

# DAS LEIS ÀS NORMAS DE GÊNERO: RUMO À RESSIGNIFICAÇÃO *QUEER* DO SIMBÓLICO

*Mariana Pombo*<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo pretende, em primeiro lugar, debruçar-se sobre as críticas ao entendimento do conceito de simbólico ou ordem simbólica em Lacan como um *a priori* fálico universal que regula a sexuação; e, em segundo, explorar as possibilidades de desconstrução e de subversão de alguns pressupostos e leis rígidos e determinísticos do estruturalismo lacaniano, contrapondo-os à proposta da teoria *queer* de entender as normas de subjetivação como sempre contingentes e abertas à mutação. Esse deslocamento de perspectiva nos oferece a possibilidade de pensar sobre como transformar o gênero e a sociedade que compartilhamos, em direção ao acolhimento da alteridade e da multiplicidade de sujeitos e de corpos.

Palavras-chave: simbólico; estruturalismo; psicanálise; teoria *queer*; gênero

## FROM LAWS TO GENDER NORMS: TOWARDS A *QUEER* RESIGNIFICATION OF THE SYMBOLIC

### ABSTRACT

*This article aims, firstly, to examine the criticisms of the understanding of Lacan's concept of symbolic or symbolic order as a universal phallic a priori that regulates sexuation; and, secondly, to explore the possibilities of deconstructing and subverting some of the rigid and deterministic assumptions and laws of Lacanian structuralism, contrasting them with queer theory's proposal to understand the norms of subjectivation as always contingent and open to*

---

<sup>1</sup> Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP-Rio). Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ, professora do curso de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) (Rio de Janeiro, Brasil). Autora do livro *A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas* (2021). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6896-6691> E-mail: [marifpombo@gmail.com](mailto:marifpombo@gmail.com)

*mutation. This displacement of perspective offers us the possibility of thinking about how to transform the gender and the society we inhabit to welcome alterity and the multiplicity of subjects and bodies.*

*Keywords: symbolic; structuralism; psychoanalysis; queer theory; gender*

## **DES LOIS AUX NORMES DE GENRE: VERS UNE RESIGNIFICATION *QUEER* DU SYMBOLIQUE**

### **RÉSUMÉ**

*Cet article vise, premièrement, à examiner les critiques de l'interprétation du concept de symbolique ou d'ordre symbolique chez Lacan comme un a priori phallique universel régissant la sexualité; et, en second lieu, à explorer les possibilités de déconstruction et de subversion de certaines des hypothèses et lois rigides et déterministes du structuralisme lacanien, en les contrastant avec la proposition de la théorie queer de comprendre les normes de subjectivation comme étant toujours contingentes et susceptibles de mutation. Ce déplacement de perspective nous offre l'opportunité de réfléchir à la manière dont nous pourrions transformer le genre et la société que nous partageons, dans une direction favorisant l'accueil de l'altérité et de la multiplicité des sujets et des corps.*

*Mots clés: symbolique; structuralisme; psychanalyse; théorie queer; genre*

No ano de 2004, o sociólogo espanhol, ativista queer e estudioso da psicanálise Javier Sáez publicou o livro *Teoría queer y psicoanálisis* (cuja tradução para o português seria *Teoria queer e psicanálise*), no qual afirmava que a teoria *queer* é o sintoma da psicanálise, no sentido de algo que está silenciado e do qual não queremos saber. Sáez ainda dizia que o questionamento radical que os teóricos *queer* fazem aos fundamentos epistemológicos da psicanálise teria instalado entre os dois campos uma distância abissal, que praticamente ninguém quereria atravessar.

Hoje, passadas duas décadas da publicação do livro, acredito, por um lado, que alguns de nós, psicanalistas já nos aventuramos nessa travessia – considerada por ele como improvável ou mesmo impossível –, tentando escutar o que esse sintoma revela sobre o nosso funcionamento enquanto discurso e prática clínica e como o próprio sintoma pode movimentar-nos em novas direções.

