a bissexualidade e a pulsão, Jorge (2007, p. 40) assinala que “a pulsão é a resposta conceitual forjada por Freud para dar uma consistência às observações trazidas por diferentes autores da época sobre a bissexualidade”. Interessante observação, ainda mais quando o autor nos lembra que o conceito de pulsão é elaborado por Freud em 1905, logo após a ruptura com Fliess, a qual encerra um longo período de discussão entre ambos sobre a teoria da bissexualidade. Esta última, como sabemos, nunca será abandonada por Freud e, a partir da construção do conceito de pulsão, masculino e feminino serão abordados até o fim de sua obra em articulação ao par atividade-passividade, os quais determinam a gramática que rege a finalidade pulsional. Sobre isso, Assoun (2006a) observa que se de um lado atividade e passividade constituem um par volátil é “mediante essa metáfora material que a ‘doutrina da bissexualidade’ começa a encontrar sua conexão com a ‘doutrina pulsional’” (ASSOUN, 2006a, p. 38, tradução nossa, aspas no original). Ainda conforme o mesmo autor, ativo e passivo se convertem, assim, em valiosos operadores metapsicológicos, que permitirão a Freud pensar a masculinidade e a feminilidade em suas articulações com os destinos da pulsão. Dessa forma, pensar o masculino e o feminino sem nenhuma relação apriorística com o objeto é o que permite a Freud avançar em sua investigação acerca da sexualidade. Articulados, assim, à gramática pulsional, o masculino e o

feminino estarão presentes em diversas formações do inconsciente – como o sintoma e a fantasia -, apontando o modo pelo qual o sujeito se situa diante da castração.

Segundo Oliveira (2010), isso é o que Freud (1908/1981a) sublinha em “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade”. Nesse texto, Freud destaca o papel desempenhado, no sintoma histórico, pelas fantasias masculinas e femininas. Conforme Oliveira (2010, p.57-58), “há, pois, aí a presença de finalidades pulsionais de caráter ativo e passivo; como no exemplo que Freud fornece da mulher que com uma mão segura o vestido contra o corpo, ocupando o lugar de objeto de uma investida sexual, e com a outra sinaliza querer se livrar da roupa, identificando-se com o homem violador”.

Entre masculino e feminino, pois, a relação é antes de combinação que de exclusão, o que nos permite inferir que ante um objeto o sujeito pode ocupar uma posição masculina e ante outro, uma posição feminina; ou, inclusive, pensarmos que, quanto ao mesmo objeto, um sujeito poderia ora estar em uma posição masculina, ora em uma posição feminina (OLIVEIRA, 2010).

Alguns textos freudianos nos ajudam a problematizar essas questões. Em “Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica”, por exemplo, Freud (1925/1981) se dirige aos feministas de ambos os sexos, assegurando-lhes que “[...] também a maioria dos homens permanecem muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em virtude de sua disposição bissexual [...] combinam em si características tanto femininas como masculinas, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras não passam de construções teóricas de conteúdo incerto” (FREUD, 1925/1981, p. 2902, tradução nossa). Já em “A sexualidade feminina” (1931/1981), a dinâmica combinatória entre passividade e atividade é tida por algo inerente à vida anímica. Contudo, como aponta Oliveira (2010), Freud observa que a passagem da passividade para a atividade não acontece com a mesma eficácia para todos. Nesse sentido é que Freud dirá que, dessa variabilidade, “pode-se deduzir a força relativa das tendências masculinas e femininas que deverão se manifestar em sua vida sexual” (FREUD, 1931/1981p. 3084, tradução nossa). Finalmente, em “A feminilidade” (1932/1981) ele afirma: “Dizemos, pois, que um ser humano seja macho ou fêmea, se comporta de modo masculino em tal ponto e feminino em tal outro” (FREUD, 1932/1981, p. 3165, tradução nossa).

Tal dinamismo pode ser percebido no trabalho que Freud (1910/1981a) consagrou a uma recordação infantil de Leonardo Da Vinci. Segundo Freud, Leonardo possuía uma sensibilidade feminina, que se expressava, por exemplo, em sua placidez e em sua determinação de se manter distante de situações que envolvessem competição ou disputa. E

isso em uma época que, conforme Freud nos faz saber, era marcada pelo ânimo da conquista, da luta por glória e prestígio, o que demandava de cada indivíduo uma postura agressiva e considerável atividade. A recordação infantil, antes mencionada, - que Freud sugere ser uma fantasia -, também é reveladora da posição feminina, passiva, que Leonardo adotou, no inconsciente, em relação à sua mãe, primeiro objeto de sua pulsão sexual. Trata-se de uma lembrança que remontaria ao período em que ele ainda era amamentado. O grande artista recorda que um dia, quando se encontrava em seu berço, um abutre se aproximou dele, abriu-lhe a boca com sua cauda e com ela o golpeou repetidamente entre os lábios. A análise que Freud empreende dessa recordação o leva a descobrir a relação, no plano da linguagem, tanto entre o abutre e a figura materna quanto da cauda com o pênis. Valendo-se dos modos pelos quais o psiquismo trabalha, deformando o recalcado através das operações de condensação e de deslocamento, Freud acaba desvelando o conteúdo sexual que marca a fantasia de Leonardo. Tratar-se-ia, é a hipótese de Freud, no fundo de uma fantasia de felação, na qual Leonardo da Vinci ocupa a posição passiva, feminina; a qual, observa Freud, também se revela em “[...]sonhos e fantasias das mulheres e dos homossexuais passivos (aqueles que desempenham na relação sexual o papel feminino)” (FREUD, 1910/1981a, p. 1590, tradução nossa).

Não obstante, de acordo com a observação de Freud, isso não impedia Leonardo de adotar atitudes próprias ao masculino em outro terreno, especialmente naquele sobre o qual a masculinidade era mais exigida, a saber, o domínio militar. A expressão dessa atitude pulsional masculina de Leonardo da Vinci foi descrita por Freud (1910/1981a) nos seguintes termos:

[...] esta delicadeza feminina de sua sensibilidade não o impedia de acompanhar os condenados no caminho até o cadafalso, para estudar suas fisionomias, contraídas pela angústia, e desenhá-las em um álbum, nem tampouco inventar as mais mortíferas armas de guerra e entrar no serviço de César Bórgia como engenheiro militar (FREUD, 1910/1981a, p. 1580, tradução nossa).

Não poderíamos, assim, pensar que foi através da arte que o feminino e o masculino, no homem Leonardo da Vinci, conseguiram manter entre si uma relação mais “pacífica” do que podemos observar, comumente, no universo dos homens?

A partir das passagens acima citadas, poderíamos indagar se o masculino, sozinho, seria suficiente para definir o homem. Como ressaltamos há pouco, ativo-passivo/masculino-feminino estabelecem entre si uma relação antes de combinação que de exclusão, na assunção tanto da masculinidade quanto da feminilidade; mesmo que, ao menos no que diz respeito à

primeira, o componente feminino – ainda que desejado - seja sempre alvo de ódio e temor, devendo ser mantido sob o mais completo controle.

É o que Freud (1905/1981) observa em uma nota de rodapé acrescentada em 1915. Ali ele sublinha a complexidade que os conceitos de “masculino” e “feminino” assumem no campo científico; ao contrário do que ocorre no entendimento leigo, em que são rapidamente identificados ao homem e à mulher, respectivamente. A ciência aborda o masculino e o feminino a partir de três perspectivas: psicológica, biológica e sociológica. A primeira delas se limita à antítese atividade-passividade; a segunda, que Freud considera a mais precisa, define masculino e feminino em função presença das glândulas espermáticas ou dos ovários; por fim, na perspectiva sociológica, masculino e feminino só podem ser entendidos através do comportamento dos indivíduos na realidade. Para Freud, a primeira perspectiva é a única que pode ser utilizada pela psicanálise. Contudo, tanto na aludida nota de rodapé quanto em outra, contida no texto “O mal-estar na cultura”, Freud (1930/1981) reitera que: (1) nem na espécie humana nem no mundo animal pode-se encontrar uma masculinidade ou uma feminilidade puras. Há sempre uma mescla, uma combinação tanto de caracteres biológicos quanto de atividade e passividade; (2) devemos resistir a estabelecer uma relação apodítica entre a atividade e o masculino ou entre a passividade e o feminino; relação que também não se confirma no mundo animal.

Como dissemos acima, a nota que comentamos é acrescentada aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” em 1915. Este é o ano em que ele publica o importante artigo metapsicológico sobre as pulsões e os destinos da pulsão sexual. Nesse trabalho, vemos o par atividade-passividade ser teorizado enquanto uma das vicissitudes da pulsão sexual, precisamente aquela que Freud (1915/1981a), denomina “transformação em seu contrário”. Este destino pulsional mostra o caráter de reversibilidade e combinação próprio à atividade e à passividade, e, por extensão, ao masculino e ao feminino. Embora Freud afirme que a pulsão é sempre ativa – o que de resto é coerente com a tese do caráter masculino da libido -, a satisfação pulsional pode ser buscada tanto de modo ativo/masculino quanto passivo/feminino, independentemente do sexo anatômico.

No texto em apreço, Freud articula os pares sadismo-masoquismo, voyeurismo-exibicionismo e amar - ser amado, à polaridade atividade-passividade. Os dois primeiros ilustram o destino pulsional da transformação no contrário, enquanto o último, diz respeito, mais especificamente, ao que ele denomina de inversão do conteúdo da pulsão. Ao abordar a transformação da atividade em passividade, Freud nos adverte de que tal transformação nunca é integralmente obtida. Isso só reforça que atividade e passividade não são excludentes, já

que a transformação no contrário não implica a extinção da tendência original; caracterizando, assim, o que Freud chamou – apoiando-se em Bleuler – de “ambivalência”. Sobre esta última ele afirma: “A amplitude da ambivalência varia muito, segundo podemos comprovar, nos diferentes indivíduos, grupos ou raças” (FREUD, 1915/1981a, p. 2047, tradução nossa). A noção de ambivalência pulsional permite, assim, pensar a bissexualidade a partir tanto de uma perspectiva econômica quanto dinâmica. Efetivamente, é do conflito entre os componentes ativo/masculino e passivo/feminino da disposição bissexual, bem como da força relativa de cada um deles que, na conjuntura edipiana, e sob os efeitos do complexo de castração, serão abertas as vias conducentes às escolhas de objeto, à masculinidade, e à atitude relativa ao modo de satisfação pulsional.

3.3 O complexo de Édipo e a bissexualidade

Ainda que as referências ao complexo de Édipo estejam presentes no pensamento freudiano desde sua correspondência com Wilhelm Fliess é apenas em 1910, no texto “Sobre um tipo especial da escolha de objeto no homem”, que a expressão “complexo de Édipo” aparece pela primeira vez seus escritos.

O complexo de Édipo constitui para Freud o ponto de referência central da construção da masculinidade. Ele chega a afirmar que todas as formulações psicanalíticas sobre o dito complexo só seriam aplicáveis ao menino. Assim, elas diriam respeito essencialmente ao percurso que deve levar os seres portadores de pênis a se inscreverem como homens na cultura. Tal inclusão na comunidade cultural seria tributária da formação do supereu, da internalização das instâncias interditoras da sexualidade infantil - mais precisamente do gozo masturbatório -, mediada pela ameaça de castração. De acordo com as palavras de Freud (1931/1981, p. 3082, tradução nossa):

No menino é então o descobrimento da possibilidade da castração, evidenciado pela visão dos genitais femininos, que impõe a transformação do complexo de Édipo, que leva à criação do supereu e que dá início assim a todos os processos que convergem até a inclusão do indivíduo na comunidade cultural. Uma vez internalizada a instância paterna, formando o supereu, resta ainda por realizar a tarefa de desprender este último daquelas pessoas cujo representante psíquico ele foi primitivamente. Através de tão notável curso evolutivo, o agente empregado para restringir a sexualidade infantil é precisamente o interesse genital narcisista que se concentra na preservação do pênis.

Observamos de saída a clara relação que Freud estabelece entre temor à castração, supereu e cultura. Ora, sendo o primeiro uma condição para a aquisição da masculinidade, nos

parece pertinente observar que Freud estabelece uma estreita ligação entre masculinidade e cultura, mediada pelo que ele designa por interesse narcisista na preservação do pênis. Se este último, como bem pontuou a professora Denise Maurano, por ocasião da qualificação de nosso projeto de pesquisa, é o que identifica o homem na dimensão mais primária da cultura, ele não basta, contudo, para identificar o masculino; o qual, por seu turno, é o que guarda relação com o falo. O pênis, assim, seria antes uma “máscara do falo”. Retomaremos essa discussão em outro capítulo, ao abordarmos a questão do semblante.

É o pavor da castração que responderia pela maior robustez – termo que Freud emprega na conferência “A feminilidade” - do supereu no homem, o que lhe conferiria um valor cultural mais importante que o supereu da mulher. Com efeito, se, como encontramos em “O mal-estar na cultura”, esta última exige certa medida de renúncia ao gozo, e se, além disso, tal renúncia está diretamente associada à ameaça de castração, derivada do desejo de matar o pai para tomar seu lugar e gozar como ele junto à mãe, podemos entender a razão pela qual Freud afirma que os laços dos homens com a cultura tendem a ser mais estreitos do que os das mulheres. Ser homem, para Freud, implica, portanto, estar a serviço da cultura, atendendo às exigências desta última no que concerne à restrição da vida sexual; o que os homens realizam através da sublimação da pulsão sexual.

O desenvolvimento das teorizações acerca do complexo de Édipo permite a Freud explicar como, de uma disposição bissexual, o sujeito estabelece uma escolha de objeto hétero ou homossexual e se posiciona em relação ao sexo anatômico. Além disso, o Édipo constitui o enredo dramático ao longo do qual o masculino e o feminino medirão forças no embate entre as reivindicações da pulsão sexual e a ameaça de castração. Assoun (2006a) observa, quanto a isso, que a conjuntura edipiana é o cenário onde o masculino e o feminino serão distribuídos na relação com as figuras parentais, investidas tanto em sua dimensão de objeto sexual quanto de matriz identificatória.

Em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921/1981) afirma que o complexo de Édipo nasce da convergência entre duas formas diferentes de laço afetivo que o menino estabelece com a mãe e com o pai. Com aquela, um investimento francamente sexual e com este, um laço identificatório primordial, que faz do pai um ideal a ser perseguido. Não se trata, conforme Freud esclarece, de uma atitude passiva ou feminina do menino em relação ao pai; ao contrário, ela é “estritamente masculina e se concilia muito bem com o complexo de Édipo, a cuja preparação contribui” (FREUD, 1921/1981, p. 2585, tradução nossa). A confluência daqueles dois tipos de laço afetivo é devida, segundo Freud, ao movimento da dinâmica psíquica em direção à unificação e da intensificação do desejo sexual dirigido à

mãe. Em função desse movimento, o menino é levado a situar o pai também no lugar de um rival que lhe frustra a posse da mãe como objeto sexual. O masculino, que até então implicava uma atitude ativa destinada a possibilitar ao menino estar à altura do pai, assume agora igualmente um caráter hostil; implicando igualmente o desejo de eliminar o rival para assumir seu lugar junto à mãe. A ambivalência pulsional, da qual falamos acima, torna possível, entretanto, que ao lado do ódio ao pai subsista o amor, também em sua polaridade feminina, isto é, no desejo de ser amado pelo pai. O término do drama edípiano para o menino implicaria a renúncia à mãe como objeto sexual, restando em seu lugar ou uma identificação com aquela ou com o pai. Sobre esta segunda possibilidade Freud (1923/1981b, p. 2712, tradução nossa) assim se expressa:

Este último resultado é o que consideramos como normal e permite a conservação da relação carinhosa com a mãe. O naufrágio do complexo de Édipo afirmaria assim a masculinidade no caráter do menino. De forma totalmente análoga o complexo de Édipo pode terminar na infância por uma intensificação de sua identificação com a mãe (ou pelo estabelecimento de tal identificação), que afirma o caráter feminino do sujeito.

Faz-se importante observar que esse “caráter feminino do sujeito” não implica, necessariamente, para o menino, optar pela feminilidade ou mesmo escolher a via da homossexualidade. Como Freud (1938/1981) esclarece, por efeito da ameaça de castração, o menino poderá adotar uma atitude francamente ativa na sociedade, que se manifesta como substituto de sua rebeldia ante o pai, mas também, uma atitude passiva em relação à mulher. Segundo suas palavras: “Como resíduo da fixação erótica à mãe, costuma se estabelecer uma excessiva dependência dela, que mais tarde continuará com a sujeição à mulher” (FREUD, 1938/1981, p. 3408, tradução nossa).

Interessante também é notar o uso que Freud (1923/1981b) faz do termo “naufrágio”, como metáfora do fim do complexo de Édipo no menino e sua articulação com a masculinidade. Como bem nos lembra Assoun (2006a), Freud sempre fora bastante cuidadoso com o uso de metáforas. A ideia de naufrágio nos remete a uma embarcação que finda por submergir, mas cujos restos são potencialmente passíveis de virem à tona. Em sentido figurado, a palavra naufrágio também pode ser empregada para expressar, por exemplo, fracasso ou malogro. Diante disso, seria possível conciliar a ideia de que a masculinidade resultaria do naufrágio do complexo de Édipo com a tese que Freud expõem em “Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica” (1925)?

Neste trabalho, Freud (1925/1981) defende que a masculinidade implicaria, nos casos ideais, a completa desintegração do complexo; dele não restando absolutamente nada,

nem no inconsciente. De um lado, um tornar-se homem tributário de um naufrágio, o qual, normalmente, deixa algum resto; de outro, uma masculinidade que seria efeito de uma completa desintegração do complexo de Édipo. Não poderíamos pensar que nesse último caso, tratar-se-ia de uma masculinidade ideal? Com efeito, ao final do texto em apreço, Freud defende que, malgrado a tentativa dos feministas de ambos sexos de impor a equivalência entre os sexos, não devemos renunciar aos achados teóricos da psicanálise sobre a diferença sexual. Contudo, ele afirma estar disposto a concordar que “a maioria dos homens fica muito atrás do ideal masculino [...]” (FREUD, 1925/1981, p. 2902, tradução nossa). Acreditamos que isso nos permite responder afirmativamente à questão acima colocada.

Por precisar ser reiteradamente afirmada, confirmada e reconhecida, a masculinidade estaria mais próxima de uma construção que de um trabalho finalizado. Isso nos parece também denunciar a insegurança e a fragilidade que lhe são companheiras. Daí, para nós, a associação entre masculinidade e naufrágio ser mais pertinente, uma vez que ela se revela, no fundo, uma “nau frágil”. Aos “homens não-ideais” restaria, pois, a tarefa de lidar com o complexo de Édipo naufragado, mais ou menos submerso; cujos vestígios seriam, por isso mesmo, potencialmente aptos a emergir, causando espanto, sintoma, embaraço ou, talvez, o próprio desejo, segundo aponta a vida amorosa de tantos homens. Não à toa Freud utiliza pela primeira vez a expressão “complexo de Édipo” ao abordar um tipo de escolha amorosa no homem; aquela em que a mulher desejada é mulher de outro, o chamado “terceiro prejudicado”, sub-rogado do pai.

O que acabamos de descrever se refere ao complexo de Édipo em sua forma positiva, simples; o Édipo tal como fora apropriado pelo senso comum e por alguns campos do saber científico, tais quais a psicologia, a pedagogia e a própria psiquiatria. Todavia, Freud logo será levado a admitir que no complexo de Édipo a disposição bissexual desempenha um papel fundamental para os desdobramentos tanto dos modos de satisfação pulsional quanto das possibilidades de escolha de gênero.

3.4 A fantasia “bate-se numa criança” e suas implicações para a escolha do gênero psíquico

Um dos autores que mais se ocupam da noção de bissexualidade psíquica, buscando mostrar sua importância e implicações para a escolha do que ele designa como “gênero psíquico” é o psicanalista francês Gérard Pommier. Em sua abordagem da bissexualidade, Pommier (2013) problematiza esta última pondo-a em relação à tese freudiana da existência

de um único órgão viril para os dois sexos. Acerca disso ele levanta as seguintes questões: “Como a bissexualidade é compatível com a afirmação, menos do primado do falo que do falo como único símbolo do erotismo humano?” (POMMIER, 2013, p. 41, tradução nossa); “[...] se tanto o gozo dos homens como aquele das mulheres estão sob o jugo deste único falo, há uma bissexualidade, ou bem um símbolo único?” (p. 42, tradução nossa). Levando em conta que o fato de só haver um único símbolo põe em xeque a existência de dois gêneros, masculino e feminino, Pommier observa que uma saída para esse problema seria defender a inexistência do gênero feminino. Essa seria a via tomada por aqueles que partilham de uma concepção imaginária da diferença sexual; concepção que, segundo o autor, conduz a amalgamar as categorias “homem” e “masculino” de um lado e “mulher” e “feminino” de outro. De maneira similar, buscar equacionar o problema afirmando que homem é aquele que tem o falo e mulher aquela que dele é privada, não é uma alternativa satisfatória, pois mais uma vez apenas o gênero masculino seria admitido; o feminino ocupando o lugar de uma ausência de gênero. Isso equivaleria, nas palavras de Pommier a “[...] abandonar essa preciosa bissexualidade à qual Freud jamais renunciou” (POMMIER, 2013, p. 42, tradução nossa). A única maneira de acomodar a bissexualidade psíquica – que implica necessariamente dois gêneros – com a tese do falo enquanto único símbolo da diferença sexual consiste, para Pommier, em pensar a bissexualidade em seu desenvolvimento histórico. Para tanto, ele se utilizará do texto “Bate-se numa criança: contribuições para o conhecimento da gênese das perversões sexuais” (1919), fundamental para a discussão em torno da escolha do gênero psíquico, bem como para nossas reflexões acerca da masculinidade.

Trata-se da análise que Freud (1919/1981) empreende de uma fantasia frequente em seus pacientes neuróticos, cuja revelação, que lhes causa grande mal-estar, se dá sempre de modo bastante vago, através da frase “Bate-se numa criança”. Embora recorrente em sua clínica, Freud admite a probabilidade de que tal fantasia seja ainda mais frequente nas pessoas que não buscaram o tratamento psicanalítico. Isso nos parece sugerir que se trata de fantasias em cuja origem residem elementos de caráter universal ou constitucional. Essa hipótese nos parece plausível, uma vez que, por um lado, Freud irá articular a fantasia em questão – que ele chamará de “fantasia de espancamento” – ao complexo de Édipo; enquanto por outro, a bissexualidade psíquica estará presente na dinâmica entre sujeito e objeto, que organiza a fantasia. Tal presença pode ser inferida, logo no início do texto, quando Freud afirma que “o que interessava ao investigador, ou seja, o descobrimento de uma relação constante entre o sexo do sujeito da fantasia e o da criança maltratada, não surgia nunca” (FREUD, 1919/1981, p. 2466, tradução nossa).

Para a elaboração do texto em questão, Freud se servirá da análise de seis pacientes: quatro mulheres e dois homens. Tendo em vista o foco de nossa pesquisa, buscaremos extrair do referido texto elementos que nos forneçam subsídios para nosso estudo da masculinidade. Assim, nossa atenção estará voltada, sobretudo, para as observações de Freud acerca da fantasia de espancamento nos homens que ele analisou. Todavia, precisaremos proceder, ainda que brevemente, à descrição do desenvolvimento e das transformações que a dita fantasia experimenta nas mulheres, pois esse é o ponto de partida de Freud para a elaboração do texto.

Freud (1919/1981) desmembra a fantasia em três momentos: no primeiro, ela é descrita em termos de “bate-se numa criança”. A pessoa que bate encontra-se aí indeterminada, mas Freud nos assegura que se trata, inequivocamente, do pai do sujeito da fantasia. Para Freud, esse primeiro momento consistiria antes de recordações de experiências vivenciadas pelo paciente; de um grau preliminar da fantasia de espancamento propriamente dita. Na verdade, segundo Freud observa, a frase da fantasia, nessa primeira apresentação, deve ser entendida como “meu pai bate numa criança odiada por mim”. O sujeito da fantasia comparece como mero expectador de uma cena que, em lugar de proporcionar-lhe excitação sexual, lhe causa repulsa. O terceiro momento da fantasia, também ele consciente, se diferencia do primeiro pelo fato de que ela é agora o suporte de uma forte excitação sexual e conduz, pela intensidade desta última, à descarga via masturbação. Mas e o segundo momento da fantasia? Freud lhe concede especial importância, revelando-nos que ele nunca chega à consciência. Esta segunda fase é puramente uma construção da análise. No segundo momento da fantasia tem lugar uma considerável transformação: a criança espancada passa a ser o próprio sujeito da fantasia, o qual agora experimenta já um prazer intenso, de caráter masoquista. Freud a constrói nos seguintes termos: “sou golpeado por meu pai”; chamando a atenção para o fato de os referidos golpes não serem, necessariamente, de ordem física, mas também moral, como é o caso da humilhação.

Situando a fantasia de espancamento no contexto do complexo de Édipo, Freud sublinha a equivalência que a criança estabelece entre ser espancado e não ser amado. Uma associação que poderia ser concebida, por exemplo, da seguinte forma: “se meu pai bate em meu irmão e não em mim é porque quem ele ama sou eu, não ele”. O trabalho analítico de Freud o conduz a descobrir, assim, o móbil da fantasia de espancamento: o amor do pai.

Diante da referida equivalência feita pela criança no drama edípico, poderíamos nos perguntar por que razão – conforme o segundo momento acima descrito - o sujeito se coloca na fantasia em posição de objeto de castigo, alvo dos golpes dados pelo pai, já que isso

significa não ser amado por ele; e, mais, por que isso é fonte de excitação sexual, a ponto de levar o sujeito ao gozo masturbatório.

Freud (1919/1981, p.2471, tradução nossa, aspas no original) sublinha que “[...] a ideia ‘meu pai me ama’ tinha um sentido genital [...]”. Assim, o amor do pai possuía um caráter francamente incestuoso, devendo sucumbir ao recalque; concomitante ao qual surge um sentimento de culpa, articulado ao desejo incestuoso dirigido ao pai. A tal sentimento de culpa associam-se, pelo caminho da regressão da libido, os representantes da pulsão parcial própria à organização sádico-anal. Essa combinação é responsável pela transformação do componente sádico da fantasia em masoquismo, expresso na fórmula “sou espancado por meu pai”. Nas palavras de Freud (1919/1981, p. 2470, grifo do autor, tradução nossa, aspas no original):

Este ‘ser espancado’ constitui uma confluência do sentimento de culpa com o erotismo; *não é apenas a punição da relação genital proibida, mas também sua substituição regressiva*, e desta última fonte extrai a excitação libidinosa, que desde este ponto fica unida a ela e buscará uma descarga em atos onanistas.

Interessante notar que Freud tinha como hipótese uma espécie de paralelismo entre a fantasia de espancamento no menino e na menina. Tal analogia implicava, por exemplo, que no caso dos homens fosse a mãe, e não o pai, a pessoa que batia na criança. A análise desses pacientes, entretanto, proporciona a Freud alguns descobrimentos que o impedem de continuar acreditando nessa pretendida correspondência.

Uma das descobertas mais singulares diz respeito ao fato de que esses homens exerciam na fantasia um papel de mulher, o que fazia com que o masoquismo que dominava sua vida psíquica coincidissem com uma atitude feminina. Outro elemento típico da fantasia de espancamento nos homens era o fato de serem sempre mulheres as responsáveis pelo castigo, mesmo nas montagens destinadas a realizar a fantasia na relação sexual com uma mulher. Contudo, o achado mais importante Freud o obtém voltando-se, novamente, para o complexo de Édipo. Com a ajuda deste último, ele percebe que nos homens a etapa da fantasia que chega à consciência - marcada pela frase “sou espancado por minha mãe” -, não era primária. Lembremos que no caso das mulheres, a ideia “sou espancada por meu pai” nunca alcançava a consciência, sendo o resultado de uma construção do analista. Se, como vimos, essa última frase representa o desejo incestuoso da menina por seu pai e, por essa razão, permanece recalçada, era de se esperar que o mesmo se passasse com o menino em relação à mãe, objeto de seus desejos incestuosos edípicos. Isso seria correto apenas se o complexo de Édipo fosse reduzido a sua forma positiva, simples, e a bissexualidade psíquica não desempenhasse papel

algum no aludido complexo; ou mesmo se ela nem existisse. Podemos deduzir, pois, que se a fórmula “sou espancado por minha mãe” chega à consciência, tal implica que o objeto do desejo incestuoso do menino, que mobiliza a fantasia de espancamento não é a mãe. O que Freud descobre é que, também no menino, é o desejo incestuoso pelo pai que engendra a fantasia. Assim, “sou espancado por minha mãe” é na verdade uma transformação da ideia recalçada “sou amado por meu pai”. Em vista disso, Freud dirá que o menino escapa à homossexualidade por recalcar e transformar a fantasia inconsciente: recalca o amor sexual pelo pai e transforma o sexo do sujeito que desempenha o papel sádico na cena fantasiada. Isso o conduz a uma escolha de objeto heterossexual a partir de uma atitude feminina.

Essa observação freudiana acerca da articulação entre a fantasia “bate-se numa criança” no homem e a homossexualidade, parece-nos fornecer alguns elementos para pensarmos a relação entre a masculinidade e a heterossexualidade. A associação entre essas duas variáveis da sexualidade costuma ser considerada tão evidente quanto natural: um “homem de verdade” deve ser, antes de tudo, heterossexual. Contudo, o que a análise da fantasia “bate-se numa criança” revela é que tal qual o caminho que leva à masculinidade, a via que conduz o menino à heterossexualidade demanda um trabalho psíquico, cuja complexidade não pode ser negligenciada.

Como vimos acima, na fantasia, mulheres são convocadas para substituir o pai fustigador, cujos golpes excitam sexualmente. Assim, o que a fantasia põe em relevo é que o laço homossexual com o pai é anterior ao amor heterossexual. Mesmo com o primeiro objeto de amor, isto é, a mãe, não podemos falar de heterossexualidade, pois trata-se da mãe enquanto não castrada, possuidora do falo, com o qual a criança busca se identificar. Por se tratar da mãe fálica é que Pommier (1992) dirá que o laço amoroso com ela é pederástico; o amor sendo dirigido antes ao “andrógino materno” que à mulher. O trabalho psíquico de transformação do pai em uma figura feminina, que o menino leva a efeito no caminho para a masculinidade heterossexual, implica, desse modo, que, se ele escapa à homossexualidade, como afirma Freud, sua escolha de objeto recai sobre uma mulher portadora de algum traço do pai, ante o qual, no complexo de Édipo, ele se fez feminizar. Temos aí que a heterossexualidade no homem repousa sobre um fundo de uma homossexualidade inconsciente que tem o pai como objeto de amor. Como bem pontua Pommier (1992, p. 142):

A questão de uma heterossexualidade masculina autêntica ainda continua problemática, já que tem de superar dois obstáculos: de um lado, a dificuldade neurótica de um amor pela mulher que difira da que se voltava para a mãe, e de outro, a dificuldade propriamente perversa de um sentimento denso de homossexualidade latente [...].

A referência de Pommier a uma “heterossexualidade masculina autêntica” nos faz pensar nas palavras de Freud acerca da associação que ele estabelece entre a masculinidade e a destruição radical do complexo de Édipo no menino. Consideramos discutível a ideia de uma “masculinidade autêntica”, uma vez que o próprio Freud (1923/1981b) admite que a erradicação do Édipo masculino é da ordem de um ideal.

Falamos de associação entre a fantasia “bate-se numa criança” com as escolhas de objeto homo e heterossexuais. Entretanto, uma terceira possibilidade é também digna de ser levada em conta. Com efeito, por que a substituição do pai por uma mulher, que garante a continuidade do amor homossexual pelo primeiro em uma relação heterossexual, não poderia também ensejar uma escolha de objeto bissexual? Tal questionamento nos parece legítimo, uma vez que a montagem da fantasia em discussão engendra uma duplicidade dos objetos de amor e de desejo. Embora não tão evidenciada quanto a homossexualidade e a heterossexualidade, a bissexualidade manifesta era praticada na antiguidade romana por homens sobre cuja virilidade não pairavam dúvidas. Segundo André (1995, p. 118), um provérbio romano dizia que “César é homem de todas as mulheres e mulher de todos os homens”. Para Pommier (1992), é justamente a escolha de objeto bissexual que esclarece o *modus operandi* da duplicidade acima aludida.

De acordo com o mencionado autor, na bissexualidade o homem é que é amado, enquanto a mulher seria o objeto do desejo. Segundo suas palavras: “A bissexualidade é [...] consequência do amor pelo pai e do encobrimento de sua imagem por uma figura feminina, com fins de preservação do gênero: portanto, só é própria do homem, já que é unicamente para ele que a feminização constitui uma ameaça” (POMMIER, 1992, p. 141). Não temos material clínico para discutirmos com mais profundidade sobre a bissexualidade manifesta, mas nem por isso ela deve estar ausente de nossas reflexões sobre a masculinidade.

Interessante observar que para os homens, ao que tudo indica, o insuportável não seria tanto a posição feminina, passiva, implicada na atitude masoquista. Esta pode até ser aceitável se o outro que bate ou humilha for uma mulher; condição que parece proteger sua masculinidade, pois como vimos acima, “ser espancado” substitui o desejo incestuoso contido na fórmula “ser amado”. O que, na verdade, se torna fonte de angústia e de sentimento de culpa é ocupar a posição feminina para o pai. Posição que implica ser gozado, feminizado por ele. Posição que Freud fará equivaler a um verdadeiro rochedo que se ergue no psiquismo contra a castração.

A fantasia “bate-se numa criança” evidencia que a masculinidade e mesmo a escolha de objeto heterossexual no homem sofrem a influência dos desdobramentos da bissexualidade psíquica ao longo das vivências edípicas; particularmente naquela fase do complexo de Édipo em que o menino se situa como uma menina ante o pai. O que está na origem da fantasia em questão é, como o ressalta Freud (1919/1981, p. 2477-2478, tradução nossa), “[...] o vínculo incestuoso com o pai [...] O menino que tendia a eludir a escolha homossexual de objeto e que não trocou de sexo [na fantasia] se sente, contudo, mulher em suas fantasias e adorna a mulher que espanca com atributos e qualidades masculinas”.

A análise que Freud empreende da fantasia “bate-se numa criança” nos revela a dinâmica e a plasticidade da pulsão sexual no caminho que deve conduzir à escolha do gênero psíquico. Mostra-nos, igualmente, a independência entre o sexo anatômico e as modalidades de gozo, que caracteriza a sexualidade humana. Entretanto, ela poderia também apontar algo que pudesse lançar luz sobre a questão o que é um homem?

A leitura que Pommier (2013) faz da fantasia “bate-se numa criança” nos proporciona elementos que nos permitem responder afirmativamente à pergunta acima formulada. Recordemos que o mencionado autor levanta o problema de saber como conciliar a bissexualidade psíquica – que implica a existência de dois gêneros - com a tese de um único símbolo organizador da sexualidade humana, qual seja, o falo. O texto freudiano lhe permite propor um encaminhamento do referido problema, tendo como eixo principal de suas considerações o papel do pai enquanto sedutor, castrador, uma vez que feminiza menino e menina. É em função da reação que cada um desenvolverá em relação a essa feminização que se poderá pensar o tornar-se homem ou mulher.

Ressaltando, em sua leitura, a observação de Freud concernente à conexão entre o espancamento efetuado pelo pai e a excitação sexual, Pommier dirá que é justamente o fato desta última estar presente na fantasia o que nos permite dizer que através dos golpes que desfere o pai dá o falo, ao provocar a ereção. Em suas palavras:

Sob os golpes do pai a fantasia que põe o menino e a menina em ereção os feminiza e dá seu sentido imediato à *bissexualidade psíquica*: de um lado, a criança é feminizada por seu pai quando ela recebe seus ‘golpes’, e, de outro lado, ela é masculinizada, já que essa punição a coloca em ereção (POMMIER, 2013, p. 45, grifo do autor, tradução nossa, aspas no original).

A escolha de gênero, segundo Pommier, deverá ser feita tomando-se posição quanto ao pai que, por provocar a ereção, se constitui enquanto pai sedutor. Aqueles que se decidem por se rebelar contra a feminização ante o pai, trilharão o caminho que os levará à

masculinidade; já os que optam por aceitar a aludida feminização, ainda que não totalmente - como adverte Pommier -, seguirão através de labirintos em direção à feminilidade. No primeiro caso, tem-se, segundo Pommier, um modo frontal de reagir à sedução paterna, enquanto no segundo, prevalece uma atitude que ele chama de oblíqua ante o pai sedutor. “A escolha de gênero – observa Pommier – é uma questão de modos e no final das contas ela assim permanece: distingue-se os homens das mulheres por seus modos (dos quais o estilo, a elocução e as roupas fazem parte)” (POMMIER, 2013, p. 50, tradução nossa).

O tornar-se homem só é possível pela luta contra a feminização; a masculinidade só podendo se afirmar, pois, pelo recalque do amor do pai. Na luta para ter acesso à masculinidade, nos diz Pommier, “os homens se ativam, desferem golpes tão sádicos quanto o pai, do qual eles pensam ter sofrido” (Pommier, 2013, p. 50, tradução nossa). Mas essa atividade não deve ser pensada como própria do homem, em oposição à passividade, que seria reservada às mulheres. Como já o assinalamos acima, Freud nunca se sentiu satisfeito com essa distribuição dos modos de satisfação pulsional entre masculinidade e feminilidade. Para ele, recordemos, a pulsão é fundamentalmente ativa, mesmo quando busca sua satisfação de um modo passivo. Neste sentido, Pommier (2013, p. 49, tradução nossa, aspas no original) afirma:

[...] melhor que contrapor um ativo (masculino) a um passivo (feminino) é distinguir uma ‘atividade com objetivo ativo’ (masculina) e uma ‘atividade com objetivo passivo’(feminina)”. A partir do primado do falo e em seguida de uma bissexualidade psíquica, uma criança se orienta de um lado ou de outro”. [...] Replicar a sedução pela sedução faz desenvolver uma atividade com finalidade passiva – logo, feminina -, enquanto que entrar em guerra para se colocar no lugar do pai e, por sua vez, seduzir, define uma masculinidade parricida.

Vale sublinhar que, como as posições masculina e feminina não estão somente em relação de oposição, mas de combinação também um homem pode seduzir através de uma atitude “ativa com objetivo passivo”. Para tanto, basta que em sua fantasia a atividade consista, por exemplo, em se mostrar ao outro passivamente como objeto do desejo. Acaso a estratégia desejante de um Casanova não indicaria – como veremos em outro capítulo - que tal posição fantasmática pode sim se conciliar com a virilidade?

Diante da combinatória desses componentes da dinâmica da vida sexual, era necessário, pois, a Freud, acrescentar ao complexo de Édipo positivo a dimensão dita invertida. Nesse sentido, Freud (1923/1981b) passará a falar do complexo de Édipo completo, caracterizando-o pelo fato de que nele o menino se conduz como uma menina, através de uma atitude passiva, feminina em direção ao pai, desejando substituir a mãe no desejo daquele.

Sobre esse ponto, suas palavras são por demais conclusivas: “No naufrágio do complexo de Édipo se combinam de tal modo suas quatro tendências integrantes, que dão nascimento a uma identificação com o pai e a uma identificação com a mãe” (FREUD, 1923/1981b, p. 2713, tradução nossa). As quatro tendências a que Freud se refere poderiam ser assim resumidas: tomar a mãe por objeto e identificar-se ao pai, tomar o pai por objeto e identificar-se à mãe. Freud acrescenta: “Nas distintas intensidades de tais identificações se refletirá a desigualdade das duas disposições sexuais” (p. 2713, tradução nossa). Trata-se aí, pois, de uma das formas “[...] nas quais a bissexualidade intervém nos destinos do complexo de Édipo” (p. 2713, tradução nossa). Desigualdade, mas não eliminação de uma ou outra. Eis a razão de não se poder, no estudo da masculinidade, prescindir da disposição bissexual infantil, deixando de lado o componente passivo, feminino, que a integra. A escolha de uma ou outra possibilidade dependeria, para Freud, de fatores quantitativos, associados à força relativa dos componentes masculino e feminino da disposição bissexual do sujeito.

Nas subseções seguintes veremos de que maneira os desdobramentos da bissexualidade psíquica e suas implicações para a masculinidade se articulam com o amor pelo pai e com a castração.

3.5 A castração, o pai, a masculinidade

Não deixa de ser oportuno sublinhar a utilização por parte de Freud de um termo tão impregnado de significações místicas e religiosas – e até biológicas, pois a castração também se refere às intervenções feitas nos genitais dos animais – para explicar a causa de vários fenômenos de ordem psíquica. Por essa razão, nos propomos a fazer algumas considerações sobre o que seria a castração em Freud.

De acordo com Roudinesco e Plon (1998) o termo castração aparece nos escritos de Freud já em 1900 numa carta a Fliess de 24 de janeiro. Nela Freud recomenda a seu amigo a leitura de um livro de Conrad Rieger, dedicado ao tema da castração. Com efeito, trata-se da obra *Die Castration in rechtlicher, sozialer und vitaler Hinsicht* (“A perspectiva legal, social e vital da castração”). O autor questiona o fato de que somente as mulheres eram submetidas à castração, isto é, à remoção dos ovários e se insurge contra a crença de que a ablação cirúrgica dos testículos seria na verdade um dano vital impetrado a um ser perfeitamente sadio; ao passo que a retirada dos ovários era considerada plenamente aceitável, por vezes necessária para fins terapêuticos e mesmo políticos, e amparada pelo ordenamento jurídico. Em suma, a

castração masculina era algo problemático de ser justificado tanto do ponto de vista médico, quanto social ou mesmo legal (BONOMI, 2010).

Não deixa de ser interessante lembrar que a palavra testículo tem raiz etimológica no termo latino *testis*, que pode ser traduzido por testemunha. Testemunha da masculinidade em sua origem, os testículos não desempenharão, para Freud, papel digno de nota naquilo que ele denominará “complexo de castração”. Isso é ainda mais intrigante, na medida em que o termo castração sempre designou antes de tudo a retirada dos testículos ou mesmo qualquer intervenção sobre eles a fim de tornar o homem estéril. A significação que Freud dá à castração, qual seja, a perda exclusiva do pênis, constitui, assim, uma noção nova.

Sobre esse tema, Erlich (1991) nos informa que a amputação isolada do pênis nunca foi uma prática coletiva voluntária na história da humanidade. Sua utilização se restringia ao contexto das mutilações impostas por alguns povos guerreiros aos homens derrotados no campo de batalha. Por outro lado, a emasculação, ou seja, a amputação total dos órgãos genitais masculinos, segundo o mesmo autor, era praticada sistematicamente e voluntariamente em algumas culturas antigas e mesmo na Índia contemporânea. Assim, levando-se em conta que para Freud (1918/1981, p. 1995, tradução nossa) “as cenas de observação do ato sexual entre os pais, de sedução na infância e de ameaça de castração são indubitavelmente patrimônio herdado, herança filogenética [...]” - ainda que possam ser igualmente resultado das vivências individuais do sujeito -, poderíamos indagar o porquê, então, de reservar o termo castração para uma forma de mutilação que, conforme Erlich (1991), não era a mais praticada na história coletiva do homem.

Nas edições de 1905, 1910 e 1915 de seus “Três ensaios sobre a sexualidade” podemos ler em uma nota de rodapé que a ablação dos testículos ou, mais especificamente, das glândulas seminais após a puberdade não desempenharia papel algum nem na sexuação, nem na manutenção do desejo. Ele evoca os castrados masculinos, para dizer que a castração a que eles se submetem não necessariamente implicaria a inibição da libido. De fato, como bem observa Erlich (1991), muitos eunucos e castrados cantores gozavam de um grande prestígio como amantes junto às mulheres. Assim, perder os testículos, mantendo o pênis intacto, se impossibilita um homem de fazer um filho em uma mulher e disseminar sua linhagem, não o impede, em tese, de tentar afirmar sua masculinidade através do ato sexual. Dizemos “em tese” porque como veremos quando falarmos de Abélard, tudo depende da elaboração que cada sujeito poderá fazer da mutilação sofrida. A castração tal como Freud a elabora se relaciona, pois, antes ao órgão associado ao reconhecimento da masculinidade do que aquele que responde pela fecundidade.

Schneider (2011) tece algumas considerações interessantes sobre o que ela chama de “esquecimento dos testículos” por parte de Freud. A autora articula duas passagens da obra de Freud concernentes ao objeto sobre o qual recai a angústia de castração. A primeira delas pertence ao texto “As teorias sexuais infantis” (1908) e diz respeito ao efeito de espanto causado em um garotinho ao ouvir que as crianças nascem porque o pai dá à mãe um ovo que ela irá chocar dentro de seu corpo. O garoto associa a palavra ovo [*Ei*] ao testículo, que em alemão também pode ser designado por *Ei*. Tal conhecimento o deixa bastante ansioso para descobrir como o testículo poderia ser constantemente renovado. Com efeito, se para cada criança é necessário um testículo, um ovo, como ele pode não desaparecer para sempre?

A segunda passagem se refere à uma nota de rodapé ao texto “A organização genital infantil” (1923), na qual Freud chama a atenção para o caráter singular da pouquíssima atenção que o menino dedica aos testículos em sua investigação da diferença sexual. Ele afirma que, a julgar pelas análises, não se poderia nunca pensar que os órgãos genitais masculinos fossem compostos por algo mais que o pênis.

Ao associar as duas passagens acima mencionadas, Schneider (2011, p. 16, tradução nossa) levanta a seguinte hipótese: “[...] é talvez para evitar de levar em conta o perigo corrido por esses ‘ovos’ de constantemente desaparecerem para em seguida se regenerarem que Freud prefere eleger o pênis como o único representante da superioridade viril”. O fato é que se de um lado, na fantasia do menino, os testículos podem ser recompostos - de algum modo nascem outros em seu lugar-, de outro, o pênis pode ser substituído, trocado, por algo melhor.

É o que vamos observar no texto “Análise de uma fobia em um garoto de cinco anos” no qual a castração aparecerá associada a um “complexo de castração” e à angústia que lhe é correlativa. O referido complexo se refere a todo um conjunto de representações que atualizam ou simbolizam no psiquismo a ameaça de castração, fonte de angústia.

Na introdução do caso clínico acima mencionado, Freud (1909/1981) nos conta que por volta dos três anos, Hans é flagrado por sua mãe manipulando seu pênis. Esta última o ameaça diretamente com a perda de seu órgão, caso ele prossiga com seu gozo masturbatório. À pergunta de sua mãe: “Como, então, você faria pipi?”, Hans responde sem nenhuma angústia: “Com o bumbum”. Nesse ponto Freud observa que a resposta de Hans, mesmo que não sinalize nenhum sentimento de culpa, já apontaria para a aquisição do complexo de castração. Aqui a ameaça de castração não desencadeia angústia alguma, pois para tanto será preciso aguardar que Hans se confronte com a falta de pênis na mulher, especialmente sua mãe, para que a ameaça proferida por esta última, surta efeito, sempre a posteriori.

Um dos momentos em que Hans é confrontado com a castração da mulher se dá através das explicações fornecidas por seu pai sobre a diferença sexual. A interpretação que Freud dá para o fracasso terapêutico da elucidação dada pelo pai de Hans é interessante à nossa temática. Diz ele:

A parcela de esclarecimento dado a Hans, pouco tempo antes, quanto ao fato de que as mulheres na verdade não possuem pipi, só teve por efeito abalar sua autoconfiança e originar seu complexo de castração. Por essa razão é que ele ofereceu resistência à informação, e pela mesma razão ela não produziu efeitos terapêuticos. Seria possível haver seres vivos que não tivessem pipis? Se assim fosse, não mais se poderia duvidar de que eles pudessem fazer desaparecer seu próprio pipi e, então, transformá-lo em mulher! (FREUD, 1909/1981, p. 31, tradução nossa).

As palavras de Freud deixam claro que o complexo de castração não surge somente em torno da perda do pênis, mas também da feminização que dela decorreria. A angústia de castração guarda, assim, relação com a equivalência imaginária entre não ter pênis e ser mulher.

Como veremos, esse é um tema recorrente no discurso de homens penectomizados. Não apenas a perda do pênis, mas igualmente as transformações corporais e comportamentais a que eles se submetem por conta da cirurgia os levam a ter que encontrar respostas à pergunta “o que é um homem sem pênis?”. Um desses pacientes dizia ao relatar um de seus encontros sexuais após a cirurgia que amputou todo seu pênis: “Eu me deito em cima dela, doutor, mas é como se fosse duas mulheres”. A feminização paira sobre eles como uma verdadeira espada de Dâmocles.

É interessante observar que é justamente quando fala da angústia de Hans quanto a perder o pênis e se tornar mulher que Freud, numa nota de rodapé, associa o antissemitismo ao complexo de castração, via circuncisão:

[...] O complexo de castração é a raiz inconsciente mais profunda do antissemitismo, pois desde muito cedo o menino escuta dizer que alguém corta alguma coisa do pênis do judeu – uma parte do pênis, pensa ele -, e isso lhe dá o direito de desprezar o judeu. Da mesma forma o desdém pela mulher não possui raiz inconsciente mais forte (FREUD, 1909/1981, p. 31, tradução nossa).

É possível inferir que, para Freud, no inconsciente o judeu e a mulher se equivaleriam, a medida dessa equivalência sendo o complexo de castração, ou o temor à feminização, que seriam expressos através do ódio. Está claro que ao falar de “alguma coisa” que seria retirada do pênis do judeu, Freud se remete à circuncisão, a qual passaria a ter estatuto de símbolo da castração. Toda essa referência ao antissemitismo tem como ponto de

partida a angústia de Hans quanto a ser transformado em mulher pela castração. Assim, não seria absurdo pensar a circuncisão como um equivalente simbólico de uma certa feminização. Tal ideia, nos parece apoiada por uma outra referência à circuncisão, feita por Freud (1939/1981) em “Moisés e a religião monoteísta”. Segundo suas palavras:

A circuncisão é o substituto simbólico da castração que o pai primevo outrora infligira aos filhos na plenitude de seu poder absoluto, e todo aquele que aceitava esse símbolo demonstrava através disso que estava preparado para submeter-se à vontade do pai, mesmo que esta lhe impusesse o mais penoso sacrifício (FREUD, 1939/1981, p. 3314, tradução nossa).

Embora não esteja aí explícito, consideramos que a circuncisão sustentaria o pacto de passividade diante de um pai todo poderoso, cuja vontade é imperiosa e à qual é preciso se submeter a todo custo, a fim de obter seu amor e ser dele o escolhido. Uma vez que até o fim de sua obra Freud manterá a relação entre passividade e feminino, adotar a circuncisão seria aceitar se instalar numa posição feminina frente ao pai, o que não deve ser confundido com tornar-se mulher, justamente a angústia de Hans.

Retomando as observações de Freud na análise do “pequeno Hans”, vemos que não basta a conjunção entre as duas experiências acima mencionadas, a saber, a ameaça dirigida ao pênis e a percepção da falta de pênis na mulher, para que angústia de castração tenha lugar. Esta exige também um determinante de natureza econômica, que no caso de Hans diz respeito à intensificação de seu carinho – como ele se expressa – pela mãe. Segundo as palavras de Freud (1909/1981, p. 1375, tradução nossa): “É esse carinho intensificado pela mãe que se transforma em angústia, que, como nós dizemos, é submetido ao recalque”. Com efeito, a angústia se manifestará primeiramente através de um sonho no qual a mãe de Hans teria ido embora, deixando-o sem “mamãe para fazer carinho”. A angústia de castração se articula, então, à ameaça de perda, de separação de um objeto intensamente investido libidinalmente. Objeto que não é somente a mãe, mas sobretudo o pênis, o qual nesse momento é algo de muito real.

De fato, Hans se encontra completamente absorvido pelo interesse no pênis, seja o seu, do seu pai, do cavalo e de sua mãe. Contudo, o mais importante é que o investimento pulsional em seu pênis, que o leva à masturbação, tem lugar no seio de uma teia imaginária que recobre toda sua relação com sua mãe. Ele tenta seduzi-la, ela o leva para sua cama, ele se angustia com a possibilidade de perdê-la; em resumo, ele se ocupa realmente em ser o centro do interesse de sua mãe. É nesse momento paradisíaco que seu pênis, intensamente investido e visto como algo que poderia satisfazer à mãe, passa a ser alvo de ameaças, justamente de

seu objeto de amor. Todas as comparações que Hans faz entre seu pênis e o do outro, contribuem para se confrontar com o fato de que seu pênis real não pode satisfazer sua mãe. Trata-se aí de um dano narcísico à imagem que até então ele se empenhava em sustentar frente à mãe. Temos, assim, a castração em sua face imaginária, na qual o pênis em sua realidade anatômica desempenha - a julgar pelas observações de Freud no caso clínico em questão - uma função de pivô.

Útil lembrar que o pênis real continuará a ser uma espécie de estorvo para Hans, algo do qual ele gostaria de se livrar sob a condição de que um outro lhe fosse dado. É o que ele realiza em sua fantasia do bombeiro: “O bombeiro veio e primeiro ele retirou o meu traseiro com um par de pinças e depois me deu outro; em seguida ele fez o mesmo com meu pipi” (FREUD, 1909/1981, p. 1415-1416, tradução nossa). A interpretação que o pai de Hans fornece – e que Freud reconhece ser a única aceitável - é que o bombeiro teria dado a Hans um pênis maior, igual ao de seu pai, pois que Hans desejava ser como este. Hans concorda e Freud aponta essa fantasia como signo da superação da angústia de castração.

Talvez o lugar ocupado pelo pênis no investimento libidinal que Hans dirige a sua mãe possa responder pelo fato de Freud ser tão taxativo ao defender que o complexo de castração se refere exclusivamente ao pênis. Freud não autoriza a utilização dos termos angústia ou complexo de castração para vivências de perdas e separação de objetos tais como o seio, as fezes e o próprio nascimento. Conforme ele afirma em uma nota de rodapé: “Sem deixar de reconhecer todas essas raízes do complexo, acreditei necessário registrar que o nome ‘complexo de castração’ deveria se limitar aos estímulos e efeitos relacionados com a perda do pênis” (FREUD, 1909/1981, p. 1367, tradução nossa, aspas no original).

A partir das palavras de Freud, uma observação nos parece pertinente. Ainda que Freud insista no uso do termo “pênis”, a citação acima se refere a uma nota de rodapé acrescentada em 1923, ano em que ele escreve o texto “a organização genital infantil”. Nesse importante texto, Freud é taxativo quanto ao que marcará a diferença entre a organização genital do adulto e a da criança. Trata-se de admitir que é uma primazia do *falo* e não do pênis, enquanto órgão anatômico, o que organiza a sexualidade genital infantil. No fundo, mesmo para o homem adulto, o pênis só poderá ser erotizado, na medida em que puder ser revestido do atributo fálico. É somente enquanto representante privilegiado do *falo*, que ele restará no psiquismo como passível de ser castrado. Se a castração dissesse respeito ao pênis em sua realidade anatômica, poderíamos imaginar que, no caso dos homens penectomizados, uma vez que eles perderam o pênis, na realidade, estariam livres da angústia de castração dali em diante. No entanto, a escuta de tais sujeitos revela justamente o contrário. A partir da

perda real do pênis, a angústia de castração comparece naqueles sujeitos em diversas situações de suas vidas, especialmente na relação com as mulheres.

Pelo que podemos observar no caso do pequeno Hans, Freud relacionava o complexo de castração às ameaças reais sobre o prazer obtido de forma autoerótica, não com qualquer parte do corpo, mas com o pênis. Freud não faz ainda nenhuma associação direta entre o complexo de castração e as fantasias edípicas incestuosas, embora elas se insinuem ao longo do texto. Com efeito, ele utiliza uma única vez a palavra Édipo em toda sua análise do caso, para dizer que Hans, o “pequeno Édipo”, encontrara uma solução feliz para sua rivalidade com seu pai.

Na verdade, a articulação entre o complexo de castração e o complexo de Édipo começará a ser teorizada a partir de “Totem e Tabu”. Nesse texto, Freud (1913/1981a) deixa explícito que toda a fobia de Hans estava diretamente a seus conflitos edípicos:

O menino tinha uma fobia de cavalos e, como consequência disso, recusava-se a sair à rua [...]. Quando o temor que o pai inspirava ao menino, pôde-se observar que ele lutava contra o desejo da ausência (a partida, a morte) do mesmo, pois via no pai um rival que disputava com ele os favores da mãe, para quem se orientavam vagamente seus primeiros impulsos sexuais. Encontrava-se, pois, naquela disposição do sujeito infantil masculino, designada por nós com o nome de “complexo de Édipo” [...] (FREUD, 1913/1981a, p. 1830, tradução nossa, aspas no original).

E alguns parágrafos à frente a relação entre os dois complexos é estabelecida de modo bastante claro:

[...] qualquer leitor atento da história do pequeno Hans encontrará provas abundantes de que ele também admirava o pai por ser possuidor de um pênis grande e temia-o por ameaçar o seu. O mesmo papel é desempenhado pelo pai tanto no complexo de Édipo quanto no complexo de castração, ou seja, o papel de um inimigo temível dos interesses sexuais da infância. O castigo com que ele o ameaça é a castração, ou seu substituto, arrancar-lhe os olhos” (FREUD, 1913/1981a, p. 1830, tradução nossa).

Observamos, de saída, que ao abordar a castração em relação ao Édipo, Freud modifica o agente da ameaça: se no caso do pequeno Hans era a mãe que a proferia, aqui o pai aparece tanto como aquele que ameaça o pênis quanto como aquele que tem o poder de cortá-lo. A castração continua como uma punição, que recai agora sobre o desejo de matar o pai para possuir sua mulher. Um outro ponto a destacar é a existência de substitutos para a castração. Isso nos permite afirmar que, para Freud, a angústia de castração não se limita apenas ao aspecto factual da ameaça sobre o órgão, mas está presente em qualquer circunstância que evoque fantasisticamente a referida ameaça.

Em “Totem e tabu”, Freud elabora a hipótese de um pai primevo, que possuía todas as mulheres e as interditava aos filhos. Estes, à medida que cresciam e, portanto, passavam a ser uma ameaça ao gozo paterno, eram expulsos da horda. Um dia, os filhos se reúnem e juntos assassinam o pai para, em seguida, devorá-lo. O ato de devorar o pai se conforma ao que Freud (1921/1981) descreve como o modelo mais primitivo de identificação, aquele que pertence ao estágio oral do desenvolvimento da libido. O objeto só é devorado porque já é amado. Daí o fato de os canibais só comerem os inimigos que eles estimam, admiram, amam. No caso da horda primitiva, se o pai já não fosse amado não teria sido devorado; matá-lo já teria bastado. Se não fosse amado, uma vez morto, o gozo que ele interditava estaria disponível para os filhos. A morte do pai e a identificação a ele através da refeição totêmica deveriam abrir espaço para que os filhos tivessem acesso a um gozo tão ilimitado quanto o do pai. No entanto, o amor ao pai primevo, até então recalcado, conforme teoriza Freud, reaparece sob o modo de arrependimento pelo ato cometido. Movidos pelo sentimento de culpa, eles erigem um totem em substituição ao pai, mantendo eles mesmos o interdito que este último havia estabelecido. O lugar do pai morto se manterá vazio, inalcançável. O interdito, representado pela figura do totem, torna-se, de certo modo, índice do amor ao pai. Os membros da horda revelam-se, pois, não apenas filhos de um pai assassinado, mas, fundamentalmente, irmãos; identificados que estão uns aos outros pelo traço comum do amor dirigido ao pai. Freud observa que a proibição de matar o totem e a renúncia às mulheres da horda, que os filhos se impõem, corresponderiam justamente aos dois desejos que compõem o complexo de Édipo e que são objetos da angústia de castração: matar o pai e gozar da mãe.

Vale observar que no mito da horda primitiva, Freud não faz referência em nenhum momento a uma ameaça de castração enquanto perda do pênis. Poderíamos nos perguntar por que um pai todo poderoso não castraria os filhos, percebidos como ameaça a seu gozo, optando antes por expulsá-los. Por que a pena de banimento – a mesma que sofreu Édipo – e não a amputação do pênis? O que o mito apresenta são homens privados do gozo sexual junto às mulheres; castrados simbolicamente, portanto. Contudo, ao optar por manter os filhos – ameaça a seu gozo – do lado de fora da horda, o pai totêmico torna-se um pai potencialmente ameaçado. Afinal, o que é banido não pode, algum dia, retornar?

A castração simbólica, pois, visa a algo para além do pênis real, isto é, a interdição do gozo incestuoso e ao mesmo tempo a abertura para um gozo limitado. O totem está lá para garantir que os filhos permanecerão castrados, ou seja, impossibilitados de ter acesso a um gozo reservado ao pai, agora morto.

Finalmente, a história clínica do “pequeno Hans”, também mostra a Freud algo que ele só viria desenvolver anos mais tarde: a ambivalência pulsional do menino em relação ao pai. Uma passagem do diálogo entre Hans e seu pai é, quanto a isso, exemplar. Hans pergunta a seu pai: “Por que você me disse que eu amo muito a mamãe, e que por isso tenho medo de você, se é você que eu amo?” (FREUD, 1909/1981, p. 1385, tradução nossa). Amor ao pai que também podemos observar na história clínica do “homem dos lobos”.

3.6 O homem dos lobos e o “Édipo invertido”

Toda análise ali desenvolvida nos permite acompanhar o dinamismo entre as exigências pulsionais, o complexo de castração e a bissexualidade na infância de Sergei Pankejeff. Digamos de passagem que nesse trabalho Freud se depara, pela primeira vez, com as ocorrências do chamado “Édipo invertido” e com o papel que neste último desempenha a articulação entre o complexo de castração e o erotismo anal.

Com efeito, Freud retoma a tese contida nos “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905) de que quando a libido encontra obstáculos a seus investimentos ela inicia um processo de regressão até as fases anteriores de sua evolução. Vimos que esse movimento regressivo também é utilizado por Freud para transformações sofridas pela fantasia “bate-se numa criança”. O obstáculo que Freud aponta no caso do “homem dos lobos” é a ameaça de castração feita por sua babá quando de suas tentativas de sedução dirigidas a esta última, notadamente, sua manipulação exibicionista do pênis. Segundo Freud (1918/1981, p. 1951, grifo do autor, tradução nossa):

Ele [o paciente] conta que depois da recusa e ameaça da sua Nanya abandonou a masturbação. *A vida sexual, iniciada sob o direcionamento da zona genital, havia, pois, sucumbido a uma inibição exterior, cuja influência a lançou de volta a uma fase anterior correspondente à organização pré-genital.* Como resultado da supressão da masturbação, a vida sexual do menino assumiu um caráter anal-sádico.

Pela cronologia que Freud fornece do caso, cerca de um ano antes da ameaça de castração acima referida, o paciente já havia sido frustrado e ameaçado, em suas manobras sedutoras, por Grusha, uma outra babá, que viria a exercer certa influência sobre sua vida amorosa posteriormente. Ao vê-la limpando o chão, ele urina próximo a ela, como deveria ter suposto, segundo Freud, que seu pai fazia com sua mãe na relação sexual que ele teria testemunhado. Na época desse acontecimento, Sergei já estava vivenciando as exigências pulsionais próprias à fase genital, precocemente despertada pela experiência de ter observado

o coito parental, isto é, a cena primária. Ele já estava no início de um processo que, de acordo com a avaliação de Freud, se poderia chamar de construção da sua masculinidade:

Na cena com Grusha (aos dois anos e meio de idade), vemos o menino no início de um desenvolvimento que, exceto talvez pela sua precocidade, merece ser considerado normal: identificação com o pai e erotismo uretral representando a masculinidade. Encontrava-se, por completo, sob a influência da cena primária. Até agora, atribuímos à identificação com o pai um caráter narcisista; mas, se levarmos em conta o conteúdo da cena primária, devemos reconhecer que corresponde já ao estágio da organização genital. O genital masculino começara a representar o seu papel e continuava a fazê-lo sob a influência da sedução pela irmã (FREUD, 1918, p. 2001, tradução nossa).

Eis aí, sucintamente descritos, dois dos traços que Freud considera como integrantes da masculinidade: identificação ao pai e erotismo uretral. Em relação ao emprego deste último termo, ele se faz presente na edição em castelhano, que utilizamos, e nas edições em português, tanto da editora Imago quanto da Companhia das Letras. Acreditamos que Freud opta pelo termo uretral porque no contexto da citação acima ele está trabalhando com a hipótese de que o ato de urinar no chão, que Sergei leva a cabo ao ver sua babá ajoelhada, esfregando o chão, em uma posição que fazia ressaltar suas nádegas, tinha origem na excitação sexual que a dita cena lhe provocava. Excitação oriunda, por sua vez, do fato de que a visão da babá o remetera à cena primária na qual a atividade do pai em relação à mãe só poderia ter sido compreendida por Sergei, segundo Freud, como um ato de urinar. Este último corresponderia, nesse caso, à identificação de Sergei com o pai, ocupando uma posição masculina, ativa, em relação à babá.

Entretanto, o que o “homem dos lobos” irá mostrar a Freud é que a construção da masculinidade não se dá de modo linear, mas que implica a identificação também com a mãe para se fazer amar pelo pai. Essa identificação, no caso de Sergei, chega a se expressar até nos problemas intestinais de que ele é acometido na infância. Com efeito, o paciente de Freud interpretara as dores abdominais da mãe, regularmente acompanhadas de hemorragia, como problemas intestinais causados pelo que o pai lhe fizera na cena primária que ele teria testemunhado, quando tinha por volta de um ano e meio. Lembremos que na mencionada cena, o coito é realizado *a tergo*, isto é, por trás. Isso teria levado Sergei a conceber como órgão sexual da mãe, na elaboração psíquica da cena testemunhada, não a vagina, mas o ânus. Desse modo, segundo Freud, seu medo de estar acometido de uma disenteria, associada à perda de sangue nas fezes, revelava tanto sua recusa a ocupar o lugar da mãe no ato sexual - que implicava a castração e, assim, a ameaça à sua masculinidade -, quanto o desejo de estar em seu lugar na mesma cena.