Por outro, ainda há, no campo da psicanálise, muitos autores que defendem a incomunicabilidade entre teoria *queer* e psicanálise, com o

argumento de que a primeira teria um projeto político, enquanto a segunda sustentaria um projeto clínico. Temos aí, inclusive, analistas que afirmam que a psicanálise deva ser separada da política e da cultura. E, muitas vezes, esses analistas, baseados em categorias e em diagnósticos supostamente neutros e universais, acabam repetindo e reforçando, no *setting* analítico, normas hegemônicas produtoras de sofrimento, exclusão e patologização.

Ainda que a psicanálise conte com a especificidade da prática clínica e do compromisso ético com a clínica e com os pacientes, como separar a clínica da política, quando levamos em conta as relações de poder nas quais estamos todos enredados? Pode alguma clínica, afinal, ser dita “não política”, se toda subjetividade se constitui, como coloca Michel Foucault (1979/2007, 1983), submetendo-se e resistindo ao conjunto de normas de sua cultura e se o sofrimento psíquico também é produzido pelos esquemas de inteligibilidade sociais, como complementa Judith Butler (1997/2017)? Dizer que a psicanálise só se ocupa de questões clínicas e que a clínica psicanalítica é, *a priori*, antinormativa não seria uma maneira de nos desresponsabilizarmos de pensar nos efeitos de normalização de nossos próprios dispositivos?

Certamente, quando falam, psicanalistas e teóricos *queer* usam noções diferentes, próprias de cada campo discursivo, mas não poderíamos pensar as subjetividades a partir das imbricações e confluências dos aportes teóricos vindos desses diferentes campos? A psicanalista argentina Ana María Fernández (2017) fornece pistas interessantes para esse debate, quando tenta responder à questão sobre como estabelecer articulações entre as lógicas coletivas da sexualidade, problematizadas na sociedade e nos movimentos minoritários, que abarcam noções difundidas no campo social, tais como gênero, identidade de gênero e diversidades sexuais, e as lógicas da sexuação, trabalhadas pela psicanálise, que usam termos específicos da teoria psicanalítica, tais como sexuação, diferença sexual, gozo e identificação.

Apontando que essas lógicas não são nem sinônimas, nem subsumíveis uma à outra, a autora entende que não se trataria de subordinar um campo ao outro, tampouco de explicar um pelo outro. Sua ideia é a de que seja possível sustentar as tensões entre as lógicas e trabalhar em um lugar entre essas tensões, onde problemas sejam colocados e nos provoquem a pensar.

Acompanhando a proposta de Fernández, pretendo neste artigo explorar tensões e possíveis diálogos entre psicanálise e teoria *queer*, entendidas aqui como duas ordens discursivas diferentes, sem dúvida, mas não inconciliáveis. A partir do enfoque específico na categoria lacanianiana de simbólico ou ordem simbólica<sup>2</sup>, em primeiro lugar tentarei argumentar que a posição estruturalista, ao insistir na existência de leis tidas como universais e inalteráveis para o psiquismo e a sexualização, pode resultar no não acolhimento das dissidências sexuais e de gênero e em uma impossibilidade de pensar em transformações, do gênero e da sociedade. Em segundo, buscarei apresentar, com base na teoria queer e na ideia de norma (em oposição à de lei), outro modo possível de entendimento do simbólico, mais aberto às contingências históricas e, portanto, mais acolhedor também das mutações do contemporâneo.

### **SIMBÓLICO LACANIANO: CRÍTICAS E DESCONSTRUÇÕES**

Seguindo a leitura de Markos Zafiroopoulos (2002, 2014), a fase estruturalista de Lacan se inicia na década de 1950, sobretudo depois de 53, quando o autor se afasta de Durkheim, encontra Lévi-Strauss e reformula a sua teoria. Esse encontro provoca o deslocamento de uma tópica centrada no imaginário para uma que se funda no simbólico. Nesse momento, a família cede lugar às relações de parentesco, a imagem paterna à função paterna, enunciada pela mediação operatória do significante

---

<sup>2</sup> Neste trabalho, debruço-me especificamente sobre a teoria psicanalítica lacanianiana, porque Lacan está muito presente nos debates atuais no campo do gênero. Seja em narrativas declinológicas sobre o contemporâneo, seja em críticas dos estudos de gênero e *queer* à psicanálise, ou, ainda, em respostas de psicanalistas a essas críticas, conceitos como Simbólico, falo e Nome-do-Pai são frequentemente trazidos para o centro das discussões. Desse modo, o objetivo aqui é apontar as reapropriações, reafirmações ou desconstruções desses conceitos na contemporaneidade – conceitos que indicam modelos de subjetivação e sexualização – e os efeitos clínicos e políticos desses movimentos, apostando que há brechas para revisões e mutações hoje (Pombo, 2021). Ainda assim, é importante ressaltar que outros autores da psicanálise, além de Lacan, têm sido mobilizados por psicanalistas contemporâneos no sentido de vislumbrar novas possibilidades de acolher e escutar os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero. Vale citar o trabalho de Jô Gondar (2014), que utiliza a noção de espaço potencial de Winnicott para pensar um território de subjetivação e de sexualização sem coordenadas definidas, onde não cabe a ideia de posição sexual e onde haveria uma multiplicidade de destinos para o desejo e de modos de se situar em relação ao sexo, sendo sempre possíveis transições entre os sexos.

Nome-do-Pai, e o complexo de Édipo ganha condição de estrutura, passando a representar a passagem da natureza à cultura, a entrada do sujeito na ordem simbólica.

O reino da cultura, a ordem simbólica, é também chamado por Lacan (1953) de “ordem de linguagem”, que assujeita o sujeito. O sujeito é sujeito do significante justamente por estar submetido às (e determinado pelas) leis da palavra e da linguagem. Dito de outro modo, então, para se tornar um sujeito, um indivíduo precisaria ingressar na ordem simbólica, o que equivale a se submeter às leis do simbólico e da linguagem.

As críticas que têm sido colocadas por teóricos *queer* e de gênero, e mesmo por autores da psicanálise, ao conceito de simbólico ou ordem simbólica em Lacan dizem respeito justamente a essas leis mencionadas no parágrafo anterior, que parecem funcionar como operadores universais, atemporais, que regulariam a priori a sexuação e o desejo. Dentre elas, podemos destacar, sobretudo, a lei paterna (Nome-do-Pai) e o falo, que ocupam posições estratégicas na estruturação psíquica e na introdução dos sujeitos no mundo simbólico e na sexualidade.

Na virada estrutural da teoria lacaniana, a função exercida pelo pai passa a ser entendida como essencialmente simbólica, representada pelo significante Nome-do-Pai – significante operador do Édipo, que introduz a interdição do incesto no inconsciente como lei (Lacan, 1953, 1955-56/1995, 1956/1999, 1957-58/1999). O psicanalista denomina a função simbólica do pai no Édipo de metáfora paterna (Lacan, 1956/1999, 1957-58/1999), aludindo, com a ideia de metáfora, a um significante que surge no lugar de outro significante. Ou seja, dizer que o pai é simbólico equivale a dizer que ele é uma metáfora, um significante (Nome-do-Pai) que substitui, toma o lugar, (de) outro significante (Desejo da mãe). O pai intervém, então, como uma proibição (interdição do incesto), separando a criança da mãe e garantindo o acesso daquela à ordem simbólica e a um novo registro do desejo.

Nesse movimento, é desfeita a articulação até então estabelecida entre o exercício da função paterna e a posição do pai na família, pois o Lacan estruturalista passa a enfatizar o sistema organizando as estruturas de parentesco, tal como descrito por Lévi-Strauss, e não mais as condições sociais e familiares que dão forma ao Édipo, como o fazia o Lacan durkheimiano (Zafiroopoulos, 2014).

Ainda assim, embora desatrele o Édipo e a função paterna do contexto histórico e familiar em que se inserem, Lacan parece continuar reforçando relações e papéis assimétricos entre os gêneros masculino e feminino, próprios do patriarcado. Por isso, Paul B. Preciado (2020) chama a psicanálise de “ciência do inconsciente patriarco-colonial” e Michel Tort (2007) critica que a resolução do Édipo proposta por Lacan, que coloca a necessidade de a criança sair do domínio materno (entendido como alienante, assujeitador) e atribui à intervenção do pai (que ganha o status de libertador, salvador) a condição de emergência do sujeito, seja apresentada como apartada da história, sem relação com o patriarcado e a dominação masculina, como se configurasse um funcionamento psíquico universal e inconsciente, independente das transformações históricas.