A produção sintomática de Sergei revela, como vimos, uma fantasia na qual o pai se apresenta para ele tanto como castrador quanto como o homem por quem ele quer ser amado, tal qual sua mãe. Tal fantasia nos sugere que a construção da masculinidade é marcada pela ambivalência da relação do menino com o pai, destacada por Freud no texto “Dostoiévski e o parricídio”. Neste trabalho, com efeito, Freud (1927/1981) nos adverte que tanto o ódio quanto o amor pelo pai sucumbem ao recalque, já que ambos implicam a castração. Diz Freud: “[...] a castração é temida, tanto como um castigo quanto como o preço a pagar pelo amor do pai” (FREUD, 1927/1981, p. 3008, tradução nossa). O ódio é recalcado pelo medo relativo a uma ameaça que vem do exterior, enquanto o amor ao pai representa um perigo sentido do interior, do campo pulsional, que Freud expressa em termos de medo da atitude feminina em relação àquele. No caso de Sergei, além do que acabamos de comentar acerca de Dostoiévski, a regressão ao estágio anal-sádico, desencadeada pelas ameaças de castração, complexificará seu trabalho de construção da masculinidade.

Desde a sedução que ele sofrera da irmã, sua sexualidade passará a se organizar em torno de uma passividade expressa no desejo de ter o pênis tocado, manipulado. É com essa finalidade que ele tenta seduzir a babá, a qual o ameaça com a castração. O efeito disso foi não só a já mencionada regressão à fase sádico-anal, mas também a troca da babá pelo pai como objeto de investimento libidinal. Se antes o paciente já havia amado o pai como objeto de identificação, queria ser como ele, agora o quer como objeto sexual. Nas palavras de Freud (1918/1981, p. 1952-1953, tradução nossa):

Esse objeto de identificação da sua tendência ativa tornou-se o objeto sexual de uma tendência passiva na sua fase sádico-anal. Era como se a sedução da qual sua irmã o havia feito objeto o houvesse forçado a um papel passivo, dando-lhe um objetivo sexual passivo. Sob a persistente influência dessa experiência, seguiu o caminho - que ia da irmã, via babá, para o pai - de uma atitude passiva em relação às mulheres para uma atitude em relação aos homens [...]. O pai voltou, assim, a ser seu objeto; a identificação foi substituída, em conformidade a um estágio superior da evolução, pela escolha de objeto [...]

Freud (1918/1981) dirá que a tendência a satisfazer a pulsão sexual de modo passivo “era, em última análise, incompatível com a ação do órgão genital masculino” (FREUD, 1918/1981, p. 2001, tradução nossa). Ela se expressará na busca ativa de ser castigado pelo pai, para obter deste último a satisfação sexual passiva que lhe fora negada pelos dois objetos precedentes. Assim procedendo ele se instala, desta feita, numa posição masoquista, para a qual contribuíra o sentimento de culpa relativo às suas práticas masturbatórias, observa Freud.

Será essa atitude passiva frente ao pai, como objeto sexual, que sofrerá o recalque e dará origem ao medo dos lobos. Para tanto, o sonho com os lobos será decisivo, pois será

através dele que o paciente reativará a cena primária e reconhecerá a castração materna; fazendo equivaler, em sua fantasia, passivo a feminino, isto é, a castrado. De fato, a cadeia associativa de Sergei levará Freud a interpretar que, no sonho, ele se identifica à mãe para, em seu lugar, ser copulado pelo pai e obter o prazer que ele vira estampado na expressão facial daquela por ocasião da cena primária.

No entanto, tal desejo, para ser realizado implicaria ser castrado como sua mãe, não possuindo nada além de um corte, de uma “ferida”. Este foi o significante empregado por sua babá quando ele tentava seduzi-la brincando com seu pênis em sua presença. Diante de sua exibição onanista, ela lhe teria dito que às crianças que faziam aquilo não restava outra coisa senão uma ferida naquele lugar, isto é, no lugar do pênis. O desejo de estar no lugar da mãe para ser copulado pelo pai, assim como a satisfação pulsional que lhe é correlativa, devem, então, ser objeto do recalque. A angústia de castração, que daí resulta, é o que o faz despertar do sonho.

Nesse ponto, Freud considera que a força motriz do recalque só poderia ter sido o narcisismo do paciente concentrado, àquela época, no pênis. Sobre isso faz-se útil citarmos as palavras de Freud (1918/1981), pois que em nosso entendimento elas possibilitam algumas observações pertinentes à nossa temática. Diz ele:

Conforme à situação geral, ela [a força impulsionadora do recalque] só poderia ter sido a libido genital narcísica que se rebelava, sob o modo de uma preocupação de perder seu membro viril, contra uma forma de satisfação cuja condição parecia ser a renúncia a esse membro. Do narcisismo ameaçado, o sujeito extraiu a virilidade com a qual se defendeu contra a atitude passiva em relação ao pai (p. 1964, tradução nossa).

E mais adiante Freud acrescenta:

[...] o motor do recalque parece ser a virilidade narcísica dos genitais, que entra em conflito – há muito preparado - com a passividade do objetivo sexual homossexual. O recalque é, pois, um resultado da masculinidade (FREUD, 1918/1981, p. 2002, tradução nossa).

Embora Freud utilize o termo masculinidade, devemos sublinhar que não se trata aí da masculinidade enquanto resultado do complexo de Édipo. O que Freud denomina “virilidade narcísica dos genitais” ou “narcisismo ameaçado” refere-se, em nosso entendimento, ao investimento fálico sobre o pênis (e também sobre o clitóris, no caso da menina). Trata-se de um momento que poderíamos considerar como pré-ediípiano, mas que já prepara os investimentos objetais que terão lugar no complexo de Édipo. Esse falicismo implica – como o “homem dos lobos” nos mostra -, não apenas a manipulação, exibicionista

ou não, do pênis mas também o predomínio de uma atitude pulsional marcadamente ativa; atividade que se fará sentir não só sob a forma da sedução dirigida às figuras parentais e seus sucedâneos, mas igualmente pela ação dominadora sobre os objetos, através da pulsão de domínio. A masculinidade a que Freud se refere na citação acima é, pois, sinônimo de atividade fálica. É essa masculinidade narcísica que, segundo Freud (1925/1981), o complexo de castração inibe e restringe. Para preservar, assim, esse narcisismo fálico, o menino recalca o desejo pelo pai, rejeitando o feminino aí implicado. No que tange ao “Homem dos lobos”, o resultado desse recalque foi o medo dos lobos. Estes suportam para o Sergei o investimento libidinal que ele fizera na figura paterna, para a qual ele se coloca, em sua fantasia, na posição de objeto sexual.

Outro ponto merecedor de observação concerne à referência que Freud faz à passividade e ao objetivo sexual homossexual, enquanto conflitantes com a virilidade narcísica. A masculinidade seria incompatível com a homossexualidade? Mesmo a passividade, se a tomarmos como modo de satisfação pulsional, seria ela obstáculo para a aquisição da masculinidade? Pensamos que não. A homossexualidade se relaciona com a escolha de objeto; a passividade, com a satisfação pulsional e a masculinidade com a tomada de uma posição sexuada na cultura. Há entre esses elementos uma rede intrincada de interações, agenciadas, sem dúvida, pelo complexo de castração, que mostra como a masculinidade implica uma complexidade que torna árdua a tarefa de precisar o que é um homem. Assim, entendemos que na passagem supracitada o conflito entre a “virilidade dos genitais” e a “passividade do objetivo sexual homossexual”, consiste não na passividade ou no objetivo sexual homossexual, tomados isoladamente, mas na posição passiva, feminina, ante o pai. É o que a fantasia “bate-se numa criança”, no homem, demonstra com clareza. Nem a passividade, nem a escolha de objeto homossexual, constituem, pois, em si mesmas, empecilho à masculinidade.

Para finalizarmos nossas observações sobre o “homem dos lobos”, gostaríamos de pontuar uma questão que nos parece importante para a articulação entre castração e masculinidade. Freud sublinha a importância de deslocar o agente da castração das figuras femininas para o pai. Enquanto tal operação psíquica não for realizada, o menino encontrar-se-ia sob a influência do que Freud ainda denominava de “Édipo invertido”, o que para ele constituiria um risco para a aquisição da masculinidade. Mas de onde vem a necessidade de identificar o pai com o castrador? Pelo menos para Sergei, essa identificação estava associada, pelo que Freud dá a entender, à influência de sua leitura da “História Sagrada”; a qual tinha lugar na época em que ele se encontrava em plena rivalidade edípica com seu pai. Através da

referida leitura, o paciente de Freud se depara tanto com a prática da circuncisão quanto com a imagem de um Deus-Pai todo-poderoso, castigador, que não hesitava em demandar aos homens o sacrifício de sua progenitura; a circuncisão sendo o que selava um pacto, uma espécie de aliança com esse Deus cruel. Segundo Freud, Sergei projetava sobre seu pai o caráter tirânico desse Deus, do qual, por outro lado, ele tentava protegê-lo. É com base nessas considerações que Freud, a fim de pontuar a pertinência do pai como agente da castração para o acesso à masculinidade, recorrerá à hipótese da herança filogenética em articulação com a prática da circuncisão. Conforme suas palavras:

O menino tinha que atender aqui a um esquema filogenético, e assim o fez, embora suas vivências pessoais não pareçam demonstrá-lo. Conquanto as ameaças de castração por ele experienciadas haviam partido antes de pessoas femininas, esta circunstância não pôde retardar por muito tempo o resultado final. Depois de tudo, foi do pai que ele veio a temer a castração. Neste aspecto, a herança filogenética triunfou sobre a experiência accidental. Na pré-história da humanidade, era indubitavelmente o pai que praticava a castração como um castigo, mitigando-a, depois, pela circuncisão (FREUD, 1918/1981, p. 1988, tradução nossa).

Podemos encontrar na obra de Freud pelo menos três outras passagens em que ele faz equivaler, explicitamente, a circuncisão à castração. Assim, em uma nota de rodapé acrescentada em 1919, Freud (1910/1981a), ao abordar o desprezo do menino pelos seres desprovidos de pênis, afirma que tal sentimento poderia ser dirigido também aos judeus. Diz ele:

Entrevemos também aqui uma raiz do antissemitismo dos povos ocidentais, tão irracional quanto dotado de força primordial. A circuncisão é equiparada, inconscientemente, pelos homens à castração. Si arriscarmos a transferir nossas hipóteses aos tempos primitivos da humanidade, podemos suspeitar que a circuncisão foi, no início, um substituto atenuado da castração (FREUD, 1910/1981a, p. 1596, tradução nossa).

Já em outra nota, no texto “Totem e tabu”, Freud (1913/1981a) chama a atenção para o fato de que a circuncisão é representada pelas crianças judias como uma castração: “Interessante notar que a circuncisão aparece combinada nos povos primitivos com o corte do cabelo e a extração de um dente. [...] nossas crianças, que não sabem nada disso, se comportam, em sua temerosa reação a essas duas operações como se as considerassem equivalentes da castração” (FREUD, 1913/1981a, p. 1845, tradução nossa).

Finalmente, em sua conferência sobre o simbolismo nos sonhos, Freud (1915-1916/1981, p. 2222, tradução nossa) é categórico: “Não acredito equivocar-me vendo na circuncisão praticada em tantos povos um equivalente ou um sucedâneo da castração”.

Observamos que em todas as passagens acima citadas, Freud considera a circuncisão um substituto da castração.

Lacan, ao contrário de Freud, possui alguma reserva no que tange a pensar circuncisão e castração enquanto equivalentes. Ele acentua a necessidade de se evitar associar a castração aos órgãos genitais, uma vez que ela não tem lugar na realidade fática. Estando, antes, relacionada ao desejo, a castração se dirige, assim, não ao pênis, mas ao falo; implicando que se ela guarda alguma relação com o pênis isso se dá no plano do significante, do simbólico. Ele observa que é justamente pelo fato de o falo ser marcado pela ameaça de castração, e tê-la atravessado, que o sujeito advém como desejante (LACAN, 1957-1958/1999). É nesse contexto que o referido autor estabelece uma relação entre o desejo e a marca, tomando como exemplo a circuncisão. Em suas palavras:

Insisto nesse caráter de marca. Aliás, fora da análise, em todas as suas manifestações interpretativas ou significativas, e certamente em tudo o que a encarna em termos cerimoniais, ritualísticos e sociológicos, a marca é o sinal do que sustenta a relação castradora cuja emergência antropológica a psicanálise nos permitiu perceber. Não nos esqueçamos das encarnações religiosas em que reconhecemos o complexo de castração, como a circuncisão, por exemplo, para chamá-la por seu nome, ou então, nos ritos de puberdade, tal ou qual forma de inscrição, de marca [...] que se apresenta de maneira não ambígua como o acesso a um certo estágio do desejo (LACAN, 1957-1958/1999, p. 319-320).

A circuncisão, como vemos, não é situada, tal como em Freud, em uma posição de equivalência quanto à castração; mas de ser, através da marca que ela deixa, alçada ao nível de significante, o suporte do complexo de castração. Ele é categórico no que concerne à estreita relação entre o desejo e a marca, isto é, entre o desejo e o significante.

No seminário “O desejo e sua interpretação”, Lacan (1958-1959/2016) indica que as deformações, as mutilações e a própria circuncisão, que compõem os ritos iniciáticos primitivos, só podem ser aproximadas do que se passa no complexo de castração porquanto elas constituem um corte, que opera a separação do sujeito de uma parte de si mesmo. É devido a essa função de separação, de corte, que Lacan pode dizer que a mutilação, no nível do complexo de castração, pode ser vista como uma das formas de apresentação do objeto *a*. O efeito desse corte é a atribuição de uma função significante à marca deixada no real do corpo pela mutilação; daí por que na circuncisão, bem como as demais formas de ritos iniciáticos, é antes o falo e não o pênis, que está em jogo. É nesse sentido que Lacan se refere à marca como o que possibilita ao homem buscar o acesso a um nível superior da realização de si. Segundo ele:

[...] o que ali resta desta mutilação, é uma marca. E isto que faz com que o sujeito que sofreu a mutilação como um indivíduo particular no rebanho, leve doravante sobre si a marca de um significante que o extrai de um estado primeiro para levá-lo, identificá-lo a uma potência de ser diferente, superior. É o sentido de toda espécie de experiência de travessia iniciática, porquanto nós encontramos sua significação ao nível do Complexo de castração como tal (LACAN, 1958-1959/2016, p. 409).

No texto em apreço, Lacan chama a atenção, todavia, para o cuidado que se deve ter ao se tentar estabelecer uma equivalência absoluta entre a circuncisão e a castração, pois, de acordo com ele, esta última não estaria toda implicada nas cerimônias que se aproximam das diferentes formas de mutilação, como as da circuncisão. A incidência da mutilação e do complexo de castração sobre o falo não se daria do mesmo modo. Com efeito, ele observa que “a mutilação produzida pelo falo não é esta espécie de extirpação, de função particular de negativização aplicada ao falo no complexo de castração” (LACAN, 1958-1959/2016, p. 409). Lacan chega mesmo a se perguntar como Freud pôde, de início, associar o complexo de castração a algo do qual este último não seria absolutamente solidário, isto é, à função tirânica, dominadora de um pai absoluto.

Enfim, no seminário 10, Lacan (1962-1963/2005) já não deixará qualquer dúvida quanto a sua divergência com Freud a respeito da já mencionada equivalência que este último defendia entre a circuncisão e a castração. Diz ele:

[...] dizer que a circuncisão é a causa, o representante, o análogo do que chamamos de castração e seu complexo, é cometer um erro grosseiro, é não sair do sintoma, ou seja, daquilo que, num dado sujeito circuncidado, pode estabelecer-se de confusão quanto a sua marca e quanto àquilo de que eventualmente se trata em sua neurose, com referência ao complexo de castração (LACAN, 1962-1963/2005, p. 92).

Ainda que se possa estabelecer uma analogia entre circuncisão e castração, a circuncisão não poderia ser tomada por uma punição cruel, já que por meio dela Deus demanda a seus escolhidos que gozem, apontando-lhes o objeto. Isso nos ajudaria a entender porque Lacan afirma que não há nada menos castrador do que a circuncisão. Esta última, do mesmo modo que outros tipos de mutilação que compõem os ritos iniciáticos em geral, possibilitaria ao sujeito identificar-se com significantes que o conduziriam a dar ao desejo uma nova orientação. Nas palavras de Lacan (1958-1959/2016, p. 410-411):

Isto que no sujeito [...] foi deixado a uma espécie de jogo indiferente dos desejos naturais, os ritos de iniciação tomam a forma de mudar o sentido destes desejos, de dar-lhes, a partir dali precisamente, uma função em que se identifica, em que se designa como tal o ser do sujeito, em que ele se torna se assim se pode dizer, homem, mas também mulher, de pleno exercício; em que a mutilação serve aqui para orientar o desejo, para lhe fazer tomar precisamente esta função de índice, de alguma coisa que é realizada e que não pode se articular, exprimir-se senão em um mais além simbólico e um mais além que é aquele que nós chamamos hoje o ser, uma realização do ser no sujeito.

Lacan nos indica aí que o tornar-se homem, por exemplo, enquanto uma forma possível de realização do ser no sujeito, de designá-lo, não pode prescindir do simbólico. Os diferentes ritos iniciáticos – e dentre eles bem poderíamos incluir aqueles que dizem respeito ao reconhecimento da virilidade e à aceitação de um indivíduo no conjunto dos homens – teriam por função fornecer as marcas significantes que possibilitariam a um sujeito dizer-se homem. Entendemos ser nesse sentido que Lacan pensa a mutilação como podendo orientar o desejo; no caso do homem, orientá-lo por entre os significantes que suportariam sua imagem viril. Contudo, pelo fato de o ser se articular em um além simbólico, o ser homem seria algo da ordem menos do ser que de um vir a ser, de uma falta a ser. Daí por que se pode construir uma história da masculinidade ou da virilidade, uma vez que no simbólico a significação que a marca significativa pretende fornecer nunca é definitiva, acabada. A orientação do desejo, pela marca significativa, pode então tomar os mais variados, inesperados e até indesejáveis rumos.

3.7 A masculinidade e a vida amorosa

Uma das formas de orientar o desejo e buscar consistência para essa falta a ser se desenha justamente no domínio da vida amorosa. É justamente no terreno das relações amorosas que os homens penectomizados que escutamos vão buscar assegurar-se de sua virilidade após a perda do pênis; assim como é também na vida amorosa pregressa que eles tentarão dar sentido ao real implicado na amputação que sofreram. Acrescentemos, ainda, que também a esfera do amor forneceu a Freud elementos importantes para pensar o masculino e a masculinidade.

Se, como dissemos logo no início deste capítulo, ao contrário do que se passou com a feminilidade, Freud nunca escreveu nenhuma conferência ou trabalho sobre a masculinidade, no que concerne à vida amorosa, ele toma por referência aquela do homem, destacando daí algo como um tipo masculino de amor. Assim, é possível extrair do domínio da vida amorosa elementos que nos ajudem a lançar mais algumas luzes sobre nossa questão de pesquisa.

Para tanto, nos utilizaremos de quatro textos freudianos essenciais a essa problemática: “Sobre um tipo especial de escolha de objeto no homem” (1910), “Sobre uma degradação geral da vida erótica” (1912), “À guisa de introdução ao narcisismo” (1914) e “O tabu da virgindade (1917[1918]). Devemos advertir o leitor de que a discussão em torno dos textos acima mencionados, que se desenvolverá ao longo dos próximos parágrafos, é um

recorte do que se encontra na seção de nossa dissertação de mestrado, intitulada “Considerações sobre o masculino e a masculinidade em Freud e Lacan”, conforme Oliveira (2010).

No primeiro trabalho, Freud aborda um tipo de escolha objetal frequente nos homens e que apresenta quatro “condições eróticas”: (1) O terceiro lesado, (2) o caráter leviano da mulher, (3) supervalorização das mulheres cujo comportamento sexual se aproxima da prostituição e (4) intenção redentora.

Para o homem, cuja escolha de objeto está em conformidade com a primeira condição, a mulher só pode despertar o desejo se estiver comprometida, isto é, se houver um outro que ocupe o lugar de legítimo possuidor do objeto. O que parece pesar aqui não é tanto os atributos físicos do objeto, mas sua referência a um terceiro. Daí Freud observar que mesmo as mulheres antes indiferentes ou desprezadas por um homem podem passar a ser objetos de seu investimento libidinal, tão logo estabeleçam laços amorosos com outro homem.

O terceiro lesado ocupa na fantasia o lugar do pai, e as mulheres são tão insubstituíveis e valorizadas quanto mais a libido do homem encontra nelas traços maternos. A fidelidade que aí se insinua, ainda que pareça paradoxal, relativamente à constante substituição das mulheres na vida erótica do homem, é perfeitamente compatível com tal sucessão; uma vez que, por um lado, trata-se de uma fidelidade à mãe, representada na fantasia pelos traços maternos que cada uma das mulheres sinaliza portar.

Em relação à segunda condição - o caráter leviano da mulher -, a escolha recairia sobre mulheres cuja fidelidade estivesse sempre sob suspeita. O que movimenta o desejo dos homens que adotam essa estratégia erótica é o ciúme que sentem por seu objeto de amor. Também aqui existe a presença do terceiro, como “possuidor legítimo” da mulher desejada, ainda que os ciúmes dos homens deste tipo de escolha amorosa não estejam dirigidos àquele, mas a outros, com os quais ela venha a travar relações e por quem ela possa vir a se interessar. Nas palavras de Freud (1910/1981b, p. 1626, grifo do autor, tradução nossa): “Nos casos extremos, o sujeito não mostra nenhum desejo de ser o único possuidor legítimo da mulher e parece se sentir muito à vontade no *ménage à trois*”.

A reativação de desejos infantis relativos à mãe e o ódio dirigido ao pai, com os quais o menino estava ocupado no drama edípico, poderiam explicar a exigência de leviandade do objeto como condição erótica; isto é, a mãe surge aí, graças ao modo de funcionamento do inconsciente, como prostituta, uma vez que realiza, na fantasia do menino, os mesmos atos que esta última. O pai, por seu turno, ressurgue como aquele a quem a mãe satisfaz sexualmente, e a frustração dos desejos edípianos do sujeito o leva a situar, em sua

fantasia, a mãe como uma mulher infiel. É assim que Freud tenta explicar o mecanismo da segunda condição erótica.

No que concerne à terceira condição, o amante supervaloriza as mulheres cuja conduta sexual é duvidosa, reprovável ou que se entregam à prostituição. A libido é intensamente dirigida a tais objetos, passando a segundo plano tudo o que não lhes disser respeito. Juram fidelidade absoluta e a conduta assume um caráter obsessivo, ainda que Freud ressalve que em certa medida tal característica esteja presente sempre que alguém se apaixona.

Por fim, a última condição - a intenção redentora - implica o desejo de salvar a dama de sua marginalização moral. O homem se acredita, assim, necessário à redenção moral da mulher. Contudo, faz-se importante ressaltar que não é preciso que ela esteja em uma condição degradante relativamente aos valores sociais para que tal conduta salvadora se estabeleça. Freud assinala que, para manter sua fantasia, os amantes desse tipo não podem abandonar sua amada, não importa o que aconteça.

Qual seria, pois, a origem do tipo de escolha objetal a que as quatro condições acima mencionadas se referem? Freud adverte o leitor de que a diversidade relativa às condições eróticas dos homens que se alinham ao tipo de escolha acima descrito não deve ser buscada em múltiplas fontes. Existe um ponto em comum, que possibilita entendê-las como produto de um mesmo processo psíquico. Conforme suas palavras:

Sua escolha de objeto, tão singularmente determinada, e seu estranho comportamento amoroso têm a mesma origem psíquica que a vida do indivíduo normal. Derivam-se da fixação infantil do carinho à pessoa da mãe e constituem um dos desenlaces de tal fixação. [...] em nosso tipo, a libido continuou ainda ligada à mãe depois da puberdade, e durante tanto tempo que as características maternas permanecem impressas nos objetos eróticos ulteriormente escolhidos, os quais resultam assim sub-rogados maternos facilmente reconhecíveis (FREUD, 1910/1981b, p. 1627, tradução nossa).

A origem do tipo de escolha de objeto que Freud encontra no homem e qualifica de masculino, está inextricavelmente relacionada ao complexo de Édipo, expressão que surge pela primeira vez exatamente no texto em discussão.

No segundo trabalho acerca da atitude masculina frente ao objeto, Freud (1912/1981) utiliza como balizador da discussão o tema da impotência psíquica. Ele procura articular a impossibilidade de realização do ato sexual às peculiaridades da escolha de objeto, marcada pela dissociação entre amor e desejo. Com efeito, nos homens que padecem de impotência psíquica, os órgãos genitais permanecem anatômica e fisiologicamente normais, assim como o desejo sexual. Não há comprometimento orgânico de espécie alguma.

Freud acentuará, aí, que a impotência não se dá em relação a qualquer mulher, levando a crer que certas qualidades do objeto estariam implicadas na falha da potência viril. Dizer que tal fenômeno se deve às características do objeto não deve ser entendido como falta de habilidades ou de atributos sexuais deste último. Trata-se, nesse caso, mais de algo inerente à dinâmica desejante do próprio homem do que das características do objeto em si.

Se na vida erótica dita normal a constituição do objeto compreende a confluência das correntes psíquicas carinhosa e sexual, pode-se pensar que no que diz respeito à impotência houve dissociação ao invés de combinação entre ambas. É em torno da dinâmica dessas formas de investimento libidinal que Freud concentrará seus esforços para dar à impotência psíquica alguma inteligibilidade.

Aquelas duas correntes estão presentes na determinação dos investimentos que o menino realiza sobre os objetos e que Freud denomina “escolha primaria de objeto infantil”. Durante o período de latência, é a corrente carinhosa que tende a predominar, haja vista que nesse intervalo irão ser erigidas as barreiras contra o incesto, organizadas pelo complexo de Édipo. Com a chegada da puberdade, a pulsão sexual reivindica uma participação mais ampla no investimento libidinal e sua primeira providência é investir os objetos primários. Como o sujeito, por essa época, já foi marcado pelo complexo de castração o caminho regressivo da libido até as figuras parentais encontra-se interdito, levando-a a ter que se dirigir a outros objetos. Freud pondera, no texto em apreço, que mesmo esses novos objetos são escolhidos tendo como protótipo as imagos parentais. Assim, as duas correntes, a carinhosa e a sexual, se fundem sobre o objeto escolhido; o qual será tanto mais valorizado psiquicamente quanto maior for o investimento da pulsão sexual dirigido a ele.

Exposto, portanto, o caminho considerado normal por Freud para a realização da vida sexual, trata-se de verificar que tipo de fator interveniente poderia provocar uma alteração capaz de facilitar o surgimento de uma impotência.

Freud afirma que quando o objeto é inacessível e/ou a atração exercida pelos objetos escolhidos na infância assume uma magnitude suficiente para mobilizar a libido, esta se afasta da realidade e a vida sexual do indivíduo passa a se concentrar na fantasia, na qual predomina o investimento nos objetos sexuais primários, fruto da fixação libidinal sobre eles. Mesmo que, por meio da substituição das figuras parentais por outros objetos, as fantasias venham a se tornar conscientes, como no caso da masturbação, a libido permanece ligada aos objetos que deveria abandonar. E assim é porque no inconsciente a substituição não elimina o que foi substituído; sua função é, ao contrário, assegurar a este último o acesso à consciência através de seus derivados.

A impotência psíquica se articula, então, a uma impossibilidade para o homem de dirigir a pulsão sexual até mulheres que possuam traços dos objetos incestuosos, reservando para elas a corrente carinhosa, cujo fim sexual está ausente. Tal dissociação é resumida por Freud nos seguintes termos:

A vida erótica destes indivíduos permanece dissociada em duas direções, personificadas pela arte no amor divino e no amor terreno (ou animal). Se amam uma mulher, não a desejam, e se a desejam não podem amá-la. Buscam objetos aos quais não necessitem amar para manter sua sensualidade distante dos objetos amados (FREUD, 1912/1981, p. 1712, tradução nossa).

Para tais homens, a solução encontrada para não cair na impotência psíquica seria o rebaixamento do objeto sexual. Degradando-o na fantasia, aproximam a mãe da prostituta e, com isso, podem desejá-la sem o peso da interdição do incesto.

Não obstante, nem todo homem precisa localizar em outra mulher, que não a amada, a causa de seu desejo. Nesse caso, de acordo com Pommier (1987, p. 61-62), “[...] a mulher que ele ama deve representar os dois papéis, pelo menos para que o desejo sexual se acrescente ao amor. [...] Uma mulher fica assim dividida, desempenha o seu papel em dois cenários. [...] A libido masculina parece exigir tal ginástica [...]”. Ressaltamos, porém, que mesmo que a mulher não se disponha a tal performance, a fantasia do homem se encarrega de fazê-lo, já que a divisão é, em primeiro lugar, dele próprio.

Claro está que consentir nessa divisão implica suportar ou até gozar desse rebaixamento psíquico do objeto; o qual deve descer os degraus da idealização até o nível da prostituta, a distância entre os dois ficando a cargo da fantasia de cada um. Contudo, vale trazer aqui a advertência de André (2013) acerca dessa prostituta. Diz ele:

Para entender a palavra “puta”, é necessário dissociá-la da imagem venal. A puta da fantasia é uma mulher de quem se acreditava ser o único amado, ao menos preferido, até que se descobre que ela partilha do leito de outro homem (o pai) ... todas as noites, no quarto ao lado. A fantasia da cena primitiva, da qual aquela do rebaixamento se deriva, agrava ainda mais o conflito, que lembra a cada um que se nasceu de uma traição materna, de uma *noite sexual* (ANDRÉ, 2013, p. 42, grifo do autor, tradução nossa, aspas no original).

O rebaixamento da mulher, como estratégia psíquica que permitiria ao homem escapar à impotência ou a outras perturbações da sexualidade, já havia sido anunciado bem antes de Freud, por filósofos e escritores do porte de Montaigne e Stendhal.

No livro 1 de seu ensaio intitulado “Da força da imaginação”, Montaigne (1996) adverte os homens de que a combinação entre respeito desmesurado e desejo imoderado pode levar à impotência. Interessante observar que no aludido ensaio, Montaigne relata outras

soluções que não o rebaixamento, adotadas por homens que já haviam passado pelo vexame da impotência. Ele nos conta, por exemplo, o caso de um homem que durante o ato sexual com uma mulher fora obsedado pela lembrança do malogro sexual de um conhecido seu. Durante certo tempo, esse pensamento lhe perseguiu, causando-lhe repetidos fracassos sexuais. Foi então que passou a confessar para si mesmo, antes do encontro sexual, que podia, sim, falhar mais uma vez. Situando-se, antecipadamente, no lugar de falível, sentia-se mais relaxado para o amor; e o fato de sua companheira ter se entregado a ele sem nada exigir-lhe, deixando-lhe, assim, toda a iniciativa na condução do ato sexual, acabou por lhe fazer retomar sua potência viril.

Stendhal (1999), em sua obra “Do amor”, enumera algumas situações potencialmente propiciadoras do que ele denomina “fiasco”. Uma delas reflete bem o que Freud irá teorizar acerca do erotismo masculino e os riscos que este comporta, no imaginário do homem, para sua masculinidade. Trata-se, com efeito, de que para ser potente sexualmente com uma mulher, esta deve ser alguém que o homem só venha a desejar quando a tem em sua presença. Do contrário, tal homem se aproximaria perigosamente do apaixonamento, grande vilão, para Stendhal, da potência viril. Sobre isso, assim ele adverte seu leitor: “Quanto mais um homem está perdidamente apaixonado, maior é a violência que ele é obrigado a fazer contra si mesmo para ousar tocar com tanta familiaridade e correr o risco de aborrecer um ser que, para ele, semelhante à divindade, inspira-lhe o supremo amor e o respeito extremo” (STENDHAL, 1999, p. 224). Para o homem “stendhaliano”, a mulher deve permanecer, de certa maneira, uma desconhecida, pois vindo a se tornar familiar, traria consigo o germe da paixão, e com este, o do fiasco.

Freud chega à conclusão de que a impotência psíquica está presente, de um modo ou de outro, de forma mais ou menos pronunciada, na vida erótica do homem civilizado. Para ele, apenas uma minoria consegue fazer coincidir as duas correntes sobre o mesmo objeto. Para o homem, pois, o respeito à mulher acaba por ser um estorvo à sua potência sexual, já que por conta dele não julga conveniente dirigir à mulher amada os componentes perversos da pulsão sexual. Freud assinala que a fim de ser feliz na vida sexual, o homem precisa superar o respeito à mulher e a fantasia de incesto com a figura materna.

A impotência psíquica também comparece na conferência que Freud (1917/1981) proferiu na Sociedade Psicanalítica de Viena. Nela ele lança mão do tabu da virgindade, presente na vida amorosa dos homens primitivos, que os levava a proibir o noivo de realizar o defloramento de sua esposa na noite de núpcias. Dependendo das particularidades de cada povo, a ruptura do hímen poderia ser feita ainda na infância ou por ocasião do casamento. O

agente do ato de defloração também variava de acordo com os costumes de cada tribo, podendo ser atribuído a uma anciã, a outros homens, ao pai ou a um sacerdote. Freud observa que tal diversidade possuiria como traço comum o fato de que o agente pode ser considerado sempre como substituto do pai. Mesmo um deus, por seu caráter sagrado, poderia servir de agente do defloração, como era o caso na Índia e na Roma antiga. Em relação a esta última, conforme Freud nos informa, há relatos de que na cerimônia nupcial a noiva deveria sentar sobre o pênis – sempre ereto – do deus Priapo.

Chama-nos atenção a articulação que vemos se esboçar no parágrafo precedente entre o pai, o sagrado e a proibição contida no tabu. Freud (1939/1981) articula de modo esclarecedor a relação entre esses três elementos:

[...] o sagrado é originalmente a perpetuação da vontade do pai primevo. Isso também lançaria luz sobre a ambivalência até aqui incompreensível das palavras que expressam o conceito de sacralidade. Trata-se da ambivalência que em geral domina a relação com o pai. *Sacer* significa não apenas “sagrado”, “santificado”, mas também algo que só podemos traduzir por “abjeto”, “execrável” (*auri sacra fames*³) (FREUD, 1939/1981, p. 3314, em latim no original, grifo do autor, tradução nossa, aspas no original).

Se pudermos aplicar o raciocínio de Freud ao tabu da virgindade, talvez pudessemos dizer que tal tabu põe em relação, mais uma vez, o homem e a figura do pai. A este último – e não ao legítimo possuidor - caberia gozar da mulher, praticando o ato do defloração. Ao marido não lhe resta outra alternativa que se submeter à sacralidade da vontade do pai primevo, que subjaz no tabu. Não o fazer é expor-se, como veremos abaixo, ao risco da castração.

Mas qual a razão de semelhante tabu, que, de acordo com Freud, estenderia sua influência até a idade média, mais precisamente no costume feudal relativo ao *jus primae noctis* (direito à primeira noite), reivindicado e exercido pelos senhores feudais? Freud (1917[1918]/1981) o relaciona a um “temor fundamental da mulher” (p. 2447). Esta, por constituir para o homem um verdadeiro enigma, escapando-lhe à compreensão, era fonte de angústia e de medo; como, de resto, acontecia com tudo aquilo que o homem primitivo não conseguia integrar a sua razão. Mas – fato importante – se o aludido tabu não está mais presente na vida amorosa do homem contemporâneo – o defloração é, ao contrário, visto como prova de masculinidade e orgulho viril –, o medo da mulher, que o sustentava, esse, segundo Freud, persiste ainda entre nós. Sobre isso, Freud (1939/1981, p. 2447, tradução

³ “Execrável fome de ouro”. Referência a uma passagem do livro III da Eneida, de Virgílio: “*Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames!*” (“A que não obrigas tu os corações dos mortais, ó execrável fome de ouro!”).

nossa) afirma: “O homem teme ser enfraquecido pela mulher, ser contagiado por sua feminilidade e se mostrar incapaz de façanhas viris”.

Contudo, Freud ainda fornecerá uma explicação mais ampla, mais próxima da metapsicologia e relacionada aos complexos de Édipo e de castração. Tendo em conta a evolução da libido, ele nos lembra a ocorrência de uma fixação na figura do pai ou de um irmão, a qual, geralmente, se faz presente no caminho que leva a menina à feminilidade. Por isso, Freud (1917[1918]/1981) dirá que no amor da mulher, “[...] o primeiro lugar é ocupado sempre por alguém que não é o marido [...]” (p. 2450, tradução nossa). Este é sempre, de certa forma, uma espécie de substituto. Quanto mais intenso tiver sido o investimento libidinal sobre o pai, o irmão ou outra figura masculina, mais a mulher tenderá a reagir de modo hostil ao primeiro coito; uma vez que este põe em jogo a necessidade de redistribuir a libido sobre um novo objeto, no caso, o marido. Como a fixação acima mencionada implica, segundo Freud, igualmente o ódio mobilizado pela inveja do pênis, a agressividade é agora dirigida àquele a quem incumbe a tarefa de, para usar uma expressão bem conhecida, “fazê-la mulher”. É essa hostilidade, essa agressão feminina, dirigida ao homem que primeiro a possuiu sexualmente, fazendo-a perder sua virgindade, que os primitivos temem. E é dela que o tabu em questão busca proteger o homem. Tal agressividade poderia bem ser pensada como restrita ao mundo primitivo. Todavia, Freud mostra que também comparece na dinâmica psíquica da mulher civilizada. A análise do sonho de uma de suas pacientes, recém-casada, permite perceber a relação entre a reação à perda da virgindade e a inveja do pênis, através do desejo inconsciente de castrar o marido e se apropriar de seu pênis.

Como dissemos acima, o tabu da virgindade parece fazer parte das estratégias de defesa do homem ante o enigma e a cólera do feminino. Entretanto, Freud bem o observa, não se pode dizer que ele tenha sido erradicado, pois subsistiria no plano da fantasia, como o denunciam os poetas e o espírito popular em suas produções culturais. À parte a literatura, um bom exemplo disso é a crença de que os encantadores de serpentes só se permitem manipulá-las após tê-las feito morder um lenço, deixando nele seu veneno. Tal exemplo é ainda mais interessante, dada a aproximação que há tempos se costuma fazer entre a mulher e a serpente.

Vemos que não apenas os primitivos, mas também os poetas, e mesmo o homem em geral, atestam que o medo do feminino parece ser companheiro da masculinidade. E, mais ainda, que tal temor guarda inegável relação com a castração. Se o tabu da virgindade se referia ao ato de deflorar uma mulher, restringindo-se à primeira noite, o medo do feminino, que o justificava, nunca cessou de exigir do homem um trabalho psíquico constante. Outros tabus em torno do feminino foram produzidos ao longo da história, e ser o primeiro homem

de uma mulher tornou-se um dos trunfos imaginários da masculinidade, em sua incansável busca por insígnias fálicas asseguradoras da virilidade. No entanto, o feminino continua a assombrar o homem, que dele segue tentando manter-se, de forma mais ou menos violenta, de modo mais ou menos sub-reptício, sempre à distância.

Distância que muitas vezes implica a divisão do homem entre amar e desejar. Com efeito, a primeira o obriga a guardar uma distância respeitosa do objeto amado, enquanto a segunda implica ultrapassá-la. De certo modo, superar o respeito pela mulher implica não a supervalorizar, isto é, destinar-lhe uma grande quantidade de libido objetal em detrimento da libido do eu, conforme o que Freud teoriza em “À guisa de introdução do narcisismo”.

De fato, a temática da escolha de objeto constitui para Freud (1914/1981) uma das melhores formas de investigar o narcisismo. Haveria dois tipos de escolha objetal possíveis e que estariam disponíveis tanto para homens quanto para mulheres: a forma anaclítica e a forma narcisista. Grosso modo, temos que pela primeira elege-se como objeto as figuras parentais ou seus substitutos, através do apoio nas pulsões de autoconservação; enquanto a segunda, em vez de ter na imagem da mãe a matriz de suas escolhas objetais posteriores, toma como referência o próprio eu do sujeito.

Não obstante observar que os dois tipos de escolha se aplicam a todos os indivíduos, Freud afirma que há diferenças importantes entre homens e mulheres. Na vida erótica daqueles, predominaria o tipo anaclítico, o amor completo ao objeto e sua conseqüente supervalorização, à custa do eu. Quanto à mulher, o modo de escolha objetal que Freud lhes atribui implica o narcisismo original. Tal amor, para Freud, não se caracterizaria pela supervalorização do objeto sexual: “Não têm necessidade de amar, mas de ser amadas, e aceitam o homem que preencha essa condição” (FREUD, 1914/1981, p. 2025, tradução nossa).

Percebemos, nessas breves passagens, que masculino e feminino, mesmo em relação à escolha objetal, não podem ser pensados como adjetivos correspondentes a homem e mulher respectivamente. Freud diz que no homem predomina o tipo de escolha anaclítica e na mulher o tipo narcisista, embora admita haver mulheres que amam segundo o “tipo masculino”, dirigindo ao objeto a supervalorização característica desta modalidade. Assim, se há mulheres que amam “anacliticamente”, há igualmente homens que não amam segundo o “tipo masculino”. Desse modo, temos que masculino e feminino são usados, nesse texto, como posições relativas ao modo pelo qual a pulsão sexual busca satisfazer-se com o objeto. Posições passíveis de serem ocupadas tanto por homens quanto por mulheres.

Para ilustrarmos a independência entre o tipo masculino de amor e o sexo anatômico, nos utilizaremos de um dos textos em que Freud descreve de maneira, diríamos, quase didática esse tipo masculino de amor, que ele considera como característico do homem. Trata-se da discussão que ele empreende sobre a análise dos quatro meses de atendimentos a Margarethe Csonka ou Margarethe Trauteneegg (seu nome de casada, que ela jamais abandonaria, mesmo após o divórcio), que ficaria conhecida na psicanálise como “A jovem homossexual”. A título de curiosidade, Voigt e Rieder (2008), suas biógrafas, nos contam que entre 1971 e 1973 Gretl (como era chamada na intimidade), morou no Rio de Janeiro na casa de uma amiga francesa, cujo marido era embaixador da França no Brasil.

De acordo com o que pudemos observar em nossa pesquisa de mestrado, no texto em questão, Freud (1920/1981) se utiliza da bissexualidade psíquica para evidenciar a confluência de desejos homossexuais e heterossexuais sobre um mesmo objeto. Além disso, adverte que “a pertença de um indivíduo a um ou outro sexo é função do arranjo combinatório de três elementos: características sexuais físicas, modo de satisfação pulsional (ativo/passivo) e escolha objetal. O mais importante, a nosso ver, é que Freud deixa clara a independência entre os três elementos” (OLIVEIRA, 2010, p. 60).

Como observamos em nossa pesquisa de mestrado, Gretl possuía características físicas predominantemente femininas, embora algumas estivessem mais próximas do que, pelo menos na Viena da época, se costumava atribuir à masculinidade: alta estatura e traços fisionômicos mais enérgicos que suaves (que a aproximavam fisicamente de seu pai), inteligência aguda e fria clareza de pensamento. Apesar de tais constatações, Freud chama a atenção para o fato de que a correlação entre características somáticas ou cognitivas e o sexo do indivíduo não passam de convenções, tendo pouco valor científico (OLIVEIRA, 2010). Conforme suas palavras:

Muito mais importante é, desde logo, o fato de a moça ter adotado, para com o objeto de seu amor, um tipo de atitude completa e absolutamente masculina, mostrando a humildade e a magna supervalorização sexual do homem enamorado, a renúncia a toda satisfação narcisista e preferindo amar a ser amada. Assim, não apenas havia escolhido um objeto feminino, mas também adotado com respeito a ele uma atitude masculina. (FREUD, 1920/1981, p. 2550, tradução nossa).

Em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), escrito no mesmo ano em que produzia o texto ora em apreço, Freud (1921/1981) articula com muita clareza o enamoramento, ou a “servidão amorosa”, com o que ele denomina “supervalorização sexual”. Tal atitude ante o objeto de amor implica superinvestir todas as suas qualidades, atribuindo-lhes um valor sem paralelo; e ainda muito superior ao que lhe era reconhecido antes de se

tornar amado pelo sujeito. Freud sublinha que tal supervalorização só é possível porque sustentada pela força da pulsão sexual, que se encontra recalçada. Os homens que amam segundo esse tipo de amor acabam por idealizar o objeto. Este, como bem observa Freud, ocuparia para o amante o lugar de ideal do eu, da perfeição egóica que ele, iludido, sonhava (re)encontrar. Em termos econômicos, estamos diante de uma transferência importante de libido narcisista para o objeto. À medida que o recalque da pulsão sexual se torna mais e mais abrangente, a fascinação pelo objeto avança. Freud assim descreve esse processo: “[...] o eu se torna cada vez menos exigente e mais modesto, e, em troca, o objeto se faz cada vez mais magnífico e precioso, até se apoderar de todo o amor que o eu sentia por si mesmo, processo que leva, naturalmente ao sacrifício voluntário e completo do eu. Pode-se dizer que o objeto devorou o eu” (FREUD, 1921/1981, p. 2590, tradução nossa). Aqui não é o amante, em sua atividade de conquista do objeto, que o devora; é este último, na atividade pulsional que o constitui como objeto, que devora o sujeito. Não é exatamente isso que vemos se desenhar no romance entre Gretl e Leonie?

A julgar pelo que Voigt e Rieder (2008) nos informam, o amor de Gretl (que será designada por suas biógrafas como Sidonie) pela baronesa Leonie Von Puttkamer (chamada “o Leo” por suas amigas), era descrito por ela em termos de “reverência”, “adoração”, mas também de “devoramento”: “[...] à vista da baronesa, sentira-se inflamar. Não de um fogo sexual, mas, em sua lembrança, de um fogo de reverência e adoração (VOIGT; RIEDER, 2008 p. 15). [...] Devorar Leonie com os olhos e escutar sua linda voz! Isso é o mundo para Sidonie (p. 39)”. Comprazia-se em beijar-lhe as mãos, admirar seu porte alto, esbelto, seu modo de caminhar. Ao admirar de longe o objeto de sua paixão, destacava-lhe os olhos, a boca, o odor. Escrevia-lhe em segredo poemas e cartas, que sabia não poder enviar-lhe. Durante vários dias seguiu Leonie pelas ruas e dentro do bonde, imaginando um modo de falar-lhe, mas sem ousar abordá-la. Até que um dia, estando ambas sob a chuva a esperar o bonde, Gretl decidiu agir. Aproveitando-se do fato de que era a primeira da fila de embarque, lembra-se de como seu pai se portava ante as mulheres e movida por tal lembrança, age. Assim suas biógrafas descrevem a cena:

Tinha visto nas atitudes do pai como se dava passagem a uma dama de forma cortês e conveniente. Poderia experimentar fazê-lo, ela também. Com um giro galante de corpo e um leve gesto de mão, ofereceu a passagem a Leonie. Sentia-se arder em brasa e o sangue cantava em seus ouvidos.

Leonie não pôde deixar de sorrir – essa garota em sua roupa de marinheiro sob o casaco e o rosto vermelho como fogo, cortejando-a como um jovem galã! Tocada e ao mesmo tempo lisonjeada, agradeceu e aproveitou a oportunidade para perguntar se ela estudava ali por perto. A resposta veio bem baixinho e abafada: “Estou aqui única exclusivamente para vê-la” (VOIGT; RIEDER, 2008, p. 24-25, aspas no original).

Baixinho e abafado bem poderiam servir também para caracterizar a posição em que Gretl se instalava diante de seu objeto de amor. Desde sua pequenez ela a amava e idealizava a tal ponto que não lhe importava presenciar o vai e vem das amantes de Leonie quando ia até sua casa. Um amor que nas palavras de Freud “*poco spera e nulla chiede*” (pouco espera e nada pede), completamente humilde e desinteressado, o qual, conforme testemunha sua biografia, lhe permitia suportar - até mesmo com uma ponta de orgulho – o fato de Leonie confessar-lhe dar a suas amantes os poemas que ela lhe consagrava; apenas para fazê-las crer que sua paixão por elas ainda ardia. Como podemos notar, a má reputação de que gozava Leonie na sociedade vienense, para a qual ela não passava de uma prostituta de luxo e, ainda mais, “invertida”, nunca constituiu o menor óbice ao amor de Gretl. Sobre isso, Freud (1920/1981, p. 2555, tradução nossa) afirma:

Poderia parecer singular que o sujeito não retrocedesse ante a má fama de sua amada[...]. Porém, seus primeiros caprichos amorosos já haviam tido como objeto mulheres às quais não se poderia atribuir uma moral muito severa. [...] desejava mulheres coquetes, no sentido corrente dessa palavra. [...] O aspecto enigmático de tal conduta desaparece ao lembrarmos que também naquele tipo masculino da escolha de objeto, que derivamos da fixação à mãe, é necessário, como condição do amor, que a amada tenha fama de leviana [...]

Se Gretl amava, pois, como um homem, parece-nos legítimo considerar como um dos traços possíveis da masculinidade, um amor dirigido a um objeto marcado, por sua vez, pela interdição, já que remetido à mãe. Vimos, entretanto, que no psiquismo, a interdição convoca sempre a presença de um terceiro, responsável por dizer e sustentar um não ao desejo incestuoso da criança e da mãe. Assim, o tipo de amor que Freud reconhece como predominante no homem não pode prescindir da intermediação de um terceiro, o qual chamamos pai.

Em todas aquelas quatro condições que caracterizam o tipo de escolha de objeto feita pelos homens, antes comentadas, o pai se faz presente, uma vez que Freud estabelece com traço comum, sua origem no complexo de Édipo. Recordemo-las rapidamente.

Na primeira condição, o pai intervém na fantasia como rival, representado pelo homem considerado “legítimo possuidor da mulher”. Tal montagem enseja a mobilização do ódio dirigido ao pai, mas, ao mesmo tempo, oferece ao sujeito a garantia de que o pai está ali, para barrar-lhe o gozo da mãe. É também o que se configura na segunda condição. Nesta o sujeito se assegura de que a mulher amada, além de ser potencialmente infiel, tenha já alguém que possa chamá-la de sua. É preciso que ela goze com outros amantes, pois é o ciúme que o

sujeito nutre em relação a eles que inflama seu desejo. O possuidor legítimo da mulher, representante do pai na fantasia, não é objeto dos ciúmes; ao contrário, sua função é de, paradoxalmente, tranquilizar o sujeito de que há um que tem a posse da mulher que ele deseja, isto é, de que há lei.

Na terceira condição, o homem jura fidelidade à mulher amada, sempre próxima da prostituta, sem, contudo, conseguir manter seu propósito. Assim cada mulher se lhe apresenta enquanto única e última, mas logo deve ser substituída por outra, inaugurando, dessa forma, uma série de conquistas amorosas que possuem em comum o traço da interdição relativa à posse da mãe.

Finalmente, o papel de salvador da dama, que aparentemente não incluiria o pai, revela, como Freud (1910/1981b) bem o demonstra, estreitamente articulado ao amor pelo pai. Com efeito, o homem cujo desejo é movido por essa fantasia se sente endividado tanto com a mãe quanto com pai pelo dom da vida que deles recebera. A dívida para com este último e os sentimentos de culpa ligados aos desejos parricidas edipianos levam o homem a fantasiar ser aquele que salva o pai do perigo ou da morte. Salvar o pai o tranquiliza e permite sentir-se em paz com ele. Freud observa que quando essa fantasia se volta para a mãe, sob o modo de redimir a mulher amada, ela retira seu sentido da equivalência inconsciente entre salvar a mãe e dar-lhe um filho; e, assim, pagar a vida, que deve à mãe. O filho, pois, diz-nos Freud, prova seu agradecimento desejando ter de sua mãe um filho semelhante a ele próprio, e isso equivale na fantasia a se identificar com o pai. Não apenas ser o pai, mas “[...]ser seu próprio pai[...]” (FREUD, 1910/1981b, p. 1630, grifo do autor, tradução nossa). A mulher, pois, só é desejada na medida em que possa ser redimida, isto é, tornada mãe; ao mesmo tempo que faz do sujeito, um pai.

Também na história clínica de Ernest Lanzer, paciente de Freud, que ficou conhecido como “o homem dos ratos”, nos deparamos com a problemática da escolha amorosa. Aqui, entretanto, conforme nosso entendimento, se Ernest se apresenta como um homem dividido, ele o é menos entre a mulher que ele ama e a que ele deseja, do que entre o amor por uma mulher e o amor pelo pai. Com efeito, seu pai, pouco antes de morrer, já lhe havia deixado claro que desaprovava completamente a mulher que ele amava. Insistir em tal amor, segundo seu pai, seria se submeter ao ridículo. A mulher em questão não era rica e, nessa condição, não poderia proporcionar a Ernest um futuro que seu pai desejava para ele. Entre Ernest e a mulher amada, estava, então, o pai.

Após a morte deste, sua mãe lhe diz que já havia falado sobre seu futuro com alguns familiares abastados e que um primo lhe assegurara que daria a mão de sua filha a Ernest tão

logo este concluísse os estudos. Assim, ao fazer parte, pelo casamento, dos negócios da família, ele poderia ter uma carreira promissora. O dilema de Ernest consistia em decidir entre permanecer fiel ao amor pela mulher pobre e ser fiel ao pai, realizando seu desejo de vê-lo casado com uma mulher que lhe garantisse um futuro vantajoso. A primeira alternativa demandava a morte do pai (que, de fato, já estava morto), pois tendo acesso à herança, Ernest obteria do pai, morto, o que ele julgava faltar para poder ocupar o lugar de marido, junto à mulher amada.

Na verdade, desde sua infância, a ideia obsessiva de Ernest, relativa à morte do pai, encontrava-se associada à conquista da mulher amada. Assim se deu, por exemplo, quando aos doze anos ele fantasia que se seu pai morresse a garotinha pela qual estava então apaixonado poderia corresponder a seu amor. Freud (1909/1981, p. 1475, tradução nossa) assim resume a associação acima mencionada: “Se caso com a mulher que amo, acontecerá alguma desgraça com meu pai no além”. De posse dos elementos fornecidos pela análise, Freud amplia o enunciado acima nos seguintes termos:

Se meu pai estivesse vivo, meu objetivo de casar com essa mulher [a amada] o deixaria colérico como naquela cena da infância, de modo que eu também me enfureceria de novo contra ele e lhe desejaria terríveis males que a onipotência de meus desejos faria cair irremediavelmente sobre ele. (FREUD, 1909/1981, p. 1475, tradução nossa).

A cena aludida é um episódio de sua infância, que lhe fora contado por sua mãe. Seu pai surra-o por uma falta que ele havia cometido e enquanto recebia os golpes paternos ele foi tomado por intensa raiva, expressando-a por meio de xingamentos dirigidos ao pai, com as palavras de que dispunha: prato, lâmpada, toalha, etc. Diante dessa reação, seu pai, estupefato, para de bater nele e diz: “Esse menino será ou um grande homem ou um criminoso” (p.1466, tradução nossa). É com esse enunciado, que soa como um oráculo, que o pai interrompe o castigo. Embora não saibamos o que seria um “grande homem” ou um “criminoso” para o pai de Ernest, podemos inferir que o primeiro não seria compatível com um homem que se submete ao ridículo, como seria, segundo o próprio pai, o caso de Ernest, se este não renunciasse à mulher que amava.

A impossibilidade de Ernest decidir entre a mulher amada, mas que não poderia lhe dar nem mesmo filhos, pois que estéril, e a outra, junto à qual, conforme Freud (1909/1981) assinala, ele teria “um futuro brilhante”, podendo vir a se tornar, talvez, um “grande homem”, se articulava, conforme suas associações, ao papel que o amor pelo pai desempenhava em sua masculinidade. Nas palavras de Freud (1909/1981, p. 1481, tradução nossa): “A hesitação

entre a mulher amada e a outra pode ser reduzida ao conflito entre a influência do pai e a fidelidade à mulher amada; isto é, à escolha entre o pai e o objeto sexual [...]”.

Por fim, se não podemos afirmar com segurança o que significava para o pai de Ernest ser um criminoso ou um grande homem, consideramos plausível inferirmos que ambas alternativas estavam relacionadas à capacidade de Ernest enfrentá-lo, insultá-lo, se rebelar contra seus golpes; os quais, como vimos, ao comentarmos a fantasia “bate-se numa criança”, são a expressão de um pai ao mesmo tempo fustigador e sedutor, objeto de amor e ódio por parte da criança. A masculinidade, conforme esclarece Pommier (2013), implica justamente o repúdio da feminização que a fantasia “bate-se numa criança” revela. Ainda para o mesmo autor, aqueles que repudiam a feminização e entram em guerra contra o pai estarão do lado masculino, ao mesmo tempo que esse repúdio participa de sua excitação. Conforme suas palavras: “[...] aquele que quer assegurar sua masculinidade deve ser violento. À ereção, é preciso a guerra. [...] A luta contra o *alter ego* é o primeiro traço da masculinidade, quando a relação sexual ainda é totalmente desconhecida” (POMMIER, 2013, p. 47, grifo do autor, tradução nossa). Violência que o pequeno Ernest expressa através dos xingamentos coléricos e o do desejo de morte dirigidos ao pai enquanto é castigado.

Vemos como a interdição da mulher amada, o desafio e a transgressão encontram lugar na fantasia dos homens, notadamente no campo da vida amorosa, um dos espaços privilegiados para a obtenção do reconhecimento da masculinidade. Quanto a isso, o caso de Ernest, em particular, nos indica o quanto o amor e o ódio pelo pai estão presentes nos passos que um homem deve dar rumo à afirmação da masculinidade; e desempenham um papel decisivo nas escolhas que um homem se propõe a fazer para vir a ser senão um grande homem, ao menos um homem que não caia no ridículo.

De tudo o que comentamos até agora acerca da vida amorosa no homem, acreditamos poder destacar um elemento que, a nosso ver, perpassa as diferentes configurações dessas expressões do amor masculino. Referimo-nos à figura de um objeto de amor – aqui encarnado pela mulher - idealizado, interdito, que deve permanecer inacessível à pulsão sexual. Não estamos longe, portanto, da imagem da Dama, que, nos séculos XI e XII, animava os trovadores em seus cantos apaixonados.

É verdade, como bem nos lembra Assoun (2006b), que nos textos freudianos consagrados à vida amorosa masculina, não nos deparamos com a expressão “amor cortês”. Todavia, tal como nos é possível notar, o amor do tipo masculino e o amor cortês guardam entre si uma inegável proximidade, a qual, em nosso entendimento, é sustentada, sobretudo, pela noção de obstáculo.

A história clínica e a biografia da “jovem homossexual” se encarregam de nos mostrar a inegável aproximação entre Gretl e os amantes-cantores medievais, dispostos a tudo sacrificar em nome do amor à sua Dama. Quanto à pertinência de uma semelhante analogia, Lacan (1962-1963/2005, p. 123) não lança a menor dúvida:

A jovem comporta-se como o cavaleiro que tudo sofre por sua dama, contenta-se com favores os mais minguados, os menos substanciais, e até prefere contar apenas com estes. [...] Quando a boataria pública não tem como deixar de lhe impor a realidade de que a conduta de sua amada é efetivamente das mais duvidosas, a exaltação amorosa vê-se reforçada pela meta suplementar de salvá-la. Tudo isso é admiravelmente sublinhado por Freud.

Ferreira (2004) elenca as características fundamentais do amor cortês: (1) amor impossível, visto que não correspondido. A Dama não só pertence a um estrato social muito superior ao do trovador, como já tem o seu possuidor legítimo; (2) servir como sinônimo de amar; (3) obediência e fidelidade irrestritas à Dama e (4) preservação do anonimato desta última.

Efetivamente, no amor cortês, através da condição de servo, ou de vassalo, que o homem se impõe em relação à Dama, bem como do caráter quase divinal que esta costuma assumir, erige-se uma verdadeira barreira à satisfação da pulsão sexual. Segundo Freud (1912/1981), a própria existência do obstáculo – que ele associa à “barreira contra o incesto” – responderia pela supervalorização do objeto de amor. Por essa razão, ele dirá que o cristianismo, através de seu ascetismo, proporcionou uma valoração psíquica para o amor que a antiguidade não fora capaz de alcançar, porquanto nela a idealização da pulsão e não do objeto dava a tônica da vida amorosa. A referência ao cristianismo nos lembra que foi justamente nos séculos XI e XII – início histórico do amor cortês - que o culto à Virgem Maria, impulsionado pela popularização da oração “Ave Maria”, se propagou.

Sobre esse obstáculo à satisfação da pulsão sexual, - obstáculo que Freud (1912/1981) já havia assinalado como algo que não estaria apenas no exterior, mas seria inerente à própria pulsão sexual -, Lacan (1959-1960/1991) nota que ele remete às técnicas em jogo no amor cortês, quais sejam, a retenção e a suspensão do amor. Elas poderiam ser articuladas, segundo ele, ao que nos “Três ensaios...” Freud (1905/1981) teoriza acerca do prazer preliminar. Para Lacan (1959-1960/1991), é o ato de sustentar o prazer de desejar o que torna possível a valorização sexual dos prazeres preliminares. O homem, ante a Dama, cantando seu amor infeliz, sustentaria, pois, um prazer que se compraz em desejar.

Vivès (2011, p. 3, tradução nossa) nos lembra que no amor cortês o amante “[...] pode gozar da visão da Dama, até em sua nudez, de sua voz, mas não de seu corpo, o qual é

mantido à distância”. Não reencontramos aí os representantes das pulsões parciais, que participam do prazer preliminar? Embora toda a idealização da mulher, acabe conduzindo a uma dessexualização do objetivo da pulsão sexual, não podemos esquecer que é desta de que se trata. Daí Lacan (1968-1969/2008, p. 225) afirmar que o amor cortês “[...] é uma homenagem prestada pela poesia a seu princípio, isto é, ao desejo sexual”.

Ferreira (2004) observa que é a privação que dá ao amor cortês sua razão de ser. O amante se põe a serviço da Dama, para desta posição servil, antes suplicar seu amor que conquistá-la. A servidão, assim, não constituiria um artifício estratégico para enfim possuir a Dama. Em vez disso, a posição servil do homem no amor cortês é o que permite manter a Dama, por seu turno, em uma posição de senhor, em um lugar de onipotência, a partir do qual o amante pode cantá-la. Em suas palavras:

A Dama, no lugar de objeto com valor de onipotência (real) e com valor de dom (simbólico), torna-se a fonte de todos os dissabores. Com valor de onipotência ela é divinizada. Nesse lugar, só pode ser amada no regime de abstinência sexual, de devoção e de idolatria. A Dama com valor de dom, na medida em que o dom é símbolo do amor, está interdita (FERREIRA, 2004, p. 49).

O percurso pelos textos freudianos que realizamos até aqui nos permite observar que, embora não haja em Freud uma teoria da masculinidade, as elaborações teóricas que ele realizou acerca da dinâmica pulsional e do complexo de castração proporcionam elementos fundamentais para uma investigação sobre o tornar-se homem, a partir das bases conceituais da psicanálise. Nesse sentido, a teorização sobre a bissexualidade psíquica e o entendimento do complexo de Édipo como o cenário no qual as posições masculina e feminina serão ocupadas por todos os sujeitos, independentemente da anatomia, possibilitam a problematização da masculinidade fora de uma lógica excludente e dicotômica. A masculinidade pura, isto é, destituída de qualquer traço do feminino é, como o próprio Freud o afirmou, um ideal.

Enquanto tal, ela só pode ser perseguida, mas, a rigor, nunca alcançada de modo absoluto. Assim, o próprio complexo de Édipo não seria bastante para responder à questão o que é um homem. A identificação com o pai, que Freud considera como ponto de chegada da busca pela masculinidade, é antes, em nosso entendimento, o ponto de partida para a odisseia que caracteriza a perseguição do ideal relativo a ser homem. Nesse sentido, acreditamos poder pensar a masculinidade em Freud como uma construção, defensiva, inacabada. No capítulo seguinte, por outro lado, veremos que Lacan será levado a ir além do Édipo para pensar o ser sexuado, preterindo a questão da identificação em favor do que ele designou por sexuação.

Para nós, o legado teórico de Lacan nos permite tomar a masculinidade antes por uma criação, uma invenção, que por uma construção.

Ser homem, constituiria assim, um modo possível de lidar com o real da diferença sexual e com a inexistência de relação sexual. E isso devido a que no inconsciente não há inscrição de um par antitético homem-mulher, mas apenas a de um único símbolo para a diferença sexual anatômica, o falo. É em torno deste último e não do pênis que a castração agenciará a tomada de posição do sujeito quanto à partilha dos sexos. Enfim, o que toda essa discussão dos textos freudianos nos sugere é que por trás da questão “o que é um homem?” esboça-se outra, bem mais freudiana que a primeira: “o que é um pai?”. É dessa presença paterna no tornar-se homem que nos ocuparemos no próximo capítulo, consagrado às reflexões sobre a masculinidade em Jacques Lacan.

4 A MASCULINIDADE EM LACAN

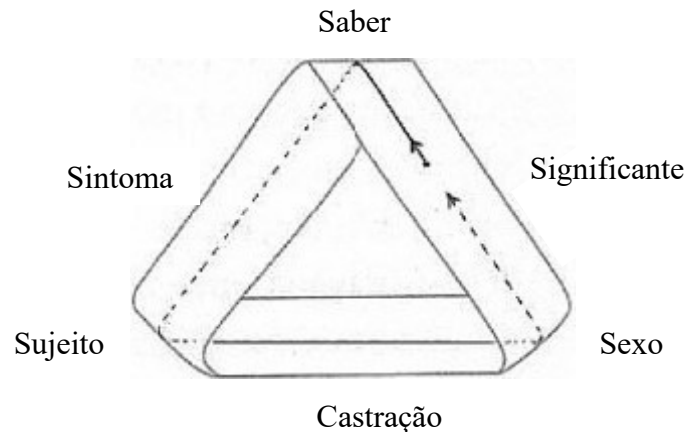
Assim como Freud, Lacan não elaborou uma teoria do masculino ou da masculinidade. Contudo, valendo-se dos conhecimentos produzidos pela linguística, pela antropologia, pela lógica, e pela topologia, entre outros, Lacan pôde avançar em relação aos problemas teóricos que Freud enfrentou na esfera da diferença sexual. Tais avanços implicam problematizar o masculino e a masculinidade de modo diferente da concepção freudiana acerca do tornar-se homem.

Lacan (1966-1967, aula de 19/04/1967) chama a atenção para a dificuldade – já apontada por Freud – de obtermos, ao menos no campo psicanalítico, uma definição precisa do masculino e do feminino. Em outras palavras, a linguagem não é capaz de fornecer os elementos necessários para dizermos do ser sexuado de forma inequívoca. Deste, o que, de acordo com Lacan (1964-1965, aula de 12/05/1965, tradução nossa), Freud nos deu foram “os equivalentes, as metáforas, os paralelos do ativo e do passivo ou do ver e do ser visto, do penetrante e do penetrado [...], mas o masculino e o feminino, nós não sabemos o que é”. Interessante a referência que Lacan faz à metáfora, pois, como veremos neste capítulo, é também como metáfora que ele caracterizará a masculinidade.