Já Butler (1990/2013) entende a teoria lacaniana como uma espécie de “moral do escravo”, principalmente no que diz respeito à representação da lei paterna como autoridade inevitável, diante da qual só há obediência e limitação. A autora então se pergunta: “que credibilidade pode ser dada a uma explicação do Simbólico que exige conformidade a uma lei que se mostra impossível de cumprir e que não abre, para si mesma, nenhum espaço de flexibilidade, para sua reformulação cultural em formas de maior plasticidade?” (p. 90).

Além do Nome-do-Pai, o falo é outro significante que aparece como fundamental na teoria lacaniana, também com função simbólica estruturante do psiquismo e do erotismo; o falo é, nos termos do psicanalista, o significante do desejo. Entrar na ordem simbólica implica ocupar determinadas posições sexuadas predeterminadas para o homem e para a mulher, de acordo com a relação de cada um com o falo. E essa centralidade do falo como pivô da sexuação e, inclusive, da diferenciação entre os sexos, já está presente em Lacan no seu retorno a Freud, permanecendo até suas elaborações mais tardias sobre as fórmulas da sexuação e as modalidades de gozo.

No *Seminário 4*, por exemplo, Lacan (1956-57/1995) afirma que a primazia do falo é instaurada pelas próprias particularidades da ordem simbólica, que conferem ao falo um lugar privilegiado, e pensa a mulher e o homem a partir da oposição entre ter ou não ter o falo. No seminário seguinte, em que trata dos tempos do complexo de Édipo e dos deslocamentos

do falo *aí*, Lacan (1957-58/1999) reforça a função normativa do Édipo e do falo na assunção do próprio sexo pelo sujeito – “isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher” (p. 171).

Aqui vale destacarmos a dimensão estruturalista que o falo ganha na teoria lacaniana, a partir da influência de Lévi-Strauss. Como afirma Deleuze (1972/2005) no texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo”, uma estrutura é uma combinatória, necessariamente inconsciente, de elementos formais (sem forma, conteúdo, essência) e de relações diferenciais. É uma virtualidade de coexistência ou, ainda, um repertório ideal que preexiste aos seres e que se atualiza neles, diferenciando-os. A estrutura é, portanto, diferencial em si mesma e diferenciadora em seus efeitos – efeitos, aliás, que nos fornecem as únicas pistas da existência de uma estrutura, já que ela é inconsciente.

Deleuze expõe, ainda, que toda estrutura é movida por um objeto que circula e que, ao se deslocar, distribui, na própria estrutura, as diferenças e, ainda, determina o lugar relativo dos elementos, bem como o valor variável das relações. Trata-se de um significante flutuante, um “diferenciador da própria diferença” (Deleuze, 1972/2005, p. 123). Em Lacan, portanto, o simbólico é uma estrutura que constitui as realidades encarnando-se nelas. Já o falo é o significante diferenciador, “o órgão simbólico que funda toda a sexualidade como sistema ou estrutura, e com relação ao qual se distribuem os lugares ocupados de modo variável pelos homens e pelas mulheres, e também as séries de imagens e de realidades” (idem, p. 124).

Em *A significação do falo*, a definição do falo e de sua função feita por Lacan (1958/1998) exemplifica essa noção de diferenciador da diferença de que fala Deleuze. Opondo significante a significado, Lacan coloca que “o significante tem função ativa na determinação dos efeitos em que o significável aparece como sofrendo sua marca, tornando-se, através dessa paixão, significado” (p. 695). O falo é, portanto, um significante que designa efeitos de significado no sujeito: marca o sujeito, com a ameaça (no homem) ou a nostalgia (na mulher) da “falta-a-ter” (p. 701), introduz o advento do desejo e determina as relações entre os sexos, que se darão a partir de um ser e um ter o falo.