Furtivo, assim, à linguagem, mas só podendo ser abordado pela via das metáforas, o ser homem comporta algo da ordem do Real, isto é, daquilo que não se deixa exaurir nem pela representação, nem pelo sentido. Isso põe em jogo a relação entre a articulação dos significantes e o que do ser sexuado permanece enigmático; entre o saber inconsciente e a verdade sobre o sexo.

Para fornecer uma imagem dessa relação, Lacan (1964-1965, aula de 16/06/1965) recorre à banda de Moebius, figura topológica útil para metaforizar a continuidade existente nos processos psíquicos; notadamente, no que se refere a elementos considerados antagônicos como amor e ódio, atividade e passividade, inconsciente e consciente, significante e significado e, por que não, masculino e feminino. Consistindo na torção de uma faixa, cujas extremidades são, então, reunidas, a banda de Moebius nos permite constatar que as duas faces da faixa que lhe dera origem agora se comunicam. Não há, como antes da torção, um dentro e um fora, um interior e um exterior, um direito e um avesso. A superfície moebiana pode ser percorrida por inteira sem a necessidade de ultrapassar nenhum tipo de borda ou barreira. É o que podemos ver na figura abaixo, que apresentamos com base no que Lacan discute na aula supracitada.

Figura 1- Banda de Moebius.



Fonte: Lacan (1964-1965, aula de 16/06/1965, tradução nossa).

Entre cada um desses três elementos dispostos na banda de Moebius (sujeito, saber e sexo), Lacan inscreve uma divisão que permite sua reunião com o que está em oposição a ele. Assim, a oposição do sujeito em relação ao saber que lhe vem do Outro é mediada pelo sintoma. Da mesma forma, o saber, que está em oposição ao sexo, pela perda da natureza instintual do ser falante, só pode adquirir algum sentido, mediante a ação dos significantes. É pelos tropeços dos significantes e pelos solavancos do discurso, nos diz Lacan, que o saber pode se reunir ao ser sexuado. Essa dinâmica descontínua, própria do significante, evidencia que a relação do sujeito com o sexo passa por uma divisão, operada pela castração: se há um saber sobre o sexo, o sujeito só pode acessá-lo através da castração. É a partir daí que ele poderá se posicionar, então, como homem ou mulher, produzindo alguma significação em torno do que na aula em questão ele designa como “núcleo opaco do ser sexuado”.

Lacan (1964-1965, aula de 09/06/1965) adverte, contudo, que a relação entre as significações e o real da diferença sexual não é da ordem de uma certeza. Trata-se, antes, de pensar os significados que o sujeito produz para dizer seu ser sexuado em relação com a realidade do sintoma; realidade que, em suas palavras, é “aquela do conflito que resulta do que se anuncia do lado do inconsciente, no encontro, de uma forma heterogênea àquilo que se constitui como identidade do sujeito” (LACAN, 1964-1965, aula de 09/06/1965, tradução nossa). O sintoma, aí referido enquanto o que do inconsciente conflita com as certezas relativas à identidade sexual, é, assim, indicador da divisão do sujeito e ponto de referência da verdade do ser sexuado. De acordo com Lacan (1964-1965, aula de 09/06/1965, tradução nossa):

A divisão do sujeito e do sintoma é a encarnação desse nível onde a verdade toma seus direitos e sob a forma desse real não sabido, desse real de impossível exaustão, que é esse real do sexo ao qual, até o presente, nós não acedemos senão pelos travestis, por suplências, por transposição da oposição masculino/feminino em oposição a ativo/passivo, por exemplo, ou visto/não visto etc. [...].

Não poderíamos acrescentar também a masculinidade à essa lista dos modos possíveis de semidizer o ser sexuado? Ela não poderia ser pensada como uma significação, uma resposta possível do sujeito ante a impossibilidade de se exaurir o real da diferença sexual? Estes questionamentos nos remetem à expressão “ser um homem de verdade”, de uso tão corrente na cultura e que aponta para uma masculinidade sobre a qual não pairaria nenhuma dúvida. Contudo, a nosso ver, é importante observar que “ser homem de verdade” não é o mesmo que “ser, de verdade, um homem”. Para nós tais sintagmas não são equivalentes. O primeiro estaria mais próximo ao domínio da certeza e dos mandamentos superegóicos oriundos da identificação com os ideais de masculinidade fornecidos pelo Outro. O segundo, por seu turno, nos parece guardar relações com o real do sexo, cuja verdade nunca pode ser alcançada de modo absoluto. Assim, ser homem de verdade poderia ser entendido como uma tentativa do sujeito, sempre malograda, de dar conta do núcleo opaco do ser sexuado, de dizer toda a verdade sobre o que é ser, de verdade, um homem.

A impossibilidade de se exaurir o real do sexo é tributária do fato de que para nos humanizarmos precisamos abandonar a mera condição de ser vivo em favor do estatuto de sujeito, alienado à linguagem. Tal alienação implica que o saber sobre o sexo, sobre o que é ser homem e sobre o que fazer com o pênis, por exemplo, tenha que ser tecido com os significantes que se encontram no Outro e não na natureza. Longo de Lesbos (1948, p.103), no conto Dáfnis e Cloe, já indicava que, para o humano, a sexualidade é irredutível ao espetáculo de acasalamento que a natureza oferecia aos olhos daqueles dois pastores. Conforme ele escreve:

Ele [Dáfnis] se convenceu, e, de acordo com o que ela [Cloe] queria, deitou-se junto a Cloe, onde ficou muito tempo, não sabendo como fazer para chegar ao termo do que desejava. [...] De maneira que se sentou de novo no chão, e se pôs a chorar, pois sabia menos que os carneirinhos, realizar as proezas de amor. (LESBOS, 1948, p. 103).

A complementaridade entre os sexos, que Dáfnis testemunhava ao contemplar a cópula entre os animais, não pode ser garantida ao ser de linguagem. Nem mesmo pelo ato de um homem se dirigir a uma mulher por meio da frase: “Tu és minha mulher”. Agindo dessa maneira, um homem reconhece o outro a quem fala como mulher, mais exatamente, como sua mulher, e espera que ela também o reconheça como homem e, mais ainda, como seu homem.

Trata-se de, através do outro, em um movimento de retorno, obter o reconhecimento da masculinidade. Entretanto, conforme Lacan (1966-1967, aula de 10/05/1967) observa, “está claro que isso não basta que o diga para que eu seja seu homem. Mas enfim, se isso bastasse não resolveria nada!”. Trata-se do impossível de dizer o ser sexuado pela palavra. Segundo suas palavras:

Eu me fundo como *seu* qualquer coisa. É um voto de pertencimento, que é muito de um pacto, pelo menos de um pacto de preferência⁴. Isso não situa absolutamente nada nem do homem nem da mulher. Tanto mais que se pode dizer que são dois termos opostos e que é indispensável que aí haja dois, mas que cada um e nenhum está totalmente excluído do fundamento na palavra, quanto ao que é da união. Matrimonial, se quiserem, ou de qualquer outra. Que certa dimensão a traga até a dimensão do sacramento não muda absolutamente nada. Absolutamente nada do que se trata, a saber, do ser do homem ou da mulher (10/05/1967, grifo do autor, tradução nossa).

O que podemos apreender dessas referências é que, a rigor, não poderíamos falar do ser homem ou do ser mulher como da ordem de um “em si”. Ser homem em si seria tão impreciso, derrapante, como diz Lacan, quanto pensarmos em um antes da linguagem, já que mesmo antes de nascermos já ocupamos um lugar no discurso. Por isso Lacan (1966-1967, aula de 07/06/1967) considera que, em oposição a esse ser macho em si, é de um ser macho “para alguma coisa” – não para o outro do par, mas para o Outro -que devemos falar. É a diferença entre os carneirinhos e Dáfnis. É também o que já estava colocado na mensagem “tu és minha mulher”, pois o reconhecimento esperado vem antes do Outro, do lugar de onde o sujeito se enuncia como homem, que da mulher enquanto destinatária do enunciado; a qual só desempenha ali o papel de mediadora entre o sujeito e o Outro.

Para Lacan (1966-1967, aula de 07/06/1967), tratar a problemática do ser homem pela oposição significativa “homem” e “mulher” é pouco, já que não sabemos bem o que eles querem dizer. Quanto a isso, nem a natureza – conforme evidencia a frustração de Dáfnis – nem as convenções culturais – como nos indicam o malogro dos discursos para conformar o sujeito à anatomia -, oferecem solução definitiva.

No que concerne à diferença sexual - Freud já o afirmara -, só há um ponto de referência: o falo. Não é nossa pretensão realizarmos um estudo sobre o falo em Lacan, isso escaparia aos objetivos de nossa pesquisa. Todavia, consideramos útil nos determos em alguns dos desenvolvimentos que Lacan deu ao conceito de falo, em sua relação com a diferença sexual.

⁴ Há aqui uma dúvida, na transcrição do seminário, sobre se se trata de um pacto de preferência ou de referência.

No texto “A significação do Falo”, Lacan (1958/1998) esclarece que o falo não deve ser tomado nem por fantasia, nem por objeto, nem pelo órgão (pênis ou clitóris), embora sirva para simbolizá-lo. Ele é categórico ao afirmar que o falo é um significante. Como tal, o falo serviria para permitir ao sujeito uma possibilidade de se referenciar no inconsciente enquanto ser sexuado ante o enigma da diferença sexual. A julgar pela definição que Lacan fornece do significante, como o que representa um sujeito para outro significante, tenderíamos a pensar o falo enquanto aquilo que representa um sujeito para outro significante. Contudo, no texto antes mencionado, Lacan define o falo como um significante cuja função é menos representar que designar; e não um sujeito, mas um conjunto de significados. Ele diz: “Pois ele [o falo] é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1958/1998, p. 697). Rabinovich (2005) observa que ao se referir ao falo como um significante destinado a designar, Lacan sugere que o significante fálico foi escolhido por alguma especificidade que o distinguiria do conjunto, da bateria dos outros significantes. Assim definido, o falo – porque designa - passa a ter a incumbência de nomear (tanto no sentido de dar nome quanto de indicar para uma função) todo um conjunto composto pelos efeitos de significado, produzidos por sua presença de significante. Mas a que se refeririam esses efeitos de significados? Lacan se reporta a eles como aquilo que resulta do padecimento do significável pela ação do significante.

Devemos entender por significável tudo o que pode vir a se tornar significado, que permanece como potência até ser marcado pelo significante. Não poderíamos, então, deduzir que a função do significante fálico seria designar os efeitos de significado produzido pela ação do significante no real? Isso nos parece plausível, porquanto Lacan destaca duas ocorrências desses efeitos, que evidenciam o caráter antinatural do humano: uma diz respeito à separação radical deste último da ordem da necessidade, que a torna assujeitada à demanda, dependente dos significantes. A outra ocorrência, que nos interessa mais especificamente, diz respeito à diferença e às relações entre os sexos, marcadas pela impossibilidade de uma complementaridade, que, mesmo na natureza, não constitui uma regra absoluta. Quanto a isso, Lacan (1969-1970/1992) nos lembra que diversas espécies da natureza não comportam nenhuma copulação. Pelo exposto, parece-nos possível pensar que, no que tange a essa segunda consequência da ação do significante, que tem lugar sobre o significável da diferença sexual, o significante fálico serviria para nomear o conjunto dos efeitos de significado que possibilitam, para um sujeito, a assunção de uma posição sexuada.

Pelo fato de que homem e mulher só se humanizam alienando-se ao Outro, ao simbólico, isto é, constituindo-se como sujeitos de linguagem, a anatomia não lhes assegura de seu ser sexuado; outra maneira de dizer que ela não faz destino, não os destina a nada quanto ao sexo. Conforme assinala Lacan (1969-1970/1992, p. 31), dado que “temos o significante, é preciso que a gente se entenda – e é justamente por isto que não nos entendemos. O significante não é feito para as relações sexuais”. Como vimos acima, é o falo, e não a anatomia, que está destinado, enquanto significante, a designar o que podemos chamar homem ou mulher. Por essa razão, homem e mulher só podem se entender através de um parecer homem e de um parecer mulher. Lacan (1958/1998, p. 701) afirma:

Digamos que essas relações [relações entre os sexos] girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado darem realidade ao sujeito nesse significante, e por outro, irrealizar as relações a serem significadas.

E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia.

A citação acima nos fornece elementos importantes para nossa investigação, merecendo um exame mais detalhado.

Conforme podemos notar, Lacan afirma que o significante fálico, no que tange à relação entre os sexos, produz, ao mesmo tempo, um efeito de realidade e de irrealidade. Ele realiza o sujeito, isto é, lhe confere alguma possibilidade de existência como sexuado e irrealiza as relações que esse sujeito estabelece com outro sujeito também sexuado. Rabinovich (2005) observa que esse caráter de irrealidade tem a ver com o fato de que aquilo que o sujeito tem é algo de miserável, carente de valor, se comparado ao significante do desejo. Assim, só restaria ao sujeito, nas relações entre os sexos, recorrer a manifestações típicas, a comportamentos ideais, cuja função seria mascarar uma falta, que bem poderíamos chamar de uma falta a ser. Se assim a podemos denominar é porque não há nada da ordem do ser por trás da máscara, isto é, não se trata aí do parecer de um ser (Rabinovich, 2005). Em resumo: o significante fálico, se ele designa o conjunto dos significados que se reportam à diferença sexual, isto é, se ele possibilita ao sujeito, através do complexo de castração, a assunção de uma posição sexuada no inconsciente, ele só o faz por meio de um parecer; o qual, por sua vez, só se sustenta nas manifestações ideais do comportamento de cada um dos sexos. O parecer, que rege as relações entre os sexos, não se opõe, então, ao ser, mas se condensa, se confunde com ele, daí o neologismo lacaniano *parêtre* (“pareSer”) (Miller, 2009). Por isso não podemos dizer que as manifestações ideais de que fala Lacan sejam

opostas à verdade. A aparência, aqui, não é oposta à realidade; ela, de fato, a engendra. Estamos já no domínio do que Lacan chamou de semblante.

Com efeito, se Lacan falou do parecer em termos de manifestações típicas e de comportamentos ideais é porque o parecer só pode ter lugar na ordem do discurso, isto é, do laço social. Isso se deve ao fato de que homem e mulher são seres falantes, e, como tais, só podem construir alguma identidade sexuada por meio da linguagem. É nisso que a exibição sexual do humano se distingue daquela que se produz no reino animal, embora ambas estejam situadas no campo do semblante. Na espécie humana é antes o discurso do que a cópula aquilo que serve de indicador para a identidade sexual. Desse modo, a masculinidade e a feminilidade seriam construídas por semblantes articulados pelo discurso do Outro, com os quais um sujeito pode se posicionar em relação ao que Lacan considerava impossível: dar algum sentido, pelo menos analítico, ao masculino e ao feminino. O parecer homem indica, pois, que a masculinidade só se sustentaria no discurso.

Lacan (1971/2009, p. 15) considera que “tudo o que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significante. [...] o significante é idêntico ao status como tal do semblante”. Dessa forma, julgamos possível concluir que, de acordo com o que encontramos no texto sobre a significação do falo, este, enquanto significante que designa o conjunto dos significados relativos à diferença sexual, pode ser considerado também como um semblante.

Pensar o falo como um semblante implica admitir que, enquanto tal, sua função, conforme assevera Lacan (1958/1998), é de substituir o ter para, dessa forma, protegê-lo. O pênis, assim, somente poderia bastar para garantir a masculinidade, dentro do que Lacan (1966-1967, aula de 19/04/1967) chamou de “ficção viril”, que consiste em acreditar que se é o que se tem. Essa ficção reúne, como vemos, tanto a dimensão do ser quanto a do ter. Por estar tão atrelada à dimensão do ser, a função de proteção do ter, que o semblante fálico é convocado a desempenhar, adquire, para o homem, uma importância considerável. Importância que pode ser inferida do horror que a ameaça de castração lhe causa e da qual busca se proteger através da obtenção de mais e mais semblantes fálicos. Como bem aponta Miller (2009), o ter, que caracteriza a subjetivação masculina do pênis, se inscreve como uma superioridade de um proprietário, permanentemente ameaçado.

O peso de que o proteger o ter se reveste para o homem implica que para ele o gozo está totalmente regido pelo falo como semblante. Assim, quanto à ideia – durante tanto tempo difundida – de que o homem é o “sexo forte”, sugerimos entender o “forte” antes como fortificação, voltada para a defesa e proteção, que de força, seja física ou moral. A

masculinidade exige constante vigilância. Os homens constroem para si uma fortaleza composta pelos semblantes fálicos e nela, de uma forma ou de outra, alguns mais outros menos, se encerram para se protegerem da ameaça de castração; a qual, como vimos no capítulo anterior, se articula, por exemplo, à fascinação e ao temor causados pelo feminino. Disso temos uma bela imagem no canto XII da Odisseia: Ulisses pede a seus homens que ponham cera nos ouvidos e o amarrem ao mastro do navio. Assim, nenhum deles sucumbirá ao canto mortal das sereias. Interessante notar que Ulisses é o único que não tampa os ouvidos. Ele se permite gozar do feminino, de sua voz, desde que completamente atado ao mastro, que o salva de um gozo que o levaria à morte. Por estar atado ao mastro – que aqui bem poderia simbolizar o falo - ele só se permite gozar da voz do Outro e não de seu corpo, o que nos evoca uma passagem do seminário RSI, na qual Lacan (1974-1975, aula de 11/03/1975, tradução nossa) diz do homem que este está efetivamente “aflito (*aphligé*) com o falo, que é o que lhe barra o gozo do corpo do Outro.[...] Há para o imaginário do homem, a aflição do real fálico, por conta do qual ele se sabe ser apenas semblante de poder”. Lacan modifica a grafia da palavra *affligé*, para acentuar o papel que o falo (*Phallus*) desempenha para o ser homem. Gozar com a voz das sereias e não com seu corpo é ter como parceiro o objeto *a*, conforme veremos adiante ao discutirmos as fórmulas da sexuação.

Em relação a isso, as mulheres podem ser mais livres, já que, comparadas ao homem, elas, se assim podemos nos expressar, não teriam falo a perder. Sua relação com os semblantes fálicos passa mais pela dimensão do ser do que do ter. Dado que não há discurso que não seja de semblante, isso nos ajuda a entender o porquê de Lacan (1969-1970/1992, p. 52) afirmar que não é por acaso que as mulheres “estão menos fechadas que seus parceiros nesse ciclo de discursos”. O homem, ao contrário, “o macho, o viril, tal como o conhecemos, é uma criação de discurso – nada, pelo menos, do que dele se analisa pode ser definido de outra maneira” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 52).

No que toca ao gozo sexual, as mulheres, por estarem mais livres em relação aos semblantes fálicos, estão, como o afirma Lacan (1971/2009), em condições de pontuar para um homem o que há de semblante na relação entre os sexos. Tal pontuação, para aquele que retira seu gozo inteiramente do semblante fálico, constitui mesmo uma espécie de hora da verdade. Conforme as palavras de Lacan: “Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda a formação do homem é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 33). Posição angustiante para quem a formação da masculinidade é da ordem de uma ficção; cujo enredo se desenrola a partir de uma equivalência entre ter o pênis e ter o falo. Talvez por isso Lacan afirme ser “certamente

mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar a mulher como suporte dessa verdade, suporte do que existe de semblante na relação do homem com a mulher” (LACAN, 1971/2009, p. 33).

Lacan (1971/2009) observa que, nos animais, o efeito da exibição sexual conduz à cópula e que, neles, esta adquire um status de identidade. Em numerosas espécies de animais, podemos distinguir, com segurança, quem é o macho e a fêmea apenas observando sua cópula; o que, no caso do humano, não é possível. Como vimos anteriormente, “penetrante” e “penetrado” não passam de metáforas para definir o que é um homem e uma mulher. Voltaremos a isso quando discutirmos as fórmulas da sexuação. Por enquanto, retomemos a citação que fizemos do texto “a significação do falo”, onde encontramos a referência ao parecer. Ali Lacan afirma que o recurso ao parecer, ao semblante, só seria útil até o limite da cópula. Isso significa que a partir desse limiar o sujeito não pode mais se autorizar dos semblantes que lhe vêm do Outro para sustentar suas certezas sobre sua identidade sexual. Por isso Lacan (1966-1967, aula de 10/05/1967, tradução nossa) dirá que não existe ato sexual:

Se disse que não há ato sexual é no sentido onde esse ato conjugaria, sob a forma de uma repartição simples, aquilo que evoca na técnica, por exemplo, nas técnicas usuais como as do chaveiro, a designação de peça macho ou de peça fêmea, essa repartição simples constituindo o pacto, se pode se dizer inaugural, por onde a subjetividade se engendraria como tal, macho ou fêmea.

Somente na dimensão da técnica e nos discursos que a sustentam se poderia falar de uma complementaridade entre um ser masculino e um ser feminino. Dois anos depois Lacan reitera: “não existe ato sexual – subentenda-se: que tenha peso para afirmar no sujeito a certeza de que ele é de um sexo” (Lacan 1969/2003, p.326). Ao mesmo tempo, ele afirma que só há o ato sexual, do qual o pensamento se defende. Soler (2015) explica que através destas duas fórmulas Lacan apontava, de um lado, a disjunção entre a identidade homem ou mulher e o ato sexual e de outro, a implicação, no ato sexual, de um “eu não penso”. Trata-se, conforme resume a autora citada, de um “ato que não identifica e que desafia o pensamento” (SOLER, 2015, p. 15, tradução nossa).

Tanto o discurso dos sujeitos de nossa pesquisa quanto os testemunhos que a clínica psicanalítica fornece demonstram, como bem assinala Miller (2009), que buscar extrair do ato sexual, a certeza de que se é homem pode ser algo consideravelmente desgastante. Um dos homens que entrevistamos nos contava que a fim de se sentir homem de verdade nunca podia recusar a uma mulher o gozo sexual: “o homem, acha que tem que comer todas, mesmo sem vontade”. A partir da clínica, Miller (2009, p. 292, tradução nossa) destaca, quanto ao homem,

“um sentimento de insuficiência ligada à relação sexual [...], que parece não poder ser satisfeito [...], seja qual for a repetição da relação, a multiplicação das parceiras”. O autor chama a atenção para o fato de que um homem até poderia, aos moldes do cogito cartesiano, deduzir do ato sexual, um “sou homem”; algo do tipo “penetro com meu pênis uma mulher, logo sou homem”. Entretanto, tal “certeza aparecerá [...] submetida a uma condição temporal – fazendo eco à pergunta cartesiana: *Penso, sou, mas quanto tempo?*” (MILLER, p. 292, grifo do autor, tradução nossa).

Se nem a biologia, nem a anatomia, nem o ato sexual, e nem mesmo a palavra bastam para, segundo Lacan, dizer o ser homem, onde deveremos buscar algum entendimento sobre a masculinidade? Ainda o texto “a significação do falo” nos oferece uma luz. Com efeito, logo no início do artigo, Lacan (1958/1998, p. 685) afirma que a castração tem uma função de um nó:

1º na estruturação dinâmica dos sintomas, no sentido analítico do termo, quer dizer, daquilo que é analisável nas neuroses, nas perversões e nas psicoses;
2º numa regulação do desenvolvimento que dá a esse primeiro papel sua *ratio*, ou seja, a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual, ou até mesmo acolher com justeza as da criança aí procriada (grifo do autor).

A citação acima abre vias para a discussão de diferentes temáticas. Privilegiaremos, porém, aquela que nos permite enriquecer nossa investigação.

Observamos, de saída, que a *ratio*, isto é, a divisão dos seres entre macho e fêmea, no humano, é função do complexo de castração e não da biologia ou da técnica. A identificação sexual só é possível a partir de uma posição inconsciente. Dessa posição, que Lacan (1966-1967, aula de 11/01/1967) correlaciona a um “eu não sou”, depende a identificação às manifestações típicas de cada um dos sexos. Assim, podemos deduzir que o sujeito só pode se enunciar como homem de um lugar onde ele não é. Em outras palavras, por se tratar de uma posição inconsciente, a assunção do sexo deve passar pela articulação do significante, na qual nada do ser se pode afirmar. O próprio sujeito só comparece nela enquanto um efeito, não como algo da ordem de uma consciência de ser que a comandaria.

Não se trata da instalação *do* sujeito numa posição sexuada, mas da instalação *no* sujeito de uma posição inconsciente que lhe permitiria tomar posição quanto ao sexo. É isso que o ato sexual, como vimos acima, não pode assegurar. Ele não pode afirmar *no* sujeito a certeza de um “sou homem”. A articulação significante, antes mencionada, se algo a comanda, é o que Lacan esforça-se no texto em apreço para elaborar: o falo como

significante. É, então, em relação ao significante fálico que, no complexo de castração, o sujeito pode vir a assumir uma identidade sexuada. E isso, não apenas para o homem, mas igualmente para a mulher.

Devemos notar que essa identidade sexuada, pelo fato mesmo dela se articular ao campo da significação, agenciada pelo falo como significante, não pode se pretender unívoca. Lacan (1966-1967, aula de 21/06/1967) adverte que não há significação que se pretenda unívoca, o que pode fazer do sentido que ela engendra algo da ordem do engano. Há um furo na significação, que Lacan expressa em termos da “incapacidade de toda *Bedeutung* de cobrir o que se refere ao sexo” (aula de 11/01/1967, grifo do autor). A significação do falo serve para orientar a identificação ao tipo ideal do sexo, o modo de gozar do corpo do parceiro e a assunção da paternidade ou da maternidade, mas não pode fornecer o significante da relação sexual, da complementaridade, isto é, da conjunção sexuada. Em outros termos, gozo sexual só pode ser pensado enquanto coordenado ou enodado – eis aí a função de nó da castração – com um semblante, isto é, com o falo em sua função significante (Lacan 1971/2009). Entendemos ser por essa razão que Lacan (1968-1969/2008) afirma que tudo da relação sexual “se reduz a um significante, o falo, que justamente não está no sistema do sujeito, uma vez que não é o sujeito que ele representa, e sim, digamos, o gozo sexual como externo ao sistema, ou seja, absoluto” (p. 310).

Com efeito, dizer que o falo é um significante que não representa o sujeito leva a situar o falo como significante de exceção à própria definição do significante. Este último, sabemos, é definido como o que representa um sujeito para outro significante. Acreditamos que na citação acima Lacan retoma a tese proposta em “a significação do falo”, na qual o falo é um significante que é destacado do conjunto dos significantes não para representar, mas para designar. Designar não um sujeito, mas o conjunto dos efeitos de significado, ou seja, a significação.

Outro ponto da citação, digno de nota, é que o falo representa o gozo sexual absoluto, que está fora do sistema do sujeito. A utilização do termo “absoluto” para qualificar o gozo sexual pode se prestar a mal-entendidos, uma vez que este é descontínuo, sempre parcial. Já o absoluto, poderia ser pensado, conforme Lacan (1960/1998b), em termos da “conjunção do simbólico com um real, do qual nada mais há a esperar” (p. 812). Assim, acreditamos poder pensar esse gozo sexual absoluto como uma conjunção entre o simbólico e o real da diferença sexual. Isso significaria que não se teria mais o que esperar desse real, pois haveria a cópula perfeita entre o sistema de representações do sujeito, isto é, o saber, e o sexo. Contudo, tudo o que Freud descobriu sobre o inconsciente é que nele essa cópula é

impossível; a diferença sexual só se inscrevendo em função de um único referente, o falo. Desse modo, por sermos seres de linguagem, a qual, por sua vez, estrutura o inconsciente, é que o gozo sexual absoluto deve ser representado, isto é, substituído pelo gozo fálico. Se está representado, é porque esse gozo absoluto está ausente do campo do significante; ele escapa ao simbólico e ao imaginário, isto é, ao semblante. Enfim, não se trata aí, a nosso ver, do gozo sexual propriamente dito, que este é parcial, pressupõe a castração e está ligado ao semblante; mas do gozo que garantiria a perfeita conjunção sexuada, que não existe.

Se a função do falo como significante é designar os efeitos de significado, não devemos esquecer que para Lacan (1971/2009, p. 43) “toda designação é metafórica, não pode fazer-se senão por outra coisa”, e que o referente, ao qual a designação se destina, “é sempre real, porque é impossível de designar. Mediante o que só nos resta construí-lo. E nós o construímos, quando podemos” (p. 43). Eis aí implicada a função simbólica do falo. Sublinhemos, contudo, que não é propriamente o falo, mas os significantes fálicos, enquanto significantes do sistema representacional do sujeito, dos discursos em que este se insere, que podem representá-lo para outros significantes. Eis a razão de propormos pensar a masculinidade como integrando o conjunto das significações que um sujeito constrói para se posicionar ante o impossível a designar da diferença sexual. Nesse sentido, ela só pode ser metafórica. Voltaremos a esse ponto quando abordarmos o enlaçamento da masculinidade com a função paterna. A tomada de posição do sujeito ante o impossível da relação sexual, Lacan (1971-1972/2012;1972-1973/1985) a teorizará recorrendo à lógica.

Sabemos que para Freud (1930/1981) há algo da própria natureza da sexualidade, mais precisamente da pulsão, que nos priva da satisfação completa, justamente porque não é possível, uma complementaridade entre o masculino e o feminino. As pulsões são sempre parciais, não havendo nenhuma pulsão genital que assegure um saber inequívoco sobre o que fazer como macho ou fêmea na espécie humana. O indivíduo, segundo Freud, seria composto de metades simétricas, uma masculina e uma feminina. Entretanto, ele considera que mesmo cada uma dessas metades pode ter sido originariamente hermafrodita. Com isso, Freud tentava mostrar a enorme dificuldade de se definir o masculino e o feminino. Todo homem, diz Freud, “apresenta tendências pulsionais, necessidades e atributos, tanto masculinos quanto femininos, mas só a Anatomia – porém não a Psicologia – pode revelar a índole do masculino e do feminino” (FREUD, 1930/1981, p. 3043, tradução nossa). Contudo, em que pese o mérito que Freud concede à Anatomia, a clínica psicanalítica e o mal-estar na cultura nos informam que nenhuma ciência responde satisfatoriamente ao enigma da diferença sexual.

Em nosso entendimento, a grande contribuição de Lacan nesse terreno consistiu em seu esforço para abordar a diferença sexual desvinculada tanto da anatomia, quanto do par antitético atividade-passividade. Este último sendo, segundo Freud, o único meio de que a ciência psicológica dispunha para tratar a problemática em questão. Lacan recorreu à matemática, mais especificamente à lógica proposicional, para dizer algo do homem e da mulher.

Retomando a tese freudiana de que no inconsciente não há a inscrição do sexo feminino; o falo sendo o único símbolo da diferença sexual, Lacan (1970/2003, p. 410) afirma:

[...] na psicanálise (porque também no inconsciente), o homem nada sabe da mulher, nem a mulher do homem. [...] o significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula que seja a da relação sexual.
Daí minha enunciação: não há relação sexual – subentenda-se: formulável na estrutura.

Assim, vemos que o termo relação não deve ser confundido com o coito, que esse sabemos que há. Trata-se da relação no sentido matemático, que na teoria dos conjuntos implica a existência de um par ordenado (a, b) , cujos elementos estariam em franca correspondência. Uma vez que no inconsciente – podemos dizer, na estrutura - não há a inscrição do sexo feminino, não se pode formar um par ordenado. Só havendo o falo para os dois sexos anatômicos não há dois conjuntos, não há possibilidade de relação. Sendo a relação sexual não formulável na estrutura, no campo do significante, homem e mulher só poderiam ser abordados através de uma escrita lógica, “que libera o pensamento da palavra e, sobretudo, da definição” (FRANCO, 2008, p. 63, tradução nossa).

Para tanto, Lacan recorre às funções proposicionais, compostas por uma variável (x) - seu argumento -, que permanece indefinida até o momento em que a ela se atribua um determinado valor. Antes dessa atribuição valorativa, só temos uma sentença declarativa, a qual só pode ser considerada verdadeira ou falsa na dependência do valor que o argumento vier a assumir. Assim, se tomarmos, por exemplo, uma função $p(x)$: “ x é humano” e atribuirmos a (x) o valor “pedra”, teremos uma proposição falsa. Como bem adverte Franco (2008), o valor atribuído a (x) pode ser também um quantificador lógico, como “todos”, “não existe” ou “existe ao menos um que”. O referido autor nos lembra ainda que Lacan privilegia a lógica das funções proposicionais dado que estas se fundamentam no recurso a uma referência e não a uma ontologia. Esta última era o que fornecia os fundamentos da lógica de

Aristóteles, para quem os predicados estavam sempre remetidos ao verbo ser. Em se tratando, porém, da diferença sexual, não se pode obter nenhuma garantia de natureza ontológica.

Ao recorrer à lógica para abordar o que o inconsciente demonstra da diferença sexual, Lacan (1971-1972/2012) toma o homem e a mulher enquanto valores sexuais. Valores de uma função que se refere ao gozo sexual e que Lacan designa por Φx . Trata-se da função fálica, onde o Φ representa o falo simbólico e o x designa um significante: “o que expresso com essa notação, Φx , é o que a relação com o gozo produz. Isso quer dizer que x designa apenas um significante” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 31). O gozo a que Lacan se refere é o gozo sexual, que constitui a função Φx , função “que é chamada castração” (p.32). Observemos que essa função não é dada por uma variável x e outra y , que poderiam corresponder ao homem e à mulher. Há apenas uma variável, um significante, em função do qual se produz o gozo sexual, isto é, o gozo fálico. Não se trata, diz Lacan, “de marcar o significante-homem como distinto do significante-mulher e de chamar um de x e outro de y , porque a questão é justamente essa – é como nos distinguimos” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 31). A questão é sabermos como em função de um único significante, o falo, podemos distinguir homens e mulheres, pois embora “quanto a todo sujeito falante, ou é *ele* ou é *ela* [...] o homem e a mulher não sabemos do que se trata” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 38 grifo do autor).

Conforme bem observa Levy (2008), a abordagem da diferença sexual que, no texto sobre significação do falo, Lacan realizou através do ser ou do ter o falo, receberá nesse novo período da teorização de Lacan, um tratamento mais preciso, com o recurso da lógica. A esse respeito, as palavras de Lacan (1972/2003, p. 457) são enfáticas:

Não há nenhum exagero, no que concerne ao que a experiência nos oferece, em situar a questão central do ser ou do ter o falo (cf. minha *Bedeutung* dos *Escritos*) a função que supre a relação sexual.

Daí uma inscrição possível (na significação em que o possível é fundante, leibniziano) dessa função como Φx , à qual os seres responderão segundo sua maneira de ali fazer um argumento. Essa articulação da função com a proposição é a de Frege.

Ponto importante a observar: Lacan fala em seres e não em homem e mulher. A nosso ver, isso aponta para o fato de que é só pela resposta que cada um, à sua maneira, dá à função fálica, isto é, à castração, que cada ser pode então dizer-se homem ou mulher.

A inexistência da relação, da complementaridade sexual, Lacan a formalizou através da utilização de quantificadores lógicos: particular e universal. O primeiro é representado pelo símbolo \exists , e pode ser lido como “existe ao menos um”, enquanto o segundo, representado,

pelo símbolo \forall , pode ser lido como “todo” ou “para todo”. Esses quantificadores, aplicados à função, servirão para que esta última torne possível uma proposição; que poderá ser universal ou particular, afirmativa ou negativa (LEVY, 2008). Aplicando esses operadores lógicos à função fálica, Lacan (1972/2003) estabelece duas possibilidades lógicas de inscrição do sujeito na partilha dos sexos, em vista da ausência da relação sexual. A primeira ele escreve da seguinte forma:

$\exists x. \overline{\Phi x}$: existe um x que não satisfaz a função fálica; não se submete à castração.

$\forall x. \Phi x$: todo x satisfaz a função fálica; todos estão submetidos à castração.

Essa é a escrita matemática do que Lacan chama “homem”. Vemos que é a particular negativa, ou seja, a existência de uma exceção, de ao menos um que não se assujeita à castração, que dá valor de verdade à universal afirmativa. Porque há um que se exclui da norma fálica é que pode ser fundado um universo de homens todos submetidos a ela. Fazendo, pois, a exceção fundar a regra, Lacan subverte a lógica de Aristóteles, para a qual era a universal que implicava a particular. No que tange à diferença sexual, a experiência psicanalítica revela, contudo, conforme nos lembra Jorge (1988), que o universal da Lei não é naturalmente dado, mas deve ser fundado. Esse lugar da exceção fundante do universo dos homens é ocupado pelo pai da horda primitiva, que, no mito desenvolvido por Freud em “Totem e tabu”, podia gozar de todas as mulheres. A relação lógica entre as duas fórmulas acima descritas resumiria, para Lacan (1972/2003, p. 458), “tudo o que acontece com o complexo de Édipo”. Desse modo, o lugar da exceção, necessária para a fundação do universo dos homens, é remetido à função do pai. É essa função que funda, pela castração, o modo homem de se posicionar ante a inexistência da relação sexual (LACAN, 1972-1973/1985).

Quanto à segunda possibilidade de inscrição na divisão dos sexos, ela busca dar conta do que se poderia denominar “mulher”. Eis sua escrita:

$\overline{\exists x. \overline{\Phi x}}$: não existe nenhum x que não se submeta à função fálica, à castração.

$\overline{\forall x. \Phi x}$: não-todo x está submetido à função fálica.

A primeira fórmula afirma que não há nenhuma exceção à função fálica, à castração. Como vimos acima, é a exceção que possibilita a fundação de um conjunto fechado, um universal. Ela é o que delinea os limites deste último. Se não há exceção, então, não pode haver, logicamente, nenhum universal. A segunda fórmula escreve que a função fálica é, sim, operante, mas o ser falante que a ela se submete conta com a possibilidade de um suplemento de gozo que não se restringe à função fálica.

Lacan (1972-1973/1985) distribuiu essas fórmulas em um quadro, conhecido como tábua da sexuação. Nele estão inscritos os matemas que nos permitem realizar uma leitura possível da diferença sexual, tanto no que se refere à escolha da posição sexuada, quanto no modo de se dirigir ao parceiro sexual. Ei-lo:

Quadro 1 - Fórmulas da sexuação

HOMEM	MULHER
$\exists x. \Phi x$ $\forall x. \Phi x$	$\overline{\exists x. \Phi x}$ $\overline{\forall x. \Phi x}$
$\$$ Φ	$S(A)$ a A

Fonte: Elaborado pelo autor, baseado em Lacan (1972-1973/1985).

A primeira observação a se fazer é que, embora Lacan conserve os termos “Homem” e “Mulher”, trata-se da divisão do sujeito em duas formas possíveis tanto de inscrição na função fálica quanto de gozar com ela. Por essa razão, homem e mulher não designam aí uma conformidade necessária ao sexo anatômico; são, antes, como já o dissemos, valores sexuais. Devido a isso, como já o assinalamos anteriormente, as metáforas “penetrante” e “penetrado” são no mínimo suspeitas para definir o homem e a mulher. Um segundo ponto a sublinhar é que não é por ser do sexo masculino, biologicamente falando, que o ser falante se inscreve do lado esquerdo do quadro; o mesmo valendo para a outra metade.

Na verdade, é exatamente o contrário. Lacan chama “homem” o sujeito que, independente da anatomia, submete seu gozo inteiramente à castração, à exceção do ao menos um que dela se exclui. Seu gozo é inteiramente fálico. Já “mulher” designa o ser falante que, mesmo não podendo se excluir da castração, tem seu gozo não totalmente limitado pela universalidade do gozo fálico. Há, por consequência, para as mulheres, a abertura para um gozo suplementar; gozo Outro, heterogêneo ao falicismo, que constitui a norma do masculino. Esse gozo suplementar é o que Lacan associará ao feminino. Por se tratar de um gozo que escapa à significação fálica, o simbólico não pode dizê-lo. Dele só há os testemunhos esporádicos dos sujeitos “nãotodos”, como algumas mulheres e alguns místicos.

Enquanto a masculinidade se constrói a partir de um universal fundado pela castração, os homens, pois, fazendo Um, as mulheres, por não contarem com a exceção que faz conjunto, só podem ser tomadas uma a uma. Por isso, Lacan (1971-1972/2012) diz que o mito do pai da horda chega a ser ridículo, pois ele é a “história do homem original que usufruiria precisamente daquilo que não existe, isto é, de todas as mulheres, o que não é possível, não simplesmente por estar claro que temos nossos limites, mas porque não existe um *todo* das mulheres” (LACAN, 1971-1972/2012, p. 44, grifo do autor). Conforme sublinha André (1991), ao contrário do que ocorre com um homem, uma mulher, ante a castração, mais se desdobra do que se unifica. Assim, se a masculinidade se articula ao Um, ao universal, tão bem expresso no lema dos mosqueteiros de Alexandre Dumas: “um por todos e todos por um”, a feminilidade guarda relação com o Outro sexo, com aquilo que para o inconsciente é radicalmente o Outro: o sexo feminino. Daí o aforismo lacaniano “A mulher não existe”, que não se refere às mulheres, mas à Mulher toda, que seria a exceção fundante de um universal feminino. Essa seria a razão pela qual Lacan escreve do lado mulher da sexuação um \bar{A} . Isso se torna compreensível quando lembramos que o único símbolo da diferença sexual no inconsciente é o falo. Uma mulher é também homem em referência ao significante da fundação de sua subjetividade (JORGE, 1988).

Comentadas as fórmulas situadas na parte superior do quadro, devemos passar agora aos comentários dos dois quadrantes inferiores, que procuram escrever o modo de gozo que cada lado disponibiliza para o sujeito. Começemos com o lado homem.

Como podemos notar, Lacan situa no lado masculino do quadro os matemas $\$$ e Φ . O primeiro formaliza o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo. Enquanto tal ele é sempre barrado daquilo que poderia garantir-lhe um ser, uma significação absoluta, uma unidade, devido à alienação do humano na linguagem. É o sujeito representado por um significante para outro significante. Isso o condena a só comparecer no encadeamento dos significantes que articulam o desejo de modo evanescente; esvaziado, assim, de substância, de predicados. Se Lacan situa o $\$$ no lado dos que não escapam à castração é porque é esta que provoca sua divisão, separando-o da verdade de seu desejo, a qual só pode ser buscada no campo do Outro, no simbólico. Em relação ao segundo matema, este se refere ao falo simbólico, àquele que Lacan (1958/1998) diz ser o significante que tem a função de designar o significável. Quinze anos mais tarde, Lacan (1972-1973/1985) afirmará que o falo simbólico é o significante desprovido de significado, sustentando, no caso do homem, o gozo fálico. Essa ausência de significado, que caracteriza o Φ , é que permite a Lacan fazê-lo equivaler em sua

álgebra ao S1, significante-mestre que comanda a cadeia na qual o sujeito se faz representar. Em suas palavras:

Do lado homem, inscrevi aqui, não certamente para privilegiá-lo de modo algum, o $\$$ e o Φ que o suporta como significante, o que bem se encarna também no S1, que é, entre todos os significantes, esse significante do qual não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso (LACAN, 1972-1973/1985, p. 107).

O S1 é definido por Lacan (1969-1970/1992) como o conjunto de significantes que fornecem ao sujeito uma marca fundadora, singular, da qual ele pode pretender algo da ordem do ser (JORGE, 2002). Lacan chega mesmo a jogar com a homofonia que o idioma francês permite entre *maître* (mestre) e *m'être* (“me ser”). Entretanto, o S1 também é o significante que marcava para a criança, antes de seu advento como sujeito, a identificação fálica pela qual ela visava atender, com seu corpo, todas as demandas do Outro materno, fazendo deste último um Outro completo. Dessa forma, nos questionamos se por estar inscrito no lado homem da tábua da sexuação, o S1 não poderia apontar para o fato de que haveria no horizonte da masculinidade sempre o ideal de um gozo absoluto, isto é, não castrado. Será que não poderíamos pensar nesse absoluto como estando em relação com a morte? Isso nos parece ainda mais plausível quando sabemos que a masculinidade parece possuir certa tendência a flertar com a morte, expressa frequentemente nos comportamentos de risco, bastante conhecidos no campo da saúde pública. Mesmo a literatura testemunha essa presença da morte no horizonte da virilidade, como veremos ao comentarmos algumas passagens do romance “Os filhotes”, do peruano Mario Vargas Llosa.

Resta-nos ainda comentar o outro elemento que caracteriza o homem para Lacan, e que não é outro senão a seta que parte do $\$$ e se dirige ao pequeno *a*, localizado no lado mulher. As setas que vemos no quadro procuram expressar as relações que cada sujeito estabelece com seu parceiro sexual a partir da forma como ambos assumem sua modalidade de gozo em relação à função fálica: um gozo fálico ou um gozo suplementar. Elas representam, pois, a parceria sexual possível ante a impossibilidade da relação sexual. Assim, para os que se inscrevem do lado homem, por estarem todos submetidos à função fálica, seu gozo gravita em torno do que se perde na operação da castração; e que eles buscarão reencontrar no corpo do outro. Por isso para o homem só lhe é possível ter como parceiro, de gozo, o objeto *a*; objeto sempre parcial, sempre esquivo em relação ao simbólico, mas balizador do desejo masculino. A seta significa, assim, que é só pela fantasia, cujo matema é justamente $\$ \diamond a$ – o sujeito em todas suas relações com o objeto causa do desejo -, que um homem pode ter acesso ao outro, ao semelhante enquanto parceiro sexual.

No que se refere especificamente às relações sexuais, André (1991, p. 225) observa que um homem nunca goza do corpo da mulher: “[...]é de um olhar, de uma voz, de uma pele, de extremidades do corpo mais ou menos fetichizadas que o homem goza, e jamais (a menos que se coloque em posição feminina) do corpo feminino como tal, em sua radical alteridade”. Útil recordar que a tábua da sexuação não se refere ao sexo anatômico nem do sujeito nem de seu parceiro. Quanto a isso diz Lacan (1972-1973/1985, p. 97):

A gente se alinha aí [no lado todo fálico], em suma, por escolha – as mulheres estão livres de se colocarem ali se isto lhes agrada. Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais. Mas é ela também que lhes serve para se situarem como homens, e abordar as mulheres.

Claro está, pois, que escolher se alinhar ao conjunto dos sujeitos que estão inteiramente submetidos à função fálica é independente da escolha de objeto, isto é, do parceiro. Sobre a questão do parceiro, Soler (2008a) nos oferece importantes esclarecimentos.

Com efeito, a mencionada autora nos adverte que um homem, sujeito inscrito no lado do todo fálico, pode ter como parceiro uma mulher, um homem e até Deus. O que marcará a especificidade de sua relação com cada parceiro é a intermediação do objeto *a*. O fato de Deus ser o parceiro não basta para situar o sujeito do lado não-todo fálico, pois para tanto o gozo que ele estabelece com Deus não deve ser intermediado pelo objeto *a*. Dito de outro modo, nem todo místico é não-todo fálico. É a diferença, para Lacan, entre São João da Cruz e Angelus Silesius. Conforme as palavras de Soler (2008a, p. 172, tradução nossa):

[...]Angelus Silesius lhe parece [a Lacan] um místico homem, cujo misticismo se mantém todo na função fálica. [...]é que Angelus Silesius, em sua relação com Deus, relação social com Deus, se quiserem, está, na realidade, conectado com o olhar. Entre ele e Deus há um objeto, um olhar, e isso basta para que Lacan o coloque do lado homem.

Referindo-se a uma passagem do livro de Silesius, “O peregrino querubínico”, a autora observa que o místico considerava que amar algo em Deus é não o amar. No caso de Silesius o “algo” não seria outra coisa que o objeto olhar. Para Lacan (1972-1973/1985, p. 102), Silesius confundia “seu olho contemplativo com o olho com que Deus o olhava”. Assim, o olhar, como parceiro do gozo de Silesius, é o que nos permitiria identificá-lo como homem, barrando-o, por isso mesmo, de qualquer relação direta – se assim podemos nos expressar – com seu parceiro: Deus.

Quanto àqueles sujeitos que se inscrevem no lado todo fálico e não são místicos, as convicções engendradas pelos semblantes da masculinidade os levam a acreditar que podem abordar *A* mulher, isto é, o Outro sexo; até mesmo saber o que ela quer. Contudo, conforme

nos ensina Lacan (1972-1973/1985), o que o homem aborda é a causa de seu desejo. Por outro lado, de acordo com o que vemos no quadro da sexuação, um homem é aquele que, com afirma Lacan (1974-1975, aula de 17/12/1974), referindo-se ao pequeno Hans, deve poder se acomodar ao falo. Entendemos que se acomodar ao falo é fazer com ele o melhor que puder. Nesse caso, poder fazer semblante de que o tem para uma mulher, a fim de que assim, ela possa tentar obter alguma consistência para sua falta a ser ($A \Rightarrow \Phi$). O matema A indica que, assim como há uma divisão no lado homem da sexuação, representada pelo $\$$, também há uma divisão no lado mulher. Esta se divide entre um gozo fálico, cujo significante um homem deve poder sustentar para ela e um gozo Outro, ao qual ele não pode mais que assistir (Pommier, 1992). Portanto, um homem só tem acesso a uma parte do gozo de uma mulher, e nunca de todo seu gozo. Crer no contrário é uma das ilusões que compõem a masculinidade.

Quanto ao lado direito do quadro, o lado em que Lacan localiza A mulher, ele mostra que o desejo feminino se relaciona seja com o falo ($A \Rightarrow \Phi$) seja com o $S(A)$. Este último representa o significante da falta do Outro, da falta de inscrição do sexo feminino no inconsciente, isto é, no campo do Outro. Conforme Jorge (2002, p.24): “ $S(A)$ é a matriz da estrutura psíquica e constitui o núcleo real do inconsciente, homólogo ao objeto da pulsão e do desejo, a : $S(A)$ é o furo real do simbólico, assim como a é o furo real do imaginário”. Assim, percebemos que uma mulher tanto goza falicamente, dirigindo-se ao falo simbólico que se situa no lado homem da sexuação, quanto para além do falo; dirigindo-se a um gozo a mais em relação à masculinidade, que guarda relação com o núcleo real do inconsciente, irreduzível aos semblantes. Esse gozo suplementar, feminino por excelência, não pode servir para identificar uma mulher, como o faz o gozo fálico em relação ao homem. Isso pela razão de que não há o significante do Outro sexo, o Outro sendo um conjunto aberto, no qual falta o significante que poderia ancorar uma identificação. Por outro lado, o gozo fálico, sozinho, não pode também ser útil para poder identificar uma mulher, já que ele é um gozo fundamentalmente masculino. Em vista disso, como afirma Jorge (1988, p.178), “a mulher é uma invenção cuja produção está sempre a ser requisitada, não somente dos homens, como também das próprias mulheres”. Uma vez, pois, inscrito no lado não-todo fálico, um sujeito pode gozar para além da posição de objeto a , meta do desejo masculino. Em outras palavras, o gozo feminino não se ocupa inteiramente com o homem, talvez nem mesmo de modo algum (Lacan, 1972-1973/1985).

Esse ponto não deixa de ser interessante para nossa temática de pesquisa, uma vez que para os homens que entrevistamos, a masculinidade era assegurada pelo fato de que eles acreditavam saber sobre o gozo feminino, reduzindo-o ao gozo sexual com o pênis. Dito de

outro modo, um dos pontos de sustentação de sua masculinidade consistia na capacidade de dar às mulheres aquilo que eles acreditavam ser o objeto do gozo feminino. Contudo, é o homem - e não a mulher – que, submetido à castração, só goza do gozo do órgão. É a este gozo, inclusive, como nos informa Soler (2005) que muito homens recorrem após um episódio de fiasco ou de impotência, na tentativa de reafirmarem sua masculinidade, seja pelo ato sexual seja pela masturbação. Por seu turno, uma mulher, como já assinalamos, retira seu gozo não apenas do homem, mas de um lugar ao qual seu parceiro, homem, não tem nenhum acesso.

As fórmulas da sexuação constituem, de fato, uma possibilidade de mostrar como cada sujeito busca fazer suplência à inexistência da relação sexual: um homem tem como parceiro o objeto *a*, enquanto uma mulher, goza com o falo simbólico e com um inominável, um insignificável. É isso que leva Lacan (1972-1973/1985) a apontar o que há de falho no fato de um homem procurar uma mulher através do discurso, já que por ser não-toda, há sempre algo na mulher que o discurso não consegue capturar. Procurar uma mulher através do discurso é admitir que é a partir de uma posição sustentada pelos semblantes da masculinidade que um homem aborda uma mulher para despertar seu desejo e, assim, conquistá-la. Contudo, no que concerne ao gozo de sua parceira, os aludidos semblantes não parecem garantir ao conquistador o sentimento de reassuramento relativo à sua imagem viril. Conforme sintetiza André (1991, p. 225): “Não será motivo de espanto, pois, que a satisfação que ele tira disso seja sempre misturada a uma certa ansiedade: mesmo quando ele gozou e fez gozar sua parceira, jamais tem a certeza de tê-la possuído, ou, seja, de ter participado do gozo dela”. Quanto a isso, Jorge (2010, p. 172), apoiando-se na literatura, particularmente no conto “As mil e uma noites”, afirma: “[...] a história de Sherazade põe em cena a questão sobre o que é a virgindade para a psicanálise: há uma porção da mulher que não pode ser possuída pelo homem, que permanece sempre virgem, intocada. O homem possui a mulher falicamente, mas não-toda”. Tal impossibilidade, geradora de angústia e de ansiedade, se expressa, por exemplo, através de demandas – digamos de reassuramento -, dirigidas à mulher: “você gozou mesmo?”, “foi bom para você?”; quando não se formulam pela mais direta comparação: “Você já tinha gozado assim com outro homem?”. Tais interrogações não seriam substitutas de uma questão ainda mais angustiante, a saber, “sou homem de verdade?”? Todas essas incertezas apontam para o que Lacan (1958/1998) afirmara sobre os semblantes, sobre as normas dos discursos relativos à diferença sexual: eles só podem ser úteis até o limite da cópula.

Nesse ponto, consideramos profícua a advertência de Soler (2005), ao lembrar que os semblantes, estes sim, detêm-se ao pé da cama; o que não é o caso dos significantes. Se isso é verdadeiro também para as mulheres, para o homem, é ainda mais patente, haja vista seu total assujeitamento a um gozo regido pelo significante. De fato, se é apenas pela fantasia que um homem pode pretender gozar de uma mulher, é como sujeito dividido, efeito do significante, que ele o faz. Desse modo, podemos admitir que no corpo-a-corpo do encontro sexual o significante comparece na função de causa de seu gozo. Daí a referida autora afirmar que o significante é erógeno, chamando-nos a atenção para o fato de que “no homem, ele rege também a ejaculação, esse gozo estranho, fora do corpo, que é o gozo fálico” (SOLER, 2005, p. 182). Mesmo o discurso médico - como bem recorda a autora -, parece reconhecer, pelo menos no que se refere à masculinidade, o papel que o significante desempenha no ato sexual. Nas palavras da autora: “E, já que estamos na época do Viagra, é divertido constatar com que insistência os médicos fazem questão de enfatizar que ele não substitui os ímpetus da libido – digamos, para nós, a causação significante” (SOLER, 2005, p. 182).

Com isso em mente, podemos compreender a afirmação de Lacan (1975/2007) de que o homem só faz amor com seu inconsciente; tomando este último tanto pelo instrumento que viabiliza o gozo, quanto no sentido de ser seu parceiro sexual (Soler, 2005). Nessa dupla acepção, acreditamos poder vislumbrar tanto a dimensão da fantasia quanto a do sintoma. A fantasia inconsciente, conforme vemos no quadro da sexuação, é o meio pelo qual o homem busca sua completude, isto é, o objeto que lhe asseguraria o gozo perdido devido à aceitação da castração. Tal busca só pode ser realizada através dos significantes e do imaginário que compõem a fantasia. Pensamos ser nesse sentido que Lacan (1972-1973/1985, p. 36), evocando Aristóteles, afirma que o significante é causa material do gozo; do gozo fálico, bem entendido, pois como ele bem questiona, “sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo?”.

Já no que se refere a gozar com o inconsciente no sentido de um parceiro sexual, isso nos parece guardar relação com a função do sintoma, tal qual Lacan a define no seminário RSI. Ali ele diz que “o sintoma não é definível senão pelo modo como cada um goza do Inconsciente, na medida que o Inconsciente o determina” (LACAN, 1974-1975, aula de 18/02/1975, tradução nossa). Não se trata aí do sintoma como aquilo que causa sofrimento ao sujeito e que o leva buscar um psiquiatra ou um analista, mas do sintoma como uma função de gozo, que Lacan (1974-1975, aula de 21/01/1975) escreve como uma função matemática ($f(x)$). Como toda função ela possui um argumento, que nesse caso não será um significante, mas uma letra. Esta, como sabemos, caracteriza-se por ser idêntica a si mesma, sem depender

de qualquer atributo, apontando, desse modo, para a singularidade do sintoma e do gozo que lhe corresponde. Pelo fato de não haver no inconsciente nenhuma possibilidade de inscrição do Outro sexo e, portanto, de uma complementaridade sexual, o gozo todo fálico não complementando o gozo não-todo fálico, resta a cada um gozar disso de modo singular. Assim, o sintoma pode ser entendido, aqui, como uma resposta, uma solução possível para a inexistência da relação sexual.

Soler (2005) nos informa que nesse período de seu ensino, Lacan acabaria por denominar sintoma tudo o que até então situara como objeto *a*, inclusive a mulher e o analista. Tendo em vista nosso interesse de pesquisa, convém, pois, dedicarmos atenção à mulher como sintoma ou, dito de outra forma, ao sintoma-mulher.

Lacan (1974-1975, aula de 21/01/1975) nos diz que para aqueles que estão atravancados pelo falo uma mulher é um sintoma. Ele sublinha que isso é um fato de estrutura, o que significa que uma mulher é um sintoma para um homem na medida em que este não pode gozar da mulher, do Outro como tal. Seu gozo, encerrado que está na função fálica, todo submetido à castração, não possui o suplemento de um gozo Outro, o qual, como vimos, é possível para as mulheres. Assim, uma mulher, enquanto sintoma, é aquela que, por emprestar seu corpo à mutilação operada pelos significantes que animam o desejo masculino, permite a um homem encontrar um modo particular de gozar de seu inconsciente, conforme a definição de sintoma antes mencionada. Aqui uma observação se faz pertinente. Se o sintoma é o que permite a cada um gozar de seu inconsciente, e se para um homem *uma* mulher é um sintoma, esta última não pode ser uma mulher qualquer, já que um sintoma é o modo particular de que um homem dispõe para gozar de *seu* inconsciente. Nesse sentido, Soler (2005, p. 200, aspas no original) esclarece que:

O fato de ela ser sintoma, e não apenas objeto anônimo e intercambiável, significa que a “uma” em questão traz alguns sinais enigmáticos, desconhecidos dela mesma e, na maioria das vezes, do próprio sujeito, que a colocam em afinidade com o inconsciente dele. Caso contrário, como conceber o caráter imperiosamente eletivo do amor, pelo qual um homem imagina poder dizer a uma mulher: “és minha mulher”?

O que vimos expondo até aqui não deve nos levar a pensar que uma mulher é o único meio pelo qual um homem goza de seu inconsciente. O sintoma como parceiro sexual pode se servir, por exemplo, de um outro homem, de um sintoma neurótico, ou de qualquer outra forma de gozar que não inclua o Outro sexo. Esta última solução sintomática diz respeito aos sujeitos que se inscrevem do lado Homem da sexuação, mas que não se dirigem ao lado Mulher, a fim de ali encontrarem seu parceiro de gozo. São os sujeitos para os quais a matéria

bruta do inconsciente, ou seja, o Falo, parece bastar (Lacan, 1972/2003). Há, pois, homens, do ponto de vista da sexualidade, isto é, da escolha da modalidade de gozo, cuja masculinidade não passa pelo fazer de uma mulher um sintoma. Podem até viver com alguma, mas não a elevam à posição de causa de desejo. Por outro lado, há homens, cuja masculinidade implica gozar do inconsciente por meio do objeto *a*, o qual eles vão buscar no corpo de uma mulher. Trata-se aí de uma masculinidade que se apoia em uma espécie de mutilação do corpo de uma mulher. Isso aponta para o que Lacan (1964/1990, p.254) chamava a atenção na relação do analisante com seu parceiro analista: “Eu te amo, mas, porque inexplicavelmente amo em ti algo que é mais do que tu – o objeto *a* minúsculo, eu te mutilo”. São homens que, como Silesius e Ulisses só podem gozar de algo do Outro e não deste último como tal. Para Silesius, o olhar, para Ulisses, a voz.

O ser homem permanece, pois, apesar das injunções discursivas que tentam homogeneizar a masculinidade, algo de singular, fundado no gozo de cada homem com aquilo que ele tem de mais íntimo e ao mesmo tempo mais estrangeiro: o objeto *a*, seu sintoma.

Consideramos útil aqui chamarmos a atenção para uma distinção feita por Quinet (2003) entre a mulher como sintoma e como objeto. Diz o autor:

A mulher-sintoma não exclui que ela seja para esse mesmo homem a mulher-objeto. Mas a mulher-objeto não é necessariamente mulher-sintoma. A mulher objeto pode ser deixada cair; já da mulher-sintoma, como todo o sintoma, é mais difícil de se desvencilhar (QUINET, 2003, p.146).

Tal distinção, em nosso modo de ver, se justifica pelo fato de que, como bem pontua Jorge (2010), o objeto *a* possui três faces, que se voltam para o simbólico, para o imaginário e para o real. A primeira é constituída pela palavra, a segunda pelas imagens que se articulam aos significantes na fantasia e, finalmente, a terceira é aquela que aponta para *das Ding*, a Coisa, aquilo que asseguraria o gozo completo e absoluto da relação sexual; real pulsional impossível de ser apreendido pelo significante e pela imagem. É apenas quando uma certa mulher pode evocar para um certo homem algo desse real pulsional, para além dos significantes que constituem sua fantasia que ela pode ser para ele seu sintoma (Quinet, 2003).

Sintoma que, para um homem, pode bem consistir, conforme observa Lacan (1974-1975, aula de 21/01/1975), em obter uma mulher para que ela lhe dê filhos. Desse modo, a tese lacaniana de que uma mulher é um sintoma para um homem nos conduz ao segundo momento da discussão que nos propusemos realizar neste capítulo, qual seja, a da articulação entre masculinidade e função paterna.

Julgamos metodologicamente útil começarmos essa última parte do capítulo, discutindo as elaborações lacanianas que antecederam a tese da mulher como um sintoma. Nossa decisão se justifica pelo fato de que a articulação entre masculinidade e função paterna exige que discutamos alguns conceitos fundamentais. Dentre os aludidos conceitos se encontram o pai imaginário, o pai simbólico e o pai real; bem como a função operatória da castração que Lacan denominou de Nome-do-pai. Gostaríamos de sublinhar que não nos propomos a estudar a problemática do que é um pai na teoria lacianiana. Nossa intenção é verificarmos a possibilidade de extrairmos das elaborações teóricas de Lacan a respeito da função paterna elementos importantes para uma investigação sobre o que é um homem.

4.1 Masculinidade, castração e função paterna

Em Lacan, assim como para Freud, o acesso à masculinidade não se dá sem a passagem pela castração e sem relação ao pai. A articulação entre esses três elementos permaneceu válida ao longo de seu ensino, como testemunham algumas passagens de sua obra, nos anos cinquenta e setenta. É assim que Lacan (1958/1998) pôde afirmar em “A significação do falo” que a castração é o que permite ao sujeito se identificar ao tipo ideal de seu sexo; e no texto “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina”, que não há “virilidade que a castração não consagre” (LACAN, 1960/1998a, p. 742). Uma terceira afirmação, já no último período de seu ensino, dá conta de que “a castração de fato dá prosseguimento, como vínculo com o pai, ao que é conotado em todo discurso como virilidade” (LACAN, 1972/2003, p. 460). Ocorre, entretanto, que a teorização de Lacan a respeito tanto da castração quanto da função paterna sofreu ao longo de seu ensino importantes modificações.

No último período de seu ensino, por exemplo, com o real e o gozo ocupando cada vez mais espaço em suas elaborações teóricas, a castração não será pensada mais como o resultado da intervenção do pai edipiano, mas como a perda de gozo devida à própria condição de ser de linguagem, característica do humano. Por seu turno, o pai, será abordado como um sujeito que porta o sintoma-pai, o desejo de paternidade; sujeito desejanste que não pode transmitir senão sua castração. Desse modo, se é ponto pacífico que a identidade sexuada do sujeito, tanto em Freud quanto em Lacan, só pode ser pensada em articulação com a castração e a função paterna; e se estas últimas passaram por reelaborações teóricas, podemos nos questionar se tais reelaborações não implicariam modos diferentes de entender a

masculinidade ao longo do ensino de Lacan. É isso que pretendemos verificar na discussão que se seguirá.

No período de seu ensino marcado pela certa primazia do simbólico, a castração é abordada por Lacan a partir da noção de falta de objeto, que ele desdobra em três categorias: frustração, privação e castração. Cada uma delas implica, por sua vez, três modalidades do objeto (real, simbólico e imaginário) e, finalmente, três agentes (mãe simbólica, pai imaginário, pai real). No seminário “A relação de objeto”, Lacan (1956-1957/1995) chama a atenção para o fato de que os analistas pós-freudianos haviam esquecido a noção de castração em Freud, privilegiando em seu lugar a frustração. Ele adverte que Freud nunca falara em frustração, sendo, pois, necessário bem distinguir esta última tanto da privação quanto da castração, noção fundamental na metapsicologia freudiana, em torno da qual gira a experiência psicanalítica e a assunção pelo sujeito de um lugar na partilha dos sexos.

A frustração, Lacan a aborda a partir da noção de dano, de algo que o sujeito sente como tendo-lhe sido negado. A partir do momento em que a mãe passa a responder aos apelos da criança conforme seus próprios critérios ela se realiza enquanto potência, isto é, enquanto aquela que pode ou não recusar à criança o acesso aos objetos. Desse lugar, se a mãe responde ao apelo, atendendo à demanda, todo objeto que ela faz chegar à criança adquire um valor que transcende a dimensão biológica. O objeto de que se trata deixa de ser o objeto da pura satisfação de necessidades para elevar-se ao nível do dom, signo do amor e do reconhecimento do Outro materno. Nas palavras de Lacan (1956-1957/1995, p. 101): “A frustração incide sobre algo de que vocês são privados por alguém de quem poderiam, justamente, esperar o que lhes pediam. O que está assim em jogo é menos o objeto que o amor de quem lhes pode fazer este dom”. Lacan ainda observa que só é possível falar de frustração se o objeto passa a ser reivindicado como algo a que a criança acredita ter efetivamente direito. A recusa, pois do dom, do objeto com símbolo do amor do Outro materno é sentida pelo sujeito como um dano narcísico.