Mais uma vez, a diferença sexual é postulada nos termos de ter (e temer perder) ou não ter (e invejar) o falo, ainda que o psicanalista ressalte que a relação do sujeito com o (significante) falo se dá no campo simbólico, desconsiderando a diferença anatômica dos sexos. Além disso, o falo constitui as posições sexuais tidas como femininas e masculinas, “as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos” (p. 701), inclusive no ato sexual, que são da ordem do aparentar, do parecer (que Lacan, mais tarde, chamará de “semblante”): enquanto o homem tem e “corporifica” o falo, o significante do desejo da mulher, a mulher deve ser o falo, o significante do desejo do Outro, e, para isso, precisa rejeitar uma parcela essencial da feminilidade (ela pretenderá ser desejada e amada por aquilo que não é).

Assim como o pai, que perde sua condição de realidade e se torna um significante e operador simbólico a-histórico da subjetivação, o falo no Lacan estruturalista não se refere ao órgão real, mas, sim, a um significante atemporal – a uma “casa vazia”, como define Deleuze (1972/2005), que assujeita o sujeito e determina a estrutura sexual. É um traço permanente, cuja presença ou ausência marca as diferenças (e hierarquias) entre os dois sexos e entre os dois posicionamentos na sexuação. Do mesmo modo que a libido em Freud (1905/1996) é única, de natureza masculina – independentemente de ocorrer no homem ou na mulher e de ter como objeto um homem ou uma mulher –, o falo, em Lacan, está no centro da dialética subjetiva de todo sujeito, mesmo daquele que “não o tem”:

É isso o surpreendente. É isso que escandaliza aqueles que gostariam que a situação concernente ao objeto sexual fosse simétrica em ambos os sexos. Assim como o homem tem que descobrir e, depois, adaptar a uma série de aventuras o uso de seu instrumento, o mesmo deveria acontecer com a mulher, isto é, que o *cunnius* ficasse no centro de toda a sua dialética. Mas não é nada disso, e foi precisamente essa a descoberta da análise (Lacan, 1957-58/1999, p. 207).

A diferença entre os sexos, embora não referida a anatomia ou biologia, parece adquirir, então, caráter universal e imutável, já que instituída por essa diferenciação estrutural, estruturante, orquestrada pelo falo simbólico. Além disso, percebe-se que a descrição dos diferentes posicionamentos na sexuação do homem e da mulher instituídos pelo falo reforça a hierarquia

entre os sexos. No texto de 1958, Lacan chega a dizer, inclusive, ao expor os semblantes do homem (ter o falo) e da mulher (ser o falo), que a frigidez seria mais suportada pela mulher do que a impotência pelo homem. Sobre essas diferenças, o psicanalista Thamy Ayouch (2014, p. 62) avalia: “as posturas de sexuação definidas por este semblante (feminilidade mascarada, impotência masculina menos suportada do que a frigidez feminina ou homossexualidade feminina provindo de uma decepção) remetem a uma série de posturas históricas e historicizadas particulares”.

Cerca de 15 anos mais tarde, no *Seminário 20*, embora passe a descrever a diferença dos sexos não mais em termos de ter ou não ter o falo, e sim de duas modalidades de gozo que independeriam do sexo, Lacan (1972-73/2008) mantém o falo como referência para essas duas formas de gozo possíveis, não complementares, correspondentes às posições “homem” e “mulher”: de um lado, o lado “homem”, há a opção do gozo fálico, um gozo limitado, submetido à ameaça de castração e à lei da proibição do incesto; e de outro, o lado “mulher”, há a opção do gozo não todo fálico, um gozo Outro, suplementar, a mais, mas ainda suposto a partir do significante fálico.

A questão que permanece, então, é a de que, embora o gozo feminino, não todo, seja dito como contingente e como não complementar ao masculino, fuja à universalização e abarque uma diversidade de experiências possíveis, o falo mantém seu caráter de premissa universal, a-histórica, imutável, da sexuação. Como se trata de dois modos distintos de relação com a função fálica, o falo continua sendo a referência aos dois sexos no inconsciente, o mediador dos gozos masculino e feminino, mesmo se um gozo está para além do próprio falo. Assim, cabe-nos perguntar, como propõe Ayouch (2019, p. 142): “o falo define uma relação imaginária imutável entre os sexos, idêntica em qualquer tempo e lugar, ou ele apenas corresponde às formas mutáveis que as relações entre os sexos assumem num determinado lugar e tempo?”. O psicanalista nos adverte de que o conceito de falo transmite um conteúdo sócio-histórico particular, que interliga o poder à masculinidade e à heterossexualidade.