Embora Lacan critique a ênfase dada à frustração e ao período pré-edípiano pelos analistas pós-freudianos, ele reconhece sua importância como sendo o que “dá ao Édipo o terreno preparatório, a base e o fundamento” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 62). Toda a dialética da frustração levará a criança a se confrontar com o fato de que as idas e vindas, a presença e a ausência da mãe aprendida como real implica que esta última deseja e que, portanto, a ela falta. Trata-se aí de identificar que o falo falta à mãe e que ele está para além de sua potência de dom, isto é, de amor.

A partir do momento em que o objeto do dom, signo do amor do Outro materno, se furta ao sujeito, este último tratará de preencher ele próprio, no nível do ser, essa falta à imagem de completude do Outro, que ele apreendeu na relação especular com a mãe. Sobre essa identificação da criança com o falo imaginário desejado pela mãe, as palavras de Lacan (1956-1957/1995, p. 198) são esclarecedoras:

A etapa crucial se situa logo antes do Édipo, entre a relação primeira de que eu parti hoje e que fundamentei para vocês, a da frustração primitiva, e o Édipo. Esta é a etapa em que a criança se engaja na dialética intersubjetiva do engodo! Para satisfazer o que não pode ser satisfeito, a saber, esse desejo da mãe que, em seu fundamento, é insaciável, a criança, por qualquer caminho que siga, engaja-se na via de se fazer ela mesma de objeto enganador. Esse desejo que não pode ser saciado, trata-se de enganá-lo. Precisamente na medida em que mostra a sua mãe aquilo que não é, constrói-se todo o percurso em torno do qual o eu assume sua estabilidade.

Esse momento da relação entre a criança e a mãe, que Lacan chama de engodo, será o cenário no qual serão encenadas as fantasias de castração. É nesse sentido que Lacan dirá que a frustração só deve ser digna de interesse para a psicanálise na medida em que ela conduz à castração.

A privação será articulada por Lacan ao que ele chama de “exigência do falo no psiquismo” e que constitui o ponto inicial da evolução do conflito psíquico. Tal exigência nos remete ao que Freud (1908/1981b) desenvolve acerca das teorias sexuais infantis, em especial ao que ele ali denomina de uma teoria universal do pênis. Cada teoria que a criança elabora para dar conta da origem dos bebês é de fato uma construção imaginária que esbarra sempre no problema da crença na onipresença do falo. A exigência psíquica de que o falo seja concebido como universal é o que levaria a criança, diante da descoberta dos genitais femininos, a interpretar sua ausência como falta, isto é, como consequência de uma privação.

Para que a criança interprete a ausência do falo no corpo feminino como signo de uma privação é necessário antes admitir que o falo deveria estar ali no lugar onde ele é esperado existir. Em relação à menina, Lacan (1956-1957/1995, p. 35) se pergunta: “Como um ser que se apresenta como totalidade pode se sentir privado de alguma coisa que, por definição, ele não tem?”. De fato, no corpo da menina não falta nada, portanto, a rigor, não haveria razão para crê-la privada de algo que nunca lhe esteve destinado, reservado, disponível; a não ser, pela já mencionada “exigência psíquica do falo”. A privação, assim, para Lacan, implica uma falta que tem lugar no real e não no imaginário. Trata-se de um furo no real. Mas, como no real não falta nada, tudo estando exatamente em seu lugar, o objeto de que se trata não pode ser nem imaginário nem real. Ele deve ser, forçosamente, simbólico. O exemplo da biblioteca, que Lacan fornece para ilustrar a privação, nos ajuda a entender um

pouco mais a lógica desta última. Com efeito, se ao pedirmos um livro ao bibliotecário ele nos informa que o livro está faltando, pois não está em seu lugar na estante, essa ausência só pode ser posta em termos de falta porque o lugar em que ele deveria estar já foi criado pelo simbólico. Se o livro procurado é o livro de número 20 e após o livro 19 o que o bibliotecário encontra é o livro 21, é só a partir daí que se pode dizer que o livro está faltando no real da estante ou mesmo da biblioteca, mesmo que ele esteja ali ao lado, como diz Lacan. É só a partir do momento em que é marcado pelo simbólico – no caso pelo número 20 - que esse livro pode vir a faltar no real.

Lacan (1956-1957/1995) sublinha que, ao contrário do que se passa quanto ao complexo de Édipo, não encontrarmos na obra de Freud uma elaboração extensiva, uma articulação precisa, acerca do sentido do medo da castração: qual sua origem? O que significa o fato do sujeito só poder atingir a chamada maturidade genital e a identidade sexuada se for castrado? A hipótese de Lacan é que a diferença de tratamento teórico dispensada aos complexos de Édipo e de castração – embora os dois estejam estreitamente relacionados em Freud - estaria relacionada à importância de que desde o início se revestiu para Freud a questão “o que é um pai?”. Lacan (1965-1966, aula de 15/06/1966) chega mesmo a afirmar que embora o mito de Édipo seja a pedra angular em torno da qual Freud buscou articular os fundamentos do desejo ele “não nos ensina absolutamente nada sobre o que é ser homem ou mulher”. Interessante observação, que nos faz cogitar a possibilidade de que a questão que nos interessa, a saber, “o que é um homem?”, não deveria ser explorada menos em função do complexo de Édipo que do complexo de castração, em que pese a articulação entre ambos. É, pois, para o complexo de castração que voltaremos nossa atenção agora, ressaltando que, visto nosso interesse de pesquisa, tomaremos o menino como ponto de referência para nossa discussão.

A abordagem lacaniana da castração se desenvolve em estreita relação com a modalidade de falta que ele denomina privação. Trata-se nesta última, como vimos acima, do fato da mulher não ter pênis. A apreensão dessa realidade fática prepara o terreno para tudo o que é da ordem da castração. Eis aí constituído, segundo as palavras de Lacan, “o ponto crucial, na experiência do sujeito masculino, o fundamento em que se apoia, de um modo especialmente eficaz, e angustiante, a noção da privação” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 223).

Enquanto a privação incide sempre sobre um objeto simbólico, a castração, de acordo com sua presença no discurso dos neuróticos, recai sobre um objeto imaginário. Lacan acentua em diversas ocasiões que não se trata, assim, de uma castração de fato, uma vez que o pênis ou os testículos não foram extirpados. Referindo-se à realidade da castração ele afirma:

“Nós, até segunda ordem, só observamos essas coisas em casos excessivamente raros, que nada têm a ver com nossa experiência [...]” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 37).

Apesar da afirmação categórica de Lacan, acima citada, consideramos que para um psicanalista que trabalha em hospital, a castração que tenha lugar na realidade pode fazer parte de sua experiência na medida em que os homens a ela submetidos aceitem o convite para falar dos possíveis danos psíquicos que derivam de uma atualização brutal, na realidade do corpo, da castração simbólica. Na verdade, mais do que uma atualização tratar-se-ia da execução do que até então estava restrito ao campo da fantasia como ameaça. Pensamos aqui nos homens penectomizados por causa do câncer de pênis, os quais entre este e a vida, escolheram esta última, consentindo que o cirurgião – aproximado no discurso de muitos deles da figura paterna - cortasse-lhes o pênis.

Se a castração que pode ocorrer na realidade não tem a ver, segundo Lacan, com a experiência analítica; se para ele – como veremos mais adiante - a castração que realmente importa – tanto para a construção da masculinidade quanto para a própria estruturação do sujeito – tem lugar na relação entre a mãe e a função paterna, de onde viria o medo de ser castrado, que o menino experimenta?

As teorias ambientalistas, que se interessavam pelo pai enquanto presente no ambiente familiar, no intuito de justificar o medo da castração, buscavam sempre na história dos pacientes a presença de um pai terrível, repressor, cruel, no seio da família. Um pai do qual a criança só poderia sentir medo. A clínica psicanalítica desde seu início mostrou que não se tratava disso. Como já dito, o caso do pequeno Hans é, nesse sentido, exemplar. O pai de Hans é um pai de bondade, de amor, de atenção, de cuidado para com seu filho. Como, então, justificar o medo da castração que povoava os sonhos, as fantasias e os sintomas do pequeno paciente? De onde poderia Hans ter encontrado o fundamento para imaginar que seu pai seria, de fato, capaz de cortar-lhe seu valioso “faz-pipi”?

A resposta a essa questão sublinha já uma diferença entre a posição de Freud e a de Lacan em relação à castração. Com efeito, o primeiro – como podemos observar no caso do Homem dos lobos – sugere que o medo da castração teria raízes filogenéticas. Relembremos, de passagem, suas palavras a esse respeito: “Apesar de tudo, foi de seu pai que ele veio a temer, afinal, a castração. Nesse aspecto, a herança triunfou sobre a experiência acidental; na pré-história do homem, era indubitavelmente o pai que praticava a castração como um castigo, suavizando-a depois, até reduzi-la à circuncisão” (FREUD, 1918/1981, p. 1988, tradução nossa). O medo da castração se justificaria pelo caráter fático, realístico, que essa um dia teria assumido e que permaneceria como herança filogenética no inconsciente.

Lacan, por sua vez, sublinha que o temor da castração tem lugar no contexto de uma relação imaginária entre o menino e o pai, enquanto aquele que vem interferir, perturbar a relação idílica do primeiro com sua mãe. Estamos, pois, no domínio do imaginário, com tudo o que as relações regidas por esse registro comportam de frustração, agressividade, perseguição e projeção. O pai, portanto, uma vez identificado pelo menino com aquele que lhe proíbe o gozo da presença e do corpo da mãe – e para o qual, como se não bastasse, esta última se dirige – torna-se o alvo privilegiado das projeções agressivas do menino. Por essa razão, Lacan (1957-1958/1999) dirá que o medo da castração é centrífugo, pois que tem seu centro, seu ponto de partida, no próprio sujeito. Em torno do medo experimentado diante do pai, delineiam-se as dimensões simbólica e imaginária da castração. Conforme as palavras de Lacan:

Apesar de profundamente ligada à articulação simbólica da proibição do incesto, a castração manifesta-se, portanto, em toda nossa experiência, e particularmente, nos que são seus objetos privilegiados, ou seja, os neuróticos, no plano imaginário. É aí que tem seu ponto de partida.

Trata-se, para o neurótico, de uma retaliação, a qual Lacan articula à disputa entre filho e pai pelo poder: “Na medida em que Júpiter é perfeitamente capaz de castrar Cronos, nossos pequenos Júpiteres temem que o próprio Cronos comece fazendo o trabalho” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 175).

Embora na mitologia seja Cronos que castra Urano (seu pai), Zeus (Júpiter na versão romana), seu filho, era sem dúvida capaz do mesmo ato, como indica o lapso que Freud comete na Interpretação dos sonhos, confundindo Zeus e Cronos ao atribuir ao primeiro, o filho, a emasculação do segundo, o pai. Assim, tanto no mito quanto na fantasia dos neuróticos, aqui representados por Freud, o ato em potencial da castração parte do filho e não do pai. Isso não significa, entretanto, que a relação do menino com o pai não seja marcada por um amor profundo, como o próprio Freud (1908/1981c) afirma no prólogo da segunda edição da “Interpretação dos sonhos”, quando admite que a perda do pai é o evento mais doloroso da vida de um homem. Vemos aí conjugados na experiência do pai da psicanálise o par antitético amor-ódio dirigido à figura paterna; binômio em torno do qual se articulará o complexo de castração e por meio de que o acesso à masculinidade será ou não franqueado.

Com Freud diríamos que a ameaça de castração, esta sim, se endereça a um objeto real, o pênis enquanto sede do jogo masturbatório do menino; ao passo que a castração como ato só é concebível no nível da fantasia, cujo cenário não é outro que o conjunto das relações imaginárias relativas à trama edipiana.

Tais relações são tecidas levando em conta o *Penisneid* da mãe, isto é, a inveja do pênis na teorização de Freud, ou o desejo do falo, na perspectiva lacaniana. Nesta, é através

da existência desse desejo na mãe que a criança será levada a apreender o que ela é para aquela. Apreender o que se é para o Outro materno já implica se colocar na posição de poder preencher sua falta, a qual, como vimos, é sinalizada por suas idas e vindas. Segundo Lacan (1956-1957/1995), tanto a descoberta da mãe fálica para a criança, quanto a do *Penisneid* para a mãe, são estritamente coextensivas do problema da castração.

Tendo sempre no horizonte o falo como significante e a castração como articulada à falta de objeto, Lacan (1956-1957/1995) abordará o complexo de Édipo em três tempos lógicos. Em um primeiro tempo, o menino se coloca no lugar daquilo que falta à mãe, ou seja, no lugar do falo imaginário. Ele deseja ser o falo da mãe. Conforme nos diz Lacan: “[...] o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe. [...] Para agradar à mãe [...] é necessário e suficiente ser o falo” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 198). Temos aí uma relação de objeto, na qual se almeja a harmonia, a completude narcísica; relação concernida, pois, ao registro do imaginário. Era nesse ponto que, segundo Lacan, o pequeno Hans se encontrava quando de suas inúmeras questões sobre a presença universal do falo.

Essa posição de completude imaginária, alicerçada na crença de que se é o falo para a mãe, será perturbada por dois elementos: (1) pelo investimento pulsional sobre o pênis, que o faz aparecer como qualquer coisa de bem real e que leva Hans a se masturbar; e (2) pela realização por parte do sujeito de que a mãe é dependente de um Outro, no que concerne ao objeto de seu desejo.

No que diz respeito ao elemento pulsional, Lacan observa que o fundamental não é que a mãe de Hans intervenha em suas brincadeiras prazerosas com seu pênis, ameaçando chamar alguém para cortá-lo, mas que o pênis tenha se tornado real. Freud (1924/1981) já havia chamado atenção para a suspeita do menino de que seu pênis tem algum papel em seus investimentos libidinais sobre o pai e mãe: “O menino não tem senão uma ideia muito vaga daquilo no qual pode consistir a satisfação amorosa, mas suas sensações orgânicas lhe impõem a convicção de que o pênis desempenha nela algum papel” (FREUD, 1924/1981, p. 2749, tradução nossa).

A julgar pelo que Lacan (1964/1990) afirma acerca da erogenização do corpo pela demanda do Outro materno, poderíamos levantar a hipótese de que as próprias admoestações da mãe, dirigidas ao prazer masturbatório do menino, contribuiriam para a entrada do pênis no jogo da tapeação fálica. Em outras palavras, as ameaças de castração erogenizariam o pênis, uma vez que sinalizariam para o menino que este último desempenha algum papel no desejo materno e, portanto, na relação imaginária na qual ele se instala para se identificar ao objeto

que falta à mãe. Como bem observa Pommier (2014, p. 19, tradução nossa): “Erigido pela oralidade e pela analidade, o corpo da criança vem no lugar da inveja do pênis [...]. É no sentido pulsional e não no sentido ordinário da relação sexual que a demanda materna é incestuosa: aquilo que preenche as necessidades identifica o corpo ao símbolo da copulação [...]”. É nesse contexto que a angústia começa a irromper no laço paradisíaco entre Hans e sua mãe.

A angústia de que se trata tem a ver com esse momento de descolamento do sujeito em relação a sua existência. Até aí, Hans se colocara na posição de preencher o *Penisneid*, a inveja do pênis, de sua mãe por sua própria existência, por sua própria presença; diríamos mesmo que por seu próprio corpo. No entanto, de acordo com Lacan (1957-1958/1999, p. 198, grifo do autor), “quando alguma coisa começa a se remexer em seu baixo-ventre, ela [a criança] começa a mostrá-la à mãe, no intuito de *saber se sou mesmo capaz de alguma coisa*, com as decepções que se seguem”. Interessante observar como essa “mostração”, associada à ideia de um colocar-se à prova, estará sempre presente na constituição e sustentação da masculinidade. No caso dos pacientes penectomizados ela será atualizada, como veremos, justamente na relação com as mulheres.

Hans *era* o falo para sua mãe, num “jogo onde se é o que não se é, onde se é para a mãe tudo o que a mãe quer” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 232). Entretanto, quando a pulsão passa a presentificar o pênis, Hans é confrontado com a “hiância imensa que existe entre satisfazer uma imagem e ter algo de real para apresentar”. Lacan afirma que o importante nesse momento não é que a mãe recuse a criança em suas tentativas de sedução, mas que esta última se dê conta finalmente de que “aquilo que ela tem, afinal de contas, para apresentar aparece – disso temos mil experiências na realidade analítica – como algo de miserável” (p. 232). Trata-se para o menino de dar-se conta de que sua crença em ser, como macho, portador do falo, cede o passo à descoberta de que é apenas parcialmente que ele poderá vir a sê-lo. Segundo Lacan (1956-1957/1995), essa descoberta do menino sobre si mesmo constitui um dano narcísico que já se revela como um precursor dos efeitos que serão produzidos pela castração. A única saída para tal situação é que o pênis seja posto fora desse engodo imaginário em que o menino se instalou e a partir do qual ele espera se fazer preferir ao pai, e a qualquer terceiro, junto à mãe. Em outras palavras, a saída da armadilha imaginária em que o menino se encontra reside no complexo de castração. Nesse ponto, o segundo elemento a que nos referimos acima, isto é, a presença do pai como aquele que priva a mãe do falo, passa a assumir uma grande importância.

Embora a instância paterna já estivesse presente durante todo o desenrolar da ilusão de completude entre a mãe e a criança, possibilitando, inclusive, a identificação primordial da qual falamos no capítulo anterior, é só quando a mãe se torna objeto da pulsão sexual que o menino começará a associar o vai e vem da mãe ao pai, como aquele onde ela pode localizar o falo. Se a mãe se faz presente e ausente, se ela se dirige a um outro que não o menino, podemos dizer que a mãe, tendo passado ela própria pela castração, deve ser capaz de fazer da criança mais um dentre os outros objetos por onde o desejo dela circula. Assim, por ter seu desejo submetido à lei, a mãe sinaliza ao menino que o desejo dela é mediatizado pela palavra do pai. Este intervém, nesse segundo tempo lógico, como aquele que ao mesmo tempo priva a mãe do objeto fálico, que o filho encarna para ela, e frustra este último da posse do objeto real representado pela mãe. Trata-se aí da castração em sua face imaginária, momento em que o menino se depara com a castração do Outro materno e com a verdade de que o pênis com o qual ele acreditava poder satisfazê-lo não é o que falta àquele.

O que dá fundamento ao complexo de Édipo é a articulação entre o pai e a lei da proibição do incesto, que se manifesta no fato do pai interditar, antes de qualquer coisa, a mãe. Para tanto, é preciso que esta última tenha sido marcada, como dissemos acima, pela castração, a fim de que a função paterna em seu inconsciente garanta a obediência à Lei primordial da cultura. Dito de outro modo, para usar uma expressão do meio jurídico, é preciso que a presença do pai no inconsciente tenha força de Lei. Vemos que o pai aí não se confunde de forma alguma com o ser de carne e osso da realidade, sendo antes uma função que opera no simbólico, na Outra cena, no Outro. Trata-se aí do momento em que a criança é confrontada com o ser ou não ser o falo e deverá assumir uma posição.

É exatamente nesse momento que o pênis, tornado real pela atividade pulsional, precisa ser posto fora de jogo pela intervenção do pai; a partir da qual terá lugar a intrusão da ordem simbólica no plano imaginário onde se desenvolvia a identificação fálica de Hans. Ser posto fora do jogo pode ser entendido, conforme Lacan (1972/2003) bem observa, como a passagem do órgão ao significante, que nos distancia da ideia de uma complementaridade sexual pretensamente promovida pela anatomia. Com a intromissão do pai, o engodo imaginário entre o menino e a mãe, relativo ao caráter miserável de seu pênis real – enquanto aquilo que ele tem para oferecer àquela –, sai de suas mãos e é resolvido alhures, isto é, junto ao pai.

Com efeito, a entrada em cena do pai faz do pênis, objeto imaginário através do qual o menino visava tapear a falta da mãe, o signo de uma insuficiência fálica. A castração implicará, assim, o fato de que haverá sempre no horizonte um Outro capaz de mostrar ao

menino que o objeto ao qual nos referimos acima “o sujeito não o tem, ou o tem de forma insuficiente” (LACAN, 1956-1957/199, p. 213).

De fato, se após o surgimento da pulsão que vem agitar o pênis, este último não for posto fora do jogo pela intervenção do pai, como se expressa Lacan, o menino se mantém preso ao impasse imaginário, relativo ao fato de que aquilo que ele tem para apresentar à mãe é algo de precário, insuficiente, inútil. Em suas palavras:

Todas as manifestações do parceiro se tornam para ela [criança] sanções de sua suficiência ou de sua insuficiência. Na medida em que a situação prossegue, isto é, em que não intervém, devido à *Verwerfung* que o deixa de fora, o termo do pai simbólico — que veremos concretamente o quanto é necessário — a criança se vê na situação muito particular de estar inteiramente entregue ao olho e ao olhar do Outro (LACAN, 1956-1957/1995, p. 232).

Eis aí, segundo Lacan, o ponto de parada do futuro paranoico. Quanto ao neurótico, como o caso do pequeno Hans bem o ilustra, a única saída é descolar de seu ser essa insuficiência fálica, imaginária por excelência, para articulá-la à crença de que existe um que realmente possui o pênis real, o falo verdadeiro, do qual privara a mãe. Um, que do lugar do Outro, é convocado a testemunhar a insuficiência do objeto imaginário com o qual a criança acenava poder responder à falta materna.

4.2 Pai imaginário, Pai simbólico, Pai real

Pelo exposto, podemos perceber que o pai, em Lacan, se declina, como o assinalamos acima, em três figuras que operam no drama edípiano, acompanhando, de certa forma, as declinações que a falta de objeto ali assume. Referimo-nos ao pai imaginário, ao pai real e ao pai simbólico. Neles convém que nos detenhamos um pouco mais, pois, especialmente no que concerne aos dois últimos, eles estão inevitavelmente implicados na questão da masculinidade.

O pai imaginário diz respeito ao pai enquanto outro, semelhante, passível, assim, de ser prestar a ser o alvo de fenômenos próprios à relação imaginária, narcísica, como a agressividade e a projeção. É, conforme Lacan (1956-1957/1995, p. 225), “o pai com que lidamos o tempo todo”. Revestido da fantasia da criança, o pai imaginário, ao mesmo tempo que torna possível a dialética da identificação e da idealização, estabelece “uma relação extremamente longínqua com aquilo que esteve presente do pai real da criança[...] É o pai assustador que conhecemos no fundo de tantas experiências neuróticas, e que não tem de forma alguma, obrigatoriamente, relação com o pai real da criança” (LACAN, 1956-

1957/1995, p. 225). É o pai objeto dos votos parricida da criança, mas também de seu amor. A rivalidade que com ele a criança estabelece lhe permite localizar a falta do Outro materno que, até então, ela buscava resolver por meio de seu próprio corpo falicizado. Eis porque, conforme nos diz Pommier (1992), a rivalidade pode ser causa de certo alívio para o sujeito, uma vez que quando a mãe deseja um homem, seja o pai ou qualquer outro que venha fazer obstáculo entre ela e seu filho, este terceiro pode “simbolizar tudo o que o ‘falo’ comporta de inominável, de excessivamente grande, de presente demais na morte e num gozo aniquilador” (p. 75, grifo do autor). A causa da demanda materna, de sua falta, portanto, é deslocada do corpo da criança para o rival imaginário.

Pelo fato de que o pai com o qual lidamos no cotidiano é aquele convocado pela dialética imaginária, recoberto pelas fantasias, o pai real é de difícil apreensão. Lacan se utiliza dessa constatação para nos dizer que essa dificuldade é a mesma que temos para captarmos o que há de mais real em nós, enquanto seres humanos. Diz ele: “Toda a dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida cotidiana, é de saber com o que realmente estamos lidando” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 226). Interessante a conjugação que Lacan faz entre a dimensão real do pai e certa impossibilidade relativa ao saber. Isso nos remete à relação entre os sexos, na medida em que no corpo a corpo do encontro sexual, também lidamos com o que há de mais real em nós e no outro, isto é, não sabemos com o que estamos lidando; o que nos leva a recorrer à fantasia.

Em relação ao pai real, Lacan dirá que ele não está a cargo de nenhuma função normativa ou típica. Sua função é, eminentemente, de ser o agente da castração, a tal ponto que Lacan afirma que a história do sujeito pode “ser marcada de uma maneira profunda, e profundamente desequilibrada, pela ausência do pai real. Essa atipia, quando ocorre, exige então a substituição do pai real por alguma outra coisa, o que é profundamente neurotizante” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 226). O exemplo mais proeminente dessa carência do pai real, Lacan (1956-1957/1995) nos fornece a partir da análise que ele faz da fobia do pequeno Hans. Podemos observar ali o quanto Lacan se refere à falha do pai real, encarnado no pai-genitor de Hans, que se traduz em sua falha como homem, em relação ao desejo de sua mulher, mãe de Hans. Fazemos questão de evidenciar esses quatro elementos, pai, mãe, homem e mulher, porque eles serão retomados por Lacan, no último período de seu ensino, de um modo inverso ao que ele formula acerca da função metafórica do pai. Como nos esclarece Soler (2014), a metáfora paterna era “suposta fazer a passagem da mãe à mulher. Em *R.S.I.* é o contrário, o pai faz da mulher que ele deseja, uma mãe, a mãe de que ele precisa para ter filhos [...]” (p.134, tradução nossa).

O pai de Hans era amável, carinhoso, atencioso, mas como homem não conseguia encontrar, aos olhos do filho, um lugar no desejo de sua mulher. Lacan nos diz que Hans por vezes parece se esforçar para mostrar ao pai o que é necessário que este faça para exercer sua função paterna. Para Lacan, “trata-se de saber se o pai vai, com efeito, dar suas provas, confrontar-se como homem com sua terrível mãe[...]” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 375). O que, segundo Lacan, estaria em questão na relação de Hans com seu pai, a respeito da posição deste último ante a mãe, era algo que poderia se apresentar na fantasia sob uma formulação como esta: “Enfie isso nela, de uma vez, ali onde é preciso”(p. 371). Testemunhamos aí uma espécie de apelo, quase uma exortação, da parte de Hans para que o pai assuma sua função de homem em relação a sua mulher, o que nos revela, nas palavras de Lacan, a “inoportunidade da insistência sexual do pai, homem muito exuberante, até mesmo exigente em suas necessidades relativas a uma mãe que as recusava com todas as suas forças[...]” (p. 371).

Essas breves referências ao pai real nesse período do ensino de Lacan, no qual era o simbólico que ocupava um lugar preponderante em suas elaborações, nos parecem suficientes para sublinharmos a importância que Lacan dava já nessa época à dimensão desejante do pai real, enquanto homem, relativamente à uma mulher, mãe de seus filhos. Com base nessas considerações levantamos a seguinte hipótese: se, como assevera Lacan (1956-1957/1995, p. 374), “na assunção da função viril, é o pai real cuja presença desempenha um papel essencial”; e se há um “mínimo de exigências a que é necessário que o pai real responda para que ele comunique, faça sentir e transmita à criança a noção de seu lugar nesta ordem simbólica” (p. 410), não podemos inferir, já nesse momento do ensino de Lacan, que a masculinidade, enquanto um dos lugares que o sujeito pode vir a ocupar na ordem simbólica, por resultar de uma transmissão operada por um pai real, se articularia a algo que é muito mais da ordem da singularidade de um pai que de uma lei universal que ele deve fazer valer?

Enfim, quanto ao pai simbólico, pelo fato mesmo de ser simbólico, ele não se faz atuante senão através de um significante; ao contrário do pai real, que, embora de difícil apreensão, aponta para uma presença efetiva junto à mãe. Reportando-nos ao mito freudiano da horda primeva, diremos que o pai real, ao aceitar assumir sua função de pai castrador se aproximaria, de acordo com Lacan (1956-1957/1995), do pai primordial tirânico e gozador. Já o pai simbólico equivaleria ao pai primevo enquanto morto, após ter sido assassinado e erigido em totem pelos irmãos castrados. Porque morto, é só enquanto significante, enquanto Nome, que o pai simbólico pode exercer sua função de interditor do gozo incestuoso: “o pai simbólico é o *nome do pai*” (p. 374, grifo do autor). Não nos deteremos nas discussões que são travadas em torno dos desenvolvimentos teóricos relativos às distinções entre o pai

simbólico e o Nome-do-pai, ao longo da obra lacaniana, pois isso nos desviaria sobremaneira do foco de nosso trabalho. Para nossos objetivos é suficiente que retenhamos a articulação que Lacan estabelece entre a função paterna e o significante.

É enquanto significante, que Lacan (1957-1958/1999) denomina significante Nome-do-Pai, significante da Lei, que o pai simbólico irá operar nos complexos de Édipo e de castração. Vemos, claramente, tratar-se de uma função que se desenvolve no plano do significante, o que implica que o pai simbólico não se confunde com o pai em sua dimensão realista, que comporta todos os seus traços de personalidade, sua história de vida, sua normalidade ou sua psicopatologia. Não se pode confundir o caráter normativo do pai, que vai operar no complexo de castração, permitindo para o menino o acesso à masculinidade, com seu papel e sua presença no seio da família. A lei, nos diz Lacan (1960-1961/1992, p. 289), “para se instaurar como lei, necessita como antecedente a morte daquele que lhe serve de suporte”. Diante disso, podemos perguntar até que ponto é sustentável a associação – estabelecida por alguns autores do meio psicanalítico - entre uma crise da masculinidade, expressa por eles em termos de um “desaparecimento do viril”, e uma alegada queda do pai; fundamentada na crítica que este último recebe de Lacan em seu trabalho “Os complexos familiares na formação do indivíduo”.

De fato, nesse ensaio, Lacan (1938/1993) fala de um declínio social da imago do pai, isto é, de sua personalidade, de sua autoridade enquanto *pater familias*, no seio de uma sociedade patriarcal. Tal enfraquecimento da figura paterna é relacionado por Lacan aos remanejamentos que conduziram ao formato familiar nos anos trinta, o qual Durkheim denominou de “família conjugal”. Por outro lado, a causa desse enfraquecimento é atribuída por Lacan, de modo curioso, à instituição do casamento. É no âmbito desse agrupamento familiar, no qual o pai não deve esquecer que também é esposo, ou seja, de seu lugar de homem, que Lacan se refere ao declínio social do pai como o chefe da família. Sobre esse ponto, ele é bastante explícito quanto afirma que o declínio está “intimamente ligado à dialética da família conjugal, já que se opera pelo crescimento relativo, muito sensível, por exemplo, na vida americana, das exigências matrimoniais” (LACAN, 1938/1993, p. 60). É clara, pois, a relação que, nessa época, Lacan estabelece entre o declínio da imago social do pai e as exigências da vida conjugal que este último deve poder satisfazer. Essa aproximação entre o pai, enquanto *pater familias*, e sua condição de homem, esposo, é o que para alguns autores parece estar na origem do que hoje eles chamam de “declínio do viril”. Acerca disso, as palavras de Miller (2017) são esclarecedoras. Diz ele:

Dialética da família conjugal, e precisamente crescimento das exigências matrimoniais, que remetem à vida americana – quer dizer, protesto da esposa em relação ao homem. É um limite trazido ao que garantia tradicionalmente a comodidade da virilidade. A ética matrimonial, de inspiração mais protestante que latina, induz progressivamente a decadência do viril, substituindo-lhe pelo ideal do bom marido (MILLER, 2017, p. 84, tradução nossa).

Podemos observar, sem muito esforço, que a alegada decadência do viril se liga à progressiva perda de poder atribuída ao pai de família; poder que no direito romano lhe assegurava o direito de decidir sobre a vida ou a morte dos membros da família. Decidir sobre a vida deve ser entendido no sentido o mais lato possível, incluindo, claro, a vida sexual, as escolhas de objeto. Para o filho, assim, o pai deveria servir de modelo não só de pai, mas também de homem, de masculinidade. O poder de que se trata, pois, não é outro senão o poder fálico. A família estava, desse modo, conforme esclarece Soler (2014, p. 129, tradução nossa), “estruturada como o laço social do discurso do mestre. De fato, ela instaurava uma ordem através de um semblante, um S1, aquele do chefe de família, o pai, e seu outro, sua mulher”.

A perda gradativa, então, do chamado *patria potestas*, do poder do pai, apontaria para uma figura de pai cada vez mais enfraquecido em sua posição patriarcal soberana, que fazia dele, enquanto genitor, o responsável pelo interdito universal do incesto e pelas identificações sexuais dos filhos, sempre de acordo com a anatomia. É nas mudanças sofridas no lugar ocupado por esse pai de família cuja imago assume, progressivamente, a forma de um pai humilhado que Lacan buscará diagnosticar, em 1938, as configurações contemporâneas da neurose; especialmente em sua tendência à passagem ao ato, ao suicídio.

A tese de um declínio do pai, apoiada no Lacan de 1938, é controversa. Como bem argumentam Zafiropoulos (2014, 2017) e Pommier (2016), a partir de seu encontro com Lévi-Strauss, Lacan deslocará a ênfase de suas teorizações sobre o pai para o estatuto simbólico deste último, privilegiando não mais o *pater familias*, mas a função paterna. Trata-se aí, quanto à questão do pai, de se distanciar de Durkheim, de uma perspectiva sociológica ou antropológica, para retornar a Freud pela via do pai morto de “Totem e tabu”. Fazê-lo é afastar-se completamente da discussão que visava problematizar o complexo de Édipo a partir das descobertas de povos que dissociavam o pai do genitor, para abordar o referido complexo pela via de um pai morto. Se é em um pai morto que se deve buscar a função de operador da lei de interdição do incesto, que o patriarcado atribuía à pessoa do pai de família, isso implica que tal função só pode ser exercida por meio do significante. Isso equivale a dizer que a autoridade que o patriarcado confere ao pai só pode ser garantida no lugar do Outro, ou seja,

no campo da linguagem. Ocorre, porém, que esse campo não é completo, pois a estrutura do simbólico é tal que sempre falta um significante que seria o último, a última palavra, como se costuma dizer, que daria o sentido acabado, final sobre tudo o que diz respeito ao sujeito. Desse ponto de vista, a garantia de que falamos acima fica comprometida. Conforme explica Lacan (1960/1998b, p. 827-828):

Partamos da concepção de que o Outro é o lugar do significante. Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta em outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforisticamente, que não há Outro do Outro. É como impostos que se apresenta para suprir sua falta, o Legislador (aquele que alega erigir a Lei).

Entendemos que quando Lacan se refere à garantia do enunciado de autoridade como sendo sua própria enunciação ele nos aponta para algo de um movimento singular de um pai quanto a assumir a função paterna. A ideia de que não há Outro do Outro repercutirá, mais tarde, na própria pluralização da função Nome-do-Pai, pois se a ordem simbólica que ela sustenta é inconsistente, a multiplicidade de nomes-do-pai se justificaria. Não poderíamos pensar que isso também ocorre no processo relativo ao tornar-se homem? Não há como obter garantia absoluta de um enunciado como “sou homem”, ou da própria masculinidade, no significante, pois como observa Lacan (1958-1959/2016), não há no Outro qualquer significante capaz de dizer o que somos. Nesse sentido, a pergunta “o que é um homem?” parece exigir uma resposta singular, apesar do universal fálico no qual a masculinidade costuma se abrigar.

O declínio do pai, segundo a ótica de Zafiropoulos (2014, 2017) e Pommier (2016), não é algo iniciado na modernidade. Como afirma Pommier (2016, p. 246, tradução nossa), “[...] desde o início da humanidade, o pai nunca parou de cair”, sendo que a primeira manifestação de seu declínio se deu justamente por sua metamorfose em totem. As novas formações familiares, ainda de acordo com Pommier, têm produzido novos pais, ao mesmo tempo em que evidenciam o declínio não da função paterna, mas do patriarcado. Desse modo, nos parece que a desvirilização de que fala Miller estaria relacionada antes à queda do *pater familias*, representante de um patriarcado em inegável declínio, que da função paterna. Quanto a esta, é em associação mais com a metáfora do que com uma imago, que Lacan destacará sua operatividade.

4.3 A masculinidade como metáfora

No contexto do complexo de Édipo, o deslocamento do desejo da mãe em direção ao pai sinaliza para o menino que a posição de ser o falo, não pode mais ser sustentada, o que funciona como um prenúncio da castração simbólica, a qual será levada a termo num terceiro tempo. O menino infere que “o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 200). Da dialética do *ser* o falo passa-se à dialética do *ter* o falo, necessária à constatação de que não se o tem e por isso pode-se desejar vir a tê-lo. O falo imaginário, enquanto significando as idas e vindas da mãe, isto é, o fato de que a ela algo falta, é substituído pelo significante Nome-do-pai, na metáfora paterna. Nas palavras de Lacan (1957-1958/1998): “Isso se aplica, assim, à metáfora do Nome-do-pai, ou seja, à metáfora que coloca esse Nome em substituição ao lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe” (p. 563). A escrita dessa operação nos é apresentada por Lacan da seguinte forma:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \quad \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{significado para o sujeito}} \longrightarrow \text{Nome-do-Pai} \left(\begin{array}{c} A \\ \hline \text{Falo} \end{array} \right)$$

Essa operação de linguagem faz com que a significação do desejo da mãe, significação fálica (Falo), seja buscada no simbólico (A), na bateria de significantes que compõem o saber do inconsciente, e não mais no imaginário.

Enquanto falta simbólica, a castração estará inserida em uma lógica que é a lógica do significante, marcada pela metáfora e pela metonímia. Lacan (1957-1958/1999) articulará a castração à função paterna pensada em termos de uma metáfora, que possibilitará a metonímia fundante da cadeia simbólica do desejo.

É por ter jogado com o pai – aquele com quem não se tem a menor chance de ganhar – o jogo de quem perde ganha que o menino pode esperar do simbólico o objeto fálico com o qual um dia acreditou obturar a falta materna no imaginário. Essa é a via que conduziria à masculinidade. Conforme as palavras de Lacan (1957-1958/1999, p. 213-214):

Se a castração exerce esse papel essencial para toda a continuação do desenvolvimento, é porque ela é necessária à assunção do falo materno como um objeto simbólico. Somente a partir do fato de que, na experiência edipiana essencial, ela está privada do objeto por aquele que o tem, que sabe que o tem, que o tem em todas as ocasiões, é que a criança pode conceber que este mesmo objeto simbólico lhe será dado um dia. Em outras palavras, a assunção do próprio signo da posição viril, da heterossexualidade masculina, implica a castração no seu ponto de partida.

Encontramo-nos aí no nível em que o Édipo está diretamente ligado à função normativa referente à assunção do sexo próprio, isto é, à conformidade do menino aos ideais de virilidade que comporão seu ideal do eu. Esse é o tempo da castração propriamente dita e, para o menino, da saída do complexo de Édipo; “tempo no qual estará lançada para ele a escolha de se identificar com as insígnias paternas sob a forma do ter o falo, abrindo, assim, a via por onde poderá ter acesso à masculinidade” (OLIVEIRA, 2010, p.71). Nas palavras de Lacan (1957-1958/1999, p. 201):

O menino tem todo o direito de ser homem, e o que lhe possa ser contestado mais tarde, no momento da puberdade, deverá ser relacionado a alguma coisa que não tenha cumprido completamente a identificação metafórica com a imagem do pai, na medida em que essa identificação se houver constituído através desses três tempos. Ressalto-lhes que isso quer dizer que, na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora. É isso, aliás, que coloco sobre o termo virilidade a sombra de ridículo que, enfim, convém destacar.

Uma das consequências que podemos extrair da citação acima é que considerar o homem como sua própria metáfora implica pensar a masculinidade como efeito de linguagem. Por conseguinte, um homem deve, então, ser concebido como da ordem do significante. Enquanto dependente do simbólico, pois, a masculinidade está sujeita à ambiguidade, à oposição, que regem a dinâmica do significante. Na medida em que é tomado por um significante, o termo “homem” pode se prestar a diversos sentidos. Isso está bem ilustrado por Lacan (1957/1998) através do exemplo de dois irmãos que, chegando a uma estação ferroviária, observam desde o interior de sua cabine os significantes “HOMEM” e “MULHER”, inscritos acima de duas portas idênticas: “Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!”; “Imbecil!, responde a irmã, não está vendo que nós estamos em Homens!” (LACAN, 1957/1998, p. 503).

Outra decorrência do fato de se pensar o homem como um significante é que, como tal, ele não significa nada, a não ser que esteja articulado em uma cadeia, isto é, que esteja situado em oposição a outro significante, como o significante “mulher”. Como bem acentua Lacan (1955-1956/1992), por constituírem um par antitético, uma oposição significativa, “homem” e “mulher” vão além de todas as significações às quais se pode tentar reduzi-los;

inclusive e, sobretudo, a de comportamento, ou seja, de gênero. O que poderia dar consistência ao “ser homem” não é, outra coisa, pois, que o simbólico, o qual, segundo Lacan, fornece a forma na qual o ser do sujeito se insere e pode ser reconhecer como sendo isto ou aquilo.

Para ilustrar o que é uma metáfora, Lacan (1955-1956/1992) faz referência ao seguinte verso do poema “Booz adormecido”, de Victor Hugo: “Seu feixe não era nem avaro nem odiento”. Logo de saída, Lacan enfatiza que não se trata na metáfora de uma simples comparação, mas antes de uma identificação. Contudo, esta última só se produz pela posição que o feixe ocupa no encadeamento significante, isto é, pelo fato dele ser o sujeito, ao qual os atributos “avaro” e “odiento” se conectam. Diz Lacan (1955-1956/1992, p. 249): “É pela similaridade de posição que o feixe é literalmente idêntico ao sujeito Booz”. O efeito de criação de sentido produzido pela metáfora ocorre, neste exemplo, entre um significante que representa um homem (Booz) e outro que o substitui ali onde ele era esperado se presentificar.

Com base nas considerações lacanianas sobre a metáfora, nos é possível tecer alguns comentários sobre a concepção do homem como uma metáfora de si mesmo e, em seguida, sobre sua consequência mais imediata, a saber, o caráter ridículo atribuído por Lacan à virilidade.

Em primeiro lugar, se Lacan aborda o tornar-se homem em termos de metáfora, isso não nos permitiria pensar a masculinidade como algo bastante próximo à criação poética ou, pelo menos, a um estilo poético? Com efeito, Lacan (1955-1956/1992, p. 248) observa que “[...] poderia ser uma definição do estilo poético dizer que ele começaria na metáfora, e que ali onde a metáfora cessa, a poesia também”. No próximo capítulo discutiremos uma relação possível entre masculinidade e criação poética.

A identificação metafórica do menino se dá com a imagem do pai, ou melhor, com os significantes fálicos que compõem, para o menino, aquela imagem. Todavia, como vimos há pouco, a referida identificação só é possível pela similaridade da posição que o significante substituto ocupa na cadeia significante com aquela que estaria reservada ao significante substituído; o efeito de tal substituição sendo, pois, a produção de um novo sentido. Tendo a metáfora como elemento comum, podemos estabelecer um paralelo entre a centelha metafórica presente no verso de Victor Hugo e o efeito metafórico agenciado pelo complexo de castração no drama edípiano do menino, que franquearia o acesso à masculinidade.

No verso de Victor Hugo, como já mencionamos, o feixe se torna sujeito dos atributos de Booz pelo fato de substituí-lo na posição em que ele é esperado. Entretanto, é justamente por Booz restar oculto, substituído por um significante do qual mantém uma

grande distância, que a metáfora se produz de modo ainda mais singular, original. Efetivamente, identificar-se metaforicamente com o pai implica para o menino comparecer na cadeia significante que constitui sua fantasia, na posição de sujeito, de posse dos atributos destinados, originariamente, àquele que fora substituído. Atributos que, na metáfora que caracteriza para Lacan a masculinidade, consistem nos significantes fálcos relativos originariamente ao Pai simbólico, aquele da mítica freudiana de Totem e Tabu. Entretanto, a identificação com o pai não é tão simples para o menino quanto se poderia acreditar, pois ela é atravessada pelo amor do pai.

No seminário sobre as formações do inconsciente, Lacan (1957-1958/1999) faz equivaler o chamado “Édipo invertido” ao amor pelo pai, chamando atenção para a ambiguidade relativa à dialética entre o amor do pai e a identificação com este último. Tal ambiguidade diz respeito ao fato de que o amor do pai feminiza e implica a castração, mas é porque o menino ama o pai que ele pode se identificar a este e sair do complexo de Édipo. Tal saída em direção à virilidade implicaria a dessexualização ou a sublimação do investimento libidinal sobre o pai, que seriam substituídas pela identificação com ele. Em outras palavras, tratar-se-ia para o menino de recalcar o amor pelo pai e de adquirir as insígnias paternas, que comporão o ideal do eu. No entanto, Lacan observa que isso não significa que a posição viril esteja assegurada:

Não estou dizendo que desde logo e imediatamente ele seja um pequeno macho, mas ele pode tornar-se alguém, já está com seus títulos de propriedade no bolso [...] e quando chegar o momento, se tudo correr bem, se o gato não comê-lo, no momento da puberdade, ele terá seu pênis prontinho junto com seu certificado [...] (LACAN (1957-1958/1999, p. 176).

De imediato constatamos que o ideal do eu erigido em torno das insígnias paternas não garante, *per se*, a assunção da posição viril, é preciso aguardar um tempo. Assim como na metáfora, a significação não surge de imediato.

Tal como Booz se faz representar por seu feixe, também o homem se faz representar pelos emblemas fálcos dos quais é antes portador que possuidor. Para se fazer reconhecer em sua masculinidade o homem se oculta, como sujeito dividido (\$), em função dos significantes fálcos (S1) que lhe teriam sido transferidos por ocasião do declínio do complexo de Édipo e que sempre lhe precedem; operação que pode ser escrita como S1/\$, que como nos recorda Jorge (1988), constitui o campo do sujeito no discurso do mestre.

Entendemos que um sentido possível para a afirmação lacaniana do homem como sendo sua própria metáfora reside justamente nessa espécie de encerramento num círculo –

diríamos vicioso - de metáfora em torno do falo, ao qual o homem se condena ao buscar afirmar sua masculinidade. Esta última, por ser um efeito metafórico, implica forçosamente uma significação que não é imediata, mas *a posteriori*, deixada para mais tarde, como diz Lacan. E é isso que impede, conforme Chemama (2017), reificar o que é um homem.

Acreditamos que esse obstáculo à reificação do que é ser homem, que Chemama relaciona à dimensão metafórica da masculinidade, também guarda relações com o fato de que para Lacan (1957-1958/1999), só se é homem em referência a uma série composta por todos os ancestrais homens. Em suas palavras: “No final das contas, o homem nunca é viril senão por uma série infinita de procurações que lhe provêm de todos os seus ancestrais varões, passando pelo ancestral direto” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 363).

Acerca dessa passagem, duas observações nos parecem pertinentes: (1) uma vez que o ser homem implica uma série infinita de procurações, podemos admitir que a masculinidade, para ser afirmada e reconhecida, articula-se ao ato de representar alguém, a um agir em nome de outrem; pois isso é o que, de forma sintética, constitui o fundamento de uma procuração; (2) Se as referidas procurações compõem uma série infinita formada pelos ancestrais, devemos concluir que além de não podermos fixar seu ponto de origem, é em nome de um morto que o homem age para se fazer reconhecer em sua masculinidade. Trata-se, assim, de uma procuração bastante peculiar, uma vez que esta é, por definição, um ato intervivos. Além disso, em se tratando de ancestrais, somos levados a considerar, pois, que uma das formas de se afirmar homem é através da ação, de um agir em nome do nome do pai. O nome próprio – ou mais exatamente o patronímico - constituiria, assim, em nosso entendimento, uma representação possível das insígnias paternas por meio das quais um homem busca se assegurar da potência fálica; em torno da qual, por sua vez, ele tenta dar consistência à sua masculinidade.

4.4 A função do patronímico na afirmação da masculinidade

Pensar a masculinidade em relação aos ancestrais homens nos permite inferir que ela guarda, através do patronímico, certo laço com o totemismo. Como observa Freud (1913/1981a), o totem apresenta duas características fundamentais: nomear os membros de uma tribo e representar seu ancestral comum. Eis aí reunidos no totem o nome e o ancestral. O primeiro serve não apenas para identificar a pertença de um indivíduo a um clã, mas também de marcar o tabu da endogamia. Nenhum homem poderia ter relações sexuais com mulheres

que portassem o mesmo nome totêmico. Assim, vemos já delineada uma interdição que, regulada pelo nome, restringe o gozo de cada homem da tribo, proibindo o incesto.

O fato de o totem ter sido originariamente um ancestral, implica que o nome totêmico possibilita, então, a identificação com este último. O totem, enquanto representante do ancestral, deve ser reverenciado e cultuado; ao mesmo tempo que se torna objeto de uma ambivalência de sentimentos da parte dos membros do clã, a qual encontra expressão através do medo e do amor.

Pelo que depreende da análise dos neuróticos, notadamente da fobia do pequeno Hans, Freud (1913/1981a) não hesita em afirmar que, na fantasia de Hans, o pai e o cavalo, objeto de sua fobia, poderiam ser pensados a partir de uma relação de equivalência. O cavalo funcionava para o pequeno paciente como uma espécie de totem, no sentido de que era amado e temido por ele, a ponto de Hans desejar ser como ele, em um franco movimento de identificação. Hans deslocava para o animal totêmico a ambivalência destinada a seu pai. Esta última, reunia não só o amor pelo pai, mas igualmente o desejo de ser como ele, de ter seu poder e ocupar seu lugar, o que, no psiquismo, se configura como desejo de matar o pai. Isso nos remete a outra característica do totemismo, qual seja, a da proibição de matar o animal totêmico. Como o mito de Totem e tabu nos indica, após o assassinato do macho tirânico da horda primeva, o ato de devorá-lo para realizar o desejo de ser como ele, incorporando seu poder, finda por fracassar quanto a essa finalidade. O amor dos filhos por essa figura de pai gozador adquire prevalência sobre o ódio e enseja o sentimento de culpa, pelo qual os filhos se interditam de agir como o pai agia. Resta, pois, a eles se contentar em erigir um totem em homenagem ao pai agora morto, prestar-lhe culto e portar seu nome, na esperança de, assim procedendo, encontrar força e proteção. Assim, podemos concluir que se é legítimo afirmar, conforme Lacan, que a masculinidade implica um agir em nome dos ancestrais homens podemos admitir que o tornar-se homem não pode prescindir de um certo culto ao pai morto, o qual tem na transmissão do patronímico uma de suas formas de apresentação.

Devemos ressaltar, contudo, que o patronímico não deve ser confundido com o significante, isto é, como aquilo que representa o sujeito em uma cadeia de significantes. Se fosse um significante, o patronímico poderia constar do dicionário como mais um elemento do código, cujo sentido só pode advir de sua relação com outro significante. Quanto a isso, Lacan (1960/1998b) é bastante claro quando se refere ao nome próprio como aquilo que serve antes para designar um sujeito no que este tem de impensável, de impronunciável, que de representá-lo para outro significante. Nesse sentido é que ele dirá que o enunciado do nome próprio se iguala à sua significação.

Na sessão de 20 de dezembro de 1961, do seminário sobre a identificação, Lacan (1961-1962) chama a atenção para a articulação do nome próprio com a letra, com o traço unário, isto é, com algo da ordem de uma marca que tem valor distintivo. Como tal ele é intraduzível, o que não quer dizer que seja completamente desprovido de significação. A esse respeito, Lacan (1964-1965, aula de 06/01/1965) é enfático:

[...] se eu me apresento a vocês como Jacques Lacan, digo alguma coisa, alguma coisa que comporta imediatamente para vocês um certo número de efeitos significativos. [...] Já há um certo número de referências que vêm imediatamente com o nome próprio. Então naturalmente isso se enriquece. Dizer que um nome próprio, em suma, é sem significação é alguma coisa de grosseiramente errada! (tradução nossa).

Um pouco mais adiante, na mesma sessão do seminário em questão, ao nome próprio é atribuída uma função volante, isto é, uma função de deslocamento que tem a missão de ir preencher um buraco, uma falta, para dar a esta última uma “falsa aparência de sutura”. Acreditamos poder associar esse buraco que o nome próprio viria tentar preencher com o que Lacan (1960/1998b) designa por menos um (-1), que aponta para a incompletude do Outro $S(A)$. De certa forma, pois, a função volante do nome próprio se relaciona com a falta do significante que, se existisse, garantiria ao Outro sua consistência. Tal significante que falta é aquele que leva Lacan (1960/1998b, p. 834) a afirmar que o cogito cartesiano, isto é, o “penso, logo sou”, não pode esgotar o ser; este último “faltando no mar dos nomes próprios”. É desse impensável do ser, do sujeito como buraco cavado pelo simbólico, que o nome próprio tenta dar conta.

Soler (2008b) afirma que esse impensável pode ser entendido pelo que, em Freud, conhecemos por libido e pulsão e, em Lacan, por desejo e gozo. Vemos, assim, esboçar-se na leitura da referida autora uma articulação interessante entre nome e gozo. Levando sua observação em conta e considerando que, de acordo com o que vimos no capítulo precedente, é possível discernir já em Freud modos de satisfação pulsional distintos no que tange ao masculino e ao feminino, consideramos legítimo concluir que haveria um modo masculino de relação com o patronímico, que especificaria o homem em sua masculinidade, diferentemente do que ocorreria com a mulher em sua feminilidade. Sobre isso a teorização desenvolvida por Pommier (1992, 2013) acerca do patronímico nos fornece elementos interessantes.

Partindo da ideia de que o patronímico seria uma metáfora do falo, Pommier (1992) observa que a função principal do nome próprio não é a de particularizar um sujeito, dando-lhe acesso à sua identidade. Tratar-se-ia antes de permitir a simbolização do falo, da castração, e nisso residiria sua função sexual, isto é, sua relação com o gozo fálico. A

concepção do patronímico como uma metáfora do falo tem implicações para a assunção da masculinidade e da feminilidade no sentido de que a primeira encontraria seu lastro no processo de identificação com ele, enquanto que no que concerne à segunda, tal identificação poderia vir a constituir um obstáculo a um gozo especificamente feminino. Conforme as palavras de Pommier (1992, p. 22-23):

[...] o nome patronímico, ou seu equivalente, é o que a maioria das mulheres abandona em benefício de outro sobrenome. Isso é tão verdadeiro que a mudança de nome costuma ser cuidadosamente regulamentada na maioria das sociedades[...]. E se ela [a mulher] consente de antemão na ideia dessa perda, não será porque se trata de uma condição de seu gozo, já que o nome simboliza o falo e este, afinal, se opõe a sua especificidade feminina?

O patronímico, enquanto insígnia da potência fálica do pai, porta ele também algo da função paterna, votada a interditar um gozo sem limites, incestuoso, mas que, justamente por proibi-lo, enseja a crença de que tal gozo seria possível. Identificar-se ao patronímico encerra aquele que realiza essa identificação em uma forma de gozar marcada inteiramente pela limitação do falo, pela castração. Não haveria aí lugar para um gozo situado em um além do falo. Nesse sentido, a identificação com o nome do pai não poderia ser uma maneira de caracterizar a masculinidade? Não estaria isso em conformidade com a ideia de Lacan, que relaciona o ser homem a uma série infinita de procurações, a um tipo de culto aos ancestrais mortos? É necessário admitir que o drama edípico, como nos lembra Pommier (2013a), não demanda do menino um culto a seus antepassados paternos, tal qual ocorre no totemismo. Não se trata de honrar um ancestral desconhecido; seu pai, como o aludido autor bem observa, “é já um ‘ancestral’ por procuração: o pai bem vivo do complexo de Édipo se espiritualiza sozinho na hora em que ele transmite um nome que é menos o seu do que aquele do avô. Um pai atual transmite um nome de ancestral que o duplica” (POMMIER, 2013a, p. 41, tradução nossa, aspas no original).

Assim, apropriar-se do nome do pai, identificar-se com ele, parece trazer consigo o imperativo de honrar seu nome, que para um homem, pode se confundir facilmente com o que podemos denominar de “honra viril”. Vale lembrar que tal expressão é utilizada por Schreber em diversos momentos de seu livro, “Memórias de um doente de nervos”, sempre no sentido de uma oposição à feminização. Pelo temor a esta última, um homem não pode arriscar perder o nome que porta (POMMIER, 1992).

Trata-se da feminização que, como mostramos no capítulo precedente, está implicada no amor pelo pai fustigador e sedutor da fantasia “bate-se numa criança”. Com efeito, os golpes do pai excitam, provocam a ereção, o que enseja a fantasia de um pai desejante e

incestuoso. Tal desejo é potencialmente traumático, pois, como observa Pommier (2013b), ele ao mesmo tempo feminiza e masculiniza. Efetivamente, colocar-se na posição de objeto desse desejo, recebendo os golpes do pai, equivale a ocupar o lugar da mãe na cena primitiva, isto é, ser sodomizado, gozado e, por consequência, castrado pelo pai, tal qual este último é suposto ter feito com aquela. Por outro lado, a ereção que acompanha os referidos golpes sinaliza o deslocamento do sujeito da passividade em relação ao Outro materno – na qual era o corpo que se prestava à identificação com o falo - para a atividade fálica, que passa a ser localizada no pênis ou no clitóris. Por essa razão, Pommier (2013b) dirá que a fantasia “bate-se numa criança” dá à bissexualidade psíquica seu sentido mais imediato.

Para tomar a via da masculinidade ante essa figura dupla do pai, violento e sedutor, será necessário seguir orientando o desejo na direção do ter o falo, mas não através da permanência em uma posição de objeto do desejo do pai, isto é, de ser seduzido por ele. Essa é a posição a partir da qual a menina espera obter do pai o falo. Tratar-se-ia antes, para o menino, de se assegurar do ter o falo sob o modo de ser capaz de dá-lo, assim como o pai; o que engendra no psiquismo o desejo de tomar seu lugar, de seduzir como ele. Assim, o pai, incestuosamente sedutor, é também alvo de uma fantasia parricida, que o constitui como rival quanto ao amor da mãe. A culpa que deriva desse desejo de morte ao pai denuncia que o amor por ele perdura e é este último que, na saída do complexo de Édipo, viabilizará, no que diz respeito à masculinidade, a identificação com as insígnias paternas - dentre as quais o patronímico -, como uma forma possível de metaforizar o falo.

Diante do exposto, observamos como o patronímico pode funcionar como um elemento organizador do gozo masculino, no sentido de que ele limita este último ao universo fálico, no qual a castração é o que dá a tônica. Tal gozo reclama certa fidelidade ao nome, que acaba gerando o que Pommier (1992) chama de “narcisismo do nome”. Isso nos remete à referência que Lacan faz a respeito do enriquecimento do nome próprio, que se articula aos “efeitos significativos” que o acompanham. O patronímico, por ser simbólico, isto é, próprio ao pai morto, precisa ser feito. Daí a sabedoria da língua que revela a necessidade de se “fazer um nome”. Assim, se o patronímico engendra um narcisismo do nome é porque ele deve ser enriquecido por meio de feitos, feitos significativos, o que nos remete ao campo da ação, das obras. Trata-se de algo da ordem de um imperativo, que consistiria para o homem no dever de fazer jus, de estar à altura do nome. Nisso, segundo Pommier (1992), residiria uma espécie de “heroísmo cotidiano”, do homem. Em suas palavras:

Através das atividades que tem que sustentar, ele [o homem] se entrega a uma verificação cotidiana da adequação do nome a seu objeto, isto é, a castração. Existe, pois, uma dramatização solitária do valor do nome, que de modo alguma aparece como uma entidade linguística inerte, ou como uma insígnia que seja suficiente ostentar, mas como um tecido vivo que pede para ser alimentado, seja graças à posição ocupada na filiação, em relação ao gozo, seja no tocante a uma obra (POMMIER, 1992, p. 81).

O patronímico, precisando ser enriquecido, alimentado, reivindica do homem um “fazer-se um nome”. Trata-se de lançar-se em uma atividade que engendra um gozo que, por estar marcado pela castração, parece que nunca convém, que nunca é o bom. Inaugura-se, desse modo, uma série composta por conquistas fálicas imperativas, nas quais tudo o que possa, para um determinado sujeito, abrilhantar o nome é passível de ser incluído. Contudo, ainda de acordo com Pommier (1992, p. 81):

[...] nunca haverá uma ação suficientemente deslumbrante para fazê-lo brilhar. O atrelamento viril a uma infinitude da ação só pode esbarrar em seu limite na morte, que é, nesse aspecto, também um ato. Por mais longe que o sujeito masculino avance em sua existência, ele conhece a rivalidade e um risco de efeminação (constante esta que faz dele um menino basicamente trabalhador).

As duas citações que acabamos de trazer permitem vislumbrar certa relação entre o patronímico com as figuras do herói e da morte, enlaçadas na busca incansável - por vezes levada ao extremo - de fazer-se um nome. Nessa jornada que, pela desmesura implicada, aproxima o homem – é nossa hipótese – do herói trágico, a exibição das insígnias fálicas o situa também no campo do grotesco e do cômico, tão explorado na comédia. Desenvolveremos a hipótese acima mencionada no capítulo seguinte. Por ora nos deteremos na face do ridículo que atravessa a afirmação da masculinidade.

4.5 A sombra de ridículo da masculinidade

O ridículo da virilidade consiste no fato de um homem pavonear seus emblemas fálicos – sobretudo a posse do órgão peniano ou mesmo dos testículos e tudo o que ela representa para ele – como signos do que é ser um homem, mais ainda um “homem de verdade”. Com efeito, um dos sinônimos de ridículo é insignificante, de pouco valor. As insígnias fálicas paternas, que um homem exhibe e alardeia para se fazer reconhecer homem, macho, viril, são insuficientes para definir o “ser homem”. A ostentação dos emblemas fálicos só faz denunciar que a posse do falo é qualquer coisa de dolorosamente ilusória. Daí a necessidade de uma “mostração” que Lacan denominou de *parade virile* (parada viril).

Em francês, *parade* significa tanto a exibição de alguma coisa para fazer-se valorizar quanto o desfile de uma tropa militar. Esta última acepção também existe na palavra portuguesa “parada”. Interessante acrescentar que, segundo o dicionário Aurélio (2004), “parada” pode igualmente significar, além de fanfarronice, aquilo que se aposta ou se arrisca num jogo. Exibição, aposta e fanfarronice estão presentes, então, na sombra de ridículo que marca a virilidade.

Harari (2007), interrogando-se acerca da razão pela qual Lacan (1958/1998) faz referência à comédia e não à tragédia, para abordar tanto o ser homem quanto o ser mulher, sugere que o psicanalista francês teria em mente as equívocas, as trocas de papéis, os intercâmbios entre os traços e as máscaras, aos quais os personagens masculinos e femininos se entregam. De fato, devemos entender por comédia a teatralização, a representação, que pode comportar uma dimensão cômica, até ridícula, como Lacan apontou. Tomando como exemplo o teatro de Marivaux e algumas criações de Mozart, como a ópera *Così fan tutte* (“Assim fazem todas”), Harari (2007) sublinha que tais produções artísticas colocam em cena justamente o jogo de tapeação que regula as relações entre os sexos, no qual os personagens não são o que parecem ser e não têm o que parecem ter. Trata-se, assim, como afirma Lacan (1958/1998) de proteger o ter e de mascarar sua falta no outro.

Lacan se utiliza do conceito de “mascarada”, originário das teorizações da psicanalista Joan Rivière, para mostrar que para mascarar a ausência do falo no outro uma mulher busca situar nessa falta seu próprio ser, a fim de parecer o falo. Lacan (1964/1990) afirma que no psiquismo é pela mascarada e não pelo par atividade-passividade que os ideais masculino e feminino se representam. No que concerne às mulheres, metaforizando o falo - o que como vimos acima implica substituição e a identificação -, elas abrem mão dos atributos de sua feminilidade. Todos os ornamentos de que se utiliza uma mulher, desde a roupa aos produtos disponibilizados pela medicina – próteses, cirurgias estéticas, etc. -, têm por função identificá-la ao significante do desejo do Outro, negando a castração deste último.

Vivès (2003) nos recorda ser por isso que Lacan afirma que a mulher quer ser amada pelo que ela não é; ao contrário do homem, o qual quer ser amado pelo que ele acredita realmente ser. O mesmo autor ressalta que disso temos inúmeros exemplos não apenas nas peças de Marivaux, mas também nos contos de fada, onde “[...] o príncipe se apresenta àquela que ele ama travestido de homem comum para ter certeza de que ela se apaixonará pelo que ele é e não por seus títulos ou por sua fortuna” (VIVÈS, 2003, p.197, tradução nossa). A mascarada, por ter como alvo o falo, que só se faz presente enquanto ausente, não recobre um objeto. Não há nada por trás da máscara, ou melhor, nada há a recobrir por trás da máscara. É

por essa razão que a exibição aparatosa da masculinidade comporta algo de feminino e até de impostura, uma vez que ela quer fazer crer que o pênis é o falo. Eis aí mais uma ocorrência do ridículo relativo à virilidade.

A identificação do pênis ao falo, base da angústia de castração da qual o homem padece, constitui-se para este último como uma convicção que, em última análise, dá sentido à fanfarronice característica da parada viril. Sobre isso, observa ainda Vivès (2003, p. 197, tradução nossa): “Para o menino, a encarnação ilusória do falo se fará sobre o pênis, que ele será frequentemente levado a superestimar, fazendo de seu órgão o signo de sua completude”. Entretanto, tal ilusão, própria do homem, comportaria por outro lado algo de dramático.