Desse modo, permanece em Lacan a referência a um simbólico fálico, tido como universal e determinante para a sexuação. Van Haute e Geyskens (2017, p. 170), ao discorrerem sobre o gozo feminino e sobre a impossibilidade de ele ser compreendido e descrito com precisão,

entendem que a ordem simbólica está necessariamente centrada no falo: “a impossibilidade de expressar esse ‘Outro gozo’ (feminino) na linguagem confirma a ideia de que a ordem simbólica é essencialmente falocêntrica e que não existe um significante para a mulher”.

A crítica importante a ser endossada aqui é a de que a teoria lacaniana apresenta como estrutura – portanto, como dado a-histórico e universal – arranjos, relações e posições relativas a sexo e gênero, inscritas em uma época histórica específica, patriarcal e machista, quando se naturalizavam sacrifícios e renúncias aos quais a mulher era submetida. Nesse sentido, vale retomarmos uma pergunta pertinente colocada por Butler (2004/2012): o simbólico é um campo para a intervenção social? Se estamos implicados na desconstrução das normas de gênero, necessária para a revisão da hierarquia entre os sexos e dos regimes de inteligibilidade excludentes das dissidências sexuais, o conceito de simbólico como um *a priori* (fálico) universal e eterno que regula a sexuação torna-se um obstáculo teórico sobre o qual devemos nos debruçar.

Michel Tort (2007), em convergência com a teoria butleriana, questiona a própria existência de um simbólico puramente estruturante, conquistado *in aeternum*:

A Ordem simbólica não existe. [...] A ordem simbólica, com as representações misteriosas da diferença dos sexos que lhe correspondem no Novo Testamento, é essa ficção de referência a-histórica que a ordem sexual positiva do dia inventou, que regula as relações dos sexos, os parentescos. Essa ficção tem a vantagem de apresentar o simbólico como natural, fazendo dos arranjos bastante instáveis dos humanos a própria natureza do simbólico (Tort, 2007, p. 290, tradução minha).

O autor prefere falar, no lugar de simbólico, de processos de subjetivação históricos. Para Tort, toda ordem simbólica é uma ordem de circunstância, um dispositivo histórico, um arranjo provisório das famílias, das sexualidades e da filiação, aberto, portanto, a transformações e rearrumações.

## **DAS LEIS ÀS NORMAS: ABERTURA ÀS TRANSFORMAÇÕES**

“Ora, é preciso entender o drama do Simbólico, do desejo, da instituição da diferença sexual, como uma economia signifiante

autônoma que detém o poder de demarcar e excluir o que pode e o que não pode ser pensado nos termos da inteligibilidade cultural” (Butler, 1990/2013, p. 117-118). Nessa citação, fica evidente, mais uma vez, o ponto sobre o qual incidem as críticas de Butler (e, também, de Preciado, mais recentemente) à teoria de Lacan – à diferença sexual, ao Édipo, ao falo, à lei paterna e à heterossexualidade normativa: quando retoma oposições estruturais binárias da antropologia de Lévi-Strauss, Lacan acaba por sustentar a existência de uma ordem simbólica imutável e, conseqüentemente, por criar dicotomias entre subjetividades normais e desviantes, inteligíveis e ininteligíveis.

Ao impor regras inalteráveis para a subjetivação e a sexuação, o estruturalismo obstaculiza que pensemos sobre como transformar o gênero e sua matriz de inteligibilidade excludente e violenta. Butler (2004/2012) diferencia posição simbólica – posição na linguagem ou no parentesco oferecida pelo estruturalismo – e norma, produzida socialmente e variável. A posição simbólica encobre sua contingência e se apresenta, por reificação teórica, como uma espécie de ideal eterno. Desse modo, o simbólico, essa série de exigências, tabus, proibições, idealizações e ameaças tida como a-histórica e constituinte do sujeito sexuado na linguagem, tem efeitos duros para os sujeitos que não assumem as posições sexuais “previstas”.