Proteger o ter o falo exige do homem, ao menos daquele que faz exibição de sua masculinidade, estar sempre à altura do ideal de homem que, para além das injunções socioculturais, sua fantasia sustenta. Ocorre que tal ideal, ainda que inatingível, se torna para o homem um imperativo categórico, devendo ser perseguido sem trégua, de acordo com a vociferação de um supereu que lhe ordenaria: “Seja Homem!”. A busca por atingir tal ideal superegórico, o ideal do “homem de verdade”, acaba por denunciar, paradoxalmente, que o ser homem é algo sempre incerto, que necessita ser posto continuamente à prova e ao risco; que demanda reconhecimento e confirmação, sobretudo da mulher. Ainda segundo as palavras de Vivès (2003, p. 196, grifo do autor, tradução nossa, aspas no original):

O homem, com efeito, não saberia escapar à tensão entre o que lhe parece que o outro (a mulher ou o meio social em geral) espera dele (ser um homem, um homem de verdade, um “macho”) e o que ele efetivamente é em si mesmo (fraco, pouco seguro de si...). Não se concebe a imagem do “macho” como uma mascarada, mas como uma vã e comovente tentativa de se aproximar de um ideal inacessível. Por trás da imagem do homem, por trás de sua parada, não se perfila nenhum segredo, ao passo que a ficção feminina, ela, se apresenta como a máscara que dissimularia a essência da mulher. Dito de outro modo, contrariamente ao homem que tenta corajosamente, mas inutilmente, se elevar à altura de sua imagem, de dar a impressão de ser o que ele diz, o sujeito feminino engana pela tapeação própria ao *trompe-l’oeil* oferecido e que ela apresenta como tal.

Bastante esclarecedora a articulação que Vivès faz entre, de um lado, a mascarada e o *trompe-l’oeil* e, de outro, a parada viril e a ilusão. Tomando como referência o barroco, movimento artístico que, segundo o autor, fez uso reiterado do *trompe-l’oeil*, Vivès aborda este último em termos de glorificação e morte do objeto. Ao lado de todo o excesso das representações, da plenitude do olhar e do movimento, típico do barroco, Vivès sublinha que o uso do *trompe-l’oeil* fazia com que o objeto perdesse seus contornos e o olhar mesmo se perdesse. Nesse contexto, o *trompe-l’oeil* feminino “[...] manifesta no jogo das representações o que a representação mesma é encarregada de dissimular. A saber, o real da falta” (VIVÈS,

2003, p. 194, tradução nossa). A mascarada se situa, assim, no registro simbólico. Já no que concerne ao homem, a dissimulação da falta, colocada em ação pela parada viril, se daria no nível do imaginário, e, portanto, da ilusão decorrente da identificação do pênis com o falo, sobre a qual incide a ameaça de castração, fiel companheira da virilidade.

Até aqui procuramos extrair consequências da afirmação lacaniana do homem como uma metáfora de si mesmo. Vimos que ela só foi possível dentro de um contexto no qual o pai opera a interdição do gozo incestuoso, no complexo de Édipo, a partir de uma função regida por um significante. Isso põe em relevo a supremacia de que o simbólico desfrutava nas elaborações teóricas de Lacan nos anos cinquenta. Contudo, se o simbólico não é completo, isto é, se o Outro é barrado, faltoso, podemos nos questionar se a identificação com as insígnias do pai, tomado por ideal, bastaria para definir o que é ser homem. Se o Outro é faltoso, falta-lhe sempre um significante que deixa aberto o conjunto, o que nos leva a inferir que há um resto deixado pela metáfora paterna, que não é mais da ordem do significante, do simbólico, mas do real. Assim, se é pela identificação ao pai, representante dos ideais do Outro, que é faltoso, pensar o homem como uma metáfora não implicaria admitir que o tornar-se homem comportaria um real, irreduzível aos semblantes que caracterizam a masculinidade? Admitir que no tornar-se homem haveria algo que escaparia ao sentido produzido pela metáfora não implicaria ter que ir além desta última, no que diz respeito à sexuação? Tais questionamentos nos põem na via das reformulações que Lacan empreendeu a respeito da função normativa do Nome-do-Pai, relativamente à sexuação, e, no caso que nos interessa, à assunção da masculinidade.

4.6 A pai-versão e a masculinidade

Vimos que Lacan compartilha com Freud da articulação que este último estabelece entre a assunção da masculinidade e a castração operada pelo pai no complexo de Édipo: possuidor da mãe, interditor do incesto e castrador do menino. Contudo, essa não é a última palavra de Lacan acerca desse tema. Soler (2012) observa que a partir dos anos 60, notadamente no seminário sobre a angústia, Lacan teoriza o objeto *a* e sua extração do Outro, sem recorrer ao pai. Isso implica abordar a própria noção de castração sem referência ao interdito paterno. Lacan (1962-1963/2005) adverte a seu auditório de que “a castração do complexo não é uma castração” (p.104) e que o fundamental no que se refere à castração é a relação do sujeito com o Outro. Em outras palavras, a castração não se reduz à ameaça de corte, proferida muitas vezes pela mãe, endereçada ao pênis. Ela é uma operação lógica que

tem a ver com a desnaturação do sujeito em seu encontro com a linguagem, isto é, sua alienação no simbólico. A castração se refere à perda de gozo que o sujeito deve sofrer para se constituir como desejante, o que implica o corte, a separação entre ele e o Outro, cujo resto é o objeto *a*, causa do desejo. Em resumo, podemos dizer com Soler (2012) que a castração é o que corresponde a essa disjunção entre desejo e gozo, que é de estrutura, e não depende do interdito do pai.

Percebemos com clareza que Lacan começa a desatrelar a castração do complexo de Édipo, pois do modo como ele a aborda no período acima referido, o complexo edipiano passa a ser então uma espécie de ficção que o sujeito constrói para subjetivar a perda de gozo originária. Outro modo de entendermos a afirmação de Lacan (1973/2003) que define o mito como o que procura dar uma forma épica ao que é da estrutura. Contudo, se a partir dessas novas formulações sobre a castração e o objeto *a*, Lacan se encaminha para um além do complexo de Édipo, e, portanto, da metáfora paterna, ele não deixará de falar do pai e sua função. Como bem observa Soler (2012), o para além do Édipo não significa ir além de sua função. Por isso, acreditamos poder extrair consequências dessas novas elaborações lacanianas na abordagem da questão sobre o que é um homem.

Lacan (1962-1963/2005) deixa claro que a angústia de castração tem a ver com um não saber; um não saber sobre o que se é para o desejo do Outro. Há, diz Lacan (1962-1963/2005, p. 353), “um desconhecimento do que é o *a* na economia do meu desejo de homem[...]”. Ocorre que na última aula do seminário acima citado, Lacan afirma que “na manifestação de seu desejo, o pai sabe a que *a* esse desejo se refere” (p. 365). Assim, em contraste com o homem, que não sabe e por isso experimenta a angústia de castração, o pai nos é apresentado como aquele que pode dizer – na verdade “meio-dizer” - a causa do desejo. Ele, segundo Lacan, é “o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irreduzível na função do *a*” (LACAN, 1962-1963, p. 365-366). Diferentemente do pai mítico de Totem e tabu, que intervém junto aos filhos submetendo-os a seu desejo imperativo, e do pai da religião, que é causa de si mesmo, abstrato, puro Nome, o pai que Lacan articula à angústia de castração é um sujeito desejante, que pôde tecer um saber sobre a causa de seu desejo e, por que não dizer, nomeá-lo. A angústia de castração só pode ser superada, diz Lacan, quando o objeto *a* passa a ser localizado no campo do Outro e quando este último pode ser nomeado.

As considerações acima permitem perceber que nesse período do ensino de Lacan o pai é deslocado da posição de sustentáculo universal da lei de interdição do incesto para a posição de sujeito que sabe a que objeto *a* seu desejo se refere. Pensado dessa forma, em sua

contingência de sujeito desejante, um pai não pode dizer a verdade do desejo senão através de um meio-dizer. Assim, da causa de seu desejo um pai só pode fornecer uma versão bem particular. É essa versão do pai que pode fazer às vezes de ponto de basta quanto à indeterminação do desejo e, por conseguinte, da angústia de castração. Enfatizando, desse modo, a função mais da singularidade do pai que sua função significante, Lacan será levado a abordar o Nome-do-Pai como uma pluralidade, e não mais, como um significante universal. Sobre isso as palavras de Soler (2014, p. 168, tradução nossa) são esclarecedoras: “Se a função Nome-do-Pai é trazida por uma existência singular, e Lacan nunca mais voltou a essa tese, existências existem ‘tantas e tantas’ que o plural se justifica para designar os suportes da função”.

Abordar o pai a partir de sua existência singular é já pôr o acento mais em sua dimensão real, de sujeito às voltas com seu desejo e seus objetos mais-de-gozar, do que em sua dimensão simbólica, de pai morto. Assim, entendemos que quando Lacan começa a teorizar o pai em relação com o objeto *a*, parceiro de gozo, já temos o germe do que no seminário *RSI* ele chamará de “pai-versão” (*père-version*).

Esse sintagma faz alusão ao gozo perverso do pai, com a ressalva de que o termo “perverso” não deve ser tomado no sentido patológico ou mesmo clínico, mas naquele que Freud atribuiu à sexualidade humana, qual seja, de desviante em relação à norma da natureza. O objeto *a*, furo em torno do qual a pulsão busca a satisfação, é, nesse sentido, *contra natura*, visto que no ser falante ele, mais do que perdido, evidencia, segundo Jorge (2005, p. 34, grifo do autor), a “*falta estrutural de inscrição do objeto do desejo no inconsciente*”.

A perda estrutural de gozo, da qual o ser humano padece pelo fato de ser um ser de linguagem, é o que as pulsões, sempre parciais, buscam recuperar em sua atividade constante. Freud já nos havia ensinado que a ligação do objeto com a pulsão é algo contingente, apenas uma solda; o objeto sendo o que há de mais variado na sexualidade humana. Além disso, por não haver no ser falante uma pulsão genital, que desempenhe no ato sexual algo semelhante ao papel do instinto nos animais, a sexualidade humana é o resultado da busca por satisfação de pulsões parciais, independentes dos fins reprodutivos, da norma heterossexual ou outra qualquer. Destarte, se o gozo do pai é perverso é porque ele, como sujeito e não como significante, não faz exceção ao que Soler (2009) chama de “perversão generalizada”.

A perversão generalizada, segundo nos esclarece a mencionada autora, diz do gozo fálico, que se viabiliza por meio do casamento entre o falo com o objeto *a* mais-de-gozar. Como tal, ela não se restringe ao campo do corpo-a-corpo sexual, mas se estende aos diversos domínios do laço social. Enquanto marca do gozo fálico e articulada ao mais-de-gozar, a

perversão generalizada não pode, obviamente, ser uma exclusividade do homem, já que, como vimos, as mulheres também participam da função fálica. Ocorre que, contando também com a possibilidade de um gozo Outro, não subordinado ao objeto *a*, elas são mais livres quanto a esse gozo perverso a que estamos nos referindo.

Para nos atermos ao universo dos homens, poderíamos falar, assim, de uma espécie de fetichismo que perpassaria as relações que um homem estabelece com seus objetos mais-de-gozar. Todos estes parecem ter como traço comum o brilho fálico que tão frequentemente os conduz a serem objetos de exibição para o Outro. Conforme Soler (2009), Lacan nos deixou uma definição do gozo masculino, gozo fálico, que o condensa em uma só palavra: poder. Em torno deste significante, a masculinidade, historicamente, sempre gravitou. Diz a autora:

[...] é o gozo do poder, em todos os campos, quer se trate da política, da arte, da produção, mas também do sexo. É o poder no sentido de potência. Quanto ao mais-de-gozar, evidentemente, em nosso mundo, esse gozo do poder se conjuga ao gozo do ter – o mais indica o ter – dos objetos fetichizados do consumo. Assim, a perversão generalizada, não somente inclui o ato sexual, mas ela se estende sobre todos os campos do discurso (SOLER, 2009, p. 125, tradução nossa).

Dessa forma, a pai-versão diz de um pai sexuado, que orienta seu desejo e seu gozo em função da significação que objeto *a* assume, para ele, no campo do Outro, isto é, da fantasia.

Mas há ainda outro sentido que podemos deduzir da referência lacaniana à “pai-versão” e ao “pai-verso” (*père-vers*, homófono a *pervers*, perverso em português). A primeira poderia ser entendida como a versão do pai em relação à causa do desejo, enquanto a segunda como “pai-rumo” (*vers*). Em síntese, temos um pai pensado a partir de sua existência como sujeito de desejo, sexuado, e que pode transmitir a seu filho uma versão singular de gozo; que pode lhe orientar em relação ao rumo relativo à causa do desejo. Eis como Lacan (1974-1975, aula de 21/01/1975, tradução nossa) nos apresenta essa nova forma de abordar a função paterna:

Um pai só tem direito ao respeito, para não dizer ao amor, se o dito amor, o dito respeito, está – vocês não vão acreditar em seus ouvidos – pai-versamente (*père-versement*) orientado, isto é, faz de uma mulher o objeto pequeno *a* que causa seu desejo. Mas o que essa mulher pequeno *a* colhe disso, se posso exprimir-me assim, nada tem a ver com a questão! Aquilo de que ela se ocupa é de outros objetos *a*, que são os filhos, junto aos quais o pai, no entanto, intervém, no bom caso, para manter na repressão, dentro do exato semideus (*mi-Dieu*, quase homófono a *milieu* [meio, centro]) , se me permitem, a versão que lhe é própria de sua perversão. Única garantia de sua função de pai; que é a função de sintoma tal como a escrevi ali. Para isso basta que ele seja um modelo da função. Aí está o que deve ser um pai, na

medida em que só pode ser exceção. [...] Pouco importa que ele tenha sintomas, se ele acrescenta aí o da perversão paterna, isto é, que a causa seja uma mulher que ele adquiriu para lhe fazer filhos e que, com estes, queira ele ou não, ele tenha cuidado paternal.

A citação acima porta, sem dúvida, uma inegável complexidade, pondo em ligação elementos que, por si só, possuem vastas implicações na teoria lacaniana, como a função paterna e o sintoma. Contudo, como já o afirmamos anteriormente, nosso objetivo não é investigar nem a questão do pai nem a do sintoma, mas verificar o que da referida citação podemos obter para problematizarmos nosso tema de pesquisa.

Primeiro ponto a destacar: o pai é abordado em sua concretude, ou melhor, em sua realidade de homem, que procura uma mulher, na qual localiza seu mais-de-gozar. Além disso, essa mulher, que para ele encarna a causa de seu desejo, ele a busca para lhe fazer filhos. Desse modo, temos que o pai, assim entendido, se situa não apenas no lado todo-fálico das fórmulas da sexuação, já que aí se inscrevem os sujeitos, cujo parceiro de gozo é o objeto *a*; mas ele é, além disso, heterossexual, pois ao fazer de uma mulher a causa de seu desejo, ele se relaciona também ao Outro, ao Outro sexo.

Abrimos aqui um breve parêntese, pois nesse ponto poderia surgir a questão de saber se um homem homossexual não poderia ser pai e, ainda, digno do respeito de seus filhos. Questão atual, haja vista a realidade da homoparentalidade em diversos países, inclusive no Brasil. De fato, Lacan se restringe aqui ao casal heterossexual, não fazendo nenhuma referência à homoparentalidade. Não nos deteremos em tal temática, contentando-nos a ressaltar que autores como Soler (2005, 2012), Demoulin (2006) e Quinet (2015) chamam a nossa atenção para o fato de que o conjunto da teorização lacaniana sobre a sexuação e sobre a função paterna não autoriza nenhuma defesa de uma postura homofóbica ou discriminatória quanto à assunção da paternidade, a qual, sublinhemos, não se reduz nunca ao genitor. De acordo com Soler (2005), os avanços de Lacan quanto a dissociação entre a anatomia, a posição sexuada - posição de gozo em relação à função fálica -, e a escolha de objeto - homo ou heterossexual -, parecem apontar que uma *père-version* estaria aberta para cada sujeito, independentemente da anatomia, da identidade sexuada e da escolha do parceiro. Nessa mesma linha, Quinet (2015, p. 52-53) nos esclarece que:

O que é inédito aqui é o pai definido como sexuado, ou seja, causado pelo objeto-causa do desejo que pode ser, no caso de um casal masculino de homossexuais, um homem, e não necessariamente uma mulher. O mesmo para um casal de mulheres. O “pai-vertido” é aquele que tem[...]em um outro (e não no filho) o direcionamento de seu desejo.

Um segundo ponto digno de nota recai sobre a afirmação de que a única garantia da função paterna reside em o pai poder manter uma versão própria de sua perversão, ou seja, da causa de seu desejo; e que a função paterna é função de sintoma. Poucos parágrafos antes da passagem citada, Lacan havia definido o sintoma como uma função cujo argumento é uma letra, o que o faz equivaler ao que permanece idêntico a si mesmo, ao que não faz cadeia. Assim, o sintoma aqui não é aquele que se apresenta como metáfora, mas como gozo, ou melhor, como uma função de gozo. É o que resta de indecifrável no inconsciente, irreduzível aos sentidos produzidos pelo sujeito e veiculados pelos discursos. Nas palavras de Soler (2005, p. 176, aspas no original): “O sintoma, assim redefinido como uma nodulação entre linguagem e gozo, sob a forma de uma letra gozante, excetua-se das ‘formações do inconsciente’, embora provenha delas, e faz uma ‘fixação’ de gozo”. Tal “fixação” indica que o sintoma diz da singularidade, da diferença, do não universal, de cada sujeito. Levando em conta que se à função do sintoma Lacan faz equivaler a função do pai, não poderíamos pensar que por sua pai-versão um pai possibilitaria a seu filho um rumo, uma direção para que ele possa tentar fazer algo de sua própria “fixação” de gozo, de sua singularidade? Não se trata mais aqui do pai interditor, patriarca, identificado ao Outro da lei; aquele que nas palavras de Askofaré e Sauret (2004, p. 14, tradução nossa, aspas no original) “impõe a seus filhos a “maneira correta” de enodar simbólico, imaginário e real, sem que o sujeito nisso se implique: sem sintoma, então”. Ao contrário do pai castrador, o “pai-rumo” é o que pode transmitir uma solução possível para a castração, isto é, para a não complementaridade sexual.

Considerando que Lacan jamais negou a articulação entre a masculinidade e a castração, levantamos a hipótese de que quando aborda a função paterna pela via da pai-versão, Lacan nos permitiria inferir que o tornar-se homem passaria a ser uma tarefa singular de cada sujeito; sem que este esteja, necessariamente, assujeitado a um Outro suposto fornecer-lhe as insígnias e os ideais típicos do que faria dele um homem. Isso implicaria, a nosso ver, uma masculinidade que se manifestaria como uma criação – mais talvez que por uma construção - sustentada muito mais por um dizer, sempre singular, que pelos ditos superegóticos de um Outro normativo relativamente à diferença sexual. Isso não nos conduziria a relativizar as afirmações de Lacan a respeito tanto do homem como sendo sua própria metáfora, quanto do homem como criação de discurso?

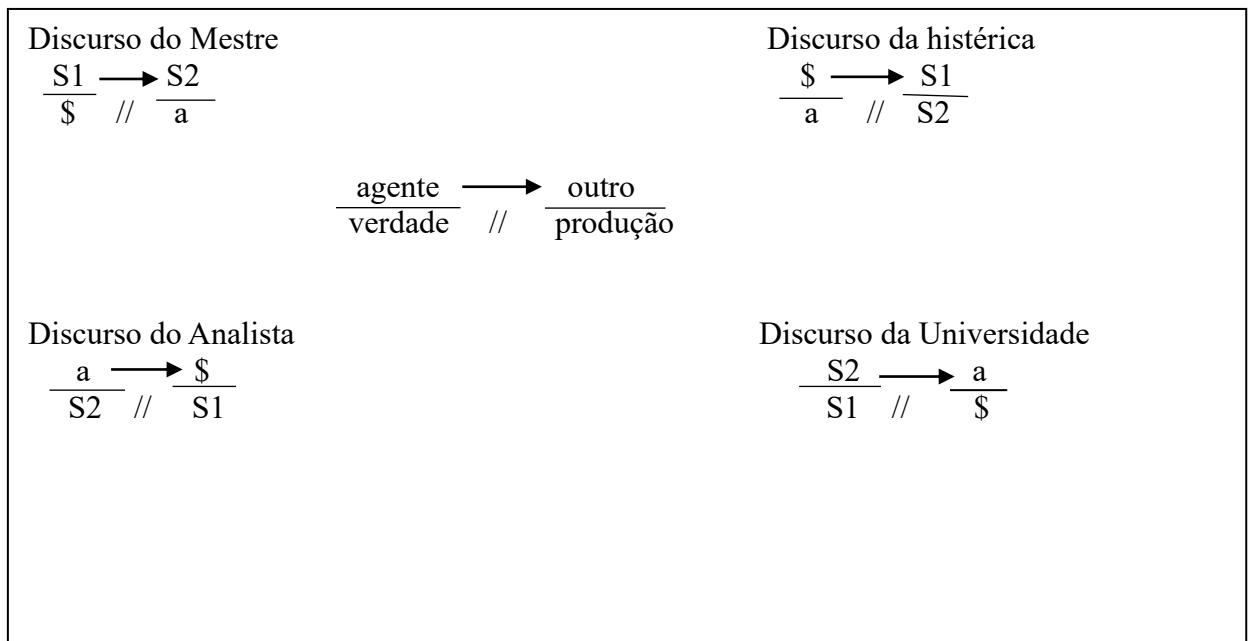
De fato, a primeira afirmação articula-se à relação que Lacan estabelece entre o tornar-se homem e a identificação aos ideais do Outro. Ideais do Outro e não do pai real, uma vez que eles são transmitidos pelos ancestrais do pai, portanto de um pai morto, um pai simbólico. Por isso, recordemos, Lacan asseverava que só se é homem por uma série infinita

de procurações que procedem dos ancestrais homens. Quanto à segunda assertiva, poderíamos nos perguntar de qual discurso se trataria.

Sabemos, desde Freud (1930/1981), que para a existência de laço social, de cultura, é necessária certa medida de renúncia pulsional, de gozo. Isso implica fazer passar este último pela tessitura da linguagem, do simbólico, o que, em outras palavras, pode ser entendido como fazer passar a pulsão pela ordem do discurso. Com a ressalva de que nem tudo do gozo é passível de ser recoberto pelo significante. Lacan (1969-1970/1992, p. 11) assim expressa o que ele entende por discurso: “Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas”. O discurso é, então, uma estrutura que possibilita a instauração de relações estáveis sem que para isso dependa das palavras. Conforme precisa Lacan, o discurso é “uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional” (p. 11). O que está em jogo no discurso não é tanto os enunciados, mas o tipo de laço social que ele estrutura e que se constitui do modo pelo qual cada sujeito lida com a falta do objeto que causa seu desejo, seu mais-de-gozar.

São quatro as modalidades de discursos que Lacan (1969-1970/1992) formalizou: o discurso do mestre, o discurso da histórica, o discurso do analista e o discurso da universidade. Cada discurso é composto por uma sequência de matemas: S_1 (o significante-mestre), S_2 (o conjunto faltoso dos significantes que constituem o saber do Outro), $\$$ (o sujeito do desejo, sempre dividido), a (o objeto causa do desejo, mais-de-gozar), que ocupam lugares fixos (agente, outro, produção e verdade). O traço entre esses quatro lugares assinala a divisão entre eles, representando a barra do recalque; enquanto as duas barras paralelas ($//$) indicam que o que é produzido pelos discursos não consegue dizer toda a verdade. Em todo discurso, é em nome de uma verdade que o agente mobilizará o outro a fim de que este produza os meios que lhe daria acesso à verdade. Conforme verificamos abaixo:

Figura 2 - Os quatro discursos



Fonte: Elaborado pelo autor, baseado em Lacan (1969-1970 [1992])

O discurso do mestre é o modo de laço social em que o agente dirige ao outro, enquanto saber-fazer (S2), um significante de comando (S1) pelo qual esse outro deve produzir o objeto mais-gozar (a) para o mestre. A divisão do sujeito (\$) é a verdade que sustenta o discurso e em nome da qual o outro produzirá os objetos de gozo. Divisão que o agente, como mestre, trata de recalcar.

O discurso da histórica constitui um tipo de laço social em que a demanda de saber se sobressai. O agente, em sua divisão (\$), dirige ao outro, elevado à condição de mestre (S1), uma demanda de saber sobre a falta, intimando o mestre a produzir saber (S2) sobre a castração. A verdade do discurso histórico é o objeto mais gozar (a), que pela via da demanda a histórica tenta localizar no mestre.

O discurso universitário é o saber (S2) que ocupa o lugar do dominante, agindo sobre o outro, tomado como objeto (a), isto é, devendo se resignar ao imperialismo do saber, sustentado pelos significantes-mestres dos autores. O outro aqui é objetalizado frente ao saber, isto é, não interessa nesse discurso a subjetividade (\$) do outro, a qual surge como produto, desvinculada dos S1 que a singularizam. O significante-mestre, no lugar da verdade, faz com que nesse laço social qualquer pergunta sobre a verdade seja silenciada (LACAN, 1969-1970/1992).

O discurso do analista inaugura o laço social em que o outro é o sujeito (\$) e o agente o objeto (a). A implicação maior desse discurso é que a verdade do sujeito é da ordem de um semidizer, pois que é enigma cuja decifração deve advir do trabalho do sujeito como sujeito do desejo. Tal produção é constituída pelos S1, os significantes primordiais do sujeito, os significantes-selos que marcam sua história. Esse é o laço social que inaugura a psicanálise, diferenciando-a dos discursos médico e psicológico.

Jorge (1988), discutindo o quadro das fórmulas da sexuação, nos faz observar que ali, no lado dito homem, Lacan localiza o \$ e o Φ . Este último matema, como já mostramos anteriormente, ele faz equivaler ao S1, ao significante-mestre. Esses matemas, \$ e S1, compõem o campo do sujeito no discurso do mestre (S1/\$). Ao mesmo tempo, do lado correspondente ao feminino, ao Outro, que para Lacan é o Outro sexo, encontram-se inscritos o objeto *a* e o S(A). Ainda conforme as observações de Jorge (1988), é porque não há a inscrição do Outro sexo (S(A)) que surge o saber (S2), como o esforço que cada ser falante faz para saber sobre o Outro sexo. Daí, o referido autor destacar que no lado mulher do quadro da sexuação encontrarmos justamente os matemas que configuram o campo do sujeito no discurso do psicanalista (*a*/S2). E Jorge (1988) conclui: “É assim que constatamos que a posição sexual *masculina* do falante pode ser referenciada, nos discursos, enquanto polarizada no discurso do Mestre, enquanto que a posição *feminina* acha-se polarizada no discurso do Psicanalista” (p.180, grifo do autor).

Se durante certo período de seu ensino, Lacan estabeleceu que era pela metáfora paterna e pelo significante Nome-do-Pai que o sujeito poderia assumir seu sexo, a partir do momento em que ele desenvolve a tese de que a relação sexual não existe é preciso constatar que a função metafórica do Nome-do-Pai não é suficiente para definir o que é um homem ou uma mulher. No nível do significante, ambos se definem um em relação ao outro, mas como falta o significante do sexo feminino, isto é, um semblante outro que não o falo, a metáfora não é suficiente para estabelecer, entre os sexos, um laço social (SOLER, 2014).

Com efeito, estabelecer que a assunção do próprio sexo, mais especificamente, da masculinidade, resultava da identificação com os significantes-mestres agenciados pelo pai simbólico, pelo significante Nome-do-Pai, só era possível se o pai estivesse sustentado por um Outro consistente; a partir do qual a verdade sobre o que seria ser homem pudesse ser enunciada. Contudo, ao teorizar que o Outro é barrado, faltoso, inconsistente, onde apoiar os significantes-mestres paternos que presidiam o tornar-se homem? Visto que, na contemporaneidade, as relações entre os sexos não podem mais se apoiar na dominação do homem sobre a mulher, legitimada pelo patriarcado; mas em uma reivindicada paridade, em

que sentido poderíamos pensar um homem como criação do discurso do mestre? Seria possível, pensá-lo como criação de outro discurso?

Tais questionamentos nos vêm à mente a partir das reflexões que fazemos acerca do deslocamento sofrido pela função do pai: da metáfora paterna para o pai real como sujeito desejante, como pai-versão. Pensada a partir deste último, a masculinidade é remetida ao sintoma de cada sujeito; o que faz com que para além da ficção viril, que corresponde à lógica do ser e do ter o falo, tenhamos que levar em conta a “fixação” de gozo, há pouco mencionada. Ante a inexistência de complementaridade entre os sexos, da não inscrição do Outro sexo no inconsciente e do deslocamento relativo à função paterna, antes mencionado, pensamos que a masculinidade poderia ser concebida como o que resulta das versões singulares que um sujeito, inscrito no lado homem da sexuação, poderia construir, a partir de sua fixação de gozo, seu sintoma, para fazer frente à inexistência da relação sexual. Por isso, a nosso ver, não há que se falar propriamente em masculinidade, mas em masculinidades, já que a pai-versão não é universal, mas singular. Conforme esclarece Soler (2014, p. 132, tradução nossa):

É preciso voltar a partir da forclusão generalizada da relação sexual. Não há mais em nossa civilização discurso estabelecido para fazer-lhe suplência, o Rei/Rainha, o Cavaleiro/a Dama, acabou. Restam os sintomas singulares por que cada um pode eventualmente, mas não necessariamente, se ligar ao outro sexo, pois relações entre os sexos, isso existe bastante. Eis porque Lacan termina por dizer que para um homem uma mulher é sintoma [...]

Essa tese de uma suplência sintoma à forclusão da relação sexual, Lacan a estabelece contra si mesmo, contra sua metáfora que fazia do homem-pai o agente do discurso sexual na relação a seu outro, sua mulher-mãe, digamos, o mestre da boa ordem, senão da casa ou ao menos...do leito.

Percebemos, nas palavras da autora, que a metáfora paterna, ensejava os significantes mestres que, na ordem patriarcal, sustentariam a negação da inexistência da relação sexual; o que pode ser lido no discurso do mestre pelo matema $S1/\$$ - a barra assinalando o recalque da divisão do sujeito. Com a pai-versão, Lacan parece indicar o protagonismo que o objeto mais-de-gozar, e não o significante-mestre, desempenha para o tornar-se homem; em uma época marcada pela queda não da função paterna, mas dos ideais que sustentavam o patriarcado, em nome dos quais ela era exercida. O significante-mestre continua a desempenhar seu papel de comando, mas agora ele deve ser pluralizado, já que o Outro que deteria a verdade sobre o que é um homem é faltoso. Não havendo Outro do Outro, resta a cada sujeito portador do sintoma-pai, apresentar, não tanto os ideais relativos ao ser homem, mas sua versão singular para a causa do desejo, pondo em xeque a universalidade do Nome-do-Pai.

Falar em um protagonismo do objeto a, mais-de-gozar, na ordem social e sexual, é como afirma Miller (2012) admitir que em nossa época, no que concerne especificamente à

ordem sexual, o comando não é mais tanto um “isso funciona”, bem apropriado ao significante-mestre, mas de um “isso falha”. Segundo suas palavras:

[...] a inexistência da relação sexual se tornou evidente [...]a partir do momento em que o objeto *a* ascendeu ao *sociel*⁵. No regime do discurso do mestre, todavia, esta era uma verdade recalcada pelo significante mestre. Hoje, devemos constatar que o significante mestre, os significantes mestres já não chegam a fazer existir a relação sexual (MILLER, 2012, online, grifo do autor).

Pelo exposto até aqui, podemos inferir que as reelaborações conceituais que Lacan empreendeu acerca da função paterna não são sem consequências para o tratamento teórico da masculinidade. Nos três períodos de seu ensino que nos dispusemos a discutir, não verificamos nada que nos autorizasse a falar em um declínio da função paterna e, da mesma forma, em um declínio do viril, como defendem alguns autores. O que constatamos é que a questão relativa ao tornar-se homem, em Lacan, não permanece a mesma ao longo de todo seu ensino. Do homem como metáfora de si mesmo, ao homem como modalidade de gozo, há um grande salto que acompanha as importantes modificações que Lacan efetua na função paterna. Do pai como agente normativo e mestre do destino sexual de seus filhos ao pai como homem que não pode transmitir a seu filho senão uma versão sintomática, isto é, singular de seu gozo, a distância é considerável. É o mesmo que acontece entre uma masculinidade pensada enquanto resultado da identificação ao ideal do pai edípico, associada à heterossexualidade e à paternidade, e aquela que estaria mais articulada à relação singular, sintomática de cada um com seu gozo. Na primeira o tornar-se homem se apoia inteiramente nos semblantes, na mascarada que enseja a comédia e o ridículo da virilidade, do qual falava Lacan. Na segunda, trata-se - é nossa hipótese - de poder afirmar-se homem a partir antes de uma singularidade, de um saber fazer com o real, que de um imperativo concernente à identificação com os ideais do Outro do discurso; que visam normatizar a relação entre os sexos. Nesse caso, levantamos a hipótese de que a masculinidade poderia ser pensada mais como da ordem de uma invenção que, propriamente, de uma construção.

De certo modo, isso implicaria uma certa travessia da lógica edípica que rege a masculinidade, sobretudo no que se refere ao amor pelo pai. Travessia que, para os homens que a ousassem fazer, poderia funcionar como uma saída possível para a angústia de feminização que o avanço do feminino em nossa época parece desencadear em cada um deles. Isso significaria, para um homem, poder assumir uma outra forma de habitar a função fálica. Para Chaboudez (2017), isso teria por consequência poder transitar na lógica do não-todo

⁵ Jogo de palavras entre social e ciel [social e céu em francês].

fálico, não recuando diante da castração que ela engendra. Segundo as palavras da autora: “Essa forma parcial de castração, que inaugura uma travessia, pode assumir um aspecto de fim do mundo, já que ela representa, com efeito, o fim de um mundo, do mundo edipiano do Pai mítico” (CHABOUDEZ, 2017, p. 39).

Entendemos que transitar na lógica do não-todo fálico é ser mais livre em relação aos ideais do Outro do discurso que compõem o universal do todo-fálico para experimentar-se, aventurar-se, em um campo marcado pela lógica do um a um, ou seja, do singular. Reencontramos aí a questão da singularidade, que diz respeito a uma identidade de gozo, isto é, a uma modalidade de gozo específica de um sujeito, seu sintoma singular. Este último é o que Soler (2012, p. 119) chama de sintoma fundamental e que para ela é “o único a poder criar a identidade, nome próprio verdadeiro – no que malogram todas as identificações”. De fato, mesmo o patronímico não consegue estar à altura do sintoma no que concerne a essa função identificatória singular, como o demonstram os homônimos.

Se pudemos dizer – com base na ideia lacaniana de que não se é homem senão por procuração – que o patronímico demanda que o homem o sustente e enriqueça com seus feitos, isso não parece bastar para singularizar um homem em sua masculinidade. Enquanto “procurador” de seus antepassados homens, isto é, pais, um homem é homem para um Outro. É deste que lhe chegam as injunções sobre o que ele deve fazer para ser homem, em nome de seus ancestrais. Nesse sentido, a masculinidade seguiria inteiramente regida pelos significantes-mestres de um Outro do discurso de cujo arranjo e determinação um homem seria o resultado.

Contudo, em uma época em que os ideais do patriarcado e o avanço do feminino influenciam cada vez mais os laços sociais entre os sexos, cada homem parece estar sendo convocado a relativizar o papel de procurador de seus ancestrais, em favor de uma masculinidade articulada menos às injunções dos discursos do que à singularidade. Em nosso entender, é isso que para muitos homens se apresenta como um fim do mundo, conforme as palavras de Chaboudez, acima citada. Não seria essa uma forma de entendermos, a partir da contribuição da psicanálise, a chamada “crise da masculinidade”? Nesse processo, é possível que o patronímico deva ser, em último caso, perdido. É o que Jorge (2010, p. 222) faz equivaler a um liberar-se das amarras subjetivas, que implica um despertar. Em suas palavras:

[...] a experiência do despertar tem como máxima consequência a perda do nome próprio e, assim como a experiência poética de Fernando Pessoa não pôde prescindir da exploração de sua subjetividade em vários heterônimos, Clarice Lispector afirma: “Saí desse sono aos poucos e agora, igual a qualquer homem, me chamo ninguém”. Pessoa ninguém.

A singularidade a que nos referimos é aquela que está para além da fantasia, dos sentidos, dos semblantes sobre os quais se alicerça a masculinidade. Ela é equivalente ao sintoma-letra, função de gozo, como antes mencionado. Segundo Soler (2012), essa singularidade, que aparece tanto nas obras ou nos feitos, bons ou maus, de um sujeito, deve ser chamada de sintoma; não no sentido de anomalia, mas do “enodamento próprio a cada um que faz ficarem juntos corpo, gozo e inconsciente” (SOLER, 2012, p. 105).

Se, como vimos, Lacan pôde dizer que não há virilidade que a castração não consagre, suas últimas elaborações sobre a pai-versão apontam para uma desmitificação da castração, no sentido de que o pai ali não é mais o personagem castrador, mas está, também ele, sujeito a ela. Com efeito, a castração deixa de ser pensada como uma ação da qual o pai é suposto ser o agente, para designar um fato de estrutura, qual seja, a perda de gozo derivada da entrada na linguagem. Atribuir essa perda a um ato castrador de um pai é já uma ficção.

A castração tem a ver com o real da impossibilidade de fazer um com o Outro, pelo fato de que o ser humano está submetido às leis do significante. Desse modo, a masculinidade que a castração consagra, deve ser pensada menos em relação com um pai castrador, do que com um real que não pode ser plenamente recoberto pelo véu do imaginário e do simbólico. Esse real, que se articula ao sintoma, diz respeito ao não saber radical sobre o Outro sexo. Assim é que Jorge (2010, p. 241) nos diz que a castração “introduz um limite ao gozo, ela instala uma forma particular para cada sujeito de se deparar com o real”. A fantasia se presta aí como uma tela protetora, reunindo imaginário e simbólico na função de orientar o desejo. Aquilo que do real não é recoberto pela fantasia é o que aponta para o sintoma como singularidade de cada um. Deparar-se com ele implica fazer uso de um saber que não é o saber da cadeia significante, que se tece em torno dos sintomas como formação do inconsciente. Trata-se, antes, do que que Lacan (1976-1977, aula de 15/02/1977) articula em termos de um saber lidar (*savor y faire*) não com o inconsciente-linguagem, mas com o inconsciente enquanto real, com o gozo.

Assim, nos parece plausível admitir que uma das contribuições que podemos extrair do ensino de Lacan, para uma investigação acerca da masculinidade, consiste na possibilidade de pensar esta última como passível de ser objeto de uma criação singular, não necessariamente designada, nomeada pelo Outro do discurso. Isso implica tanto uma travessia da própria fantasia quanto o assumir a responsabilidade de fazer algo de sua diferença, de sua singularidade. É assumir uma identidade de gozo, que não tem a ver com a identificação ao Outro (SOLER, 2012). É assim que entendemos a identificação com o sintoma que Lacan

(1976-1977, aula de 16/11/1976) aborda por meio de um *saber fazer com* que equivale a um conhecer. Conhecer que Lacan tenta explicar através de uma interessante analogia com o parceiro sexual. Diz ele:

Eu sugeri que o sintoma pode ser[...] o parceiro sexual. [...] tomado nesse sentido o sintoma é o que, para usar o termo conhecer, conhecemos, é mesmo o que melhor conhecemos [...]. Conhecer só tem estritamente esse sentido. É a única forma de conhecimento tomada no sentido que nós lançamos com hipótese de que bastaria para um homem dormir com uma mulher para que possamos dizer que ele a conhece (LACAN, 1976-1977, aula de 16/11/1976, tradução nossa).

E mais adiante, na mesma aula do seminário em questão, ele explica o que quer dizer por conhecer: “Conhecer quer dizer saber lidar com esse sintoma, saber desemaranhá-lo, saber manipulá-lo; saber, isso tem a ver com qualquer coisa que corresponde ao que o homem faz com sua imagem[...]”. Falar do sintoma por meio de uma analogia com o que se passa entre o homem e a mulher no ato sexual é indicar que nesse saber fazer com o sintoma os semblantes são de pouca ou nenhuma valia. Lembremos que Lacan desde o texto sobre a significação do falo afirmava que os semblantes fálicos que costumam assegurar os seres falantes da identificação sexuada não sobem na cama, não participam da cópula. O conhecer ao qual Lacan se reporta não é afeito pois ao conhecimento, no sentido de um saber adquirido junto aos discursos, como a ciência, a religião ou a família, por exemplo.

Contudo, devemos sublinhar que se identificar ao sintoma não significa excluir os semblantes e a fantasia que orientam o desejo, mas enodá-los com o Real, isto é, com o gozo (SOLER, 2012). Tal enodamento, permite que haja laços sociais, mas o sujeito os estabelece de forma mais livre e singular, pois experimentou a queda das identificações com o ideal do Outro. Conforme as palavras de Soler:

Que nos sirvamos do sintoma para gozar, é claro, mas sobretudo que nos sirvamos dele como único princípio de consistência possível de um discurso e de um laço social. O Outro falta, falta-lhe o S2 que o tornaria consistente, mas o sintoma próprio de cada um vem suprir. Se não existe Outro, toda escolha vem do sintoma e vai para o sintoma, inclusive a de fazer uma análise, note-se. A bússola é sempre o sintoma, quer o saibamos, quer não (SOLER, 2012, p. 213).

Para Chaboudez (2017), uma análise poderia ser um dispositivo propiciador de uma travessia da lógica que determina o masculino, no sentido em que ela concebe uma forma de travessia do próprio sistema fálico do sujeito, que se encontra no cerne da fantasia que opera na lógica masculina. Segundo suas palavras:

A psicanálise evidenciou a existência de uma outra lógica, à qual essa travessia pode conduzir. Que essa outra lógica opere na feminilidade não significa que a psicanálise vise a uma feminização, pois essa lógica não é apanágio do feminino, ela está igualmente em jogo no discurso analítico e na sublimação da criação artística ou do pensamento” (CHABOUDEZ, 2017, p. 40, tradução nossa).

Da citação acima, gostaríamos de sublinhar que a lógica de que fala Chaboudez, lógica do feminino, do além-falo, é aquela que guarda relação com a criação. Mesmo na experiência analítica, em seu final, a criação está implicada, pois, chega-se ao limite do saber, da representação. O que fazer a partir daí diz respeito ao saber lidar com o que resta das produções sintomáticas, isto é, a um saber-fazer com o Real do sintoma. Deparar-se com esse vazio de representação é tocar o que nas fórmulas da sexuação Lacan atribuía à posição feminina, ao Outro ali representado por *A* mulher. Sobre isso, Maurano (2013b) nos fornece uma interessante articulação com a figura do herói trágico. Diz a autora:

[...] toda a análise, na medida do possível, conduz em direção *A* mulher. Diria que esse é o ponto limite do saber, do sentido, da representação, que está em uma relação de vizinhança com o Nada ao qual chega o herói na tragédia, para ir até o fim com o seu desejo. Ir até o fim com seu desejo, na psicanálise significa ultrapassar essa ancoragem do sentido, da espaçosa subjetividade, para tocar um Nada que mostra bem seu valor efetivo, dado que é tudo o que resta (MAURANO, 2013b, p. 24).

Parece-nos concebível que diante desse nada, que de resto a autora adverte não ser o mesmo de uma perspectiva niilista, o sujeito, após a travessia de sua fantasia fundamental, seja convocado a uma ação criadora, mesmo no que diz respeito à identidade sexuada. Estamos diante aí do que Maurano (2014) chama de “*poiésis* psicanalítica”, para sublinhar o ato de criação que não obtura o vazio de representação acima referido, mas o contorna.

Diante da propalada crise da masculinidade, entendemos que tanto o discurso analítico, o qual, como Jorge (1988) nos mostrou, enseja a posição feminina; bem como a própria experiência de uma psicanálise conduzida além do amor ao pai e da fantasia podem oferecer a um homem a possibilidade de ensaiar uma resposta à questão sobre o que é ser homem pela via de uma masculinidade mais livre quanto ao repúdio do feminino. Uma masculinidade que possa, inclusive, integrar algo do feminino, no sentido, por exemplo, de uma maior liberdade em relação às amarras fálicas e, conseqüentemente, ao discurso do mestre.

Estamos de acordo com a hipótese de Rosa (2008) quando esta afirma que a crise da masculinidade contemporânea expressaria uma histericização do discurso. Com efeito, quando os significantes-mestres do patriarcado, que comandavam o tornar-se homem, vacilam ou são postos em xeque, permitindo que o canto do feminino – para nos remetermos a Ulisses

e as sereias - ecoe cada vez mais alto, não estaríamos já no discurso questionador da histórica? Tampar os ouvidos para esse canto não nos parece ser mais tão eficaz, pois ele, mais e mais se faz ouvir. Diante disso, há homens que recorrem de modo ainda mais radical às amarras do mastro fálico, o que não se dá sem angústia de castração; outros, porém, parecem se permitir tocar o feminino ou serem tocados por ele, ainda que se utilizando de uma corda maior, que lhes possibilite distanciar-se do mastro de sua nau sem, contudo, dele se soltar.

Finalmente, Soler (2012) chama a atenção para o que o discurso analítico pode contribuir nesse momento de histericização do discurso, no qual o ser homem é confrontado menos com a tarefa de se identificar aos ideais de masculinidade do Outro do que com a tarefa de se virar, de encontrar uma solução singular para o ser homem em uma época em que é o apogeu do mais-de-gozar, ocupando o zênite do social que dá a tônica das relações entre os sexos. Nas palavras da autora:

A clínica masculina, que constatamos fazer muito menos falar que a clínica feminina, poderia ser afinada nessas questões da identificação final. Por exemplo, não constatamos que, para um homem, identificar-se com seu sintoma – quando é um sintoma-pai – é o que lhe permite de modo mais seguro desprender-se dessa obsessão pelo pai que com tanta frequência habita o homem neurótico, talvez até desprender-se da identificação com os traços de seu boneco-pai [*bonhomme-père*]? (SOLER, 2012, p. 121, grifo da autora)

Salientemos, contudo, que o sintoma-pai é apenas uma das versões da pai-versão, um homem podendo se apresentar em sua masculinidade a partir de outras versões, como a do celibatário, a do “mulherengo”, a do solteirão convicto e a do que não é habitado pelo desejo de paternidade. No caso, porém, daquele que porta o sintoma-pai, se ele consegue ser um homem não determinado pelos ideais superegóicos patriarcais, é possível que ele possa transmitir para seu filho, por meio de sua castração, um rumo – não uma resposta - sobre o enigma do feminino (Rosa, 2008); o qual, como veremos adiante com Pommier (1992), colocaria a questão “o que é um homem?” ante a questão “o que quer uma mulher?”. Eis porque acreditamos que o último ensino de Lacan não nos autoriza a falar em um declínio do viril tributário de uma queda do pai.

Em vista disso, nos parece pertinente tecer alguns comentários acerca da assim chamada “desvirilização” que, pretensamente estaria em curso na contemporaneidade; e que, para alguns autores, teria sua origem em um declínio do pai.

4.7 A “desvirilização” e o pai

O número 95 da revista francesa *La cause du désir*, consagrado inteiramente ao tema da virilidade, não deixa dúvida quanto à existência de um mal-estar específico à virilidade do homem contemporâneo. De acordo com os autores da mencionada publicação, tal mal-estar seria tributário, por um lado, daquilo que eles denominam “declínio do pai” – com base no que Lacan escrevera em 1938, no texto “Os complexos familiares”; e, por outro, da constatação de que as transformações históricas que abriram espaços importantes para as mulheres implicaram uma espécie de desconstrução dos pontos de ancoragem da masculinidade, de seus semblantes. Percebemos, assim, que a questão de uma desvirilização do homem tende a ser abordada tanto pela via de uma queda do pai quanto pela referência a certo avanço do feminino no domínio sociocultural. Uma das consequências dessa desconstrução poderia ser observada, segundo o editorialista, em um “ressurgimento dos movimentos machistas que fazem apelo tanto ao restabelecimento do Falo como Nome-do-Pai quanto ao desencadeamento de um ódio violentamente sexista e antifeminista”.

Dentre os artigos da referida revista, destacamos um, cuja discussão nos parece fértil para nossa investigação. Trata-se do texto *Bonjour Sagesse* (“Bom dia, Sabedoria”), de J.A. Miller, no qual ele discute a tese do desaparecimento do viril, a partir tanto de um artigo de Kojève intitulado *Le dernier monde nouveau: Françoise Sagan* (“O último mundo novo”: Françoise Sagan), quanto das observações que Lacan faz sobre a masculinidade do pequeno Hans, ao final do seminário 4, “A relação de objeto”. Nessa oportunidade, Lacan recomenda a seus alunos a leitura do artigo de Kojève, sugerindo certa relação entre o conteúdo do texto e o que ele elaborava acerca de Hans. Antes de discutirmos o posicionamento de Miller, nos deteremos no texto de Kojève e nas considerações de Lacan.

O aludido texto foi escrito em 1957, a partir do impacto causado em seu autor pela leitura de dois romances de uma jovem escritora parisiense, Françoise Sagan: *Bonjour Tristesse* (“Bom dia, Tristeza”) e *Un certain sourire* (“Um certo sorriso”). Kojève não poupa elogios a Sagan, reconhecendo-lhe o mérito de ter revelado, através de seus dois livros, um novo mundo: um mundo privado de homens. Kojève (1957/1984) se serve de Sagan para denunciar o que, em seu modo de ver, poderia ser entendido como uma feminização do homem daquela época; comparado àquele de seu tempo ou de um passado mais longínquo, que remontaria aos cavaleiros medievais e aos heróis militares. Utilizando-se da ironia, Kojève finaliza o texto denunciando que com o fim das guerras, resta ao homem viril morrer gloriosamente em um leito privado ou público, escalar os cumes das montanhas ou enfrentar

animais selvagens e reconhecidamente perigosos, mas castrados, domesticados, ou cada vez mais protegidos pela opinião pública. Vemos aí, por exemplo, uma clara referência à figura do toureiro, um tipo viril presente na literatura de Ernest Hemingway, escritor citado por Kojève em seu artigo. Isso nos evoca também um dos tipos viris que compõem o imaginário da masculinidade do homem nordestino, a saber, o vaqueiro, herói da vaquejada. Esta última é uma prática esportiva em que o vaqueiro, montado a cavalo, deve derrubar um boi, puxando-o pelo rabo, em um espaço delimitado da arena. A prática foi proibida em nível municipal e federal por caracterizar maus tratos aos animais, mas segue sendo alvo de disputas jurídicas. É curioso notar, de passagem, que enquanto o tipo viril “toureiro” é aquele que desafia e subjuga um touro, símbolo ele mesmo de virilidade, o tipo viril “vaqueiro” (significante que nos remete às vacas e não ao touro) é aquele que derruba um boi, isto é, um “touro castrado”.

Dentre as passagens do texto de Kojève (1957/1984) que evidenciam sua ideia do desaparecimento do viril destacaremos duas, que guardam relação com o comentário que Lacan faz sobre a masculinidade de Hans, o qual veremos em seguida. A primeira:

Neste mundo novo[...] os homens (não no sentido ambíguo dessa palavra francesa questionável, mas no sentido preciso e próprio que é seu sentido anatomofisiológico), neste mundo novo, eu digo (com vergonha viril), os que fazem função de homens têm uma lamentável tendência a se oferecerem completamente nus (tolamente musculosos, obrigatoriamente) ou descuidadamente vestidos aos olhos em nada maravilhados das garotas. Em meu tempo [...], eu digo (com orgulho viril), a nudez, mesmo integral, era antes reservada às moças (pelo menos na arte e na literatura). [...] Deus sabe, inclusive, que não era coisa fácil tirar a roupa dos homens viris de outrora. Era preciso quatro ou cinco para tirar um brilhante cavaleiro de sua luminosa armadura, e mais recentemente ainda a ajuda de um vigoroso rapagão não era demais para extrair tal militar ilustre de suas finas botas lustradas. Sem dúvida as coisas melhoraram enormemente desde então. Já em meu tempo, o fácil e confortável pijama dos indianos efeminados conquistou o mundo ocidental e livre, graça aos conquistadores britânicos do servil Oriente (KOJÈVE, 1957/1984, online, tradução nossa).

Já em uma segunda passagem, Kojève faz alusão a estratégia masculina de conquista das mulheres, a qual, para ele, também é estranha ao ideal viril dos homens de seu tempo. Sobre isso ele diz:

Durante milhares de anos, os homens “pegavam” as mulheres. Depois veio a moda, para estas últimas, de se “darem”. Mas é culpa das mulheres si, em um mundo novo, sem heroísmo masculino, elas não podem mais nem ser “dadas” nem “tomadas”, mas devem bem ou mal não se deixar subjugar? [...] Elas encontrarão então os verdadeiros homens de que precisam, em um mundo onde a akmé da potência do macho está a partir de agora situada na atividade pacífica e laboriosa (ainda que devidamente vertical) de um esposo fértil? (KOJÈVE, 1957/1984, online, tradução nossa).

Kojève acentua, pois, em seu texto, o deslocamento da masculinidade desde uma imagem viril fabricada em torno de semblantes viris tais como atividade, heterossexualidade, conquista, destemor, para uma masculinidade que se desnuda, se exhibe e se resigna ao espaço privado da vida familiar; conformando-se ao ideal do bom marido, capaz de ser, até mesmo, pai.

Lacan (1956-1957 /1995) se reporta a esse artigo de Kojève quando retoma a questão da saída que o pequeno Hans encontra para seu complexo de Édipo. Saída que, se lhe permite seguir a via da heterossexualidade, não lhe garante, no entender de Lacan, uma posição viril. Em suas palavras:

O pequeno Hans se situa numa certa posição apassivada, e, qualquer que seja a legalidade heterossexual de seu objeto, não podemos considerar que ela esgote a legitimidade de sua posição. Ele alcança aí um tipo que não lhes vai parecer estranho em nossa época, o da geração de um certo estilo que conhecemos, o estilo do ano de 1945, daqueles encantadores rapazes que esperam que as iniciativas venham do outro lado – que esperam, para dizer tudo, que se lhes tirem as calças. Tal é o estilo como vejo esboçar-se o futuro desse encantador pequeno Hans, por mais heterossexual que ele pareça (LACAN, 1956-1957 /1995, p. 428-429).

Chama-nos a atenção uso que Lacan faz dos termos legalidade e legitimidade para se referir, respectivamente, à escolha de objeto e à posição sexuada de Hans. Embora bastante próximas, sabemos que legalidade diz daquilo que é conforme à lei, à norma, enquanto que a legitimidade implica algo da ordem de um consenso, de um reconhecimento que se dá em um determinado laço social. Dessa forma, para Lacan, se a escolha de objeto heterossexual de Hans estava conforme à norma do Édipo freudiano, ela não era suficiente para garantir a assunção de uma masculinidade legítima, isto é, identificada aos semblantes reconhecidamente viris da época. Lacan explica essa falta de legitimidade, relativa à posição sexuada de Hans, pelo fato de que este último sai do complexo de Édipo através da identificação com o ideal materno e não com as insígnias do pai enquanto detentor do falo. De acordo com Lacan (1956-1957/1995, p. 429), não se produziu para Hans “uma identificação com uma espécie de imagem bruta do pai, imagem que porta os reflexos de suas particularidades reais no que elas têm de pesado, até mesmo de esmagador”. O pai de Hans teria falhado em sua função de pai real, a qual consiste em sinalizar que ele “possui a mãe, a possui como pai, com seu verdadeiro pênis, que é suficiente” (p. 373); ao contrário do menino, cujo pênis é algo de rejeitado e mesmo desdenhado. Dito de outra forma, “é na medida em que seu próprio pênis é momentaneamente aniquilado que a criança é prometida, mais tarde, a ter acesso a uma plena função paterna, isto é, a ser alguém que se sinta legitimamente de posse da virilidade” (p. 273).

É digno de nota que, na passagem que acabamos de citar, Lacan ponha em franca articulação o acesso à função paterna e a posse legítima da virilidade. Convém reforçar, contudo, que Lacan não se refere aí ao pai como genitor, mas à função paterna. Isso nos permitiria deduzir que, para ele, a masculinidade legítima estaria associada à possibilidade de sustentar a função paterna e não, necessariamente, a tornar-se pai.

Hans só pôde integrar sua masculinidade através de uma “identificação com o falo materno, que é igualmente de uma ordem distinta da do supereu, desta função, sem dúvida alguma perturbadora, mas também equilibradora, que é o supereu” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 430). Enfim, a trama edípica de Hans, que Lacan chama de “atípica”, o leva a se posicionar em relação ao sexo antes sob a égide do ideal materno que de um supereu oriundo da intervenção eficaz do pai real. Daí, acreditamos, a duvidosa legitimidade que Lacan atribui à masculinidade de Hans. Esta última corresponderia a um estilo de masculinidade que parece ser incompatível, tanto para Lacan quanto para Kojève, com a posição viril. Bem diferente, por exemplo, da masculinidade de Don Juan, a quem Lacan alude no contexto dessa mesma discussão. Com efeito, Don Juan não suporta a passividade, nem mesmo aquela da espera de um eventual consentimento por parte da mulher escolhida. Lançando-se à conquista em série de mulheres, ele busca em cada uma, segundo nos diz Lacan, a mulher fálica. Miller (2017, p. 82, grifo do autor, tradução nossa) nos recorda que Don Juan é aquele “que não tinha necessidade de que a iniciativa viesse do outro lado, alguém que não se fazia tirar as calças pelo outro sexo. [...] ele não para de passar de mulher em mulher. E no final, ele encontra. Ele não encontra *A* mulher, ele encontra *o pai*”.

Lacan corrobora, deste modo, a partir de sua leitura do caso clínico de Freud, a análise que Kojève faz, a partir da literatura, das mudanças ocorridas nas relações entre o homem e a mulher. Observamos em ambos o destaque dado a uma posição pacífica ou apassivada do homem, que parece abrir mão do gozo da conquista, a qual pressupõe instalar-se na posição do desejante, em prol do gozo extraído da posição de ser desejado. Trata-se da diferença entre o homem cujas vestimentas (armadura, botas, uniforme) só poderiam lhe ser colocadas ou removidas à custa do esforço de vários outros homens e aquele que facilmente se mete em seu pijama de bom marido e cujos trajes podem ser facilmente removidos, até pelas mulheres. Para os primeiros, o peso da armadura bem poderia refletir o peso - esmagador para alguns homens -, dos ideais paternos, das insígnias da virilidade, caras ao patriarcado; ao passo que o “homem-bom-marido”, parece indicar, pelo deslocamento da atividade para a passividade, a necessidade de se levar em conta outros tipos de masculinidade; talvez mais de acordo com o declínio do patriarcado.

Como vimos no capítulo anterior, Freud (1938/1981) já havia levado em conta esse estilo de masculinidade heterossexual, caracterizado por uma atitude passiva ante as mulheres, que resulta da reação do menino à ameaça de castração. Recordemos suas palavras: “Como resíduo da fixação erótica à mãe, costuma se estabelecer uma excessiva dependência dela, que mais tarde continuará com a sujeição à mulher” (FREUD, 1938/1981, p. 3408, tradução nossa).

Podemos questionar, entretanto, se haveria, necessariamente, incompatibilidade entre uma posição apassivada do homem - ou sua dependência e sujeição à mulher -, e a masculinidade. Nosso entendimento é que tal relação não é defensável. Em primeiro lugar, pelo fato de que atividade e passividade, como o próprio Freud já o havia sublinhado, servem para definir o modo pelo qual a pulsão buscará alcançar satisfação, independentemente da posição sexuada que o sujeito venha a escolher. Em segundo lugar, pelos desenvolvimentos posteriores que Lacan dará à diferença sexual e à escolha do sexo psíquico. Como vimos, na lógica da sexuação o homem é abordado como aquele que, independentemente de sua anatomia, se inscreve em um universo regido por um gozo inteiramente balizado pelo falo. Já no que se refere à mulher, Lacan reserva esse termo para aqueles sujeitos que estão não-todos inscritos na norma fálica. Isso implica que, para elas, está aberta a possibilidade de um gozo Outro, fora do simbólico, além da norma fálica e, portanto, “desvirilizado”. Vista por esse ângulo, a virilidade não seria função nem da anatomia, nem da gramática pulsional (ativo/passivo). Por essa razão, não consideramos que um homem passivo em sua relação com as mulheres, no sentido que Lacan dá a essa atitude, isto é, de deixar a iniciativa da conquista para a mulher, seja, por isso, menos ou nada viril. Se quisermos abordar a virilidade pela via da relação entre um homem e uma mulher, devemos, pois, pensá-la antes em relação ao encontro - não complementar - entre dois modos de gozo distintos que em termos de atividade ou passividade. Estas últimas estão muito mais próximas de paradigmas histórico-culturais acerca do que é ser homem do que daquilo que, sobre isso, o ensino de Lacan nos legou.

Pommier (1992) nos oferece uma visão original acerca da problemática que acabamos de expor. Ele propõe que a virilidade seja entendida como a postura do homem ante a questão feminina “o que quer uma mulher?”. Isso não implicaria fazer dessa mulher menos o objeto do desejo que a causa deste último? Tal questão, para Pommier, traduz a divisão da mulher entre o gozo fálico, que consistiria no amor ao falo e um gozo para além do falo, propriamente feminino. A hipótese de Pommier é que a perda do patronímico configuraria, para a mulher, menos um simples fato de cultura que a condição para um gozo especificamente feminino; uma vez que a função do patronímico é, para o referido autor,

metaforizar o falo. Conforme ele salienta: “Se há um gozo no momento em que o nome cai, então, longe de constituir um sistema de troca mercantil, a perda se realiza em benefício do gozo feminino” (POMMIER, 1992, p. 23). Em seu extremo, a divisão antes mencionada corresponderia, de acordo com Pommier, respectivamente à prostituição e ao misticismo. A primeira se articularia a um amor pelo falo, “pela carne sem rosto” (p. 35), totalmente descomprometido com o nome daquele que o porta; já o segundo, caracterizaria um gozo completamente desinteressado do falo, que tem a ver com a ausência de qualquer representação e cujo paradigma é o Nome de Deus. De acordo com Pommier, um homem não teria nada a oferecer em relação à via mística. Ele só poderia tentar satisfazer à via do amor pelo falo, a qual, conforme o autor supracitado, “o especifica em sua masculinidade. Mas, nesse caso, só será amado pela impessoalidade de seu sexo, e o que é próprio de seu nome – isto é, sua capacidade de fazer gozar – ficará desconhecido” (p. 37). Até onde um homem poderia consentir nesse desconhecimento de seu nome, que, no entanto, configura para Pommier um índice de virilidade?

Para ilustrar essa imagem da masculinidade, posta em relação com a questão “o que quer uma mulher?”, Pommier se utiliza da cena final do filme “O império dos sentidos”, de Nagisa Oshima, em que a mulher, durante o ato sexual, mata o amante e decepa-lhe o pênis. Não há resistência alguma da parte daquele que suporta passivamente a atuação da fantasia de sua parceira. Diz Pommier (1992, p. 37-38, grifo do autor):

[...] a noção de virilidade está especificamente implicada na passividade exemplar demonstrada pelo amante do *Império dos sentidos*, morrendo como nome, castrado como sexo, preso na indeterminação existente entre o falo e o patronímico, e suportando-a em silêncio por amor àquela mulher. [...] A virilidade está implicada nessa passividade exemplar, mesmo quando não há atualização de seu extremo de morte e castração: é unicamente por sua presença que o homem suporta seu peso. Assim, podemos definir a virilidade como uma espécie de passividade. Em seu encontro com “o que quer uma mulher”, o homem enfrenta simultaneamente o extremo da perda do nome e o extremo do desejo pelo falo.

A passividade viril, proposta por Pommier, não equivale a ocupar o lugar de objeto causa do desejo, que, como sabemos, é o que Lacan fará corresponder à mulher.

Trata-se, de fato, para um homem, de ser capaz de permitir que uma mulher possa pelo menos manifestar a divisão relativa a seu gozo. Suportar os excessos e as contradições aí implicados, sem buscar dar-lhes solução – de resto impossível -, possibilitaria a um homem o reconhecimento, por uma mulher, de sua masculinidade. A nosso ver, a concepção de virilidade que Pommier propõe tem o mérito de não estar assujeitada às contingências dos semblantes culturais da masculinidade, especialmente àqueles que impõem ao homem um

papel sempre ativo como prova de que é viril. Trata-se de uma virilidade que não se reduz à performance sexual, ao poder, ao dinheiro; e que, como o afirma Pommier, pode ser reconhecida mesmo na ausência da sexualidade. Não se trata, tampouco, de uma masculinidade legitimada pelos atributos físicos, pelos atos de bravura ou mesmo pelo tornar-se pai. Ela tem muito mais a ver com a singularidade da fantasia de um homem, que lhe possibilita aceitar ser o meio pelo qual uma mulher pode dar expressão às contradições de um querer que não sabe o que quer. Grosso modo diríamos que isso seria ser um homem... para uma mulher.

Podemos perceber quão distante estamos da imagem viril que nosso paciente construiu para si, quando revela que após perder o pênis não era mais homem para mulher. Fala ambígua, pois tanto aponta para não ser mais homem no sentido de gozar sexualmente de uma mulher quanto para o fato de, do ponto de vista desta, não ser mais considerado homem. Distante também estamos de um Don Juan, cuja masculinidade precisava ser sustentada através do que Pommier chama de atividade pura, “pouquíssimo preocupada com ‘o que quer uma mulher’, ou melhor, propondo-lhe sua resposta antes de qualquer pergunta” (POMMIER, 1992, p. 41, aspas no original).

Don Juan não fazia distinção de cor, origem, condição social, idade ou tipo físico, embora sua preferência recaísse sobre as jovens inexperientes sexualmente. Como nos diz Leporello, seu servo, na versão de Mozart, tanto as mulheres feias quanto as belas, ricas ou não, eram objeto de sua vontade imperiosa de conquista. O que lhe movia era, conforme Pommier (1992, p. 41), o interesse em “[...] desonrar o patronímico que a mulher carrega”. Daí a necessidade de registrar cada sobrenome desonrado em uma lista, compondo, assim, um catálogo de suas conquistas, tidas por verdadeiras proezas. Poderíamos até dizer que tal registro, pelo fato de ser composto pelos patronímicos desonrados, constituiria simbolicamente uma espécie de obituário.

Completamente distinta é a posição desejanter de Casanova. Este se coloca muito mais do lado do seduzido que do sedutor; nisso residindo, segundo Pommier, a estratégia de conquista que lhe assegurava o reconhecimento de sua masculinidade. Casanova, ao invés de tomar as mulheres, se deixa apanhar por elas (POMMIER, 1992). Ele é cativado pela beleza, por um traço da mulher que desperta sua paixão. Assim, ao contrário de Dom Juan, que pegava todas as mulheres, indiscriminadamente, Casanova se deixa capturar por uma “aparência, a da mulher que lhe restitui sua própria imagem. Sucumbe nela” (POMMIER, 1992, p. 41). Trata-se, então, de uma captura narcísica, que implica certa passividade. Interessante observar que é em termos de certa passividade, de postura narcísica frente às

mulheres, que Lacan se referirá à heterossexualidade de Hans. Estaria este último mais próximo de um Casanova do que de um Don Juan?

Pensamos que ao pôr em relação as questões “o que é um homem?” e “o que quer uma mulher?”, Pommier (1992) nos dá condições de considerarmos possível – como bem ilustra a estratégia desejante de Casanova – uma masculinidade que é compatível com um tipo de passividade que não autoriza nenhuma associação com uma pretensa desvirilização.

No texto *Bonjour sagesse*, acima mencionado, Miller (2017) argumenta que a desvirilização do homem contemporâneo poderia ser articulada ao que ele chama de “desvirilização democrática”. Esta, por sua vez, poderia ser explicada pelo recurso aos quantificadores lógicos de que Lacan se utiliza para designar o homem, no quadro de suas fórmulas da sexuação ($\exists x \overline{\Phi x} \rightarrow \forall x \Phi x$). Isso pode ser lido como: existe um que não se submete à função fálica, à castração. E porque ele se constitui como exceção a esta última ele cria um universo habitado por todos os sujeitos que, ao contrário dele, estão submetidos à função fálica. Dito de outro modo, isso implica que sem a parte esquerda da fórmula, a exceção, não haveria o conjunto dos homens e, por isso, para Miller, a virilidade estaria fadada a desaparecer. Vê-se, claramente que, para o aludido autor, a desvirilização seria uma consequência do desaparecimento da exceção, ou seja, do que ele chama de declínio do pai. Em suas palavras:

O que é o desaparecimento do viril? É o que resta da fórmula da sexuação masculina se suprimirmos a parte esquerda da fórmula. Resta, então, simplesmente o *todos*, o *todos juntos*, o *todos iguais*, da democracia. O que sem dúvida explica o desaparecimento do viril, e a violação da função paterna. Por trás do desaparecimento do viril, há o declínio do pai, que Lacan sinaliza desde seus *Complexos familiares...*, ao final de seu primeiro artigo (MILLER, 2017, p. 84, grifo do autor, tradução nossa).

Contudo, será que pensar no desaparecimento da exceção e, desse modo, no desaparecimento do viril, não implica admitir que estaríamos todos no campo do feminino, onde não há a exceção? Isso não nos parece plausível, já que no ensino de Lacan e, mais especificamente na teorização das fórmulas da sexuação, não encontramos nenhuma referência à possibilidade para um sujeito de estar todo no feminino.

Defender que nossa época está marcada pelo desaparecimento do viril, cuja causa residiria em uma violação da função paterna ou em um declínio do pai nos parece problemático. Entendemos a virilidade como uma resposta possível ao real implicado na diferença sexual que, no caso dos homens, é construída como defesa não apenas contra o risco de uma feminização, mas contra o feminino de modo mais amplo. Enquanto tal, a virilidade

se faz presente no mundo de diversos modos, acompanhando a singularidade da fantasia, mas também os semblantes que cada época histórica erige para sustentá-la. Pensamos, assim, que falar de um desaparecimento do viril, exigiria que se declinasse os contextos em que ele teria lugar: nas relações amorosas, nos laços sociais, na família, na política, entre outros. De quais semblantes da virilidade se trataria quando se defende a tese do desaparecimento do viril?

Falar da existência de um “sentimento de desvirilização” não é o mesmo que defender o “desaparecimento do viril”. Essa pretensa “desvirilização” não encontra apoio junto a historiadores da virilidade. Quanto a isso, como já mencionado, Vigarello (2013), observa que esta última é objeto de deslocamentos, de transformações e renovações ao longo da história. Tais deslocamentos dos modelos viris, se podem causar a impressão de um “sentimento de desvirilização” não autorizam, entretanto, que se fale em “desaparecimento do viril”. A ideia de uma desvirilização só pode pretender algum sentido se estiver referenciada a um determinado momento histórico. Como exemplo, o autor acima mencionado nos diz que os cortesãos poderiam ser, equivocadamente, considerados “desvirilizados” em relação aos cavaleiros medievais, quando, de fato, se trata aí de ideais viris distintos. Ideais que evocam os semblantes por meio dos quais um homem buscará se fazer reconhecer enquanto homem no espaço público, no laço social.

4.8 A masculinidade ao pé da cama?

Mas e na esfera do privado, da alcova, até que ponto seria possível se apoiar nos semblantes para dizer-se homem? Conforme veremos no capítulo seguinte, o discurso dos sujeitos de nossa pesquisa sugere que um dos espaços a partir do qual um homem espera o reconhecimento da masculinidade é aquele da alcova, onde tem lugar o ato sexual.

Nesse espaço privado do ato sexual, os discursos sobre o sexo, que se pretendem detentores de um saber sobre o gozo - em nome do qual eles prescrevem suas normas acerca do que é esperado de um homem no encontro sexual, acabam por se constituir para alguns homens como referência a partir da qual eles se sentem seguros para se autorizarem, como homens, no corpo a corpo com uma mulher. Nada mais enganoso, como bem o demonstram as dúvidas e questionamentos dirigidos à parceira, que costumam se seguir ao orgasmo; momento que para Lacan (1962-1963/2005, p. 186) coincide “com a colocação do instrumento fora de combate”. “Foi bom pra você?”, “Você gozou mesmo?”, “Já tinha gozado assim antes?”, são algumas das fórmulas mais frequentes, que remetem à angústia de

castração; fórmulas que, de certo modo, funcionariam como metáfora para uma dúvida ainda mais angustiante: “Sou homem de verdade?” ou “Sou mesmo homem para você?”.

Será, porém, que o ato sexual poderia responder à questão sobre o que é ser homem? Tal questionamento é particularmente pertinente à nossa investigação, haja vista que para os homens penectomizados que escutamos, era sobretudo no corpo a corpo do ato sexual heterossexual que, ao longo de suas vidas, os referidos sujeitos se confrontavam com uma espécie de “hora da verdade”, relativamente à afirmação da masculinidade.

Sobre essa questão, não poderíamos deixar de nos referir a uma afirmação de Lacan que se encontra no seminário 21, *Les non-dupes errent* (“os não tolos erram”). Na aula de 9 de abril de 1974, Lacan (1973-1974) nos informa que suas fórmulas quânticas da sexuação poderiam se expressar de outro modo. Diz ele:

Isso poderia se dizer assim: “O ser sexuado só se autoriza de si mesmo”. É neste sentido que, que ele tem a escolha, eu quero dizer que isso a que nos limitamos, enfim, para classificá-los como masculino ou feminino, no estado civil, enfim, isso, isso não impede que ele tenha escolha. Isso, certamente, todo mundo sabe. Ele só se autoriza de si mesmo – eu acrescentaria: “e de alguns outros”. (LACAN, 1973-1974, aula de 09/04/1974, tradução nossa, aspas no original).

Para Soler (2015), trata-se de uma passagem enigmática, que não se reduz à divisão do sujeito em uma metade homem e outra mulher, como expressam os dois lados do quadro da sexuação. De acordo com sua hipótese, na passagem supracitada, o autorizar-se de si mesmo concerne a algo mais amplo: “[...] ao ato sexual e mais amplamente às práticas de gozo de corpo” (SOLER, 2015, p. 15, tradução nossa). Lacan não se detém muito sobre o conteúdo da aludida passagem, contentando-se em afirmar, conforme nós observamos acima, que elas são apenas outro modo de expressão das fórmulas da sexuação.

De nosso lado, não nos propomos a problematizar as teses acima mencionadas, já que isso implicaria enveredarmos por caminhos conducentes a discussões que vão além do tema da masculinidade. Contudo, acreditamos que a passagem acima citada pode nos oferecer elementos importantes para abrimos reflexões sobre questões relevantes, por exemplo, a uma interlocução possível entre a psicanálise e os discursos sobre o sexo; tais como aqueles que se ocupam da chamada “reabilitação sexual” dos homens penectomizados.

Ao afirmar que o autorizar-se de si mesmo e de alguns outros constitui um modo diferente de expressar as fórmulas da sexuação, entendemos que Lacan nos indica que sua afirmação não diz respeito ao eu, aos caracteres secundários, à anatomia; uma vez que as referidas fórmulas concernem não à identidade anatômica, mas às duas modalidades de gozo abertas ao ser sexuado, por sua dependência da linguagem: o gozo fálico e o gozo não-todo

fálico. Conviria, então, indagarmos, sobre o que seriam tanto o “si mesmo” quanto aqueles “alguns outros” aos quais Lacan se refere.

Conforme Soler (2012), a tese lacaniana que estamos abordando resulta ininteligível se não levarmos em conta a divisão do falante entre o que ele é como sujeito representado pelo significante e o que ele é enquanto ser cujo gozo é afetado pela linguagem. De um lado o significante, de outro o gozo do corpo vivo; hiato irreduzível entre o que é da ordem do semblante e o que pertence ao Real. Nas palavras de Soler (2012, p. 145): “A despeito do Édipo freudiano e das identificações às quais ele preside e que Freud quis que fizessem tudo entrar na ordem, o gozo dos sexuais não se autoriza pelo Outro, não pelo Outro assim como não pela anatomia deles”. Desse modo, o “si mesmo” não se refere nem ao sujeito nem à ordem do discurso, aquela que instaura a classificação do ser sexuado em masculino e feminino. Trata-se, pois, de uma autorização que não encontra garantia na dimensão do semblante. E qual o espaço em que, segundo Lacan (1958/1998), os semblantes e o discurso não desempenham papel algum para o asseguramento da identidade sexuada senão aquele da cama, isto é, do ato sexual?

Não à toa, Lacan (1972-1973/1985) afirma logo na primeira aula do seminário 20, em que começa a abordar o gozo, que irá supor seus ouvintes na cama, “uma cama de pleno uso, de casal” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 10). Recordando-se desta aula inaugural do seminário “Mais, ainda”, Soler (2008a) explica que ao se dirigir a seu auditório nestes termos, Lacan advertia seus alunos que iria abordar o espaço de gozo em que “não há nem modelo nem norma sobre como gozar” (SOLER, 2008a, p. 233, tradução nossa). Na cama o discurso se cala e os semblantes que, no caso do homem, sustentam sua masculinidade, desfalecem. Por isso, acreditamos podermos levantar a hipótese de que, de certa maneira, na cama, isto é, no ato sexual, a masculinidade, entendida como a resultante das identificações pelas quais um sujeito se crê homem, viril, fica ao pé da cama. Em outras palavras – e seguindo a tese defendida por Lacan (1958/1998) –, a masculinidade, enquanto resposta discursiva, constituída pelos semblantes erigidos para que se dê conta do real da diferença sexual, só seria útil para mascarar a falta até o limite da cópula. Franqueado este limite, chegado para um homem o momento do corpo a corpo com uma mulher, não há Outro do qual ele se autorizar. Assim, no que tange ao gozo implicado no ato sexual, um homem não poderia, a rigor, em nosso entendimento, se valer das insígnias paternas, dos títulos fálicos edípianos, cuja posse, na perspectiva da metáfora paterna, poderiam permitir a reivindicação do reconhecimento da masculinidade.

O ato sexual, como todo ato, segundo nos diz Lacan (1967-1968, aula de 29/11/1967, tradução nossa), é marcado pelo fato de “não comportar, em seu instante, a presença do sujeito”. Aqui, através da referência ao ato, percebemos a aproximação que Lacan (1973-1974, aula de 09/04/1974) insinua entre a autorização do ser sexuado e aquela concernente ao ser analista, uma vez que também este último só se autoriza de si mesmo...e de alguns outros. Com efeito, se na “Proposição de 9 de outubro de 1967”, Lacan (1967/2003) afirmara que o analista só se autoriza de si mesmo, é no seminário 21, na mesma aula em que se refere ao ser sexuado, que ele acrescentará o “de alguns outros”, aplicável tanto para este último quanto para o analista.

Dessa forma, tanto no ato sexual quanto no ato analítico, não haveria sujeito presente, o que significa que as duas experiências se dão na ordem de um “eu não penso”. Abolindo-se o sujeito, abre-se caminho para o comparecimento do objeto *a*, levando-nos a inferir que o ato sexual é marcado antes pela presença do gozo que pelo significante.

Para Soler (2015), entretanto, afirmar que no ato sexual o objeto *a* é o elemento ativo, enquanto o sujeito é subvertido não basta para dizer do gozo nele implicado: “O objeto causa do desejo pode conduzir em direção ao Outro, objeto ativo, mas ele não basta para assegurar o gozo, como bem o sabemos. Abismo entre o desejo e o gozo, repete Lacan” (SOLER, 2015, p. 17, tradução nossa). No ato sexual, tratar-se-ia, antes, de algo da ordem de uma contingência, de um acontecimento e, como tal, casual, não programável; um acontecimento, pois, de corpo. Sobre o acontecimento de corpo, Soler (2015, p. 17-18, tradução nossa, aspas no original) nos esclarece da seguinte maneira:

O acontecimento de corpo é como o trauma, isso os atinge, contingente e singular. Entretanto, isso determina o próprio ser de vocês, o “mim mesmo” de vocês que não é sujeito representado por um significante. Eles se autorizam deles mesmos quer dizer, então, que entre a sexualidade como atividade e o que se chama a subjetividade com tudo o que dela se representa na palavra, há um hiato. Em certos casos, uma solda entre o que é do sujeito, a saber o amor, o desejo e a fantasia e o que é do corpo de gozo, dissimula o hiato. Em outros, ele é perfeitamente perceptível, ensejando às vezes o tormento do sujeito, que não pode mais suportá-lo. [...] Os acontecimentos de corpo se mostram em todo lugar nas múltiplas e variadas modalidades dos gozos dos corpos, especificamente nos coitos variados da pornografia de nossa época, que se exibem em toda tranquilidade nos tablets e telas, disjuntos de toda problemática subjetiva, e nas quais o ato sexual hétero é apenas uma modalidade entre outras, cujo eco os psicanalistas amplamente recebem.

Pelo que lemos da citação acima, o autorizar-se de si mesmo, se furtando a qualquer determinismo ou prescrição normativa quanto ao gozo, requer que cada homem, assim como cada mulher, seja capaz de inventar seu ser sexuado, para além do domínio do que se chama de subjetividade. O “si mesmo” diz, pois, de algo que seria o mais íntimo de cada um, a

singularidade irreduzível, que mesmo o significante é incapaz de dizer. No ato sexual, no acontecimento de corpo, é o corpo vivo, gozante, e não o sujeito que está implicado. Trata-se de um gozo que se impõe ao ser sexuado, em vez de ser escolhido por este último. Um gozo que, conforme Soler (2008, p. 233, tradução nossa), teria a ver com “algo do sintoma, ou seja, uma fixação singular, própria a cada sujeito”. Por isso, como bem observa Soler (2015) não há aí nenhuma esperança para uma sexologia.

Vimos que não há Outro em posição de garante no “autorizar-se de si mesmo”, mas Lacan acrescenta que o ser sexuado, tal qual o analista, se autoriza também de alguns outros. Conforme nos informa Soler (2015), Lacan não nos dá uma indicação precisa acerca do que ele tinha em mente ao se referir a estes outros. De fato, Lacan (1973-1974, aula de 09/04/1974) chega mesmo a se perguntar sobre o estatuto desses outros, descartando a possibilidade de que eles estejam no lugar do Outro.

Para Brousse (2018), o fato de Lacan admitir que o ser sexuado se autoriza de alguns outros permite pensar que tal autorização não estaria totalmente desvinculada do laço social. Em suas palavras: “Vê-se que é também uma maneira de vislumbrar o grupo, mas de forma alguma de uma maneira hierárquica, centrada sobre o pai, mas sobre alguns outros com a dimensão da contingência que isso supõe. Não é a partir da autorização de um só: no lugar do pai há os pares” (BROUSSE, 2018, p. 2, tradução nossa).

Soler (2015), por seu turno, sugere que esses outros poderiam ser pensados como os destinatários do apelo de legitimação, de validação, que os sujeitos fazem relativamente ao real de seu sintoma. Atualmente, conforme suas palavras, “aspira-se a normas plurisintomais contra a antiga norma unisintomal da heterossexualidade, e o processo de des-patologização dos sintomas sexuais está efetivamente em curso, contrariamente ao interesse de alguns” (SOLER, 2015, p. 18, tradução nossa).

Para ambas as autoras, como podemos perceber, a tese de Lacan está em inegável consonância com o que testemunhamos na atualidade, em uma época em que, de um lado, os semblantes que durante tanto tempo suportaram a masculinidade são cada vez mais reivindicados e apropriados pelas mulheres; e de outro, as práticas de gozo de corpo estão cada vez mais livres em relação à norma patriarcal da heterossexualidade. Os semblantes da masculinidade dizem das identificações que o ser sexuado realiza para se fazer presente no laço social como homem, viril, mas nada podem dizer sobre o gozo do corpo, o qual, conforme afirma Lacan (1972-1973/1985) é assexuado.

Acreditamos que os desenvolvimentos que Lacan realiza sobre a sexuação no último período de seu ensino, nos permitem afirmar que a masculinidade – enquanto resultante das

identificações com o semblante – seria apenas uma possibilidade de problematização da questão sobre o que é um homem. Ela não dá conta inteiramente dessa questão, pois restaria ainda a dimensão do ser homem enquanto corpo gozante. O si mesmo, que aí está implicado, por não ser nem o eu, nem o sujeito do significante, aponta para algo que, como dissemos antes, é o mais íntimo do ser sexuado; sobre o qual as injunções e prescrições dos discursos, bem como o livre arbítrio, não são de grande utilidade. Como bem o observa Soler (2012), “está fora de questão escolher esse íntimo tão *êxtimo*. Foi ele quem já nos escolheu e, por mais longe que fale, é ele quem nos faz falar” (SOLER, 2012, p. 146).

A partir de tudo o que pudemos extrair das discussões deste capítulo, pensamos que a pergunta “o que é um homem?” comportaria tanto uma dimensão de construção quanto de invenção. A primeira tem a ver com os semblantes, com as identificações, com o significante e com o discurso. A segunda, por sua vez, implica a criação de um modo singular, uma espécie de marca própria acerca do que seria ser um homem. Talvez, nesse sentido, pudéssemos falar de uma masculinidade reinventada, a partir do confronto com a inconsistência do Outro. Uma masculinidade mais livre em relação às amarras fálicas, e na qual o feminino, enquanto posição desejante, que habita cada homem, não causasse tanto horror e pudesse encontrar mais possibilidades de expressão. Será que não estaríamos aí próximos do que Lacan (1966/1998) chamou de estilo? Com efeito, na abertura dos “Escritos”, ele articula o estilo não ao modismo, ou ao que é prescrito pelo Outro, mas ao objeto *a*, “como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa” (LACAN, 1966/1998, p.11). O estilo, pois, é a marca de uma singularidade, um modo próprio de ser, de dizer, de agir que implica um “eu não penso” e que só pode ter lugar quando o Outro, garante e suporte das identificações, revela-se inconsistente, inexistente.

Com base nessas considerações – e levando em conta a aproximação entre o ser sexuado e o analista, antes mencionada -, gostaríamos de encerrar este capítulo com dois questionamentos que bem poderão ser objeto de outras pesquisas: (1) seria plausível indagarmos se o autorizar-se de si mesmo relativo ao ser sexuado não admitiria algo da ordem do estilo? (2) E em caso afirmativo, será que tal estilo só poderia advir de um final de análise ou um acontecimento como uma penectomia poderia favorecer à invenção de um novo modo de ser homem?

Trataremos de verificar agora se o discurso dos homens penectomizados que escutamos podem lançar alguma luz sobre essas questões.

5 A MASCULINIDADE NO DISCURSO DE HOMENS PENECTOMIZADOS

Para os homens penectomizados que entrevistamos, era na relação com as mulheres, sobretudo no ato sexual, que eles buscavam se assegurar de sua masculinidade. Para eles, a ficção viril, antes mencionada, se desenvolvia na crença de que ser homem era ter o falo. Mas, além disso, um falo imaginarizado em um pênis sempre pronto a satisfazer sexualmente uma mulher. Um desses homens dizia que o que caracteriza “um homem que nasceu para ser homem” é saber exatamente o que uma mulher quer, no ato sexual: nada além de um pênis, segundo sua concepção. Não estaríamos próximos aqui do saber de um Rudolf Chrobak, eminente ginecologista de Viena, quando ele diz a Freud que a cura dos sintomas das mulheres de homens impotentes consistia em *penis normalis dosim repetatur*, ou seja, doses repetidas de pênis normal? Mas será que o ato sexual bastaria para assegurar algo da ordem de um ser homem?

O fato de que seja possível traçar uma história da masculinidade implica admitir que esta última está sujeita aos determinantes socioculturais relativos ao que é ser homem, prevalentes em cada época. Efetivamente, se a masculinidade diz da inscrição do sujeito como homem na cultura, isso significa estar em conformidade com as prescrições que o discurso produz sobre ser homem em uma dada sociedade e período histórico. Contudo, as teorizações de Freud e Lacan acerca da diferença sexual, bem como as falas dos homens que escutamos em nossa prática clínica, nos permitem levantar a hipótese da existência de uma dimensão de transculturalidade implicada na masculinidade. Tal dimensão, em nosso entendimento, se relaciona, por sua vez, com um elemento fundamental à construção da masculinidade, o qual pode ser resumido ao que Freud (1937/1981) chamou de “repúdio do feminino”. Uma das faces deste repúdio se revela no horror ou na angústia quanto a ocupar uma posição feminina, passiva em relação a outro homem, substituto do pai no inconsciente. Essa angústia de feminização não decorre, entretanto, de algo da ordem de um “acidente de percurso” no caminho até a masculinidade; nem se deve à investida de um pai perverso. Ela resulta, antes, do próprio desejo do sujeito. Desse modo, poderíamos admitir a hipótese de que a feminilidade, a qual, de acordo com a historiografia da masculinidade, os homens sempre buscaram dominar e manter à distância, na tentativa de, assim procedendo, se assegurarem de sua masculinidade, não se localiza, de saída, no exterior. A posição feminina, que para o homem – diferentemente da mulher –, é fonte de um horror associado à angústia de feminização, de castração, é o que ele se vê compelido a recalcar no processo de construção da masculinidade.

Com efeito, como vimos no segundo capítulo, no caminho até a masculinidade o menino deve atravessar uma etapa que consiste em tomar o pai por objeto de amor, desejando ser a causa de seu desejo, o que implica, portanto, se fazer amar por ele. Um amor, que conforme Pommier (1992) é traumático, violento, uma vez que o pai sedutor, a quem esse amor se endereça, se furta à sedução fantasiada pelo sujeito; mas que ao mesmo tempo é fundador, no sentido de que se fazer desejar pelo pai permitiria uma solução para a alienação mortificante ao Outro materno. Trata-se do pai que está na origem mesma da psicanálise, como Freud veio a descobrir de modo – senão traumático – pelo menos desconcertante. O amor por esse pai feminiza, pois tem como premissa a castração (Freud, 1924/1981). Isso leva Freud (1918/1981) a afirmar que, para o menino, o recalque da satisfação pulsional homossexual passiva, buscada junto ao pai, deve ser posto em ação, a fim de que o pênis seja preservado e a inscrição como homem na cultura possa ter lugar.

Se, de um ponto de vista metapsicológico, a masculinidade parece nunca poder estar absoluta ou definitivamente garantida, um homem pode estar sempre sujeito a se confrontar com situações que, para ele, funcionariam como verdadeiras atualizações do traumatismo fundador, antes mencionado. O desejo de ser a causa do desejo do pai persiste no inconsciente e é contra ele que a masculinidade será construída.

Neste sentido, acreditamos poder dizer que um homem estará inevitavelmente sujeito às exigências de realização do desejo pelo pai, as quais, por sua vez, demandarão, inapelavelmente, um trabalho psíquico. Nesse trabalho psíquico tomam parte os ideais de masculinidade produzidos pelos discursos e os representantes pulsionais que compõem a verdade do sujeito.

Jogando com a equivocidade entre os maldizer e mal dizer, Soler (2008) afirma ser possível falar em uma “maldição do inconsciente” no que diz respeito ao sexo. Embora a norma que rege o inconsciente seja a norma fálica, já que nele não há inscrição do sexo feminino, isso não basta para que um sujeito, dito masculino por força da realidade anatômica, escape à dúvida sobre se é um homem de verdade. A maldição acima mencionada estaria relacionada tanto à falta de inscrição psíquica do sexo feminino quanto à desnaturalização do humano, o qual, por se constituir como ser de linguagem, não dispõe do saber instintual para dizer-lhe como desejar e gozar enquanto homem ou mulher. Não há na dimensão pulsional do humano uma pulsão genital que se equipararia ao instinto dos animais. Isso situaria o processo de construção da masculinidade entre as prescrições produzidas pela cultura, que se pretendem universais, e o saber do sujeito, sempre singular.

Poderíamos dizer, então, que a maldição do sexo se relaciona tanto com a inexistência de relação, de complementaridade sexual quanto com a falta de um saber natural sobre o sexual, que apontaria para a impossibilidade do simbólico vir a significar todo o real, o que, de certo modo, se revela através da impotência do significante quanto a dizer bem o sexo. Em relação ao primeiro ponto, Ferreira (2013) observa que tanto na obra de Gregório de Matos quanto na de Nelson Rodrigues o sexo, seja na dimensão do semblante, que visa dar conta da diferença, seja na dimensão da pulsão, assume um caráter de infortúnio para o ser falante. Pela falta de inscrição do sexo feminino no inconsciente as mulheres são situadas na posição de representantes do Outro sexo, o que acabaria fazendo delas “símbolos amaldiçoados, porque conduzem o homem para o encontro com o real. Essas mulheres colocam o homem diante do próprio desejo e da insuficiência do gozo fálico” (FERREIRA, 2013, p. 115). Já quanto à relação entre a maldição do sexo e a falta de saber instintual sobre o sexo, Jorge e Travassos (2018) nos recordam que a desnaturalização da sexualidade na espécie humana condena o humano a só poder bem dizer o sexo através da linguagem. É a ação contínua desta última sobre o corpo, em oposição à periodicidade do instinto, que possibilitará a escolha do parceiro sexual e também a ocupação de um lugar possível na partilha dos sexos. De acordo com os mencionados autores: “É a partir do Outro – lugar da palavra, como detalhou Lacan – que a criança obterá meios para construir sua sexualidade. Se ela não possui a designação sexual previamente delimitada [...] só poderá vir a obtê-la por intermédio da ação da linguagem sobre seu ser” (JORGE; TRAVASSOS, 2018, p. 31).

Para nós, a relação sempre conflitante entre os ideais viris da cultura e o desejo pelo pai torna plausível a hipótese de pensarmos a masculinidade como uma construção defensiva. Constantemente ameaçada pelo retorno do desejo recalcado, ela é sempre frágil, vacilante, vulnerável. Pensar a masculinidade dessa maneira, nos aproxima do mecanismo da fobia, que Freud (1915/1981b) descreve em termos de “muralhas protetoras”, construções que precisam ser sempre reforçadas e ampliadas a cada vez que as exigências pulsionais se fazem sentir. Interessante sublinhar que para Freud (1915/1981c), o objeto fóbico é, de fato, um substituto de outro objeto, sobre o qual o investimento libidinal recai, a saber, o pai. Nesse sentido, revela-se bastante apropriado o termo “homofobia”, utilizado para caracterizar as construções protetoras - cada vez mais amplas e violentas -, pelas quais os homens buscam se defender da angústia de feminização. Esse tipo de defesa engendra consigo a necessidade de pôr à prova a masculinidade, que se manifesta, por exemplo, pelo desafio e pela transgressão, em uma busca por vezes desesperada de se fazer reconhecer como homem.

Cuéllar, personagem do livro “Os filhotes”, de Mário Vargas Llosa, perde o pênis em decorrência do ataque que sofrera do cão de guarda da escola quando tinha por volta dos nove anos de idade. Ao longo da obra, escrita a partir de um fato ocorrido no Peru, do qual Llosa tomara conhecimento pelos jornais, vemos a jornada dramática e, ao final, trágica, de Cuéllar para construir, desde a infância até sua morte ainda jovem, os semblantes viris com os quais buscava se identificar para se fazer reconhecer homem para o outro: a mulher, os amigos, a Lei.

É quando Cuéllar retorna à escola, que a angústia se manifesta pela primeira vez, justamente na dimensão do nome. Os colegas de classe começam a chamá-lo de “piroquinha”, ao que ele interpretava como “veadinho”. O apelido logo se espalhou pelo colégio, tornando Cuéllar o alvo preferido das gozações e das provocações dos outros garotos, o que contribuía para intensificar sua angústia. De nada servia o pedido de socorro que ele dirigia aos professores e ao coordenador da escola, pois as admoestações que estes proferiam só surtiam efeito por um breve período. Ante a falha dos agentes da lei na escola em fazer barreira ao gozo dos colegas, Cuéllar faz apelo a seu pai. Ele passa a se lembrar e a fazer uso dos conselhos que seu pai lhe dava. Conforme nos conta Vargas Llosa (1999, p. 51): “[...] não deixe ninguém abusar de você, partia para cima dos outros, quebre a cara deles, e os desafiava, pise no pé e pimba, se atracava, um sopapo, uma cabeçada, um chute, em qualquer lugar, na fila ou na quadra, você os derruba e pronto, na sala de aula, na capela, não vão mais mexer com você”.

Consideramos plausível pensar que tais conselhos paternos foram interpretados por Cuéllar como verdadeiras injunções a um agir, orientado pelo imperativo “seja homem!”. Para nós, os ditos paternos produziram em Cuéllar um deslocamento referente à posição de gozo em que ele se encontrava frente ao Outro: da vítima passiva, queixosa e feminizada àquele que age, bate e desafia, tentando provar seu valor viril. Contudo, esse agir conforme o desejo do pai não fora suficiente para impedir que os outros seguissem chamando-o de “piroquinha”. A alcunha findou por se disseminar por toda a cidade. Por vezes, até mesmos seus amigos mais queridos a deixavam escapar. Entretanto, com o tempo, Cuéllar passa a fazer humor com o nome pelo qual ficara conhecido, mas não sem efetuar uma modificação bastante significativa: “Piroquinha, não, Pirocaça, rá, rá!” (VARGAS LLOSA, 1999, p. 53). E, finalmente, no início de sua adolescência, quando já cursava o primeiro ano do ensino médio, ele experimentava uma sensação de desconforto e desconfiança quando o chamavam pelo patronímico: “Será que é gozação? E até estendia a mão para os novos amigos dizendo muito prazer, Piroca Cuéllar às suas ordens” (p. 53).

Levantamos a hipótese de que a angústia de Cuéllar, angústia de feminização, de castração, portanto, não cedeu por meio de um agir em nome do pai; a identificação ao patronímico nisso não tendo sido potente o bastante. É quando ele, primeiro faliciza o significante “piroquinha”, atribuindo-lhe uma potência fálica e superlativa, expressa no significante “pirocaça”; e em seguida eleva este último à condição de nome, através do termo “Piroca”, que sua angústia aquiesce o suficiente para que ele possa construir uma imagem viril. Vargas Llosa nos mostra como para Cuéllar esse processo de conquista e afirmação da masculinidade é descontínuo, exigindo sempre a produção de novos semblantes identificatórios. Um trabalho que proporíamos aproximar de uma tessitura em torno do encontro de Cuéllar com o Real implicado na mutilação.

Em relação à função do apelido, Pommier (2013) nos indica que na origem ele era parte do nome próprio, sucedendo o prenome, posição que posteriormente o patronímico assumiria. Por não ter sido dado como o prenome, nem transmitido como o patronímico, o apelido é, na compreensão de Pommier, a parte mais “própria” do nome próprio; uma vez que guarda relações tanto com as conquistas, quase sempre guerreiras, quanto com algum traço físico ou moral digno de admiração. Exemplos históricos disso são Ricardo Coração de Leão, Felipe o Belo, João o Temerário. O apelido atrelado ao prenome indica, dessa forma, os feitos, as ações que enriquecem os brasões viris de determinado sujeito. Nesse sentido, Pommier (2013, p. 168, grifo do autor, tradução nossa) nos diz: “O apelido está ao serviço da glória do eu quando ele comemora um feito valoroso, mas mesmo nesse caso, ele guarda um quê de ridículo no sentido de algo que não dá frutos. *A fortiori*, o apelido parece excessivo no momento em que ele qualifica uma desgraça, ou serve de gozação”. Este último caso poderia se aplicar a Cuéllar, quando de sua infância, sobretudo porque ele o associava a “veadinho”. Todavia, no momento em que passa a se apresentar como “Piroca”, ele se apropria do apelido e inicia sua saga em busca de enriquecê-lo através de um constante pôr-se à prova.

O repúdio ao feminino, em função do qual Cuéllar buscou desesperadamente construir sua masculinidade, aponta, segundo Freud (1937/1981), para o caráter insuportável que o estar em uma posição passiva, feminina, assumiria para um homem. Mas não se trata de uma passividade generalizada. O que angustia um homem e representa para ele um risco à masculinidade, o que atualiza para ele a angústia de castração é ocupar uma posição feminina em relação a outro homem. E isso constituiria também para Freud o obstáculo intransponível de uma análise. É somente “por meio de hipercompensações excessivas” (FREUD, 1937/1981, p. 3363, tradução nossa) que a atitude feminina pode ser admitida. Esta última guarda relações, segundo Freud, com a impossibilidade para o homem de “se sujeitar a um

pai-substituto ou de se sentir em dívida com ele por qualquer coisa” (p.3364, tradução nossa) sendo, por essa razão, que, por exemplo, ele resistiria a se deixar curar pelo analista. Mas então, será que ocupar uma posição feminina – a qual, insistimos, tende a ser sempre equiparada pelo homem a uma feminização, isto é, a uma castração - em relação a uma mulher seria menos ou nada angustiante do que o é em relação a um homem? Acaso tal posição não poderia desencadear em um homem um sentimento de horror? De que modo essa passividade feminizante – se assim podemos nos expressar – ante a mulher se expressaria?

Amâncio sempre gostou de mulher, “primeiramente minha mãe. Passei nove meses junto dela no ventre dela, só me desliguei quando tinha quinze anos, quando fui trabalhar em outro canto”. A esposa, já falecida, vem em segundo lugar, como a mulher de quem ele mais gostou. Duas mulheres bem diferentes das “mulheres de hoje”, que ele define como “perigosas” e “valentes”. O perigo que tais mulheres oferecem para um homem reside no fato delas só estarem interessadas, como explica Amâncio, no que o homem tem. São mulheres que “traem o marido, que ficam com um homem duas ou três vezes e já o amarram, xingam, botam o pé no cangote deles e dizem que tudo o que ele tem também é dela”. As mulheres de hoje são, pois, mulheres que dominam, subjugam um homem; mulheres castradoras, que gozam do homem e lhe destituem dos bens com os quais este último goza falicamente.

Amâncio revela que tais mulheres, se gozam do homem, é porque estão amparadas pela lei, mais especificamente, pela “Lei Maria da Penha”. Trata-se da Lei nº 11.340, de iniciativa do governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em vigor desde 2006. O nome da lei é uma homenagem à cearense Maria da Penha Maia Fernandes, a qual durante vários anos foi vítima de violência doméstica por parte de seu marido, que acabou por levá-la à paraplegia. A referida lei torna possível que a violência contra a mulher, no âmbito doméstico ou familiar, seja punida de modo mais severo, ao extinguir as penas alternativas e aumentar a pena detenção de um para três anos, entre outras medidas (BRASIL, 2006).

Para Amâncio, é em nome da lei que as mulheres de hoje agem sobre os homens, levando-os a uma condição desfalicizada. Condição que, para nosso paciente, marca a instalação do homem em uma posição objetalizada frente a mulheres cada dia mais “valentes”. Diante dessa realidade, que Amâncio caracteriza como sendo “a lei do mais forte”, só resta contar, segundo ele afirma, com a ajuda de Deus. Por isso, Amâncio recusa qualquer laço amoroso com as mulheres: “Quero lá esse negócio de mulher! Essas carniças só prestam para enganar os outros! Não, não, não quero não!”. Ainda que o desejo por mulheres ainda se faça presente em sua vida, a vontade de sexo se manifestando ao sabor das recordações das

amantes que conquistou ao longo da vida, Amâncio nos diz que das mulheres só quer a amizade.

O discurso de Amâncio nos chama a atenção para o modo como, sob a influência de sua fantasia de feminização e do horror que ela lhe causa, um instrumento legal, criado para proteger as mulheres da violência de seus companheiros, passa a funcionar como uma ameaça à masculinidade; pelo menos aquela fundada sobre valores patriarcais, nos quais ser homem implica ocupar o lugar de senhor na relação com a mulher.

A julgar pelo que podemos depreender da leitura de Freud (1937, 1938/1981), a passividade ou a sujeição de um homem em relação à mulher não seria, a princípio, incompatível com a masculinidade, pois derivariam dos resíduos do investimento libidinal dirigido à mãe. Freud (1937/1981), em uma nota de rodapé, é por demais claro quando fala do repúdio do feminino, presente nos homens. Diz ele: “[...] tais homens com frequência apresentam uma atitude masoquista – um estado de servidão – até as mulheres. O que rechaçam não é a passividade em geral, senão a passividade frente a outro varão” (FREUD, 1937/1981, p. 3364, tradução nossa). Assim, em relação à mulher, a masculinidade poderia ser compatível com o gozo de uma posição passiva, masoquista, sexualizada, portanto. Nesse caso, tal passividade não implicaria, necessariamente para um homem o horror à feminização. O mesmo não se poderia dizer quando a servidão é relativa a outro homem, que se apresenta como substituto do pai. O discurso de um de nossos pacientes parece apontar, entretanto, para o caráter relativo dessas diferentes posições.

Pedro, submetido à penectomia total, havia construído seu ideal de masculinidade em torno da crença tanto de que “um homem deve ter mais de uma mulher”, quanto de que, “um homem que nasceu para ser homem”, nunca deveria fazer sexo oral em uma mulher. Essa revelação veio à tona através das associações que se seguiram a um lapso que ele produziu durante a entrevista. Após repetir com certa insistência que a cirurgia fizera dele um “homem morto”, isto é, “um homem morto para mulher”, bem como que a partir da amputação ele “não tem mais nada”, Pedro se levanta da cadeira, baixa sua calça para me mostrar a cirurgia e diz: “Tá vendo, como não ficou nada? Como vou procurar mulher agora? Pra quê? Agora só se eu fizer como diz o matuto: ‘só se for com a boca!’”. É sorrindo que se refere a essa alternativa e, ao ser convidado a falar sobre o que pensa dela, seu tom se modifica e, em tom de revolta, ele declara: “Homem que nasceu pra ser homem não bota a boca num negócio daquele não, doutor! Homem que faz isso é um homem sem-vergonha! Se um homem bota a boca na buceta de uma mulher, no outro dia ela o faz passar vergonha na rua: “Olha lá o chupão!”. Se uma mulher quisesse que eu fizesse isso eu ia ficar muito apavo... aborrecido”.

Perguntado sobre o que iria dizer antes de “aborrecido”, ele diz que “acha” que iria dizer “apavorado”, mas que foi “só uma troca”, sem nada acrescentar. Outra alternativa também é cogitada, e em seguida, novamente descartada: “Fazer o quê agora, bater uma punheta nela? Mulher gosta é de lenha, de madeira, doutor!”.

Por meio de seu lapso, Pedro parece nos indicar que a raiva com que ele reage à ideia da prática do chamado *cunnilingus*, isto é, do sexo oral praticado em uma mulher, aponta, de fato, para um sentimento de horror, de pavor, que a referida ideia lhe causa, mas que ele não pode admitir. O significante “chupão”, aponta para a angústia relativa a se encontrar em uma posição feminizada ante a mulher, haja vista que o sexo oral não é coisa de um homem, pelo menos daquele que já nasceu para ser homem. Insuportável também para sua masculinidade era a hipótese de ter que masturbar uma mulher. Não deixa de ser interessante observar que o sintagma “bater uma punheta”, utilizado pelo sujeito, é o termo vulgar para a masturbação masculina. Para que tal expressão fosse apropriada para o gozo masturbatório feminino era preciso supor à mulher a posse de um pênis. Para Pedro, um homem de verdade é aquele capaz de dar a uma mulher o que, no encontro sexual com um homem, ela, indubitavelmente, quer: pênis e mais nada.

Pedro nos ensina que a satisfação pulsional, isto é, o exercício da sexualidade não está dissociado do saber que cada um constrói em torno do real relativo ao ser sexuado, ao masculino e ao feminino. Para se afirmar como homem no discurso ele é levado a recalcar as pulsões parciais que ameaçam sua imagem viril, repudiando toda alternativa que o aproxime de um gozo que implique uma posição feminizada. Isso está em conflito com as prescrições do discurso médico acerca da sexualidade de homens penectomizados, conforme podemos perceber nas palavras de Von Eschenbach e Shover (1984, p. 2665, tradução nossa):

Para os pacientes que não podem mais realizar o coito, um membro da equipe de reabilitação sexual pode sugerir formas alternativas de gratificação sexual como sexo oral, uso de vibrador ou estimulação manual. Uma discussão sensível e profissional a respeito das técnicas envolvidas pode eliminar preocupações do paciente e do parceiro.

A imagem com a qual Pedro se identifica, isto é, a de um homem morto, que não tem mais nada, apontaria para uma certa impostura, em torno da qual ele erigiu os semblantes de sua masculinidade: a identificação do pênis com o falo. Tal identificação mostra como, para ele, a masculinidade está alicerçada na ficção de que o *ser* homem é indissociável do *ter* o falo, imaginarizado no pênis. Perdendo este último, ele está morto como homem e não tem mais nada a oferecer às mulheres. Entretanto, a masculinidade, conforme observamos no

quadro da sexuação, passa pela possibilidade de um homem fazer semblante para uma mulher de que ele tem o falo; o que não pode ser confundido com a certeza de que se o tem.

O tabu que o *cunnilingus* constitui para Pedro parece estar articulado à atualização da angústia de castração, isto é, de ocupar uma posição feminina no ato sexual. Esse tabu, cuja violação, como nos informa André (1995), era considerada crime grave na Roma antiga. Assim, poderíamos dizer, como o faz Pedro, que na antiguidade romana “um homem que nasceu para ser homem”, um cidadão romano, não poderia jamais, aos olhos do Direito romano, se rebaixar perante uma mulher, adotando, para com ela, uma atitude de franca submissão sexual.

Com efeito, para os romanos, na prática sexual acima mencionada, o homem estaria a serviço do prazer feminino. Isso o faria descer ao nível seja de um escravo seja de uma mulher, pois o que caracterizava um homem em sua masculinidade era a atitude ativa em relação ao outro, fosse este uma mulher ou outro homem. O mais importante para o reconhecimento da masculinidade era a capacidade de dominação e o exercício do poder de senhor, dos quais um homem dava provas tanto na vida pública quanto na vida sexual.

No caso de Pedro, sua fala permite inferir que o horror à feminização também estava associado ao pavor de ser humilhado em sua honra, uma vez que, para ele, um homem que atende a demanda de uma mulher por sexo oral é um homem sem-vergonha, isto é, sem nenhuma moral. Vemos delinear-se, nas escassas associações que ele se dispôs a produzir em torno de seu lapso, a relação tão estreita que existe entre a masculinidade e o sentimento de honra, o qual, para ele, estava atrelado à poder dar a uma mulher o que ela quer, a saber, o pênis. Tal qual um cidadão da Roma antiga, Pedro está certo de que um homem que põe a boca no órgão sexual de uma mulher é um homem desonrado, destituído de virilidade.

A preocupação de Pedro com sua imagem viril no espaço público nos lembra que a masculinidade, como bem observou Bourdieu (2005, p. 67), possui essa característica de ser “construída diante dos homens, para outros homens[...]”. É assim, que Pedro nos revela que quando os amigos comentam entre si, na presença dele, que o médico cortou-lhe todo o pênis, ele se apressa em desmenti-los dizendo que “ficou um pedaço” - principalmente se houver alguma mulher por perto, presenciando a conversa. Para Pedro, pois, é preciso ter um pedaço de pênis, ainda que fantasiado, para se sentir – perante os homens, menos que em relação às mulheres – pertencendo ao universo da masculinidade.

O espaço público foi durante séculos o palco privilegiado das demonstrações e reconhecimento da masculinidade. As guerras e a política dão disso, talvez, os maiores testemunhos. Nessas duas dimensões da cultura, o gozo fálico, gozo que caracteriza a posição

masculina na cultura, se manifesta nas disputas pelo poder que advém da conquista, da derrota, da subjugação e, não raro, da morte do outro. A masculinidade implica esse movimento de oprimir, reprimir o outro, instalando-o em uma posição passiva, desde a qual este último se encontra totalmente à mercê daquele que exerce sobre ele algum tipo de dominação. Diríamos, com Pommier (2016), que a masculinidade comporta esse movimento de feminizar o outro, que se articula a um desejo incontrolável de dominação. Desejo que estaria relacionado à ameaça de retorno do desejo recalçado de ocupar para o pai uma posição feminina; de ser a causa de seu desejo, conforme Freud (1924/1981) nos ensinou através do chamado complexo de Édipo completo.

A honra para um homem tem relação com os feitos que ele é capaz de realizar para enriquecer seu patronímico, sua linhagem. Não podemos nos esquecer que a masculinidade, conforme o assinala Lacan (1957-1958/1999), implica estar à altura de poder agir em nome da linhagem paterna. Para tanto, não basta apenas receber o nome paterno, mas assumi-lo, identificando-se simbolicamente ao pai, rival falóforo. Assumir o nome do pai, enquanto metáfora do falo, implica o imperativo de ter que saldar a dívida relativa ao assassinato simbólico daquele. Um débito que, segundo Pommier (1992, p. 80), “as obras e a ação podem ter a esperança de quitar [...] mais facilmente ainda na medida em que a culpa ligada a ele não diz respeito a um ser vivo”. Observamos, por meio dessa breve alusão à honra, o lugar fundamental ocupado pelo supereu na construção da masculinidade. Como Freud (1923/1981b) bem o destacou, o supereu ordena gozar como o pai, mas também abster-se de gozar como ele: “Assim como o pai deves ser [...], assim como o pai não deves ser” (FREUD, 1923/1981b, p. 2713, tradução nossa). Desse modo, a ação do supereu na masculinidade, em sua articulação com o nome, pode levar um homem a ter que sempre verificar a adequação de seu desejo ao imperativo de ter que honrar o patronímico.

É assim que José, que se define como um “homem frio”, isto é, um “homem que nunca foi namorado”, casado com uma mulher que, segundo sua descrição, nunca fora “quente para o sexo”, se via presa de certa angústia toda vez que recebia seu salário. Sendo sua esposa uma mulher “fria”, a qual frequentemente reagia às investidas sexuais do marido dizendo-lhe que o melhor a fazer era “pensar em comer, em botar comida em casa”, José, sempre que tinha dinheiro, pensava em traí-la, em realizar seus desejos sexuais ao lado de outra mulher. Contudo, mesmo que tivesse dinheiro para bancar seu gozo, ele o interditava; se defendia daqueles pensamentos recorrendo sempre ao sentimento de ter que honrar o nome de seu pai, perguntando a si mesmo: “Por que o filho do José [o paciente tem o mesmo nome do pai] iria trair a esposa? Se eu fizer isso eu vou envergonhar nosso pai, meu querido pai que

vive com minha querida mãe”. Percebemos que ao falar do dever de estar à altura do nome recebido, José se menciona duas figuras de pai: um, que é o “nosso”, e outro que é o seu “querido pai que vive com sua querida mãe”; o primeiro, aquele que está no céu, o segundo, o que ocupa a cama da mãe. É, pois antes para Deus e para o nome de seu pai que a fidelidade estoica de José é dirigida; é para eles que sacrifica seu gozo. José afirma com orgulho ter sido o único filho a receber o nome de seu pai.

Após ter se tornado testemunha de Jeová, é em nome de Deus que José busca manter-se fiel à sua esposa, honrando, desse modo, o nome de seu “querido pai”. Hoje, a religião é o que mais lhe ajuda a conter o que ele chama de machismo, isto é, os pensamentos de se separar da mulher por causa de sexo. O olhar de Deus é, para ele, sempre vigilante em relação a isso: “Às vezes, quando eu tenho vontade de sexo, oro a Deus e a vontade morre de novo. Se a pessoa olhar e persistir olhando, aí comete adultério. Deus nos observa!”.

Às vezes José se pega olhando para o corpo de algumas “meninas bonitas” e tem uma ereção. Em tais situações, ele se dirige a Deus e roga-Lhe: “Meu Deus, faça amolecer!”. A palavra de Deus, através do apóstolo Paulo, lhe diz que o homem deve “amortecer os membros do corpo”. É a observância estrita dessa injunção que o ajuda a se manter identificado aos semblantes fálicos em que se sustenta sua masculinidade: o homem fiel e o provedor da casa, tal qual seu querido pai.

O horror a estar em uma posição feminizada na relação com as mulheres e com os outros homens, recrudescido, no caso de alguns sujeitos de nossa pesquisa, pela amputação do pênis, não se expressa do mesmo modo em todos os homens. Ainda que os discursos sobre o sexo e as representações da masculinidade pertencentes ao imaginário cultural produzam os ideais de virilidade aos quais os homens buscam se alinhar, é a realidade psíquica, a singularidade de cada um, que sustenta os tabus culturais relativamente ao feminino. Em nosso entendimento, os imperativos aos quais um homem se vê impelido a obedecer a fim de obter o reconhecimento de sua masculinidade, seja na esfera pública seja no espaço da alcova, está intimamente relacionado ao retorno do recalcado, que Pommier (2016) chama de nossos “bens inalienáveis”, dos quais fazem parte o horror à feminização. O mesmo autor ainda esclarece que, no que tange à relação entre singularidade e cultura quanto aos tabus relativos ao feminino, “não é a repressão da cultura que engendra a neurose e os sintomas sexuais, mas, ao contrário, a neurose e a angústia do feminino criaram uma sociedade repressiva, cujo ato fundador foi a segregação das mulheres” (POMMIER, 2016, p. 76, tradução nossa).

À diferença de Pedro, que nos revelou se esquivar e mesmo “fugir” das mulheres que ainda o assediam, Simão, um homem de quarenta e nove anos, também submetido à

amputação total do pênis, ainda mantém encontros sexuais com algumas mulheres. Segundo ele nos conta, tais encontros são facilitados pelo fato de hoje ele ser um “boi manso”, isto é, “homem que não oferece perigo pra mulher”, que não pode mais “passar doença pra mulher”. É por essa razão que algumas mulheres aceitam sair com ele. Quando sente vontade de transar ele procura, como diz, “uma conhecida”, uma mulher com quem já transava antes da cirurgia, pois ela já o conhece: “Ela sabe que eu não ofereço perigo e também tem dó de mim”. O ato sexual a que se entrega é descrito por ele como um encontro “entre duas mulheres”: “Eu me deito em cima dela, me esfrego nela e aí me satisfaço um pouco. Ela eu não sei...”, diz ele em um tom que denuncia certa indiferença quanto ao prazer de sua parceira.

Também como Pedro, Simão considera que no encontro sexual com uma mulher o prazer condizente com a masculinidade é aquele proporcionado pela penetração. Assim como era esperado do homem na Roma antiga, ele não se interessa pelo prazer da parceira; não está preocupado se suas “esfregadinhas”, como ele define sua prática sexual pós-cirúrgica, concorrem ou não para o prazer feminino. Mesmo após a amputação, seu gozo parece seguir sendo “o gozo do órgão”, ainda que este último não exista mais; já que se trata, para ele, de esfregar aquela região do corpo na qual, hoje, o que há é a ausência do pênis.

Outro ponto que chama a atenção na estratégia desejante de Simão é sua capacidade de seduzir se colocando na posição de um homem que desperta a compaixão das mulheres. É a partir da posição de homem inofensivo e digno de dó, que ele tenta obter o consentimento das mulheres e satisfazer seu desejo sexual. Ao contrário de Pedro, que nunca revelou a nenhuma mulher a perda sofrida, Simão não parece se angustiar com a revelação de sua condição de “homem capado”, um de seus apelidos. Na verdade, ele parece gozar disso. Entretanto, trata-se de um gozo que consiste em provocar no outro surpresa, embaraço, susto ou comiseração, através do dar a ver a região genital desprovida do pênis. É assim que em determinada noite, ele se dirige à um local isolado na praia para ali urinar, reconhecendo que por lá era habitual a ronda de viaturas policiais. Por conta da cirurgia, toda vez que ele precisa urinar, não lhe é suficiente abaixar a calça ou o calção: é necessário tirá-los completamente e ficar de cócoras, pois do contrário acaba molhando toda a roupa. Nesse momento, uma viatura policial se aproxima, os policiais o abordam de arma em punho chamando-o de bandido. Simão explica que não é bandido, mas “um homem doente”, “um homem sem pênis”. Os policiais não acreditam nele e então Simão mostra-lhes a região genital e alguns papéis que ele chama de “documentos do hospital” (dos quais nunca se separa), que atestam sua condição física. Ao constatarem a veracidade da fala de Simão, a policial que fazia parte do grupo, pergunta indignada: “Quem fez isso com o senhor”? Simão responde que teve câncer e o

médico precisou cortar-lhe o pênis. Só então os policiais, “compadecidos”, conforme ele acentua, deixam-no ir.

Em outra situação, ele goza do susto provocado em uma mulher com quem trocava carícias em uma festa. Enquanto se abraçavam, Simão se comprazia fantasiando uma cena em que os dois estavam na cama e ela descobria que ele não tinha mais pênis. Essa fantasia lhe fazia rir, a ponto de deixar sua parceira incomodada e intrigada. Movido pelo desejo dela e pela vontade de conferir sua reação, resolveu realizar o devaneio. Levou-a para um quarto, apagou todas as luzes, despiram-se e começaram a se acariciar. Em dado momento, a mulher lhe pergunta com espanto: “Simão, cadê o negócio”? Nesse instante, ele cai na gargalhada, acende a luz e ela toma um susto, perguntando-lhe, indignada, tal qual a policial: “Quem foi esse cachorro que fez isso contigo, Simão”? Ele, então, passa a contar-lhe toda sua história, desde o começo. Mesmo após a revelação, sua parceira ainda quer continuar na cama com ele, mas Simão não aceita, pois, segundo suas palavras, “tinha perdido o apetite”.

Entretanto, à parte as mulheres, policiais ou amantes, que se compadecem de sua condição de “homem sem pênis”, há aqueles para os quais o dar a ver de Simão não provoca dó algum. É o caso do perito do INSS, que, ao contrário dele, não o considera “incapaz para o trabalho”. Periodicamente, Simão conta que vai até a perícia, que “abaixa as calças”, mas os peritos negam seu pedido de aposentadoria sem lhe dar nenhum porquê: “eles nem olham...isso me deixa bastante desgostoso...”. Os peritos admitem que ele é “um homem sem pênis”, mas não “um homem incapaz”, o que significa que ele, tal como um “boi manso”, ainda serve para o trabalho.

Para Simão, não é a perda do pênis que mais o atinge em sua masculinidade. Em seu discurso não observamos a valorização do órgão e da performance sexual como sustentáculos de sua imagem viril. Simão revela que ao saber da necessidade de ter o pênis amputado teria dito à enfermeira: “Deveriam ter tirado esse filho de uma égua antes!”. Não é a amputação do órgão o que mais lhe dói, pois conforme nos informa, “esse negócio de mulher, isso não é nada não, doutor”. O que, de fato lhe atormenta, “é não poder ser mais homem para pegar uma chibanca e arrancar toco; ter que urinar como uma mulher”. Outro fato que também lhe causa sofrimento é não poder mais ser o “braço direito de sua irmã”.

Simão nos conta que desde criança sempre esteve em desvantagem relativamente a seus irmãos homens. Contudo, apesar de sua frágil condição física ele conseguira obter a predileção e a admiração de sua mãe, por sua performance em “arrancar toco”, limpar o terreno para o plantio na roça: “eu era franzino, magrinho, mas a minha mãe sempre dizia que eu era o melhor porque eu arrancava toco muito rápido. Nunca conheci um homem que

arrancasse toco mais rápido e melhor do que eu”. Desse modo, quando se tratava de limpar o terreno para o plantio, Simão superava qualquer homem. Arrancando toco ele se tornara o braço direito de sua mãe, o que lhe teria conferido o gozo de uma posição fálica junto a ela. Levantamos a hipótese de que “Arrancar toco”, “limpar terreno”, “trabalho”, eram, assim, alguns dos significantes que, funcionando para Simão, como significantes fálicos, teriam contribuído para a construção de sua masculinidade.

O que tanto Cuéllar quanto Simão – e de certa forma também Pedro – nos permitem inferir é que não podemos negligenciar o papel que o “dar a ver” desempenha na afirmação da masculinidade. A ostentação ou a parada viril implica mesmo esse movimento de inflar os semblantes fálicos da masculinidade a tal ponto que eles não possam deixar de serem vistos e reconhecidos. Sabemos com Lacan (1958/1998) que o efeito disso é o riso, o cômico. A ostentação fálica do homem faz desse intumescimento da masculinidade o signo de uma feminização, que o próprio homem desconhece. Quanto a isso, lembramos que Freud (1922/1981) ressalta que toda multiplicação, isto é, todo o excesso de símbolos fálicos significa a castração. A parada viril adquiriria, assim, a função de proteger a crença ilusória do homem de que o pênis é o falo, ao mesmo tempo em que apontaria - tal qual a proliferação das serpentes na cabeça da Medusa – para o horror à feminização, à perda do órgão fálico. Assim, a masculinidade comportaria esse movimento de mostraçãõ que possuiria, desse modo, uma função apotropaica, como bem o evidencia as palavras de Freud (1922/1981, p. 2697, tradução nossa), que citamos no primeiro capítulo: “mostrar o pênis – ou qualquer de seus sucedâneos – significa dizer: ‘Não te temo, te desafio; tenho um pênis.’ Eis aqui, pois, outra maneira de intimidar o espírito maligno”.

Ramiro não pode mais tomar banho com seus amigos no açude próximo ao vilarejo onde morava. Após a penectomia parcial, ele revela ter abandonado aquele lazer, pois não se permite vestir uma sunga ou “um biquini”, como ele se expressa: “Antes a gente ainda ficava só de biquini, tomava um banho, né? Mas hoje se eu ficar só de biquini fica só... é desapropriado, a parte não fica quase apresentada!”. A cirurgia desapropriou Ramiro da maior parte do pênis e, assim, ele hoje se define como um “homem incompleto”, que “não serve mais para mulher”. Ele nos conta que após a cirurgia, o cirurgião foi visitá-lo na enfermaria e lhe disse: “Antes de operar o senhor, eu lhe disse que você ia ficar o mesmo homem, um homem normal, não disse?”; ao que Ramiro respondeu: “Doutor, fiquei o mesmo homem, mais não sou homem pra mulher, né? Porque serve pra mim, mais não serve pra mulher. Fazer o quê?”.

Solicitado a falar um pouco mais sobre o que seria ser homem para mulher, Ramiro diz que, para ele, ser homem para mulher significa ser “homem sexual”. Para ser homem sexual, por sua vez, é necessário estar “completo”, pois embora ele consiga gozar “se esfregando em cima” de sua esposa, esta não tem como, em sua percepção, obter prazer. Ramiro, portanto, não parece ter dúvidas sobre o que uma mulher quer no encontro sexual: um homem completo, lugar de onde ele não pode responder. Para Ramiro, não ser mais homem para mulher o angustia porque sua imagem viril foi construída na capacidade de fazer uma mulher gozar sexualmente pelo uso do pênis no ato sexual. Ele que em certo período de sua vida chegou a ser conhecido como “o homem das duas mulheres”, pois mantinha duas de suas quatro mulheres morando uma do lado da outra, lamenta não ter mais o que mostrar aos companheiros de banho; nem o que demonstrar para sua esposa, quanto ao gozo sexual.

O sintagma “não ser homem para mulher”, se tomado a partir do ponto de vista de Ramiro, implicaria não ser mais homem para seduzir e dar a uma mulher o que, para ele, ela quer; mas também pode apontar para o fato de que ele, para as mulheres, isto é, do ponto de vista delas, não é mais reconhecido como homem. Em ambas os casos, as palavras de Ramiro indicariam uma angústia relativa a não mais servir como homem...para as mulheres.

O que esse homem incompleto parece nos ensinar é que ser homem, para ele, implica não só ter o que apresentar – algo próximo ao poder fálico apotropaico -, mas igualmente saber sobre o querer não de uma, mas das mulheres tomadas em conjunto. Para ser completo, um homem deve não apenas saber o que querem as mulheres, mas também estar apto a poder dar-lhes o objeto de seu querer, como prova de virilidade.

Essa atividade viril que Ramiro sempre demonstrou em relação às mulheres nunca o impediu de, relativamente aos homens, ter ocupado ao longo da vida uma posição que bem poderíamos qualificar de passiva, em termos freudianos.

Com efeito, Ramiro sempre teve um “coração mole”, é um homem que às vezes “chora por nada”. Para ele, um homem com o “coração duro” é aquele que não se arrepende de seus atos, enquanto o “coração mole” é aquele que não tem “maldade”, que prefere resignar-se e esperar pela “recompensa de Deus”. Em certa ocasião, ele teve sua pequena plantação de feijão invadida pelas galinhas de um vizinho. Questionado por alguns amigos, que tiveram o mesmo problema, sobre o que deveriam fazer para resolver a situação, Ramiro responde: “O que eu pedi a Deus Ele já fez”. A resposta surpreende os amigos, que lhe pedem explicação. Ramiro, então, lhes conta que pediu a Deus chuva suficiente para matar seu feijão, evitando, desse modo, ter que ir reclamar dos vizinhos. Ele se explica com certo ar de orgulho: “Perdi setenta e cinco por cento do feijão e fiquei só com vinte e cinco por cento,

mas não tive que brigar com ninguém”. Ramiro nunca foi de brigar por nada. Quando eventualmente discutia com alguém, no dia seguinte “amanhecia arrependido, inchado”. Seus filhos, os homens, “foram criados para não terem defesa nenhuma”, para se for preciso, “apanhar, mas não bater”. A filha, bem ao contrário, se tiver oportunidade, bate em todos os irmãos.

Devemos observar que o acontecimento acima relatado surge na fala de Ramiro na sequência de um fluxo associativo em que ele afirma não ser justo criticar o cirurgião “pelo que ele fez”, isto é, pela amputação do pênis. Para justificar sua atitude de resignação ante a intervenção do médico, Ramiro faz este último equivaler à figura de um pai: “Quando um médico é interessado no paciente é como um pai para um filho! Naquela hora [da amputação] o doutor E. foi meu pai”.

Ramiro, como pai, raramente agredia seus filhos e, quando o fazia, chorava de remorso. É nesse momento que o fio de suas associações o leva a afirmar que preferia sempre esperar por Deus quando tinha que “brigar” por alguma coisa, um direito, por exemplo. Assim, o cirurgião, seu pai e Deus se equivalem simbolicamente na fantasia de submissão e resignação de Ramiro. Inferimos que é por amor ao pai, para fazer sua vontade que ele se identifica ao significante “coração mole”, colocando-se ante os outros homens, em uma posição de submissão, feminizada; mesmo correndo o risco de ter que abrir mão de seus objetos de gozo. Se, enfim, como ele associa, o significante “coração duro” diz dos “homens que não se arrependem dos seus atos”, Ramiro se divide em sua masculinidade entre uma posição ativa e masculina e outra passiva e feminina. Com efeito, é com o coração endurecido que ele exerce sua virilidade junto às mulheres, no sentido de que só viria a se arrepender das traições cometidas com cada uma, sobretudo com sua esposa, após a perda do pênis. Por outro lado, é como um “homem de coração mole” que ele se apresenta aos outros homens. Um homem que, como visto acima, não tinha mais “nada a apresentar”. Mesmo assim, para nós, isso não nos autoriza a afirmar que Ramiro se encontraria em uma posição “desvirilizada”, já que a interdição que ele se impõe relativamente a bater ou a brigar, é realizada em nome do pai, para honrá-lo; o que exige de Ramiro a adoção de uma passividade mais relacionada ao domínio de si, visando a ser reconhecido e recompensado por Deus-Pai, do que pelo desejo de ocupar o lugar de objeto causa do desejo para este último. Ramiro parece nos ensinar que um homem pode, se conduzir ativamente para com as mulheres e passivamente para com os homens, sem que, forçosamente, perca sua virilidade.

Francisco também nos revela o modo pelo qual costumava apresentar sua masculinidade. À época em que trabalhava viajando, ele se comprazia em se exhibir perante os

colegas, circulando com uma mulher diferente quase todo dia e gastando dinheiro. Uma das coisas que mais lhe davam prazer era chegar num bar e pagar bebida para todo mundo: “Eu era mulherengo e gostava muito de me mostrar como tendo mais de uma mulher e dinheiro. Gastei muito, não economizava. Eu não bebia, mas me dava prazer esnobar meu dinheiro”.

Parece delinear-se aí uma associação entre um ter e um dar a ver que tomaria parte na construção da masculinidade. Claro está que se o pênis foi mortificado pelo significante, isto é, se ele foi falicizado, então a dimensão apotropaica destacada nas palavras de Freud acima citadas pode recair sobre os substitutos fálicos do órgão. Assim, o dar a ver, que propomos seja pensado como compondo a masculinidade, diria respeito não apenas ao pênis, mas também a diversos outros objetos, que exerceriam a função de objetos mais-de-gozar para um homem, como poder, dinheiro, mulheres, entre tantos outros que podem integrar sua fantasia. Desse modo, bem poderíamos parafrasear Freud, afirmando que ostentar alguma forma de poder, por exemplo – ou qualquer de seus sucedâneos – significaria poder dizer: “Não te temo, te desafio; tenho dinheiro e... mulheres”.

Para esses homens, cuja masculinidade estava assentada por sobre a ficção viril de que se é o que se tem, isto é, na equivalência imaginária entre pênis e falo, a penectomia representa um duro golpe. Com efeito, através da cirurgia não há mais o órgão que servira de suporte imaginário do falo. Nesse sentido, a amputação enseja a queda do semblante em torno do qual a imagem viril havia sido erigida. Mais ainda, para alguns desses sujeitos, a perda do pênis acaba implicando o abandono do gozo sexual com as mulheres e certa dificuldade financeira, haja vista que não se sentem mais aptos para o trabalho.

As repercussões da cirurgia, acima citadas, acaba por provocar nesses homens outra forma de apresentação do pavor da feminização, associada ao temor de ser traído, “chifrado” pela mulher; trocado por outro homem, cuja masculinidade não possa ser posta em dúvida. Um homem que pode fazer uma mulher gozar com aquilo que, para nossos sujeitos, uma mulher quer e espera de um homem de verdade e que eles, agora, não têm mais. Um homem, portanto, completo, bem vivo, que tenha o que apresentar à mulher. Em relação a tal homem, os sujeitos de nossa pesquisa se colocam como homens desfalicizados, castrados, impotentes; o que não deixa de equivaler, no inconsciente, a ocupar uma posição feminizada em relação a este último.

A equivalência imaginária entre o pênis ao falo, na qual a masculinidade dos sujeitos da pesquisa sempre encontrou seu sustentáculo, faz com que, para eles, a extirpação do primeiro acabe levando-os a experimentar um sentimento de menos valia, de desfalicização ante a mulher e ao terceiro fantasiado; um terceiro que, por possuir um pênis, se investe de

todas as credenciais fálicas para atrair o desejo de qualquer mulher. O repúdio à referida essa posição feminizada acaba se expressando através de uma angústia que precisa ser simbolizada; a fim de que os semblantes que sustentam a masculinidade possam ser protegidos e a imagem viril permaneça preservada, apesar da falta do pênis.

A simbolização da angústia, como a psicanálise nos ensina, é sempre singular. Entretanto, observamos, no discurso dos sujeitos, alguma proximidade relativamente à maneira como cada um tentava lidar com o dano narcísico produzido pelo encontro com o real, favorecido pela amputação do pênis.

A mulher de Francisco é, para ele, “uma tábua” no que concerne ao sexo. Associando sobre o significante que utiliza para definir sua esposa, ele diz que ela é uma tábua no sentido de que ela nem lhe dá nem lhe pede satisfação. Já o significante “satisfação” se associa não apenas ao gozo sexual, mas também ao fato de sua mulher não lhe “cobrar” explicações sobre suas saídas e chegadas em casa.

José se refere à esposa como uma mulher nada feminina, o que também parece tranquilizá-lo em relação aos rivais imaginários: “Ela nunca foi quente, não me atíça. Se ela fosse mais danadinha, eu teria que fazer mais esforço pra satisfazê-la, porque senão ela podia se bandeirar pra outro”.

O fato de Ramiro não poder ser mais “homem para mulher” leva-o a ter receio da fidelidade de sua esposa. Esta comparece em sua fala nestes termos: “Ela é uma mulher que sempre teve problema com o sexo, nunca teve prazer. Ainda bem que ela é calma. Ela também não tem muita saúde, então ela não atrapalha. Se fosse uma mulher bem doidona talvez me deixasse preocupado”. As mulheres que Ramiro qualifica como “sadias”, “mais novas”, “mais quentes”, oferecem mais perigo para um “homem deficiente” - como ele mesmo se nomeia -, pois muitas vezes, como ele enfatiza, ainda com um marido sadio, elas não hesitam em procurar prazer junto a outro homem. Todavia, às “esfregadinhas” de Ramiro, sua mulher parece responder menos do lugar de “fria”, em que ele a situa em sua fantasia, do que de uma mulher frustrada em seu próprio desejo sexual. Assim ela costuma reagir às investidas sexuais do marido: “Você não faz nada, a gente devia logo era se apartar. Fica só se esfregando!”. A esposa, que Ramiro fantasia como desprovida de desejo, não parece se conformar a essa posição.

Inferimos que fantasiar a esposa como uma mulher fria para o sexo, incapaz de despertar o desejo de outro homem, poderia equivaler na fantasia desse homem a algo do tipo: “não sou eu que sou impotente para fazer minha mulher gozar, ela é que é fria”. Não poderia ser esta sua forma particular, apotropaica, de afastar o espírito maligno da castração e proteger

sua masculinidade? Para ele, sua esposa é uma mulher desprovida de desejo, enquanto que para ela ele é um homem que não faz mais nada, e do qual indica querer se separar.

Não poderíamos tratar em termos de rebaixamento o modo pelo qual as mulheres acima referidas comparecem na fantasia dos sujeitos? De fato, o rebaixamento da mulher amada, como Freud o destacou, é uma estratégia masculina para que esta última possa ocupar o lugar de objeto do desejo e, assim, poupar o homem da impotência. Contudo, como nos indicam José, Francisco e Ramiro, o rebaixamento, isto é, a desvalorização da mulher, que eles levam a efeito na fantasia, serve não para que eles possam desejá-las, mas para que *elas* não desejem outro homem; salvaguardando, assim, os semblantes de masculinidade que dão consistência à sua imagem viril.

Tais mulheres, se de um lado são rebaixadas, de outro são idealizadas, elevadas à posição de objeto do respeito e da exaltação por parte dos sujeitos da pesquisa. Essa idealização fazia da esposa um objeto antes de amor que do desejo, impedindo que os sujeitos ousassem obter junto delas a satisfação que suas pulsões lhes demandavam. Como já o assinalamos anteriormente, a divisão que aí se opera entre a mulher amada e a mulher desejada, Freud a destacou como um dos traços mais marcantes da forma masculina da amar. Francisco e Ramiro, homens tão distantes temporal e culturalmente daqueles que Freud escutava em seu consultório, revelam, cada um a seu modo, tal divisão.

Na cama, Francisco não demanda nada à sua esposa; simplesmente por questão de respeito: “Eu não exijo nada dela, não digo pra ela o que eu gosto de fazer na cama, como é que eu gosto que ela faça, para não a desrespeitar”. A esposa não lhe dá o prazer que ele, por sua vez, não ousa pedir-lhe; diferentemente do que acontece quando se trata de suas amantes: “As mulheres de fora são sempre melhor porque sabem se mexer, sabem fazer o que a esposa não faz, fazem na hora que a gente quer. Elas têm amor, fazem tudo para segurar o homem”.

Para José sua esposa é sua “princesa”, uma mulher que o cativara rapidamente por ser “trabalhadora, por só viver dentro de casa”. Recorda que, ao conhecê-la, pensou: “Essa mulher ainda vai cuidar de mim”. Considera ter feito uma boa escolha, pois além dela, assim como ele, não gostar de sair de casa, ela era virgem. Sua mulher está sempre “preocupada” com ele, pensando sempre onde ele pode estar e o que faz. Essas atitudes da esposa o comovem, a ponto de fazê-lo “chorar de emoção” só em falar sobre isso. Ao contrário de Francisco e Ramiro, José nunca teve coragem de trair a esposa, o que não o impedia de desejar e fantasiar encontros sexuais com outras mulheres, já que para sua princesa ele se coloca muito mais no lugar de pai, que de homem: “O pai dela morreu atropelado e a mãe morreu quando ela era pequenininha. Ela ficou sem pai e sem mãe. Pra quê eu vou deixá-la?

Por isso é que eu não vou fazer isso, não! Não estou com nenhuma falsidade, doutor, estou falando a verdade!”.

Ramiro foi durante muito tempo de sua vida um “homem desrespeitador” relativamente à sua esposa: “Eu não honrava minha esposa, estava sempre procurando mais uma. Teve um tempo que eu cheguei a três ou quatro mulheres”. Nesse período trabalhava muito, mas também gastava muito com bebida e mulheres. Era novo, cheio de vitalidade e saúde, certo de possuir um corpo inabalável (“não sentia uma dor na unha”), inatingível pela doença e pela velhice. Sua fama de conquistador lhe rendera o apelido de “homem das duas mulheres”, pois mantinha duas de suas quatro mulheres morando uma do lado da outra. Válido é notar que ao mesmo tempo em que Ramiro revela ter tido, até à cirurgia, três ou quatro mulheres, ele se apresenta como dividido entre duas mulheres. Uma, sua esposa, “mulher como era pra ser”, “mulher pra tudo”, isto é, “disposta e trabalhadora”, e as outras, junto às quais ele buscava o gozo sexual. Como Freud o demonstrou, a mulher de respeito, substituta da mãe, e a mulher do desejo, a puta, podem conviver lado a lado, porta a porta, na fantasia de um homem.

A divisão entre a mulher amada e as “de fora” parece se expressar na vida desses homens através da ideia, que assume ares de um imperativo, de que para ser reconhecido em sua masculinidade um homem tem que ter várias mulheres ou estar sempre pronto para satisfazê-las sexualmente.

Quanto a isso, Francisco, cuja imagem viril fora construída em torno dos significantes “mulherengo” e “violento”, sempre tivera “dificuldade para ter apenas uma mulher”. Ser, como ele afirma, “violento pra mulher” significa ter “loucura por mulher”, não poder se contentar em ter somente sua esposa. Durante o período em que trabalhava como motorista de ônibus, ele viajava bastante, tendo tido oportunidade de conhecer e de ter várias mulheres. Sua “violência” era tanta que sempre ao encerrar sua jornada de trabalho, Francisco nos conta que “ao invés de procurar alguma coisa pra comer, eu ia comer mulher”. E ele acrescenta: “Eu era mulherengo e gostava muito de me mostrar como tendo mais de uma mulher e dinheiro”. Em um mesmo ano, Francisco havia construído seis casas para cada uma de suas seis mulheres, sem contar com a esposa. Cada uma no seu lugar, “sem ter do que reclamar”, assegura-nos.

Sua vida de “violento pra mulher” começou aos doze anos e aos quatorze casou-se pela primeira vez. O casamento foi para ele a saída que à época encontrou para conter sua “violência”; acreditava que se casando poderia “matar a vontade de pegar mulher”. A monogamia, constituía, assim, para Francisco, um abrigo idealizado para se conformar ao

ideal de masculinidade que ele perseguia: a fidelidade a uma só mulher. Todavia essa solução só conseguiu ser eficaz por um ano; cedo Francisco se deu conta de que ele não era “homem de uma mulher só. Era homem de mais de uma mulher” e acabou se separando. Anos mais tarde, Francisco iria se casar novamente, desta feita com uma mulher que, para o incômodo das amigas, encara até com certo orgulho a “violência pra mulher” do marido. Segundo nos conta Francisco – não sem uma expressão de orgulho estampada no rosto – sua esposa costuma dizer a todos que criticam seu conformismo quanto à infidelidade conjugal do marido: “Isso é coisa de homem mesmo. Cuidado com ele! Não dê cabimento a ele não porque ele pega mesmo!”. A esposa de Francisco nos indica que em seu desejo os semblantes que sustentavam a imagem viril do marido, encontravam, ao menos, legitimação. Reconhecendo a masculinidade do esposo em sua capacidade de pegar todas as mulheres que lhe derem mole, ela o reveste de um brilho fálico, que encontra em seu próprio desejo, a legitimação que tão frequentemente um homem, na tradição patriarcal em que a imagem viril de nossos sujeitos foi forjada, espera do pai ou dos outros homens.

Pedro, para o qual, assim como para Francisco, o significante “mulherengo” sempre funcionara como um significante-mestre quanto aos ideais viris com os quais ele construía sua masculinidade, é por demais explícito quando nos diz: “Um homem que nasceu para ser homem é aquele que tem que ter mais de uma mulher. O homem acha que tem que comer todas as mulheres que aparecem”. Para ele, nunca dizer não para uma mulher, mesmo sem desejo sexual algum por ela, era uma espécie de imperativo necessário à afirmação da imagem viril. É assim que em certa ocasião, antes de seu adoecimento, Pedro foi tão “atentado por uma mulher mais nova” que resolveu atender sua demanda e foi até a casa dela ainda que, conforme faz questão de ressaltar, “sem estar com o menor tesão, sem nenhuma vontade”. Ora, como já o discutimos anteriormente, possuir todas as mulheres que aparecem tem a ver antes com a miragem de um gozo absoluto, do qual o pai da horda é uma representação, do que com uma ideal de masculinidade alcançável por um homem.

Esse imperativo de gozar de todas as mulheres, impossível de ser cumprido, mas idealizado na fantasia masculina, não deixou de ser representado na literatura de cordel; como podemos observar no folheto intitulado *O último macho do mundo*, de Paiva Neves. Nele temos a estória de Agenor, um homem incapaz de atrair sobre si o interesse de qualquer mulher de sua pequena cidade, devido à sua inigualável feiura. Descrito pelo poeta como um “grande azarão para as coisas do amor”, ele decide, numa atitude desesperada, fazer um pacto com o diabo. Este lhe aparece e lhe ordena formular seu desejo. Agenor assim responde ao “que queres” de satanás: “Ser o homem mais desejado/Quero que seja meu fado” (PAIVA

NEVES, 2007, p. 15). Passam-se os dias e Agenor continua o homem mais feio de sua cidade. Quando já acreditava ter sido enganado, seus amigos, um a um, lhe confidenciam estarem impotentes. Aos poucos todos os homens de seu lugar, depois do país e até do mundo, caem sob o golpe da impotência. Agenor, contudo, constituía a exceção. Um dia, em uma festa, quando dançava, sua parceira sente seu membro enrijecido e o convida para ir à casa dela. A partir daí, após uma noite inteira de sexo, todas as mulheres da cidade tratavam de conseguir um encontro com ele. Solteiras, casadas, mulheres das mais variadas idades e origens. Ele possuía todas, mundo afora. Quando, assim, o leitor já está quase convencido de que a potência viril de Agenor não encontra limites, eis que o poeta escreve:

Consigo não teve paz/Ao sentir-se responsável/Era o único culpado/Deste fato lamentável. / Um plano quase perfeito/Se não fosse esse defeito/Com efeito lastimável. / Queria só ser estável/Ter uma vida normal/Tudo mudou de repente/Não teve paz social/Mulheres o perseguiram/Quase nem sequer dormiam/Buscando o ato sexual (PAIVA NEVES, 2007, p. 23).

No final, Agenor, não suportando mais o lugar da exceção, suplica pela ação desta vez interditora do diabo. Vivia escondido, fugindo, temendo por sua vida, o que lhe havia condenado a se resignar à castidade. Com homens e mulheres à sua procura, aparecer em público ou mesmo ceder ao apelo de uma única mulher poderia implicar sua morte. O diabo atende novamente sua demanda, mas para sua surpresa, lhe é enviado não o demônio com quem fizera o pacto, mas uma “diaba”. Ela lhe diz: “O único meio de curar/agora todo esse mal/É você fazer comigo/Tudo que é prazer carnal/Fazendo amor com uma diaba/É como você acaba/Com a abstenção sexual” (PAIVA NEVES, 2007, p.28). No entanto, quando Agenor, já excitado, se prepara para consumir o ato, ele cai do banco da praça onde estivera dormindo e desperta. Tudo não passou de um sonho...

Digno de nota é o fato de que o poeta tenha escolhido um diabo, uma figura masculina para realizar o desejo de Agenor de se tornar exceção à castração, enquanto para castrá-lo, fazendo-o retornar à condição de homem, de macho, tenha optado por uma diaba, uma mulher. O diabo não apenas reverte a situação de Agenor, mas o faz enviando-lhe uma mulher interdita, a única que ele não pôde ter. Somente confrontando-se com esse interdito lhe foi possível cair e simultaneamente despertar. A estória de Agenor indica que para um homem, mesmo para aquele que seria o único macho potente do mundo, há sempre uma mulher com quem ele só pode sonhar; uma mulher, pois, a quem só lhe resta amar, já que torná-la objeto de desejo implica a queda, a castração.

Restava a Agenor se conformar com o que a intervenção do diabo, mediada pela diaba, lhe permitia: um gozo distinto daquele com que ele sonhara, gozo fálico, descontínuo, o qual, em sua dimensão de gozo sexual, Pedro chamou de “gozo do pobre”: “Se tivesse ficado pelo menos um pedaço, doutor... Se tivesse condição de voltar ao passado... Os ricos ainda podem ter prazer com outras coisas, mas o prazer do pobre é só esse, doutor! É o gozo do pobre...”.

Também Pedro, o homem que devia comer todas as mulheres, teve seu encontro com sua própria “diaba”. Chegando à casa da mulher que o “atentara”, Pedro, se vê confrontado com uma espécie de atualização da castração: “Ela foi logo tirando a roupa, ficou nua, se abriu pra mim. Eu já perdi o tesão porque mulher assim é mulher vaca, cachorra. Mulher tem que acarinhar, beijar, falar coisas que a gente gosta de ouvir”. Esperando uma mulher que o tratasse com carinho, que lhe falasse, esse homem, que estava certo de saber o que querem as mulheres, encontra uma mulher que lhe intima a dar provas de que ele realmente sabe o que fazer com aquele corpo que se abria para ele. Pedro vai embora. No dia seguinte, a mulher trata de espalhar que ele “não é de nada”. Para ao menos uma mulher ele não parece ter servido...

A ideia de não mais servir para mulher, causa da angústia de Ramiro, assim como a revolta de Pedro por não poder mais, após a penectomia, dizer sim a todas as mulheres que aparecem, nos fazem pensar que, por paradoxal que possa parecer, a masculinidade, pelo menos para alguns homens, pode guardar relações com um ideal que chamaríamos de “ideal de servir”, o qual bem poderia ser desdobrado em um ideal de “estar a serviço”.

Com efeito, não poderíamos pensar, por exemplo, que o imperativo de comer todas as mulheres, ao qual Pedro, o mulherengo e Francisco, o violento, devem obedecer, se de um lado os conduz ao reconhecimento de sua masculinidade, não os levaria, igualmente, a se colocarem na posição de servos, de homens sempre de prontidão para satisfazer às mulheres? Além disso, o fato de que essa prontidão deva ser observada mesmo quando Pedro não tem o menor desejo nos permite pensar que Pedro se aproxima da posição do escravo, que, como sabemos, destituído da condição de sujeito, deve trabalhar para o gozo do senhor, independentemente de sua vontade e de seu desejo. Para nós, Pedro não deixa de apontar em sua fala para a proximidade entre a masculinidade e o discurso do mestre, laço social no qual a fantasia não é levada em conta (§//a).

O imperativo acima aludido, a que nossos sujeitos buscavam obedecer a fim de honrar seu ideal de masculinidade, aparece de modo dramático na história de Abélard. Não se trata, contudo, de um imperativo articulado ao sexo, mas ao saber. Com efeito, como

veremos, Abélard busca honrar sua virilidade feminizando seus adversários letrados, fazendo-os cair de sua posição fálica de poder, ferindo-os sem descanso em seu narcisismo viril relativo à posição de mestria que ocupavam.

Embora, na história de Abélard, tenham sido os testículos e não o pênis o alvo da amputação, consideramos que a narrativa que ele elabora sobre sua vida nos propicia encontrar elementos úteis à nossa questão de pesquisa.

Em sua “*Historia calamitatum mearum*” (“A história de meus infortúnios”), Abélard (2000) narra para um amigo a história de sua vida, a fim de consolar este último de sua própria infelicidade. Esta carta chega até as mãos de Héloïse d’Argenteuil, aluna e amante de Abélard, com quem teve um filho, e a partir daí se inaugura uma troca epistolar entre ambos que até hoje desperta o interesse de estudiosos de diferentes campos do saber. Tomaremos, pois, essa obra como principal referência para nossa discussão

Abélard era o filho mais velho Bérenger, senhor de Pallet, na região do Loire, na França. Seu pai era um cavaleiro amante das letras e que se empenhou para que seus filhos também o fossem, antes mesmo de desenvolverem o gosto pelas armas e pelas batalhas. Na qualidade de filho mais velho, Abélard deveria ser iniciado no aprendizado da arte guerreira, se tornar cavaleiro e, assim, provar que estaria apto a suceder seu pai como senhor de Pallet. Abélard nos conta que seu pai se ocupava de sua educação com grande zelo e ele respondia com uma dedicação admirável. O grande progresso obtido no campo das letras e a irremediável paixão que por elas Abélard desenvolvia o levam a renunciar suas prerrogativas de primogênito, sua parte na herança e, como ele se expressa, “a glória das armas”. Sobre essa escolha tão decisiva, Abélard assim se pronuncia: “[...] eu abandonei definitivamente a corte de Marte para me refugiar no seio de Minerva. [...] eu troquei as armas de guerra por aquelas da lógica e sacrifiquei os troféus das batalhas em favor dos ataques da disputa” (p.58, tradução nossa).

Pelo que podemos inferir do parágrafo anterior, se por um lado Abélard diz não ao desejo de seu pai, relativamente a se tornar um cavaleiro e senhor das terras da família, por outro, realiza também o desejo do pai, ao se encaminhar para o mundo das letras e da filosofia. Contudo, ele não o faz de uma maneira qualquer. Abélard não renuncia às armas, apenas modifica seu arsenal. Embora ele afirme que deixou o universo do deus Marte, deus da guerra, da virilidade, para se refugiar no seio de Minerva, deusa da sabedoria e das artes, os significantes que ele utiliza para falar de sua escolha, tais como “arsenal”, “armas”, “guerra”, “disputa” e “ataque”, sugerem que para ele o saber se revestia dos atributos fálicos da masculinidade; a qual, demandava, nos campos de batalha, uma potência destinada a derrotar

o inimigo, levando-o à perda de seus bens e de sua vida, caso ele ainda impusesse resistência à dominação.

Abélard fará da palavra e da lógica verdadeiras armas, com as quais ele conquistará glória, fama e o respeito de seus adversários mais duros. Não nos esqueçamos de que Minerva também era associada à guerra, mas diferentemente da deusa Atena, não participava das batalhas, ficando responsável pela criação de planos estratégicos. Abélard se refere ao seio de Minerva como um lugar de refúgio; ele é um homem que, dizendo não a um deus eminentemente fálico, refugia-se no seio de uma deusa que condensa tanto o masculino, associado ao falicismo da conquista bélica, quanto o feminino; tanto o fálico quanto o castrado. É, enfim, a partir do seio de Minerva e não do jugo de Marte, não pela espada, mas pela língua, que ele alcançará suas conquistas fálicas mais decisivas: a glória de seu nome e a sedução de Héloïse. Conquistas que, como ele mesmo dirá, serão responsáveis por sua infelicidade.

Abélard, deixando a casa paterna, sai pela França em busca de desafios, embates, duelos no campo da dialética: “[...] eu percorria as províncias disputando, me transportando para onde quer que eu ouvisse dizer que o estudo dessa arte estivesse em alta [...] (p.58, tradução nossa)”. A *disputatio* (disputa) era um método de investigação da verdade, sobretudo no campo da teologia. Consistia em um duelo argumentativo durante o qual cada um dos dois participantes tentava invalidar a argumentação do adversário acerca de um problema colocado pelo mestre. Abélard, muito cedo, se tornou um exímio duelista, reinando praticamente absoluto nesse domínio em sua época. Sua fama levou alguns de seus adversários a perderem alunos, despertando, sobre si, a inveja e o ódio daqueles. Nesse sentido, parece-nos possível pensar que para Abélard a masculinidade implicava uma atividade dirigida a colecionar vitórias indiscutíveis sobre as figuras de autoridade da época, representadas pelos mestres, que pertenciam ao campo do saber e da Igreja, desautorizando-os e envergonhando-os perante seus alunos.

Entretanto, sua fama e sua glória provocam em Abélard (2000) uma inflação narcísica tão vigorosa que ele atribui a essa tumescência de seu narcisismo a desmesura que teria lugar no campo da paixão sexual: “Crendo-me o único filósofo sobre a terra, não vendo nenhum ataque ao qual temer, eu comecei, eu que vivera sempre na maior continência, a soltar as rédeas de minhas paixões[...]. Eu era, assim, devorado pela febre do orgulho e da luxúria [...]” (ABÉLARD, 2000, p. 65, tradução nossa). É nesse estado de ânimo que ele se lançará à conquista de Héloïse, atraído – digamos de passagem - menos por sua beleza física que pelo amor que ela tinha pelo saber: “Eu tinha tanta fama e tanto charme que eu pensava

não haver nenhuma possibilidade de recusa qualquer que fosse a mulher que eu honrasse com meu amor” (p. 66, tradução nossa).

Utilizando-se de alguns estratagemas – como verdadeiro súdito da deusa Minerva - para se fazer aceito na casa de Héloïse, Abélard logra êxito. Ele é finalmente encarregado por Fulbert, tio de Héloïse, com quem ela morava, de educá-la no campo da ciência das letras. Fulbert era um dos cônegos mais respeitados de Paris e não hesitou em permitir que as aulas de Héloïse fossem dadas em sua própria casa, em vez de terem lugar na escola de Abélard. Confiando cegamente neste último, Fulbert chegou mesmo a dar-lhe permissão para aplicar castigos em Héloïse, caso Abélard o considerasse necessário. É interessante observarmos como Abélard (2000) se expressa em relação a essa entrega de Héloïse por parte de Fulbert:

Sobre esse ponto eu fiquei estupefato com sua ingenuidade: confiar assim uma ovelha tão delicada a um lobo faminto! Dá-la a mim não apenas para instruí-la, mas também para castigá-la severamente, não era oferecer toda licença a meus desejos e me fornecer, mesmo contra minha vontade, a ocasião de triunfar por meio de ameaças ou golpes, se as carícias fossem impotentes? Mas duas coisas afastavam do espírito de Fulbert toda suspeita de infâmia: a ternura filial de sua sobrinha e minha reputação de continência. (ABÉLARD, 2000, p. 67, tradução nossa).

Um guerreiro no campo de batalha da lógica, e um lobo faminto na abordagem da mulher desejada, capaz de usar a força se sua presa não se entregasse pela via de sua sedução. A masculinidade de Abélard parece se expressar, nesse momento de sua vida, isto é, antes da castração que lhe será imposta, por uma atividade dirigida ao domínio e à subjugação do outro; nesse caso específico, da mulher. Sublinhar essa dimensão nos parece oportuno, pois aponta, segundo nosso entendimento, para um dos elementos que se destaca na construção da imagem viril de Abélard, e que propomos chamar de um esforço de conquista. Esforço que enoda Marte e Minerva, masculino e feminino, agressividade e saber.

Quanto a isso não nos parece irrelevante o fato de que o traço que parece ter atiçado o desejo de Abélard por Héloïse tenha sido menos sua beleza física que sua já reconhecida educação letrada. Conforme suas palavras: “Fisicamente ela não era das menos atraentes; pela extensão do saber ela era das mais destacadas. Quanto mais esse privilégio da instrução era raro nas mulheres, mais ele acrescentava atrativos a essa jovem mulher” (ABÉLARD, 2000, p. 66, tradução nossa). Nesse sentido, Héloïse se apresentava aos olhos de Abélard como uma mulher rara, cuja feminilidade abrigava um traço – ao menos para aquela cultura - marcadamente masculino.

As conquistas de Abélard no domínio das disputas dialéticas só lhe tinham rendido até então fama e glória. Contudo, a conquista de Héloïse será o início de sua desdita. O tio de

Héloïse descobre o envolvimento amoroso de sua sobrinha com Abélard e interdita qualquer contato entre os dois. Ocorre que Héloïse revela a Abélard que espera um filho seu. Abélard, aproveitando-se da ausência de Fulbert, decide tirar Héloïse de Paris e a leva para morar com uma irmã sua na Bretanha, despertando a fúria de Fulbert; lá ela dará à luz um menino que se chamará Astrolábio. A fim de aplacar o ódio de Fulbert, Abélard procura Fulbert e lhe propõe casar com Héloïse, única forma de lavar a honra da Fulbert e sua família, de recuperar a posição social de Héloïse e de legitimar seu filho.

Por outro lado, para um intelectual, um clérigo letrado como Abélard, o casamento era motivo de descrédito e mesmo de desonra perante seus pares. Por essa razão, Héloïse, dando provas de seu amor à Abélard, ao saber que ele havia proposto a seu tio casar-se com ela, o exorta a não levar à frente tal empreitada. O casamento, conforme Héloïse lembra à Abélard, valendo-se dos santos da Igreja e dos filósofos antigos, seria incompatível com a honra de um sábio, a qual deriva de sua produção intelectual, de sua inteira consagração ao saber. A incompatibilidade acima aludida se referia não apenas às atribuições oriundas do desejo sexual, mas de todas as inquietações provocadas pela vida de casado. Para Héloïse, casando-se com ela, Abélard estaria causando enorme perda à Igreja e à Filosofia: “Que ato indecente, eu que a natureza havia criado para todos, assujeitar-me somente à uma mulher e de me submeter a uma vergonha tão grande!” (ABÉLARD, 2000, p. 71, tradução nossa). E, buscando apoio em Cícero, filósofo e político romano, Héloïse diz à Abélard que um filósofo não poderia dispensar igual atenção à mulher e à filosofia.

Apesar de toda a exortação de Héloïse, o casamento é celebrado. Na resposta que escreve à carta escrita por Abélard de que ora nos ocupamos, podemos ter ideia de quão longe Héloïse teria sido capaz de ir para evitar o casamento: “[...] ainda que Augusto me tivesse julgado digna de sua aliança e para sempre assegurado o império do universo, me teria parecido mais caro e mais nobre ser chamada de tua puta que de sua imperatriz” (ABÉLARD, 2000, p. 117, tradução nossa).

A promessa que Fulbert havia feito a Abélard, de que o casamento seria mantido em sigilo, não foi cumprida. Abélard retira, então, mais uma vez, Héloïse da casa do tio e, finalmente, a faz entrar no convento de Argenteuil. É esse acontecimento que levará Fulbert a ordenar a mutilação de Abélard. Uma noite, os enviados de Fulbert entram em sua casa e, enquanto ele dormia, fazem-no sofrer, segundo suas palavras, “a mais bárbara e a mais vergonhosa das vinganças: eles me cortaram as partes do corpo com que eu havia realizado o ato do qual eles se queixavam” (ABÉLARD, 2000, p. 76, tradução nossa).

O lamento de Abélard, sua reação à amputação, embora longo, vale a pena ser citado, haja vista que nos permite observar com clareza o impacto da mutilação nos semblantes em que se apoiava sua masculinidade. Diz ele:

[...] eu sentia mais minha vergonha do que minha mutilação; [...]Mil pensamentos se apresentavam a meu espírito: de quanta glória eu gozava ainda há pouco tempo; com que facilidade ela fora, em um instante, humilhada, destruída! Como fora justo o julgamento de Deus que me golpeando na parte do corpo que havia pecado! [...] Que sofrimento inconsolável minha ferida infligiria na alma de meus pais e amigos! Com que desdobramentos a história dessa desonra sem precedente ia se espalhar no mundo inteiro! Por onde passar agora? Como me portar em público? Todo mundo iria me apontar o dedo, eu seria despedaçado em todas as línguas, me tornaria para todos um espetáculo monstruoso (ABÉLARD, 2000, p. 76, tradução nossa).

Podemos observar pela citação acima o quanto a masculinidade de Abélard se sustentava sobremaneira no falicismo de seu nome. Um nome que ele tratou de enriquecer após ter renunciado ao prestígio e aos bens que, enquanto primogênito, já lhe estavam assegurados. Sua honra fora construída através das vitórias e dos feitos que ele acumulava em relação a todos aqueles que o desafiavam no campo da disputa em torno da dialética; um movimento frenético impulsionado por seu narcisismo viril. É nesse sentido que o sentimento de desonra se torna insuportável, muito mais do que a própria mutilação.

Para Abélard, a questão fundamental que o angustiava em seguida à sua mutilação, não era, pelo que podemos depreender de sua correspondência, não ser mais homem para mulher, mas para sua linhagem paterna, para os outros homens e para Deus. O dano narcísico que atinge a masculinidade de Abélard tem a ver, em nosso entendimento, com não ser mais digno do amor divino, pois, em sua fantasia, tal qual os animais machos castrados e os eunucos, Deus o rejeitava até mesmo como oferenda. Se, pois, Ramiro considera que ele não serve mais para mulher, Abélard acredita que não serve mais para Deus.

Fazer o quê, pergunta Ramiro, dirigindo seu questionamento ao médico e a si mesmo. Questão que aponta para as soluções possíveis e singulares que cada homem precisará encontrar para restaurar o dano narcísico causado em sua masculinidade e reinventar uma nova maneira de sustentar sua imagem viril.

Como os sujeitos da pesquisa nos deixam perceber em suas falas, as saídas encontradas para simbolizarem sua nova condição anatômica e suas implicações para a masculinidade muitas vezes contrariam as prescrições do discurso médico. Tais prescrições podem assumir um teor inegavelmente pedagógico, quando se propõem a ensinar aos homens e suas parceiras a como retomar a vida sexual após a penectomia.

Nesse sentido, Romero *et al.* (2005) recomendam que os homens penectomizados sejam acompanhados por psicólogos “treinados em terapia sexual”, a fim de que eles e seus parceiros possam retornar ao “funcionamento sexual”. Para os referidos autores, “os pacientes devem ser assegurados de que embora seu pênis venha a ser menor do que antes da cirurgia, pode ser possível penetrar a vagina e ter um intercursos sexual prazeroso (ROMERO *et al.*, 2005, p.1294, tradução nossa).

A abordagem pedagógica da sexualidade, que se evidencia na citação acima, aponta para a crença na complementaridade sexual, que se daria, a julgar pelo modo como os autores se expressam, pelo encaixe entre um pênis - ou o que ainda restou dele - e uma vagina. Vemos aí insinuar-se uma tentativa de responder à questão sobre o que é um homem após a penectomia pela via do ato sexual. Conforme essa perspectiva, se se trata de um homem – definido unicamente pela referência à anatomia – espera-se que ele, apesar da amputação, possa agir como homem no que se refere à sexualidade, isto é, penetrar, prazerosamente, uma vagina.

Chama-nos a atenção o fato dos autores não se interrogarem se esses homens não poderiam encontrar outras formas de sustentação de sua imagem viril após a cirurgia, que não pelo ato sexual com uma mulher; bem como se a fantasia de suas parceiras comportaria o sexo com um toco ou um coto de pênis. Em relação a isso, lembremos, de passagem, que enquanto as “conhecidas” de Simão – totalmente penectomizado - não se negavam a ir para a cama com ele, gozando de suas “esfregadinhas”, a esposa de Ramiro – parcialmente penectomizado -, quando este tentava adotar a mesma prática sexual de Simão, não escondia sua frustração e insatisfação; não se furtando a sinalizar para seu marido que não são esfregadinhas o que ela espera de um homem.

O discurso da reabilitação sexual dos pacientes penectomizados, assim como o faz a ciência, foraclui o sujeito e o fazendo, também foraclui, por via de consequência, a fantasia, já que esta é o enlaçamento do sujeito (\$) com o objeto (a). Agenciada pelo discurso do mestre, a pedagogia sexual recomendada pelos autores antes mencionados, não dá lugar para a fantasia, através da qual o sujeito pode fazer frente ao encontro com o real implicado na penectomia. Contudo, o sujeito, do qual o discurso do mestre não quer saber, muitas vezes não tarda a aparecer na cena da ciência, provocando espanto e, não raro, mal-estar.

Era o caso de José, que apesar de ter se submetido à penectomia parcial, que, segundo ele, lhe deixou com “a maior parte do pênis”, não voltou mais a ter relações sexuais com sua esposa, nem com qualquer outra mulher. José revela que a cada encontro seu com o cirurgião, para o acompanhamento pós-cirúrgico, o médico lhe pergunta se ele “está fazendo

direitinho”. A pergunta se refere, como observa José, à atividade sexual. Sua resposta é sempre afirmativa, embora não seja verdade. José diz que mente para o cirurgião porque para ser verdadeiro teria que se justificar, e isso implicaria dizer ao médico que não fazia mais sexo com a mulher porque ela era fria. Fazê-lo, equivaleria para José, a falar mal de sua esposa, sua “princesa”, negar suas outras qualidades. Podemos levantar a hipótese de que a mentira de José serviria também para poupar-lhe de ter que explicar para o médico, tão interessado em confirmar se o paciente estava tendo relações sexuais após a amputação parcial sofrida, das razões de sua abstinência. A repetição da pergunta por parte do cirurgião bem pode ter sido ouvida por José como uma demanda: “faça sexo”. Demanda que, se de um lado vai ao encontro do desejo de José, como sugerem suas fantasias de traição, de outro colide com alguns pontos de ancoragem de sua imagem viril, como por exemplo, sua submissão à vontade de Deus, expressa através de Paulo, que lhe ordena “amortecer os membros do corpo” e com sua determinação em honrar o nome de seu pai.

A hipótese que aventamos acima encontraria apoio nas associações que José produz a partir de um lapso que ele faz ao nos falar de sua mentira para o cirurgião. Vale a pena citar suas palavras: “Quando eu volto para o médico, ele me pergunta se eu estou fazendo direitinho, e eu minto, digo que estou sim. Não vou dizer pra ele que não faço porque minha querida esposa é fria. Ela tem muitas qualidades que me trai, me trai muito”. Os significantes “traí”, “trair”, “traição”, se fazem presentes em várias passagens do discurso de José. Não deixa de ser importante marcar a irrupção desse significante, já que José insiste em repetir que não trai a mulher, que não “a trai”. Demandado a falar um pouco mais sobre sua última frase (“Ela tem qualidades que me trai, me trai muito”), José retifica sua fala, afirmando ter querido dizer que sua mulher o “cativa”, que ela o “atrai”. Suas associações o conduzem a uma passagem bíblica, que sempre o faz chorar: “Paulo diz a Cristo que preferiria morrer com ele a traí-lo. Jesus então diz a ele: Tu me trairás! Aí Paulo cai no choro quando vê Cristo na sacada do palácio. Aí ele sabe que traiu Jesus”. Ao final de sua narrativa, pergunto-lhe se não seria Pedro o apóstolo dessa passagem. Ele então, surpreendido, afirma que havia trocado os nomes, completando: “Pedro era muito ativo para as coisas de Deus, muito metido. Paulo é quem nos diz que nós temos que amortecer os membros do nosso corpo”. Válido sublinhar que o significante “ativo” comparece no discurso de José associado à atividade sexual quando ele fala, por exemplo, da “frieza” de sua esposa quanto às coisas do sexo.

Temos então de um lado a referência a uma atividade em relação ao Pai, associada ao significante Pedro, que cai sob o recalque, e de outro, o significante Paulo, associado ao imperativo de uma passividade, da submissão ao desejo do Pai, exigindo de José o

amortecimento do pênis. Era nessa última vertente que ele, mesmo antes da amputação, tentava ancorar os semblantes de sua masculinidade. Entretanto, após a penectomia, a justificativa que ele encontra para não trair a esposa é expressa de modo categórico: “Não a traio [sua esposa] para não perder o favor de Deus”.

O que José pode interpretar dessas referências bíblicas é que todos aqueles que souberem “perseverar”, ser fiéis a Deus e à esposa, vão ser “vitoriosos no final”. José não se desespera com a perda de parte do pênis, não se queixa ou questiona a vontade de Deus: “Quando Deus restaurar o paraíso terrestre, Ele vai restaurar meu penizinho”. Eis aí, para ele, o favor de Deus, seu amor. Um Deus que exige de José que ele não faça uso de seu membro sexual, ainda que contrariando o discurso médico, sob a promessa de que no futuro lhe dará um novo pênis.

José nos mostra que, após uma penectomia, a imagem viril não necessariamente precisará ser afirmada através de um “retorno ao funcionamento sexual”, conforme preconiza o discurso médico. Há algo inerente à própria ancoragem da masculinidade de José que o impede de gozar conforme as expectativas da medicina, de fazer o que o discurso da reabilitação sexual espera de um homem, mesmo aquele parcialmente penectomizado.

Uma situação que vivenciamos no hospital também serve de ilustração acerca do encontro, de certo modo traumático, do saber médico com algumas manifestações do sujeito do inconsciente. Certo dia recebemos um telefonema de um respeitado cirurgião que, num misto de assombro e empolgação, sugeria-nos escrever com ele um trabalho acerca de um paciente submetido a penectomia total. Contou que o paciente lhe pedira para que ele recebesse sua esposa e conversasse com ela acerca do momento que atravessava. Convicto de que a esposa do paciente enfrentava alguma dificuldade em lidar com a nova situação anatômica do marido, o médico é surpreendido pela fala da senhora, que lhe dizia não suportar mais o assédio do esposo; já que ele comprara um pênis de plástico, amarrava na cintura e não a “deixava mais em paz”. O paciente relatava sentir muito prazer e - fato que mais inquietava o médico - até orgasmo em suas performances sexuais. A realidade anatômica do paciente era, de certo modo, para o cirurgião, signo de incapacidade para o gozo sexual, já que no real do corpo o pênis havia sido cortado. Para o paciente em questão, assim como para alguns de nossos sujeitos de pesquisa, a masculinidade continuava a ser sustentada, na relação com a mulher, através do ato sexual. Ele, entretanto, em vez de “esfregadinhas”, optara por instalar um pênis sempre ereto no lugar daquele que lhe fora retirado.

José renuncia ao ato sexual com sua esposa, mesmo tendo plenas condições, de acordo com seu cirurgião, de penetrar a vagina de sua mulher. Já o paciente do cirurgião,

acima referido, não pode renunciar à penetração, ainda que esta só possa ser levada a cabo com um pênis de plástico. Será por isso que poderíamos afirmar que José vive uma espécie de declínio de sua masculinidade, enquanto o outro paciente, ao contrário, dá mostras de uma virilidade a toda prova? Isso não nos parece concebível. Embora um homem possa acreditar que a masculinidade implica a capacidade de fazer uma mulher gozar sexualmente com o pênis, os semblantes que sustentam a masculinidade, como nos indicou Lacan (1958/1998), não participam do ato sexual. Neste o que está em jogo é a pulsão em sua busca por satisfação, sem a participação do sujeito. Se os semblantes ficam ao pé da cama, poderíamos questionar se a performance sexual poderia servir de índice de masculinidade, já que esta última, como já vimos, se articula aos semblantes e, portanto, também se deteria ao pé da cama.

Os semblantes fálicos, que participam da sustentação da imagem viril, podem bem ser erigidos em torno de significantes que não se remetem ao falicismo peniano ou à capacidade de conquistar uma mulher e fazê-la gozar no ato sexual.

Após a penectomia, José buscou ressignificar sua imagem viril por meio de significantes associados às injunções paternas relativas à honestidade dos filhos. Ele nos diz que quando eles se mudaram para Fortaleza, seu pai chamou os filhos e disse: “Temos que nos encostar em pessoas que têm, mas não tirem nada de ninguém”. José interpretou essa fala do pai como um mandamento: “Seja de confiança”. Ele nos assegura que podemos “deixar todo o dinheiro do mundo comigo que eu não tiro um centavo. Todos sabem que sou de confiança”.

Depois da amputação, é na disposição de “servir ao Deus verdadeiro”, através da ajuda que dá à sua mulher nas tarefas domésticas e na excelência que persegue no trabalho, que José busca ressignificar sua imagem viril. Trabalhando como porteiro de um condomínio ele se destaca em relação aos outros homens, seus colegas de trabalho. José é conhecido como “porteiro de confiança”, como “o mais honesto”, “o mais querido” e “o mais cativante”. Não há ninguém ali, conforme assevera, que não tenha sentido sua falta durante o período em que esteve ausente devido à doença e ao tratamento. José faz falta. Servindo os moradores do condomínio com “mansidão e brandura”, ele parece ter conseguido produzir novas identificações com os semblantes por meio do qual ele se fazia reconhecer em sua masculinidade. A perda do pênis e o dano ao narcisismo viril que ela implica parece ter sido simbolizada pela identificação de José a significantes fálicos que o situam em uma posição falicizada em relação aos outros homens. Com efeito, ser um homem definido no superlativo, isto é como “o mais”, não apontaria para novas possibilidades de ancoragem da

masculinidade de José? É com essa nova configuração da imagem viril, apoiada, assim, não na capacidade servir para mulher, como dizia Ramiro, mas no serviço a Deus, que José espera ser merecedor de um novo pênis quando da instalação do paraíso na Terra.

Após a cirurgia, não há espaço para mulheres na vida de Amâncio, pelo menos para aquelas que ao se aproximarem dele sinalizam-lhe que é enquanto homem que elas o desejam: “Já chegou foi uma mulher aqui perguntando se eu morava sozinho, se eu não queria uma mulher. Eu respondi que morava com Deus e que é melhor morar só do que mal acompanhado, pois dessa marca de mulher que tá aparecendo por aí eu quero é distância”. A mulher em questão insiste, dizendo-lhe conhecer uma mulher nova que estaria interessada nele. Amâncio responde taxativamente: “Não, não, deixa pra lá, deixa esse amor pra depois, meu Deus do céu! Essas novinhas é que são doidas! Assim tá bom!”.

Isso não significa que Amâncio não tenha mais desejo sexual por uma mulher. As lembranças das mulheres que já teve na vida lhe despertam o desejo, já que, conforme ele frisa, ele é “homem como os outros homens”: “Não fui castrado, só perdi um pedaço”. Contudo, se obstina em lutar contra tal desejo, afirmando que não pensa mais em sexo, em mulher. Amâncio deseja, mas se defende de todos os modos de tais pensamentos: “A gente sente, fica com saudade, mas o que é que é de fazer, eu não posso, né? Não tem que fazer nada... Desesperar é que eu não vou, ficar doido eu não vou, morrer enforcado não adianta, tomar veneno não adianta, ficar assim, abestado, só olhando pra mulher dos outros? Não sou doido!”. Amâncio nos aponta aí para as mulheres que habitam sua fantasia, despertando seu desejo e, por isso mesmo, lhe assegurando de que, apesar da penectomia, ele é um homem como os outros: mulheres interditadas, cujo gozo sexual é reservado a um terceiro. Interessante notar que para Amâncio, o fato de ainda ser capaz de desejar sexualmente uma mulher lhe é suficiente para tranquilizá-lo quanto à sua masculinidade. Ser homem é, pois, ser homem que gosta de mulher. Para ele, “homem que não gosta de mulher não tem futuro, não presta”.

Embora possuindo uma parte do pênis suficiente, conforme o discurso médico, para uma relação sexual, ele não consegue conceber que tal seja possível: “O doutor disse que ia tirar um pedaço pra evitar..., mas sobre esse negócio de transar não falou não. Eu é que penso que... com um pedaço!”. Embora tenha perdido uma parte do pênis, o que restou sendo suficiente, conforme o discurso médico, para o coito, Amâncio parece não ter conseguido erogenizar o “pedaço” que sobrou: “A gente não pode transar com uma mulher! Como é que pode, com um pedaço! Eu nunca testei, mas ainda vou testar”.

Enquanto não submete seu pedaço ao teste, segue negando o desejo que as mulheres, inclusive “a dos outros”, lhe causam, vendo-as somente como pessoas, “pessoas boas” pra ele: “A gente gosta sem compromisso, a gente gosta das pessoas! Não que eu esteja conquistando a mulher alheia, gostando da mulher alheia! Não, não! Eu nunca gostei dessas coisas não!”. São essas “mulheres-pessoas-boas” que lhe ajudam, lhe acompanham ao hospital, às consultas. Mulheres que, a julgar pelo modo como ele as caracteriza, não o desejam sexualmente, e, sim, cuidam dele. Por isso é com elas que ele se sente seguro para revelar-lhes sua condição de homem penectomizado, o que ele chama de seu segredo.

Amâncio nos diz que passou a gostar das mulheres como pessoas, defendendo-se do desejo de vê-las como objeto sexual: “Meu prazer hoje é conversar com minha vizinha, viver em paz. Quero lá esse negócio de mulher! Essas carniças só prestam para enganar os outros! Não, não, não quero não!”. As mulheres que enganam são aquelas que feminizam o homem, apoiadas pela Lei Maria da Penha, a qual, para ele, “serve para deixar muito homem manso”. Tal figura feminina, castradora e que parece fazer a lei em relação ao homem, lhe causa certo horror. Essa mulher gozadora do homem, Amâncio parece localizar nas mulheres que o procuram como homem, sobretudo as mais novinhas.

Em um mundo em que, segundo ele nos indica, impera “a lei do mais forte”, - categoria na qual Amâncio inclui as “mulheres de hoje” -, ele nos diz em meio a um suspiro: “só Deus mesmo para ajudar a gente”. Nesse mundo, de homens cada vez mais mansos ante a mulheres, por seu turno, cada vez mais valentes, Amâncio opta por “viver sem ter inimigos”. Sua vida hoje é praticamente restrita aos afazeres domésticos, à televisão, ao cuidado com suas plantas e ao bate-papo com alguns vizinhos. Tornando-se um homem manso, que não quer mais saber de mulher, Amâncio parece ter encontrado uma forma de preservar sua imagem viril, evitando submetê-la ao teste do encontro sexual com uma mulher. Desse modo pode seguir sendo homem...como os outros homens.

Simão, aquele que por sua habilidade de arrancar toco na roça desfrutava de uma posição de destaque junto à sua mãe, procurou sustentar sua imagem viril menos na performance sexual e na capacidade de sedução do que no reconhecimento de seu vigor e destreza na tarefa de arrancar toco. Limpar o terreno para o plantio da propriedade de seus pais, depois de outros; e, posteriormente, quando foi trabalhar em um garimpo, limpar o terreno para o acesso das máquinas: Simão passava a chibanca, às vezes a foice, na terra, esforçando-se para que nenhum toco escapasse. Era, assim, superando-se no trabalho, que ele buscava encontrar um modo singular de responder ao imperativo “Seja homem!” e ancorar os semblantes de sua masculinidade.

Após a amputação do pênis, Simão se vê dividido entre dois significantes articulados no discurso médico: incapaz e capaz para o trabalho. O primeiro, fornecido pelo cirurgião, lhe diz que um homem sem pênis não é mais homem para o trabalho, enquanto o segundo, provido pelo médico perito, lhe assegura que ele ainda é, sim, capaz de trabalhar. Preso nessa divisão, frustrado em seu desejo de se aposentar, Simão assume uma posição em relação ao outro, agenciada por um gozo que bem poderíamos chamar de exibicionista; e que consiste em dar a ver a região genital desprovida do pênis sempre que uma ocasião favorável se apresentar. Foi assim com a mulher com quem ficara em uma festa, com os policiais na praia e é assim com o perito do INSS. Apesar das reiteradas negativas, Simão insiste em retornar a ele periodicamente para “abaixar as calças”, na esperança de que o médico lance um olhar para sua falta, o que, para seu “desgosto”, não acontece. Através desse dar a ver, Simão busca se fazer objeto da piedade do outro, seja junto às mulheres, para tal qual um “boi manso”, inofensivo, gozar sexualmente, seja junto ao olhar pericial, a fim de poder gozar de uma aposentadoria.

Vivendo da “caridade” dos outros, Simão, por conta de sua “incapacidade”, passou à condição de pedinte: “Eu pedia uns trocados, comida nas barracas de praia, nos restaurantes”. Entre aquilo que considera “humilhações” e as atitudes solidárias que às vezes encontra, vai “levando a vida”.

Atualmente trabalha ajudando a vender milho em um mercado, na calçada do qual estabeleceu moradia. Ali não é conhecido por seu nome, mas por diversos apelidos colocados pelos colegas: “A turma gosta de brincar, eu levo na esportiva, nunca fiquei chateado. Eles me chamam de homem capado, pau de aço, presença, pimbinha. O mais estranho é homem capado, porque não tem muito a ver, na verdade eu não sou capado”. Observemos, de passagem, que os significantes com os quais seus colegas passam a designá-lo após a penectomia servem ou para substituir a perda do pênis pela perda dos testículos (“homem capado”), ou situar no lugar da ausência a presença senão de um “pau de aço”, ao menos de uma “pimbinha”.

Assim como Cuéllar, Simão se identificou com um dos apelidos. Enquanto o personagem de Llosa falicizou o significante “Piroca”, Simão, após a penectomia, opta por ser fazer representar no laço social, pelo significante “homem capado”. Tal significante se associa em sua fala ao significante “boi manso”, através do qual ele obtém o consentimento de suas “conhecidas” relativo ao ato sexual; mesmo que este último, conforme ele nos revelou, seja um ato “quase como entre duas mulheres”. Ainda que não considere tal apelido coerente com

sua realidade anatômica, é como tal que ele nos recomenda procurá-lo no mercado caso um dia quiséssemos comprar milho.

Entre mulheres que o aceitam sobre elas por piedade; baixando as calças para dar a ver ao olhar pericial que, nele, não há mais nada a ver – e, assim, ser reconhecido incapaz para o trabalho -, Simão toca seus dias. Manso e inofensivo...

Ramiro, cuja masculinidade havia sido construída em torno da capacidade de seduzir e sustentar várias mulheres, que se gabava de sua fortaleza, de não sentir “nem uma dor na unha”, possui hoje um corpo marcado por diversas dores: a dor na coluna, que o impede de levantar da cama; a dor no coto peniano após cada “esfregadinha” em sua esposa; a dor do confronto com a castração, que se expressa na tarefa de aceitar que o médico não pode “completar, botar o que ele tirou”.

O homem que durante toda uma vida esteve sempre pronto para o trabalho e para o sexo, sustentando sua imagem viril na convicção de que ser homem era poder servir sexualmente para as mulheres, não pode nem trabalhar nem satisfazer sexualmente uma mulher. Não servindo, pois, nem para o trabalho nem para o sexo, Ramiro busca hoje passar a maior parte de seu tempo em casa, fazendo-se presente para os filhos e para sua esposa. Desse modo, é possível pensar que, após a penectomia, Ramiro passou a investir em uma imagem viril articulada ao reconhecimento como pai e marido, agora não mais “desrespeitador” de sua mulher. Talvez o sentimento de culpa que Ramiro ainda experimenta, associado a ter desobedecido a Deus, isto é, a nunca ter honrado sua esposa; e através do qual ele busca dar um sentido à doença e à perda do pênis, desempenhe nesse momento algum papel na reconfiguração dos semblantes de sua masculinidade. Após a penectomia, consequência do que ele define como seu “mau comportamento”, a vertente “coração mole”, passiva de sua masculinidade parece ter prevalecido. É por meio dela que ele busca responder, como lhe é possível, à pergunta “o que é um homem?”; agora não mais “para mulher”.

Francisco, cuja esposa exaltava sua violência para mulher, diz que após a penectomia sua vida continua a mesma, “nada mudou”. Embora tenha sido um homem tão violento para mulher ele é enfático ao afirmar poder “passar sem sexo”, que sua vida está “normal”. As lembranças de suas “mulheres de fora” e as fantasias que ele encena com elas, em especial com uma que mesmo após a perda do pênis ainda lhe provoca, despertam seu desejo. Diante da tentativa de sedução dessa mulher, ele não faz nada além de resistir, por “medo de arrebentar a cirurgia”. Francisco emprega considerável energia no esforço de não ceder às investidas dessa “mulher de fora”: “Às vezes, quando ela se encosta em mim, me dá aquela vontade, mas eu fico parado”. Hoje ele está, conforme nos diz, “parado para mulher”, como

“os homens que se operaram da próstata”. Permanecendo imóvel ante as investidas de uma de suas ex-amantes, Francisco se declara impotente como os homens que retiraram a próstata, por não terem, segundo suas associações, realizado o exame preventivo. Assim, é como um homem impotente como os homens que não têm mais a próstata, que ele se faz representar junto ao outro; mesmo contrariando as expectativas médicas para um homem parcialmente penectomizado. De violento, de Don Juan, Francisco se desloca para a posição de seduzido, de assediado; posição desde a qual não se permite ceder ao desejo das mulheres que ainda o querem como homem. Aquele homem, que buscava a afirmação de sua masculinidade exibindo em sua parada viril mulheres e dinheiro, se resigna hoje à condição de ser um homem que não tem “mais talento para mulher”.

Para Pedro, a afirmação de sua masculinidade passava pelo prazer de ir à praia e tomar cerveja com uma mulher do lado ou “beber cerveja com os amigos e ir procurar mulher”. Entretanto, não apenas a amputação do pênis, mas também as sequelas cirúrgicas, como ter que “urinar sentado” põem em xeque a eficácia dos semblantes com os quais antes da penectomia ele se assegurava de sua masculinidade. Quanto a isso, ele se pergunta em tom angustiado: “Agora vou sair pra quê? Não tenho mais nada, doutor! Vou tomar cerveja e aí quando eu for pro mictório tenho que me sentar! Prefiro não tomar, nem sair. Hoje não tem quase nada que me dê prazer, só ficar em casa com os filhos”.

Assim como Amâncio, Ramiro e Francisco, Pedro passa boa parte de seu tempo em sua casa, cortando algumas peças de tecido e usufruindo da companhia dos filhos. Pedro trabalhava como alfaiate, ofício que escolheu seguir aos dezesseis anos, cuja escolha ele justifica por se tratar de “uma profissão que dava status”, já que lhe rendia uma boa renda, pois ele costurava para “autoridades” e tinha contato frequente com “gente de muita grana”.

Pedro desfrutava de uma posição de prestígio junto às “autoridades”, extraindo dessa condição e de sua certeza acerca do que as mulheres querem de um homem, uma parcela de gozo fálico com a qual ele podia estar seguro de que era um homem que nasceu para ser homem. Hoje, porém, Pedro não confecciona mais roupas, “não tem mais nada” e precisa urinar sentado, fato ainda mais constrangedor quando se trata de ir a um banheiro público, “ao banheiro masculino”.

É retomando a tesoura para cortar tecidos sem, todavia, costurá-los - “apenas como um passatempo” - e dedicando-se aos filhos, que Pedro, nesse momento, busca reinventar-se como homem; afinal foi para ser homem que ele nasceu.

Quanto a Abélard, após ter feito Héloïse entrar no convento de Argenteuil e lá tomar o hábito religioso, decide, antes por vergonha que por vocação, se fechar em um monastério,

no caso, na abadia de Saint-Denis. É lá que ele busca se refugiar e se curar dos ferimentos da castração. Na abadia em questão imperava, segundo Abélard, a desordem, a libertinagem, o desregramento dos modos de vida, sendo o próprio Abade, na avaliação de Abélard, o mais libertino de todos. O contraste entre os costumes dos monges e a determinação de Abélard em seguir, após a castração, uma vida pautada em uma moral irrepreensível e austera, enseja sérios conflitos entre ele e seus confrades. Estes viam em Abélard uma figura que censurava, cerceava e condenava o gozo ao qual eles se entregavam. Uma figura que, para além da autoridade no terreno intelectual, por todos reconhecida, sinalizava desejar ser reconhecido igualmente por uma autoridade moral. A primeira era tão reconhecida pelos monges e pelo Abade que eles não mediram esforços para que Abélard retomasse suas atividades de ensino na própria Abadia, o que não deixava de ser uma honraria e conferiria a esta última certo status em relação às demais. Os monges, nos diz, Abélard, “queriam que eu fizesse por amor a Deus o que eu havia feito por amor ao dinheiro ou à glória” (ABÉLARD, 2000, p. 78, tradução nossa). Insistentemente os religiosos pressionavam-no, tentando levar Abélard a reconhecer sua castração como um sinal dos planos de Deus para ele. Eles diziam “que eu não poderia deixar de reconhecer que se a mão de Deus me havia tocado era para que, liberto das seduções da carne e da vida agitada do século, eu pudesse [...] me tornar, de filósofo do mundo, um filósofo de Deus” (ABÉLARD, 2000, p. 78, tradução nossa).

As considerações que fizemos acima nos parecem úteis, pois apontam para uma mudança importante na posição que Abélard irá adotar no que tange à sua imagem viril e que se inaugura em sua primeira entrada na abadia de Saint-Denis, ainda em recuperação da castração. Trata-se, como veremos pelo fio de suas associações, de deixar os semblantes de mestre da argumentação e de combatente imbatível no campo da razão e da palavra, para ocupar a posição daquele que luta contra a desordem moral e trabalha para a instauração da ordem, da interdição ao gozo mundano, inclusive libertino, que campeava em algumas abadias. Abélard, em nosso entendimento, passa, pois, a exercer no seio dos mosteiros por onde passa uma função que poderíamos chamar de paterna. Tal posição assumirá toda dramaticidade quando ele é escolhido, de maneira unânime, pelos monges de uma abadia na Bretanha, para assumir o lugar do abade que havia morrido.

A partir do momento em que passa à condição de abade, Abélard não cessará de sofrer obstinada perseguição por parte dos monges, os quais, por várias vezes, tentam até mesmo envenená-lo. Todavia, em nosso entendimento, o caráter dramático que o aceite da convocação acima evocada assume para Abélard reside no fato de que ele se coloca no lugar de pai para os monges, que adquirem para ele o valor de filhos. Ele nos diz:

Errante, fugitivo, parece que eu arrasto por toda parte a maldição de Caim. [...] A perseguição de meus filhos são cem vezes mais agressivas e temíveis do que aquelas de meus inimigos; pois meus filhos estão sempre aqui, eu estou perpetuamente exposto a suas armadilhas: em relação a meus inimigos, se eles me preparam alguma violência, eu os vejo vir, quando eu saio do convento, ao passo que é dentro do claustro que eu devo suportar contra meus filhos, quer dizer, com os monges que me são confiados como a um abade, quer dizer, como a um pai, uma luta sem descanso de violência e de astúcia (ABÉLARD, 2000, p. 108, tradução nossa).

Caim, outro significante com o qual Abélard parece se identificar, é aquele que, segundo o Gênesis, tem seu sacrifício preterido por Deus em favor do de Abel. Após matar este último, ele é amaldiçoado por Deus e condenado a viver como errante e fugitivo; bem como a não poder mais obter da terra nenhum alimento. O solo que antes Caim arava e semeava, tornava-se agora, para ele, estéril.

Acreditamos poder afirmar que o drama e a angústia que Abélard nos expressa com suas palavras giram em torno, pois, dos sentimentos de “esterilidade” e “impotência” de um pai ante a rebelião de seus filhos, decididos a assassiná-lo para, assim, recuperarem o direito ao gozo que o pai se dedicava a interditar. Ele lamenta o quanto sua vida tinha se tornado estéril após a castração: “estéril e infeliz: estéril para mim e para os outros[...] eu estava tomado de impotência em todas as minhas ações, em todos os meus esforços, e poder-se-ia aplicar a mim estas palavras: ‘Este homem começou a construir, e nunca pôde concluir’”(p. 99, tradução nossa, aspas no original). A referência à esterilidade nos remete ao discurso de nossos sujeitos de pesquisa no qual a dor de não mais ser produtivo se associa tanto à incapacidade para o trabalho quanto para dar à mulher o prazer que ela espera deles como homens.

Não são apenas os significantes, “Caim”, “impotência” e “esterilidade” que participam do trabalho de resignificação da imagem de Abélard desde a mutilação sofrida. Também os significantes “eunuco” e “animal castrado”, indicam o caminho que o trabalho psíquico de elaboração de sua perda e do dano causado à sua masculinidade estava seguindo. Conforme suas palavras:

O que contribuía ainda mais para o meu terror era o pensamento de que, segundo a letra mortal da lei, os eunucos são um tal abominação diante de Deus, que os homens reduzidos a esse estado pela amputação ou o esmagamento dos testículos são repelidos do solo da Igreja como fétidos e imundos, e que mesmo os animais, quando eles são assim mutilados, são rejeitados para o sacrifício. No livro dos Números, capítulo LXXIV: “Todo animal cujos testículos foram feridos, esmagados, cortados ou removidos, não será oferecido ao Senhor”, diz o Levítico; e no Deuteronômio, capítulo XXI: “Os eunucos, cujos testículos forem esmagados ou amputados, não entrarão na assembleia de Deus”. Nesse estado de abatimento e confusão, foi, eu confesso, um sentimento antes de vergonha que o voto de mudar de vida que me impulsionou para a sombra de um convento (ABÉLARD, 2000, p. 76-77, tradução nossa).

Podemos observar pela citação acima, no fluxo da escrita da carta que estamos discutindo, ser após se identificar com um eunuco e com um animal castrado, ambos rejeitados por Deus, que Abélard nos conta que entrara no monastério por vergonha e não por vocação. Assim não seria possível considerarmos que é enquanto pai impotente e estéril, assim como um eunuco, que Abélard, a partir da mutilação, se faz representar não somente junto aos outros homens – os discípulos e os monges – mas também às mulheres?

Nosso questionamento encontra apoio no modo pelo qual Abélard nos conta acerca de sua reaproximação das mulheres, especialmente de Héloïse. Aproveitando-se da situação de abandono em que esta última e a congregação à qual ela pertencia se encontravam, Abélard oferece à sua esposa e às demais freiras o oratório do Paraclete, que ele havia fundado quando levava uma vida de eremita. Oferta aceita, as referidas mulheres passam a dedicar suas vidas e seu trabalho àquela obra que o próprio Abélard havia abandonado. Após um período inicial de grande penúria, Abélard nos conta que a divina Providência as abençoa e elas conseguem ver multiplicarem-se “todos os bens da terra, mais do que eu mesmo poderia ter feito em cem anos e eu ali tivesse permanecido” (ABÉLARD, 2000, p. 100, tradução nossa). Mais uma vez vemos Abélard se colocar em uma posição de desfavorecido aos olhos de Deus. A explicação que ele mesmo fornece para a fertilidade de que a terra se reveste nas mãos de Héloïse e das demais mulheres não deixa de ser interessante, pois que seu argumento se baseia no reconhecimento de uma diferença entre homem e mulher, calcada na oposição entre força e fragilidade: “É que, se o sexo das mulheres é o mais fraco, seu sofrimento comove ainda mais facilmente os corações, e, como aos homens, sua virtude é também mais agradável a Deus” (p. 100, tradução nossa). Abélard se coloca como pertencendo ao sexo que ele considera o forte. Se as mulheres conseguem semear e fazer a terra produzir mais do que ele teria podido fazer, isso seria devido menos à uma pretensa desfalicização sua diante da divindade do que à piedade que Deus mostra em relação a elas, compensando-as pela fragilidade de seu sexo relativamente ao sexo masculino. Entretanto, o contraste entre fertilidade e esterilidade (ou impotência), que Abélard estabelece entre ele e Héloïse, não se restringe apenas ao trabalho da agricultura, mas também à produção de filhas e filhos para Deus. Neste sentido ele diz a Héloïse: “Todos os dias, o tesouro de tua sabedoria produz favoravelmente para o senhor: Tu já lhe deste inúmeras filhas espirituais, enquanto eu permaneço estéril e trabalho em vão em meio aos filhos da perdição” (p. 159, tradução nossa).

Ocorre que Abélard começa a sofrer pressão por parte da comunidade que habitava próximo ao Paraclete no sentido de ajudar, de fazer mais por aquelas mulheres. Ele decide se

fazer mais presente no oratório, visitando-as com muito mais assiduidade, “a fim de trabalhar para ser-lhes útil” (ABÉLARD, 2000, p. 101, tradução nossa), ou seja, para melhor servir àquelas mulheres. Consideramos oportuno frisar essa referência que Abélard faz ao significante “ser útil”, pois é como “servidor” de Héloïse, como estando a seu serviço, e não mais como seu mestre que ele se esforçará para fazer-se reconhecer por ela: “[...] O Cristo é teu, tu és sua esposa. E eu, já o disse, eu que tu saudavas outrora como teu mestre, hoje sou teu servidor, servidor ligado menos pelo medo do que pelo amor espiritual” (p. 165, tradução nossa). Abélard se desloca, desse modo, do lugar de mestre para o de um homem a serviço da mulher que ele entregou a Cristo; para que este a tomasse por esposa. É nesse sentido que, como veremos abaixo, Abélard fará apelo ao significante “eunuco”, a fim de tentar salvar seu nome, tudo o que lhe restou de sua masculinidade.

A presença constante de Abélard naquele ambiente agora feminino é aproveitada por seus inimigos para recrudescerem os ataques a seu nome. Eles tratam de disseminar a ideia de que se Abélard se faz presente ao Paraclete é por ainda nutrir os mesmos desejos carnis de antes, por não poder suportar a ausência de Héloïse. Por ter sido objeto da misericórdia divina, materializada na castração sofrida, Abélard se pretende um homem acima de qualquer suspeita no que tange à possibilidade de ainda nutrir qualquer desejo sexual por Héloïse ou por qualquer outra mulher. Assim como Simão, ele não se considera um homem capaz de oferecer qualquer risco para as mulheres: “O estado em que me encontro repele de tal modo a ideia de torpezas deste tipo, que é por isso que todos aqueles que mantinham mulheres sob vigilância as deixavam se aproximar dos eunucos” (ABÉLARD, 2000, p. 102, tradução nossa). A diferença entre Abélard e Simão é que este, mesmo sem o pênis, se apoiava em sua inofensividade para, despertando a piedade das mulheres, obter junto a elas o gozo sexual; enquanto Abélard, ainda de posse do pênis, identificava-se ao eunuco, que, para ele, era impotente. Entretanto, a crença de que um eunuco, por ser castrado, era incapaz de desejar sexualmente e de ter relações sexuais, mesmo à época de Abélard era controversa. Como bem observa Édouard Bouyé, em nota à página 102 da edição das correspondências que estamos seguindo, tanto os autores antigos quanto os medievais sabiam que a castração não impede nem o desejo nem o ato sexual. Era isso que, para Bouyé (2000, p. 390), Abélard “fingia ignorar”. Para Abélard (2000, p. 102), “se os eunucos sempre tiveram acesso à intimidade de mulheres honestas e modestas, ocupando junto a elas cargos os mais elevados, é porque eram homens acima de qualquer suspeita”. É nesse sentido que ele faz referência ao “todo-poderoso eunuco da rainha Candace” (p. 102), cujo poder se revelava na função que ele ocupava no reino, qual seja, a de ter a guarda de todo o tesouro da rainha.

O apelo que Abélard faz aos eunucos na elaboração psíquica dos danos causados à sua honra, parece sinalizar que o trabalho de resignificação da imagem viril, por paradoxal que pareça, se utiliza dos eunucos; não no sentido da potência sexual, mas de certa valor fálico que Abélard parece atribuir-lhes, quando destaca nas falas que citamos acima, o poder de que aqueles homens desfrutavam. Todavia, cumpre destacarmos uma distinção que nos parece essencial no encaminhamento que Abélard tenta dar à sua masculinidade: os eunucos guardavam as mulheres para o homem que era delas – e do próprio eunuco – o senhor; ao passo que Abélard se por um lado é como eunuco que ele passa a frequentar o Paraclete, por outro, ele o faz para comandar (*mener*), dirigir e prover as mulheres que ali habitavam, assumindo junto a elas uma posição de pai.

É assim que criticando seus detratores por eles não dirigirem as mesmas críticas aos papas e mesmo aos apóstolos de Cristo, Abélard, se apoiando em São Paulo e no Papa Leão IX, afirma que um homem religioso não pode, a pretexto da religião, negligenciar os devidos cuidados à sua mulher. Ao abster-se de possuí-la sexualmente ele deve ser capaz de conduzi-la, de atender suas necessidades.

A justificativa que Abélard fornece para a posição que ele pretende assumir junto às mulheres do Paraclete é reveladora dos ideais de masculinidade patriarcais que, embora declinantes, ainda se fazem sentir na contemporaneidade, como pudemos perceber no discurso de nossos sujeitos de pesquisa. Diz Abélard (2000, p. 105, tradução nossa): “Com efeito, o sexo fraco não pode dispensar a ajuda do sexo forte; é por isso que o apóstolo declara que o homem é a cabeça da mulher, e é em sinal desta verdade que ele ordena à mulher de manter sempre a cabeça velada”. Eis aí, em nosso entendimento, a via que Abélard toma para reelaborar sua imagem viril. Ela constitui sua versão do poder dos eunucos, mas também dos pais da Igreja. O homem Abélard, que não conseguia impor a ordem a seus filhos, decide dirigir (*être à la tête de*) as mulheres do Paraclete. Ocorre que seguindo o fio de sua escrita, vemos Abélard falando do perigo representado para os homens – ele se referia aos homens religiosos, mesmo os de maior autoridade – pelas abadessas, que à época, de acordo com Abélard exerciam certo domínio e poder sobre os monges. Tais mulheres induziam os religiosos ao erro, despertando neles desejos condenáveis. A esse poder feminino sobre os homens, Abélard qualifica de uma “inversão da ordem natural” e, citando o poeta satírico romano Juvenal, ele afirma: “Nada é mais intolerável do que uma mulher poderosa” (ABÉLARD, 2000, p. 105, tradução nossa). Sabemos, como Freud, que nesse momento não é mais Juvenal e sim Abélard que fala. Desse modo, não poderíamos pensar que, para Abélard, poder dirigir as mulheres do Paraclete, incluindo Héloïse, era uma forma de lidar com o

insuportável de ser dirigido por elas? O “ser dirigido” assumiria aqui um sentido de feminização, de estar em uma posição na qual é a mulher que é a cabeça do homem, e não o contrário, o que implicaria para este último, nas associações de Abélard, cobrir a cabeça com um véu, isto é, reconhecer-se castrado no simbólico, para além da castração que teve lugar em sua realidade anatômica. Tendo reconhecido sua impotência como pai ante o gozo dos filhos, é na posição de provedor e de cabeça da mulher, dependente e submissa, que Abélard sinaliza tentar recuperar algo de seu narcisismo fálico ferido.

Se por um lado o desejo de estar cada vez mais presente no Paracleto se articulava às funções que, para Abélard, um homem deveria ocupar em relação às mulheres, quais sejam dirigi-las e prover sua subsistência, por outro, ele revela buscar no universo feminino do Paracleto um refúgio: “Perseguido com ainda mais tenacidade e furor por meus filhos que outrora por meus irmãos, eu queria me refugiar junto delas, longe dos vendavais da tempestade, como em um porto tranquilo para ali encontrar um pouco de repouso” (ABÉLARD, 2000, p. 104, tradução nossa). Apenas recordemos que Abélard aqui chama de filhos os monges que lhe haviam sido confiados e para os quais ele se considerava um pai. Outro ponto a sublinhar é a insistência dos significantes “refugiar” e “refúgio” no texto de Abélard, cuja primeira aparição se dá justamente, lembremos, quando ele conta ao amigo a quem escreve, que havia decidido renunciar a corte de Marte, o deus da guerra, para se refugiar no seio da divindade feminina Minerva. Aqui ele novamente tenta buscar refúgio junto ao feminino, reconhecendo sua impotência para enfrentar os homens que ansiavam por sua queda.

Tanto na fala de Abélard quanto na de nossos sujeitos de pesquisa podemos perceber o papel do recolhimento em um espaço privado no trabalho de luto pela imagem viril comprometida pela experiência da amputação. Esses homens buscam refúgio em um espaço que, historicamente, na tradição patriarcal à qual se filiam, era reservado ao feminino: no caso de Abélard, primeiro o deserto, o isolamento como ermitão, depois o Paracleto; no caso dos homens penectomizados, a casa. O espaço público – incluído aí o bordel – o qual, na mesma tradição patriarcal, a masculinidade deveria ser posta à prova, é o terreno onde Marte coordena as ações, seja na guerra, seja no duelo, seja nos embates políticos, ou mesmo nas disputas intelectuais. Para ocupar o espaço público enquanto cenário de prova da virilidade é preciso, para lembrarmos de Ramiro, ter algo a apresentar. Algo que, tanto Abélard quanto nossos sujeitos, estão em busca de obter.

Enfim, Cuéllar, o personagem de Mário Vargas Llosa, se lança, a partir da perda do pênis, em uma busca frenética para dar consistência à sua imagem viril. Diferentemente do

que se passa com nossos sujeitos de pesquisa, é no espaço público que Cuéllar, desde o início, tratará de afirmar sua masculinidade, pondo-a à prova sob o modo do desafio e da transgressão:

[...] duvidam que eu roube o carro do velho e fôssemos correr na beira-mar?, duvido, meu irmão, e ele pegava o Chevrolet do pai e tocavam para a beira-mar; duvido que eu quebre o recorde do Bobby Lozano?, duvido, meu irmão, e ele fssst pela beira-mar fssst da Benavides até La Quebrada em dois minutos e cinquenta, bati ou não bati?, é, o Maneco fazendo o sinal da Cruz, bateu sim, e você morreu de medo, seu cagão; [...] duvidam que eu quebre os vidros dessa casa com a espingarda do meu pai?, duvido, Piroquinha, e ele quebrava (VARGAS LLOSA, 1999, p. 60).

Não se tratava, pois, como no caso alguns dos homens penectomizados, de uma resignificação relativa ao ser homem, que passava por uma espécie de recolhimento ao ambiente doméstico e por certa resignação à uma posição mais passiva na relação com os homens e com as mulheres. Cuéllar toma um caminho marcado pelo que, como veremos adiante, caracterizaria a desmedida, um dos elementos que para Aristóteles compõem a tragédia.

Também não era o caso para Cuéllar de construir sua masculinidade insistindo no encontro sexual com as mulheres, como o faziam, por exemplo, Simão e Ramiro, através de suas “esfregadinhas”. Cuéllar, se chegou a se apaixonar, nunca ousou pedir nenhuma mulher em namoro, mesmo aquelas que pareciam corresponder a seu interesse. Por conta da amputação, Cuéllar não conseguia encontrar sentido algum em namorar uma mulher, limitando-se a tê-las apenas como amigas. O diálogo entre Cuéllar e seus amigos é esclarecedor quanto à essa falta de sentido que ele experimentava: “E o Lalo, por que tanta dúvida? Era só pedir e pronto, arrumava sua namorada, e ele, mas o que ia fazer?, e o Chibo, dar uns amassos, e o Maneco, pegar na mão dela, e o Curió, dar uns beijos, e o Lalo, tirar um sarro, e ele, e depois?, com a voz sumida [...]” (VARGAS LLOSA, 1999, p. 78). Vemos aí os amigos de Cuéllar em uma posição bem próxima daquela ocupada pelos discursos da reabilitação sexual dos pacientes penectomizados, qual seja, a de tentar conduzi-lo a gozar com outras partes do corpo que não o pênis. Quanto a isso, as palavras de Von Eschenbach e Shover (1984) não deixam dúvidas: “Com frequência, tanto o paciente quanto seu parceiro devem modificar seu foco, desde a penetração, performance e orgasmo, para obter uma percepção mais ampla do prazer sensual” (VON ESCHENBACH; SHOVER, 1984, p. 2665, tradução nossa). As questões que Cuéllar coloca aos amigos – e bem poderia colocá-la também aos autores acima citados - têm certa ressonância com aquela que Pedro se faz: “Como vou procurar mulher agora? Pra quê?”.

O trabalho incessante de Cuéllar de inserir-se como homem, viril, no grupo de amigos e na comunidade em que vivia, se não passava pelo ato de conquistar as mulheres e tampouco pela performance no ato sexual, nem por isso deixava de levar em conta sua sexualidade. Esta era vivida através de um gozo que se manifestava de duas maneiras: uma, pela atividade de espiar os casais namorando no cinema e também os amigos em pleno ato sexual com as prostitutas do bordel aonde ele os levava; a outra, perguntando insistentemente a seus amigos sobre o que estes haviam feito em seus encontros com suas namoradas: “Deram uns bons amassos? [...] mãozinha, língua? [...] se chuparam bastante? [...] até engasgar? [...] levantaram a saia?, enfiámos o dedinho?, bem gostosinho?” (VARGAS LLOSA, 1999, p. 61). Interessante notar que Cuéllar não faz alusão alguma ao ato sexual em sua inquirição; seu interesse recaindo sobre a satisfação das pulsões parciais. Essas suas perguntas deixavam seus amigos bastante irritados, pois que, para eles, Cuéllar falava de suas namoradas “como se fossem vagabundas” (VARGAS LLOSA, 1999, p. 62).

A relação de Cuéllar com as mulheres portava também traços de misoginia, que o levava a agredir verbal e fisicamente as garotas. Por ocasião de um baile de carnaval, Cuéllar se divertia atirando nelas “todo tipo de porcarias, cascas, frutas podres, bexigas cheias de xixi” (VARGAS LLOSA, 1999, p.67), lançando-lhes éter aos olhos e se vangloriando de que as havia cegado. Além disso, gostava de ir aos bailes com uma bengala, “para trançar nos pés dos outros e [...] derrubar os casais” (p. 67). Não seria possível concebermos que o ato de lançar algo sobre as mulheres realizaria, simbolicamente, o ato ejaculatório; sobretudo se lembrarmos que para Freud o ato de urinar pode ser um equivalente da ejaculação? Talvez possamos ver também nessa atitude agressiva de Cuéllar uma expressão do repúdio do feminino, isto é, da castração, pela via do desprezo pela mulher, o qual é para Freud uma consequência psíquica possível da diferença sexual anatômica.

O repúdio do feminino, ao qual vimos associando a construção da masculinidade, se no caso de Cuéllar, em relação às mulheres, ele toma a via do desprezo e da agressão, em relação aos homens, ele se manifesta através, como o dissemos acima, do desafio e da transgressão: entrar em mar revolto para pegar jacaré, isto é, surfar sem prancha; apostar corridas de carro nas ruas da cidade, trafegando pela contramão, e às vezes com os olhos vendados e as mãos atadas ao volante; encher o carro do pai com garotos para ensiná-los a dirigir, assistir a touradas, a lutas de boxe e de artes marciais. Cuéllar se empenhava em desafiar os amigos, o pai, os outros homens e a lei para, sem o suporte imaginário do pênis, tentar assegurar para si e para os outros, sua masculinidade. Sua parada viril não podia

prescindir de um colocar-se à prova normalmente desencadeado por essa pergunta que ele dirigia ao outro sempre em tom de desafio: “Duvida?”.

Vários foram os acidentes graves que sofrera, as perseguições policiais de que fora objeto – tendo inclusive uma vez sido preso - e os conflitos com o pai por conta da desmesura de sua parada viril. Até que um dia, Piroca Cuéllar finalmente se entrega àquela que tanto desafiara. Em uma rodovia conhecida por suas curvas perigosas ele encontra a morte. Esta, representada pela mãe terra, é para Freud (1913/1981b) uma das formas que a imagem da mãe assume para um homem em sua relação com a mulher; as duas outras sendo a mulher que lhe dá à luz e a mulher amada. Tomando como referência a figura de homem representada por Rei Lear, de Shakespeare, Freud dirá que “o ancião busca em vão o amor da mulher, tal como o primeiro o obteve de sua mãe, e somente a terceira das mulheres do Destino, a deusa muda da Morte, o tomará em seus braços” (FREUD, 1913/1981b, p. 1874-1875, tradução nossa). Mãe, mulher e morte... Três representações do feminino que, conforme nos mostraram os homens dos quais nos ocupamos até aqui, se fazem presentes, de um modo ou de outro, nas peripécias do homem rumo ao cumprimento do dito oracular que eles tomam por destino: “Seja homem!”.

As falas tanto dos homens penectomizados quanto de Abélard e Vargas Llosa - através de Cuéllar -, nos possibilitam aventamos a hipótese de que a masculinidade comporta, ao lado do cômico e do ridículo também algo de trágico.

Diferentemente de uma epopeia, na qual se glorifica os feitos dos heróis, o discurso de nossos sujeitos circunscreve um percurso no qual estão compreendidos tanto suas façanhas quanto sua queda, ao menos no que diz respeito à tentativa de responderem, de maneira absoluta, à questão sobre o que é um homem. Tal tentativa inaugura uma trajetória na qual o elemento trágico se insinua em torno da determinação de encontrar um sentido último e inquestionável às falas que desde muito cedo o Outro, seja aquele do discurso familiar, seja aquele do campo sociocultural, lhe endereçam. Falas que lhes chegam como verdadeiras injunções superegóicas, condensadas no sintagma “Seja homem!”. É fundamentalmente na determinação acima mencionada, que propomos aproximar do que na tragédia conhecemos por desmedida, que pensamos poder justificar nossa hipótese de uma tragicidade compondo a masculinidade. Tratar-se-ia de certo esgarçamento do sentido do ser homem, da busca de saber mais e mais sobre a masculinidade; busca que não pode prescindir da relação do homem com os ditos do Outro e com a fala. Quanto a isso, o entendimento de Lacan (1957-1958/1999) acerca da essência da tragédia nos fornece apoio. Diz ele:

No tempo da era grandiosa do teatro grego, a tragédia representou a relação do homem com a fala, na medida em que essa relação o tomava em sua fatalidade – uma fatalidade conflitante, posto que a cadeia que liga o homem à lei significativa não é a mesma no nível da família e da comunidade. Essa é a essência da tragédia (LACAN, 1957-1958/1999, p. 272).

A menção de Lacan ao teatro grego nos remete ao universo da tragédia clássica, na qual, como nos informa Maurano (2013b), encontramos o apelo à lei, seja dos homens seja dos deuses, como modo de dar sentido aos acontecimentos da vida. Tal apelo ao Outro – que entendemos ser um apelo por sentido -, se por um lado possibilita ao sujeito o acesso aos significantes que balizarão seu movimento desejante – do qual a busca de sentido para o ser homem faz parte -, por outro, lhe permite ressignificar sua queda. Pensamos aqui nos homens penectomizados e em Abélard, que apelavam para a vontade de Deus no intuito de darem sentido ao não-sentido da amputação. Compreendemos essa falta de sentido como aquilo que Maurano (2013b) chama de “desabrigo” do herói trágico, que ela articula à desmedida. Em suas palavras:

A tragédia grega abordada, sobretudo, a partir da trilogia tebana de Sófocles, reflete o momento da constituição da cidade, momento de nascimento do Direito como via privilegiada de organização da cultura. Expõe-se nela o apelo à lei como tentativa de responder aos impasses da existência. Tal apelo à lei, seja esta referida ao oráculo, aos deuses ou à cidade, é exibido na tragédia na desmedida do esgarçamento de seus limites, até que, pelo efeito mesmo desse esgarçamento, tal valor privilegiado se rasga, e deixa o herói ao desabrigo (MAURANO, 2013b, p. 21).

Interessante relação essa entre o esgarçamento dos limites e o desabrigo, a queda do herói, haja vista que, alguns de nossos sujeitos atribuem a penectomia ao ultrapassamento de limites, sempre relacionado ao gozo junto às mulheres, pelo qual eles se lançavam à busca de dar sentido à masculinidade. Infringindo, por sua desmedida, tanto as leis dos homens quanto as de Deus, eles ficam expostos à punição divina e à queda que daí advém. Mas de que queda se trata quando falamos dos homens penectomizados? Para discutirmos essa questão, devemos nos reportar ao que Aristóteles tem a nos dizer sobre a tragédia.

Em sua “Poética”, Aristóteles (1991) caracteriza o herói trágico como um homem que goza de uma posição privilegiada, de grande reputação e fortuna. Em dado momento da vida, o herói comete um erro que não é de ordem moral, estando antes associado à desmedida. A desmedida, para o mencionado filósofo, pode ser representada, por exemplo, pela ambição, pelo orgulho, pela paixão amorosa, pelo ato de desafiar os deuses. Independente da forma que ela venha a assumir, trata-se sempre de algo que provoca o enredamento inapelável do herói em uma teia de acontecimentos que ele mesmo provocou com suas ações, acarretando sua queda, sua ruína, ou mesmo sua morte.

Essa teia de eventos aponta para o elemento de fatalidade, daquilo que, porque tem que ser, será. Isso nos faz pensar em Pedro, um de nossos sujeitos de pesquisa, quando ele nos diz de sua certeza de que é “um homem que nasceu para ser homem”. Devemos sublinhar que o termo fatalidade tem raiz etimológica no vocábulo latino *fatum*, que pode ser traduzido por “o que está dito, escrito”, ou seja, o destino. É clara, portanto, a estreita relação deste último com a ordem da linguagem, portanto das leis do significante, com sua ambivalência e seus equívocos. Nascer para ser homem, eis aí o destino de Pedro, que se empenha a tentar cumpri-lo, não sem equívocos e ambivalência.

Pelo fato de para alguns homens a masculinidade assumir ares de um destino a ser cumprido, de algo que está dito ou escrito, ela lhes demanda um movimento de busca de sentido do qual eles podem se ocupar ao longo de toda uma vida. Efetivamente, a ideia de destino implica a busca de sentido para algo que é desconhecido. O que não se conhece, o que se encontra do lado do não-sabido, do não-sentido é o real. É aí que podemos situar esse pretenso “ser” do ser sexuado, do qual, como assinalamos em outro capítulo, Lacan nos recorda que Freud só nos forneceu metáforas. Para nós, a partir do que encontramos no discurso de nossos sujeitos, a masculinidade pode ser pensada como uma destas metáforas, pois como, a rigor, não se pode cumprir o que não se conhece, é preciso construir, com os recursos do imaginário e do simbólico, portanto do semblante, algum sentido para o ser homem. Em outras palavras – e para permanecermos próximos da analogia com a tragédia - diríamos que é necessário construir um sentido, tecer um saber sobre o que é um homem, a fim de que a masculinidade, como equivalente do destino, possa ser cumprida.

A alusão à metáfora, que fizemos acima, nos remete à ideia de Lacan acerca do homem como sua própria metáfora. Ser, como homem, sua própria metáfora implica enredar a afirmação e o reconhecimento da masculinidade numa teia de significações tecida em função de três elementos que estão presentes em uma metáfora: a identificação, a substituição e a comparação. Esse enredamento tem como ponto nodal o pai e é tecido em torno de seus emblemas fálicos. Dentre estes últimos acreditamos poder destacar o patronímico, o significante que inscreve o homem numa linhagem familiar com todo o peso simbólico que esta última carrega e faz carregar. Nossos sujeitos nos sugerem que é em nome, pois, dessas significações fálicas, incluindo aí, o patronímico, que um homem, o viril, buscará cumprir seu destino, não raro trágico: ser um homem...de verdade.

Em uma passagem do texto “O Eu e o Isso”, Freud (1923/1981b), discutindo a saída do complexo de Édipo, chama atenção para o caráter de formação reativa do supereu, sua dupla face:

O supereu não é, porém, simplesmente um resíduo das primeiras escolhas de objeto do Isso, mas também uma enérgica formação reativa contra as mesmas. Sua relação com o eu não se limita à advertência: “Assim – como o pai – deves ser”, senão que compreende também a proibição: “Assim – como o pai – não deves ser: no deves fazer tudo o que ele faz, pois há algo que lhe está exclusivamente reservado” (FREUD, 1923/1981b, p. 2713, tradução nossa).

Assim, ao contrário de Hamlet, absorvido pela dúvida expressa no famoso “*ser ou não ser*, eis a questão”, os homens parecem se submeter a um imperativo categórico que poderia ser resumido por um “*ser e não ser*” o pai – mais trágico que *como* o pai. Não residiria aí, nessa dimensão metafórica, a fatalidade do homem, materializada durante toda uma vida no *fatum* superegótico “Seja homem!”? E não seria nesse trabalho de tessitura de sentido para esse destino que um homem acabaria incorrendo na desmedida?

A julgar pelo que podemos depreender da noção de desmedida em Aristóteles, ela não está distante do que poderíamos conceber como uma inflação narcísica, como um narcisismo inflado pelos atributos fálicos dos quais o herói é dotado. Este último é, por exemplo, de linhagem nobre, logo portador de um patronímico que deve ser honrado. Como Aristóteles (1991) ensina, o herói “há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres” (ARISTÓTELES, 1991, p. 260). Além disso, há ainda uma segunda qualidade que o caráter do herói deve possuir, que é a virilidade, a qual, para Aristóteles não convém à mulher: “há um caráter de virilidade, mas não convém à mulher ser viril ou terrível” (p.260). É dessa posição fálica, narcísica e viril que o herói acaba caindo, queda que o fim de Édipo mostra de forma dramática. É como errante, cego, velho e pobre, que Édipo, outrora poderoso, finda seus dias.

Reportando-nos à temática de nossa pesquisa, o discurso de nossos sujeitos nos leva a sugerir que no tocante a eles, a queda, provocada pela penectomia, diz respeito aos ideais viris e aos semblantes de masculinidade com os quais eles buscavam dar uma consistência à existência enquanto seres sexuados. Trata-se de um acontecimento traumático que solavanca a ficção viril, a qual, alicerçada para eles na identificação do pênis com o falo, levou-os ao longo da vida a crer que um homem é o que ele tem. Esse ter, correspondente à imaginarização do falo no pênis, não pode mais se sustentar após ao encontro com o real possibilitado pela penectomia, mesmo aquela parcial. A queda é, pois, para eles, um encontro, traumático, com o real da diferença sexual para o qual eles passaram toda a vida buscando um sentido. A queda das identificações fálicas que funcionavam até a amputação é a ocasião para esses homens de se depararem com o não-sentido, o não-saber, resultante do esgarçamento do

sentido da masculinidade que caracterizou a desmedida e a tragicidade de que o ser homem se revestiu para eles. Em suma, a queda não é outra coisa que uma metáfora para o que na psicanálise reconhecemos pelo nome de castração.

Buscando estar à altura de cumprir seu destino de “ser homem de verdade”, um homem está sempre susceptível ao erro, ao equívoco de identificar o pênis ao falo como resposta à questão sobre o que é um homem. A perseguição dos ideais de masculinidade articula a desmedida ao excesso, ao desafio, à transgressão, através dos quais tão frequentemente um homem pretende provar sua masculinidade. No entanto, tais pontos de ancoragem da virilidade acabam se revelando insuficientes, aquém do ideal, demandando, então, sempre algo a mais: um desafio a mais, uma medalha a mais, uma mulher a mais, um milhão a mais; enfim, tudo o que no imaginário e no simbólico conduza à ultrapassagem de um limite, que não raro só se alcança com a morte.

A penectomia, ao mediatizar o confronto dos sujeitos de nossa investigação com a castração simbólica, os convida a ressignificar sua masculinidade, a reinventar outros semblantes, outros pontos de ancoragem para a imagem viril, sem o suporte imaginário do pênis. O que aprendemos com os homens penectomizados e mesmo com Abélard é que o dano narcísico à masculinidade pode ser restaurado pela tessitura de outros sentidos para o ser homem que se dá pelo trabalho do significante. Nesse trabalho psíquico – trabalho sem dúvida de luto -, relativo tanto ao direcionamento da pulsão sexual para outros alvos quanto de reinvenção da imagem viril, após a cirurgia, os significantes que até a amputação balizavam a satisfação pulsional e sustentavam a masculinidade parecem ser substituídos por novas articulações simbólicas. Assim, “trabalhador”, “honesto”, “provedor”, “protetor da mulher e dos filhos”, “homem deficiente”, “manso”, “brando”; mas também “eunuco”, “Caim” e até “Pirocaça Cuéllar” parecem funcionar, para os sujeitos da pesquisa, como novas metáforas para a masculinidade, úteis ao menos durante o trabalho de luto concernente à imagem viril atingida pela penectomia.

Esse trabalho de ressignificação das metáforas da masculinidade, que até o câncer e a amputação permitiram aos sujeitos lidar com o real da diferença sexual, era realizado, por alguns, como Pedro, Amâncio, José e mesmo Abélard na dimensão do amor que buscavam junto aos filhos, aos amigos e a Deus.

Tendo em vista que essa pesquisa se origina de uma prática clínica como psicanalista em uma instituição hospitalar, julgamos oportuno encerrarmos esse capítulo indagando sobre o que poderia uma analista em relação ao trabalho de reconstrução da masculinidade de homens penectomizados; uma vez que ele também opera pela via do amor. Um amor, todavia,

que como bem aponta Maurano (2006), não se reduz à ideia de fazer um. O amor encontrado, junto ao analista, por aqueles que se submetem à experiência da transferência em uma análise é antes o meio pelo qual pode se produzir uma invenção relativa ao ser. Conforme Maurano (2006, p. 44, grifo da autora):

A transferência é a maneira pela qual, na *poiesis* psicanalítica — essa forma peculiar de produção que se espera do tratamento que se sustenta pelo desejo do analista —, usa-se o amor como meio de transporte “do que quer que seja do não ser ao ser”, tal como aparece no discurso de Diotima. Ainda que esse ser não seja senão fruto de ato de criação, e, portanto, contorno e não supressão de um vazio insuturável em torno do qual gravitamos, mas frente ao qual se pode fazer alguma coisa.

Restringindo-nos a nosso tema de pesquisa, podemos perceber pela citação acima que uma análise se apresenta como outra possibilidade para um homem encontrar uma resposta, digamos poética, à questão sobre o que é um homem. Uma resposta poética, em nosso entendimento, é aquela que, valendo-se de metáforas, não se propõe como definitiva e absoluta; reconhece que não há um sentido último que ela poderia dar ao ser homem. As metáforas produzidas, por amor de transferência, para que se possa dizer algo do real do sexo apenas contornam – como precisa a autora supracitada – o que é do ser sexuado. Isso significa que ao final de uma análise um homem tem a chance de inventar-se outra masculinidade, a partir da queda dos ideais de um Outro junto ao qual ele sempre buscara a autorização para dizer-se homem. É, em nosso entendimento, toda a diferença entre uma masculinidade por procuração, subordinada aos significantes pertencentes à série dos ancestrais homens do sujeito, anteriormente mencionada, e outra, que se relaciona à criação de significantes novos para lidar com o núcleo opaco do ser sexuado. De modo mais simples: é a diferença entre um ser homem como uma metáfora, digamos, superegóica, e como uma metáfora original, que constitui um verso singular; metáfora potente e rica, que por isso mesmo, causa espanto, surpresa, estranheza, furtando-se a um sentido imediato e definitivo.

É com isso em mente que defendemos a ideia de que, para além de uma construção defensiva, podemos pensar a masculinidade, pelo menos para alguns homens, como algo da ordem de uma criação poética. Valemo-nos, para tanto, do que Lacan (1976-1977, aula de 15/03/77, tradução nossa) diz da poesia: “[...] a poesia se funda precisamente sobre esta ambiguidade de que eu falo e que eu qualifico do sentido duplo”. E na aula de 10/05/77 ele afirma que a poesia é efeito de sentido, “mas também efeito de furo (*effet de trou*)” (LACAN, 1976-1977, aula de 10/05/77, tradução nossa).

Considerar, então, a masculinidade como uma criação poética implica pensá-la como algo que guarda relação não apenas com o sentido, isto é, com o imaginário, mas também com

o duplo sentido, que caracteriza o simbólico. Lacan (1976-1977, aula de 15/03/1977, tradução nossa) dirá mesmo que a poesia é “imaginariamente simbólica”, isto é, que se, por um lado ela engendra sentido, estando ligada às cristalizações próprias ao uso da língua, por outro, “ela resulta de uma violência feita a esse uso”. É apenas quando ela fracassa, diz Lacan, que a poesia passa a ser “puro nó de uma palavra com outra”, que ela passa a ter apenas uma significação.

Pensar, pois, a masculinidade como criação poética é levar em conta certa dimensão de violência. Mas violência contra o quê? Após tudo o que pudemos apreender do discurso dos sujeitos de nossa pesquisa, dos mitos, da história e dos textos psicanalíticos com os quais trabalhamos, acreditamos poder afirmar que a masculinidade como criação poética implica uma violência contra o uso que o sujeito faz da língua e da voz do supereu. É uma violência contra as cristalizações de sentido que os ideais e as vociferações superegóicas, suas injunções, promovem; e às quais um homem se assujeita para a partir delas tentar escapar do horror da feminização e do amor do pai, outro nome da castração. Bem sabemos que um comando, uma injunção só admite um sentido, o qual é tomado por verdade e que deve ser seguido: ou é ou não é. Daí o porquê de Lacan, nessa mesma aula, do seminário em apreço, conforme nosso entendimento, afirmar que a verdade também é imaginariamente simbólica. Como tal, ela é violenta contra a cristalização do sentido promovida pelo imaginário.

A poesia como efeito de furo implica, assim, um esvaziamento do sentido superegóico sobre o que é ser homem. Esse esvaziamento pode bem ter lugar em um final de análise, tempo de queda dos ideais superegóicos. Nesse sentido, poderíamos pensar em uma masculinidade imaginariamente simbólica, já que se, por um lado, há produção de sentido sobre o que é um homem, por outro, tal sentido não se apresentaria mais como único; não assumiria um caráter de um comando, permitindo a proliferação de outros dizeres sobre o que é ser homem. A masculinidade, como uma criação poética, se de certa forma ela continuaria implicando uma espécie de trabalho em progresso, este último se daria pela abertura a novos sentidos, inventados antes por um saber-fazer com o impossível de escrever do ser sexuado do que pelas determinações advindas de um Outro, o qual, de resto, não pode dizer o que somos.

Sobre o que acabamos de expor acerca da poesia e da masculinidade, julgamos úteis e oportunas as palavras de Mario Quintana. Diz o poeta:

Os poemas são pássaros que chegam
não se sabe de onde e pousam
no livro que lês.
Quando fecha o livro, eles alçam voo
como de um alçapão.
Eles não têm pouso
nem porto;
alimentam-se um instante em cada
par de mãos e partem.
E olhas, então, essas tuas mãos vazias,
no maravilhado espanto de saberes (QUINTANA, 1997, p. 104)

Ao final de uma análise, é nossa hipótese, um homem pode inventar-se uma masculinidade a partir de algo que ele não sabe mais de onde vem. Eis aí o que entendemos pela bela expressão “*poiesis* psicanalítica”, acima citada. Mas seria necessário aguardar até o fim de uma análise para que uma centelha poética pudesse surgir no que concerne à uma possível invenção da masculinidade?

Pensamos que não, já que o encontro com o real, com o furo, além de ter lugar ao longo do percurso analítico, também pode, como bem o sabemos, se apresentar ao sujeito nos acontecimentos da vida que, para ele, se constituem enquanto traumáticos. Tais encontros podem ser, para alguns sujeitos, uma oportunidade para o estabelecimento de novas vias para o desejo, novas formas de contornar o furo em torno do ser. A penectomia parece ter constituído, para os homens que escutamos em nosso estudo, um desses pontos de virada, senão de invenção, ao menos de ressignificação da masculinidade; embora que para eles – assim como para os homens em geral -, a questão sobre o que é um homem siga sendo um enigma. Não, a nosso ver, aquele que Édipo decifrou, pois que ele versava sobre o animal humano. É a resposta de Édipo - “o homem” - que nossos sujeitos tomam por enigma e transformam em questão, esforçando-se, às vezes tragicamente, para responder: “E *um* homem, Édipo, o que *será?*”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossa investigação com uma pergunta: “O que *é* um homem?”. Nossos achados, contudo, apontam para a pertinência de uma reformulação na questão inicial. Assim, encerramos nosso trabalho com o seguinte questionamento: “E um homem, Édipo, o que *será?*”.

Entre as duas perguntas, uma mudança relativa ao tempo. Enquanto a primeira se refere à masculinidade relacionada ao tempo presente, a um “*sou* homem”, a segunda convoca um tempo futuro, desvelando o que há de incerto, de devir, relativamente ao ser homem. O primeiro questionamento emerge do discurso dos homens penectomizados que escutamos e faz eco ao que encontramos no discurso médico, na ciência, na religião e na cultura: a crença em um saber inequívoco sobre o que é ser homem. Já a segunda formulação resulta do que nos foi possível articular do que encontramos em Freud e Lacan; bem como na mitologia, na história e na literatura; ressaltando, desse modo, um de nossos achados de pesquisa: o imaginário e o simbólico não bastam para assegurar a um sujeito, de maneira absoluta, de que ele é homem e, menos ainda, “homem de verdade”. Em outras palavras, os semblantes com os quais um sujeito se identifica, em uma dada cultura, não podem dizer todo o real da diferença sexual. E isso, em que pese toda uma tradição patriarcal que, desde sua origem, se apresentou como detentora de um saber sobre a verdade do que é ser homem.

A relação da masculinidade com o tempo futuro pode ser inferida, por exemplo, do próprio mandamento superegótico, em torno do qual, desde a infância, um homem é levado a construir sua masculinidade: “Seja homem!”. Com efeito, o “Seja!” expressa uma injunção que se dirige, logicamente, a algo que não é, a uma dimensão de não-ser, de dever ser. O esforço para estar à altura do comando superegótico supramencionado denuncia o caráter de incerteza de que se reveste a masculinidade. Esforço que, para alguns homens, acaba conduzindo ao ridículo, mas também ao trágico; incerteza que, no caso dos sujeitos de nossa pesquisa, a penectomia trata de evidenciar. Além disso, o “Seja homem!”, endereçando-se a um tempo futuro, implica certa suspensão entre o que não é e o que deve vir a ser. Suspensão que diz respeito ao sentido, à significação. Assim, a significação sobre o que é ser homem parece estar sempre aguardando um tempo futuro, no qual ela poderia ser plenamente produzida. Essa suspensão do sentido, que impede sua apreensão imediata, não deixa de nos remeter à ordem da metáfora.

Com efeito, quando Lacan afirma que ao final do Édipo o menino está com os títulos no bolso, isto é, com os significantes que, no futuro, poderão produzir alguma significação

acerca do que é ser homem, ele nos indica que a masculinidade guardaria relação com a metáfora. Por essa razão, encerramos o último capítulo de nossa pesquisa dirigindo a questão do ser homem a Édipo: “E um homem, Édipo, o que será?”. Questão que se endereça antes ao futuro que ao presente.

Freud acreditou até o fim de sua obra que, para se constituir, a masculinidade não poderia prescindir do complexo de Édipo. Dito de outra maneira, sem a presença castradora de um pai, com o qual o menino possa se identificar, após renunciar à posse da mãe, a assunção da masculinidade estaria em risco ou se revelaria problemática. Essa figura ou imago de pai não era outra que aquela do “pai-mestre” do patriarcado, do *pater familias*, pretenso detentor do falo. Uma imago paterna que, não de hoje, está em franco declínio.

Lacan acompanha Freud até certo ponto quanto à ideia de fazer do complexo de Édipo o elemento determinante da assunção da masculinidade. Entendamo-nos: Lacan não nega a importância do pai na constituição da masculinidade, como Freud, de resto, sempre havia sublinhado. O que o desenvolvimento de suas elaborações teóricas mostra é que ser homem é uma questão mais pertinente ao pai do que ao Édipo. Daí, a nosso ver, a atenção que devemos dispensar à função paterna em Lacan quando nos propomos a estudar a masculinidade sob uma perspectiva psicanalítica.

O pai do patriarcado, referência freudiana para o complexo de Édipo, e não a função paterna, encontra-se em declínio. Se, pois, é uma imago de pai que declina e não sua função, segue aberta para um sujeito a possibilidade de se inscrever como homem na cultura, ainda que inventando-se novas metáforas, novos sentidos para a masculinidade. Por essa razão, consideramos problemática a tese de uma desvirilização em curso na época atual, atribuída a uma pretensa supressão da função paterna. A função paterna não decai, ela se mantém operante, porém não mais pelo pai castrador do complexo de Édipo ou o pai não-castrado de Totem e Tabu, mas por um pai real, castrado, pelo fato mesmo de habitar a linguagem.

É isso que, em nosso modo de ver, Lacan pretende mostrar com a noção de “pai-versão”. O pai que encarnava o Outro da Lei, detentor do falo, suposto gozar de todas as mulheres, detentor do saber sobre a masculinidade, se revela, na verdade, castrado. O que ele transmite é antes sua castração - ou aquilo que ele pode fazer com ela - do que a verdade sobre o que é ser homem; apenas uma versão de gozo, um modo de nomear o objeto causa do desejo o qual, ressaltamos, não necessariamente será encarnado por uma mulher.

Nossos argumentos, deduzidos de nossos achados, é que a masculinidade pensada a partir dessa nova versão de pai, se assim podemos nos expressar, romperia com o determinismo de uma tradição patriarcal que situa o pai como ideal de masculinidade, como

uma autoridade no que diz respeito a ser homem, enfim, como um Outro do Outro relativo às “coisas de homem”. Como vimos, Lacan nos indica que um pai – como de resto qualquer sujeito falante – não pode se apresentar como garante da verdade sobre o sexo. O que Lacan chama de “enunciados de autoridade”, se eles têm alguma garantia, isso seria devido mais por sua própria enunciação que por um pai que os enuncia; outro modo de dizer que não há Outro do Outro. Embora isso seja um fato de estrutura, inferimos que as mudanças relativas à relação entre os sexos, ao avanço do feminino e à imago do pai, das quais a contemporaneidade dá testemunho, contribuem para o confronto dos homens com a falta de garantes e garantias relativamente à masculinidade. Diante disso, nos perguntamos se na época atual não estaríamos testemunhando certo esvaziamento de sentido quanto ao ser homem. Será que tal esvaziamento não acabaria por provocar, ao menos para alguns homens, algo da ordem de um esgarçamento do sentido da masculinidade, tentativa desesperada e dolorosa de fazer frente à ameaça que o avanço do feminino é suposto constituir para os semblantes fálicos que asseguram os homens de sua masculinidade? Tal esgarçamento de sentido, que pode mesmo chegar a atos de violência os mais diversos, tingiria a masculinidade de uma tonalidade trágica, que não se reduz às consequências nefastas produzidas diariamente na cultura pelo recrudescimento do ódio ao feminino.

O caráter trágico que atribuímos ao ser homem não se reduz aos atos de violência contra o feminino em geral ou à mulher em particular; ele se associa - é nossa hipótese - à queda dos semblantes, dos significantes-mestres paternos e dos ideais com que um sujeito tratou de construir sua masculinidade. Ante tal tragicidade, alguns sujeitos podem se aferrar à busca de restauração dos semblantes fálicos da tradição patriarcal, lutando, contra tudo e contra todos, para sustentar a crença de que, pelo fato de possuir o pênis, são também detentores do falo. Entrincheiram-se em uma espécie de casamento com o falo, quase sempre em nome do pai, mesmo daquele que está no céu. Assim entrincheirados, esforçam-se para dar consistência a um Outro que lhes assegurem de que são homens de verdade. Outros sujeitos, por seu turno, podem decidir “fazer poesia” da tragédia, isto é, criar, inventar metáforas singulares para se dizerem homens, sem apelo ou obediência às injunções de um Outro, que, no final das contas, não existe.

Tanto pelo que aprendemos da prática clínica que desenvolvemos junto a homens penectomizados quanto do discurso dos sujeitos de nossa pesquisa, acreditamos poder afirmar que a colocação em xeque dos semblantes da tradição patriarcal, que servem de esteio para a masculinidade, é observada não somente na dimensão mais ampla da cultura, mas também em acontecimentos pontuais que têm lugar na vida de um homem. Eventos que têm o potencial,

para um determinado sujeito, de confrontá-lo com a experiência de uma perda de sentido relativa ao ser homem. Quanto a isso, a penectomia constitui um bom exemplo.

A angústia desses homens costuma ser verbalizada através de questionamentos tais como “Vou ser o mesmo homem?” e “Ainda vou ser homem pra mulher?”. Questões que a fala de um dos sujeitos da pesquisa trata de condensar da seguinte forma: “Ser homem é ser homem pra mulher”. Ser homem, ser o mesmo homem, ser, mesmo, homem... para mulher. Repetição de um “mesmo” que a penectomia vem perturbar, desvelando uma angústia relativa, por um lado, à preservação de uma masculinidade construída em função da equivalência pênis-falo, a serviço de um gozo sexual heterossexual; por outro, à incerteza sobre se se é homem de verdade para mulher, isto é, para todas as mulheres.

Com a penectomia, pois, o furo concernente ao real do sexo é, para esses sujeitos, (re)descoberto e os sentidos construídos em torno dele, que lhes permitiram se afirmarem enquanto homens até a amputação, se esvaem. Encontro traumático com o impossível de significar, o qual como sabemos, não cessa de não se escrever.

A fim de lidar com esse impossível que, tal qual uma fonte que nunca seca - para usar uma metáfora de Lollo (2018) -, não cessa de jorrar, a primeira tentativa dos sujeitos e dos discursos voltados à reabilitação sexual é fazer apelo, tanto quanto possível, ao mesmo; o que não deixa de apontar para uma repetição. Não é isso que o cirurgião indica ao afirmar para um dos sujeitos da pesquisa que ele “ficaria o mesmo homem”? Não é também o que sugerem as ações pedagógicas que se destinam a ensinar aos homens penectomizados que eles podem – e devem – voltar a gozar sexualmente de uma mulher penetrando-a seja com um “pedaço” de pênis, seja com a língua ou até com o dedo? Não estamos aí diante de um “mesmo” que implicaria seguir metaforizando o masculino e o feminino, o que não cessa de não se escrever, em função do par “penetrante-penetrado”?

Pensamos que as prescrições e ações do discurso médico e daqueles que a ele se alinham podem contribuir para estancar o jorrar incessante do real, no que se refere à angústia produzida pela penectomia, relativa ao ser homem. Ante o impossível de se escrever, o contingente, isto é, o que cessa de não se escrever, pode ser um remédio... Contudo, para alguns homens penectomizados, como alguns dos sujeitos que escutamos, o saber médico, em posição de Outro da verdade sobre a masculinidade, não consegue remediar o confronto com a perda de sentido sobre a masculinidade que acompanha, para os sujeitos que escutamos, a perda do pênis. Assim, de um “ser o mesmo homem” segundo o discurso médico, bem como de um “ser, mesmo, homem”, conforme o Outro da cultura, os referidos sujeitos, parecem estar em busca de virem a ser o que proporíamos chamar de “homens possíveis”. O possível,

isto é, o que cessa de se escrever, é o que permite ao sujeito “de-siderar-se” (LOLLO, 2018), abandonar sua “fixação” (neologismo lacaniano que condensa fixação e ficção) relativa à masculinidade. Visto dessa forma, o possível, cessando de se escrever, não abriria espaço para algo da ordem de uma invenção, de uma criação, da poesia, portanto? Em relação a isso, temos como hipótese que tanto uma análise quanto uma penectomia têm o potencial de promoverem um esvaziamento de sentido concernente à masculinidade, que se se reveste, por um lado, de certa tragicidade, pode, por outro, ensejar uma abertura a metáforas possíveis, com as quais o sujeito poderá tentar dizer, de modo singular, o masculino e o feminino.

Eis aí, em nosso entendimento, uma das contribuições que um psicanalista – enquanto membro de uma equipe de saúde – poderia dar ao trabalho clínico interdisciplinar junto a homens penectomizados: favorecer o possível, a criação singular, no tratamento dos efeitos causados pela perda do pênis sobre a masculinidade. Isso implica não tratar o traumático, isto é, o não-sentido, tamponando o furo (*trou*) que ele comporta com o saber sobre masculinidade do qual o discurso médico e as políticas de saúde do homem se apresentam como garantes. Se um psicanalista – mesmo um cuja prática é atravessada pelas políticas de saúde - não visa a obturar o furo que diz respeito ao real do sexo é porque ele sabe que, ante o “*troumático*” relativo ao ser homem, o melhor é fazê-lo ressoar, pois, conforme bem observa Rodrigues (2018, p. 55), “só as formas ocas ressoam”. Que a questão sobre o que é um homem possa, não ser respondida, mas ressoar com metáforas próprias, singulares, é o melhor que se pode esperar em um tempo de declínio dos semblantes patriarcais que sustentam a masculinidade. Um homem que seja sua *própria* metáfora e não um enxame de significantes-mestres que o condenam a só ser homem por procuração. Não um novo homem, mas apenas um homem...possível.

Não poderíamos concluir sem reconhecer os limites de nossa pesquisa. Quanto a isso, se o conteúdo discursivo do qual partimos tivesse vindo de análises conduzidas junto a homens penectomizados, em vez de terem sua origem em apenas uma única entrevista, poderíamos ter verificado, na transferência, como a questão sobre o que é um homem se articularia com as particularidades da estrutura do sujeito. Isso não deixa de ser importante, uma vez que, por exemplo, a sexuação não se dá do mesmo modo na neurose e na psicose.

Outro ponto a destacar, e que será objeto de futuras pesquisas, diz respeito à relação entre masculinidade e função paterna. Em nosso estudo, apenas tangenciamos essa relação. Para nós, pesquisar a articulação entre “o que é um homem?” e “o que é um pai?” nos parece útil tanto pelo que emergiu ao longo de todo nosso trabalho quanto pelas implicações teóricas, clínicas e políticas que a referida articulação parece comportar.

Finalmente, gostaríamos de registrar nossa esperança de que nossa pesquisa possa vir a contribuir, dentro dos limites de suas condições, para o debate contemporâneo sobre a masculinidade na psicanálise, para o trabalho de psicanalistas junto a homens penectomizados e para as reflexões acerca das ações políticas voltadas para a saúde do homem. Se tais contribuições se tornarem realidade, teremos tido sucesso em nossa empreitada.

REFERÊNCIAS

- ABÉLARD. *Historia Calamitatum*. In: ABÉLARD. **Abélard et Héloïse**: Correspondance. Traduction d'Octave Gréard. Présentée, revue et annotée par Édouard Bouyé. Paris: Gallimard, 2000. p. 57-110.
- AMBRA, Pedro. **O que é um homem?** psicanálise e história da masculinidade no Ocidente. São Paulo: Annablume, 2015.
- ANDRÉ, Serge. **A impostura perversa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores, v. 2).
- ARROWSMITH, W. Introdução ao Héracles. In: EURÍPEDES. **Héracles**. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2014. p.163-179.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **La pareja inconsciente**: amor y pasión postcortés. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006b.
- ASSOUN, Paul-Laurent. Le devenir-homme ou le symptôme au masculin. In: ASSOUN, Paul-Laurent. **La clinique Lacanienne**. Paris: Éditions Érès, 2017. p. 55-84.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006a.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. A grande guerra e a história da virilidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade - o triunfo da virilidade**: o século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 2, p. 503-512.
- BADINTER, Elizabeth. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BAUBÉROT, Arnaud. Não se nasce viril, torna-se viril. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – a virilidade em crise?**: séculos XX e XXI. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 3, p. 189-220.
- BÍBLIA. A.T. Juízes 16:17. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**: antigo e novo testamento. São Paulo: Paulus, 2019. p. 375.
- BONOMI, C. Castration, circoncision et origines de la psychanalyse. **Le Coq-héron**, v. 203, n. 4, p. 16-44, 2010. DOI: 10.3917/cohe.203.0016.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BOUYÉ, Édouard. Notes. In: ABÉLARD. **Abélard et Héloïse**: Correspondance. Traduction d'Octave Gréard. Présentée, revue et annotée par Édouard Bouyé. Paris: Gallimard, 2000. p. 371-435.

BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992. v. II.

BRASIL. **Lei nº 11.340 de 06 de agosto de 2006**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 15 abr. 2019.

BROUSSE, Marie-Hélène. **Myriam Chérel interviewe Marie-Hélène Brousse**. Disponível em: <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2018/01/09-Ironik28-LSDD-Marie-He%C2%B4lene-Brousse.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

CARABAS, Markus. **O mito de Osiris: a história e o legado da lenda mitológica mais importante do antigo Egito**. Charles River Editors. Edição do Kindle, 2018.

CHABOUDEZ, Gisèle. La traversée du masculin. **La clinique Lacanienne**, Paris, n. 29, p. 31-48, 2017.

CHEMAMA, Roland. Métaphores du masculin. **La clinique Lacanienne**, Paris, n. 29, p. 49-53, 2017.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – o triunfo da virilidade: o século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 3 v.

CORBIN, Alain. Introdução. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – o triunfo da virilidade: o século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a. v. 2, p. 7-12.

CORBIN, Alain. A virilidade reconsiderada sob o prisma do naturalismo. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – o triunfo da virilidade: o século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b. v. 2, p. 15-34.

CORBIN, Alain. A necessária manifestação da energia sexual. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – o triunfo da virilidade: o século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c. v. 2, p. 154-191.

COURTINE, Jean-Jacques. “La virilité est-elle en crise? Entretien avec Jean-Jacques Courtine”. **Études**, tome 416, n. 2, p. 175-185, 2012. DOI: 10.3917/etu.4162.0175.

DANIÉLOU, A. **Le Phallus**. Pardès: Puisseaux, 1993.

DEMOULIN, Christian. Se passer du père. **L'en-je lacanien**, n. 6, p. 61-78, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2006-1-page-61.htm>. Acesso em: 14 maio 2019.

DHAMARDHIKARI, Aditi. The Indu goddess worshipped by India's transgender Community. **Homegrown**, 2015. Disponível em: <http://homegrown.co.in/bahuchara-matas-story-a-hindu-goddess-worshipped-by-indias-transgender-community/>. Acesso em: 23 jan. 2017.

DODMAN, Thomas; MAZUREL, Hervé. **1914-1918: quatre crises de la virilité**. 2018. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/histoire/1914-1918-quatre-crises-de-la-virilite>. Acesso em: 26 dez. 2019.

DUMÉZIL, Bruno. O universo bárbaro: mestiçagem e transformação da virilidade. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade - a invenção da virilidade**: da Antiguidade às Luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 1, p. 127-151.

DUPUIS, J. **Em nome do pai**: uma história da paternidade. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ENTINI, Carlos. Honra atingida: é a hora do duelo. *In*: **Acervo Estadão**. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,honra-atingida-e-a-hora-do-duelo,11758,0.htm>. Acesso em: 28 fev. 2019.

ERLICH, Michel. **Les mutilations sexuelles**. Paris: PUF, 1991. (Que Sais-je?)

EURÍPEDES. **Héracles**. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2014.

FERREIRA, Nadiá P. **A teoria do amor na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. (Psicanálise passo-a-passo, 38).

FERREIRA, Nadiá P. **Malditos, obscenos e trágicos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

FRANCO, Alberto. Entre el decir y el dicho: la sexuação. *In*: BOLOMO, Néstor *et al.* **L'étourdit**: la leitura como política. Buenos Aires: Letra Viva, 2008. p. 57-70.

FREUD, Sigmund. Prólogo da segunda edição da interpretação dos sonhos. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908/1981c. Tomo I.

FREUD, Sigmund. Tres ensayos para una teoria sexual. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1905/1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Teorias sexuales infantiles. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908/1981b. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Fantasias histericas y su relación con la bissexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908/1981a. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso "Juanito"). *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4.ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1910/1981a. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1910/1981b. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Sobre una degradación general de la vida erótica. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4.ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1912/1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Totem y tabú. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1913/1981a. Tomo II.

FREUD, Sigmund. El tema de la elección de un cofrecillo. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1913/1981b. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Introducción al narcisismo. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1914/1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Los instintos y sus destinos. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1915/1981a. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Lo inconsciente. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1915/1981b. Tomo II.

FREUD, Sigmund. La repression. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1915/1981c. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Lecciones introductorias al psicoanálisis - Lección X: El simbolismo en el sueño. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1915-1916/1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. El tabú de la virginidad (1917[1918]). *In*: **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Historia de una neurosis infantil (Caso del “Hombre de los lobos”). *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1918/1981. Tomo II.

FREUD, Sigmund. Pegan a un niño. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1919/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. *In*: **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1920/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. *In*: FREUD, Sigmund **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1921/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. La organización genital infantil. Adición a la teoría sexual. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1923/1981a. Tomo III.

FREUD, Sigmund. El yo y el ello. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1923/1981b. Tomo III.

FREUD, Sigmund. La disolución del complejo de Edipo. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1924/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1925/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Dostoyevski y el parricidio. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1927/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1930/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Sobre la sexualidad femenina. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1931/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis – Lección XXXIII: La Feminidad. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1932/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Análisis terminable e interminable. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1937/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Compendio del psicoanálisis. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1938/1981. Tomo III.

FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1939/1981. Tomo III.

GOLDENBERG, Ricardo. Carta. *In*: TEIXEIRA, A. B. do Rio *et al.* (org.). **Sobre o desejo masculino**. Salvador: Ágalma, 1995, p. 89-94. (Coleção Discurso Psicanalítico).

GUILLET, François. O duelo e a defesa da honra viril. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade – o triunfo da virilidade**: o século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 2, p. 97-152.

HADZIC-DJOKIC, Jovan *et al.* Surgical treatment and quality of life in patients with carcinoma of the penis. **Acta chirurgica Iugoslavica**, Belgrado, v. 46, p. 7-10, 1999.

HARARI, Roberto. **La significación del falo de Lacan**: claves introductorias. Buenos Aires: Lumen, 2007.

HÉRITIER, F. **Masculin/Féminin II**: dissoudre la hiérarchie. Paris: Odile Jacob, 2012.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Sexo e discurso**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. v. 1.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. A teoria da sexualidade em Freud cem anos depois (1905-2005). *Psychê*, São Paulo, ano XI, n. 20, p. 29-46, jan./jun. 2007.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010. v. 2.

JORGE, Marco Antônio Coutinho; TRAVASSOS, Natália. **Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

KOJÈVE, Alexandre. Le dernier monde nouveau: Fraçoise Sagan. **Le Bulletin Freudien n° 1 Octobre 1984 LA BIBLIOTHEQUE DE JACQUES LACAN**. Disponível em: http://www.associationfreudienne.be/pdf/bulletins/7BF1_BIBLIOTHEQUE.pdf?phpMyAdmin=0k39wA0M-rYtTueZFUj-nHQMkb1. Acesso em: 13 abr. 2019.

LACAN, Jaques. Os complexos familiares (1938). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3: As psicoses. 1955-1956**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4: a relação de objeto. 1956-1957**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente. 1957-1958**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 496-533.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 692-703.

LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957-1958). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 537-590.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação. 1958-1959**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: A ética da psicanálise. 1959-1960**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

LACAN, Jacques. Diretrizes para um congresso sobre a feminilidade. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1960/1998a. p. 734-745.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1960/1998b. p. 807-842.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8: A Transferência. 1960-1961**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. L'identification. 1961-1962. *In: Jacques Lacan: Les séminaires (1952-1978)*. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia**. 1962-1963. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 1964. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LACAN, Jacques. Les problèmes cruciaux de la psychanalyse. 1964-1965. *In: Jacques Lacan: Les séminaires (1952-1978)*. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. Abertura desta coletânea (1966). *In: LACAN, Jacques. Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 9-11

LACAN, Jacques. L'objet de la psychanalyse. (1965-1966). *In: Jacques Lacan: Les séminaires (1952-1978)*. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. La logique du fantasme. 1966-1967. *In: Jacques Lacan: Les séminaires (1952-1978)*. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola (1967). *In: LACAN, Jacques. Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 248-264.

LACAN, Jacques. L'acte analytique. 1967-1968. *In: Jacques Lacan: Les séminaires (1952-1978)*. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. 1968-1969. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-1967 (1969). *In: LACAN, Jacques. Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. 1971. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19: ...ou pior**. 1971-1972. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

LACAN, Jacques. O aturdido (1972). *In: LACAN, Jacques. Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 448-497.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: o avesso da psicanálise**. 1972-73. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. Televisão (1973). *In*: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 508-543.

LACAN, Jacques. Les non dupes errent. 1973-1974. *In*: LACAN, Jacques. **Les séminaires (1952-1978)**. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. RSI. 1974-1975. *In*: LACAN, Jacques. **Les séminaires (1952-1978)**. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LACAN, Jacques. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. 1976-1977. *In*: LACAN, Jacques. **Les séminaires (1952-1978)**. Transcription de l'Association Lacanienne Internationale. Paris, [2017]. CD-ROM.

LEGUIL, Clotilde. **L'être et le genre**: homme/femme après Lacan. Paris: PUF, 2016.

LEVY, Gabriel. Literalizar. *In*: BOLOMO, Néstor et al. **L'étourdit**: la leitura como política. Buenos Aires: Letra viva, 2008. p. 73-89.

LOLLO, Paolo. Os ofícios impossíveis e o chamado do real. **Reverso**, Belo Horizonte, n. 75, p. 15-24, 2018.

LONGO. **Dáfnis e Cloe**. São Paulo: Editora Prometeu, 1948. (Coleção Eros).

LORAUX, N. **Les expériences de Tirésias**: le féminin et l'homme grec. Paris: Galimard, 1989.

MAURANO, Denise. **A transferência**: uma viagem rumo ao continente negro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. (Passo-a-passo, 72).

MAURANO, Denise. **A arte e a alma barroca brasileira**. Ciclo de conferências "O barroquismo brasileiro". Academia Brasileira de Letras. 2018. 1 vídeo (16 min.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=53_tTbPi2Os. Acesso em: 10 jul. 2019.

MAURANO, Denise. Nos meandros do continente negro: questões sobre a homossexualidade feminina. *In*: QUINET, Antônio; JORGE, Marco Antônio Coutinho. (org.). **As homossexualidades na psicanálise**: na história de sua despatologização. São Paulo: Segmento Farma, 2013a. p. 315-319.

MAURANO, Denise. Da cena trágica à cena analítica. **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 5 n. 2, p. 19-27, dez. 2013b. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217648912013000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 30 set. 2019.

MAURANO, Denise. O despertar do feminino no enredo analítico. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, v. 47, p. 85-99, 2014. Disponível em: http://www.appoa.org.br/uploads/arquivos/revistas/revista_47.pdf. Acesso em: 30 set. 2019.

MAURANO, Denise. **Résonance et memoire dans la dimension chantante de la parole**. Paris, 2017. Notas da autora.

MILLER, Jacques-Alain. **De la natureza de los semblantes**: los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 2009.

MILLER, Jacques-Alain. Uma fantasia. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE, 8. A ordem simbólica no século XXI não é mais o que era. Que consequências para a cura? Disponível em: <http://2012.congressoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MILLER, Jacques-Alain. Bonjour Sagesse. **La Cause du Désir**, Paris, n. 95, p. 80-93, 2017.

MONTAIGNE, Michel de. A força da imaginação. *In*: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 105-114. (Coleção Os Pensadores, livro primeiro).

MONTES CARDONA, Carlos Eduardo; GARCÍA-PERDOMO, Herney Andrés. Incidence of penile cancer worldwide: systematic review and meta-analysis. **Revista Panamericana Salud Publica**, v. 41, 2017. DOI: 10.26633/RPSP.2017.117.

OLIVA NETO, J. A. **Falo no jardim**: priapéia grega, priapéia latina. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

OLIVEIRA, Luciano Lima de. **Sexualidade e sexuação**: um estudo psicanalítico com homens penectomizados por câncer de pênis. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 118p. 2010.

PAIVA NEVES, Francisco. **O último macho do mundo**. Fortaleza: Tupynanquim Editora, 2007.

PFAUWADEL, Aurélie. Virilités plurielles. Editorial - **La cause du désir**, Paris, n. 95, p. 5-6, 2017.

POMMIER, Gérard. **A exceção feminina**: os impasses do gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.

POMMIER, Gérard. **A ordem sexual**: perversão, desejo e gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

POMMIER, Gérard. **Le nom propre**: Fonctions logiques et inconscientes. Paris: PUF, 2013a.

POMMIER, Gérard. **Que veut dire « faire l'amour ? »**. Paris: Flammarion, 2013b.

POMMIER, Gérard. **Qu'est-ce que le « réel » ?**. Paris: Érès, 2014.

POMMIER, Gérard. **Féminin, révolution sans fin**. Paris: Pauver, 2016.

ROGRIGUES, Gilda Vaz. O último Lacan. **Reverso**, Belo Horizonte, n. 75, p. 51-55, 2018.

ROMERO, Frederico Ramalho *et al.* Sexual function after partial penectomy for penile cancer. **Urology**, n. 66, p. 1292-1295, 2005.

ROSA, Márcia. Ser um homem segundo a tradição? **Fractal: Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 437- 445, dez. 2008. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922008000200010>. Acesso em: 26 ago. 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Supervisão da edição brasileira Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

REIDER, Inês; VOIGT, Diana. **Desejos secretos: a história de Sidonie C., a paciente homossexual de Freud**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

QUIINET, Antônio. **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

QUINET, Antônio. **Édipo ao pé da letra: fragmentos de tragédia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

SCHNEIDER, Monique. **Généalogie du masculin**. Paris: Aubier, 2000.

SÓFOCLES. **As traquínias**. Apresentação, tradução e comentário filológico: Flávio Ribeiro de Oliveira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

SOLER, Colette. **La maldición sobre el sexo**. Buenos Aires: Manancial, 2008a.

SOLER, Colette. Les noms de l'identité. **Champ lacanien**, Paris, n. 6, p. 11-18, 2008b. DOI: 10.3917/chla.006.0011.

SOLER, Colette. **O inconsciente reinventado**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

SOLER, Colette. Des pères sans raison. **Champ lacanien**, Paris, n. 15, p. 129-138, 2014. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2014-page-129.htm>. Acesso em: 27 mar. 2019.

SOLER, Colette. Nouvelle économie sexuelle. **Champ lacanien**, Paris, n. 17, p. 9-20, 2015. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2015-2-page-9.htm>. Acesso em: 27 mar. 2019.

STENDHAL. **Do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Clássicos).

VARGAS LLOSA, Mario. **Os filhotes**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

VIGARELLO, Georges. A virilidade moderna: convicções e questionamentos. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História da virilidade - a invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. v. 1, p. 205-216.

VIVÈS, Jean-Michel. La vocation du féminin. **Cliniques méditerranéennes**, n. 68, p. 193-205, 2003. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2003-2-page-193.htm>. Acesso em: 20 jun. 2018.

VON ESCHENBACH, Andrew C.; SHOVER, Leslie R. The role of sexual rehabilitation in the treatment of patients with cancer. **Cancer**, v. 54, p. 2662-2667, 1984.

WINTER, Jean-Pierre. “Qu'est-ce qu'un homme?”. **Études**, tome 417, p. 31-39, 2012. DOI:10.3917/etu.4167.0031.

YACINE, Flora. Des indiens du troisième sexe. **Sciences Humaines**, 2012. Disponível em: https://www.scienceshumaines.com/des-indiens-du-troisieme-sexe_fr_28397.html. Acesso em: 23 jan. 2017.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Du père mort au déclin du père de famille: où va la psychanalyse?**. Paris: PUF, 2014.

ZAFIROPOULOS, Markos. Ecce homo. **La clinique Lacanienne**, Paris, n. 29, p. 85-102, 2017.