“Mas quais são as conseqüências de converter certas noções do parentesco em eternas e depois elevá-las ao status das estruturas elementares da inteligibilidade?” (Butler, 2004/2012, p. 75) O que parece estar em jogo, então, são os determinismos e as rigidezes do próprio estruturalismo, bem como seus efeitos sobre os sujeitos dissidentes de gênero. A defesa de uma ordem simbólica patriarcal – na qual o Édipo e a hierarquia entre os sexos e entre o pai e a mãe operam como condições *sine qua non* da subjetivação – pode reforçar uma posição desumanizante, porque entende como não humanos, como não humanizáveis os indivíduos, identificações de gênero e arranjos familiares que não se encaixam nesse esquema estruturalista, nesses pressupostos e regras rígidas de “humanização”.

Essa posição desumanizante fica evidenciada, por exemplo, quando Jean-Pierre Lebrun (2011) diz que vivemos em um “mundo sem limite”, marcado por um processo de “dessimbolização”, cujas causas seriam a desinstitucionalização da família e o declínio do patriarcado, quando

a autoridade e a condição de exceção do pai entram em crise, assim como a assimetria entre as funções da mãe e do pai. Em outras palavras, haveria uma perda de verticalidade hoje (profundamente lamentada pelo autor): a sociedade, anteriormente organizada de modo vertical e masculino, teria passado a se agenciar sob o modo horizontal e feminino. E isso, segundo ele, colocaria em risco o próprio simbólico e o Nome-do-Pai, que estariam degradados, sem a mesma operabilidade que antes, resultando em um novo dispositivo, social e familiar, com confusão de posições e funções, formado por uma mãe protetora, um pai impotente e uma criança assujeitada à mãe, “órfã do Simbólico” (Lebrun, 2011, p. 330, tradução minha) – em suma, uma “desafiliação desimbolizante” (idem), uma ausência de subjetivação.

Michel Schneider (2007) vai na mesma direção de Lebrun, ao dizer que a política de minorias, ao colocar em questão a diferença dos sexos, implodiria a ordem simbólica que a diferença sexual funda; e a consequência seria, mais uma vez, uma “dessimbolização generalizada”. Ao falar especificamente da homoparentalidade, o autor aponta que aí o esquema edípico falharia: não haveria interdito, nem possibilidade de desejar, pois estaria em jogo uma sexualidade que a diferença dos sexos não estrutura mais, uma sexualidade sem alteridade. Schneider chega a se perguntar de que sexo seriam os filhos das famílias homoparentais e a defini-los como “indivíduos simbolicamente modificados” (p. 79, tradução minha), em um jogo de palavras com os organismos geneticamente modificados, alvo dos debates ambientalistas.

Queiram Lebrun e Schneider ou não, a sociedade vem passando por transformações importantes no que tange às relações entre os gêneros e, inclusive, às próprias identificações de gênero e às formas de exercício da maternidade e da paternidade. Muitas leis já mudaram e outras continuam mudando, na França e no mundo todo, de modo que continuar interpretando o que é comemorado por muitos como ganho pelo viés declinológico resulta em posição ao mesmo tempo reacionária e improdutiva. De que adianta continuar alçando a ordem simbólica patriarcal, com hierarquias enrijecidas, a lei apriorística e indispensável da subjetivação? Não seria a hora de fazermos o inverso? Não seria a hora de acolhermos as mutações, de compreendermos o que elas nos exigem

de renovação e, portanto, de repensarmos certas ferramentas teóricas reducionistas e patologizantes da psicanálise?

Para nos engajarmos nesse movimento de acolher as mutações e imaginar outros regimes normativos possíveis, que rompam com o patriarcado e o falocentrismo, torna-se necessário, antes de mais nada, acolhermos a possibilidade de “uma ressignificação radical do domínio simbólico” (Butler, 1993/2019, p. 50). E, para isso, é preciso, ainda, que entendamos o simbólico como uma regulação de significações que varia no tempo, como nos propõe a teoria *queer*, e não como uma estrutura quase permanente, que preexistiria ao sujeito, como pressupõe o estruturalismo lacaniano.

Uma tensão importante entre a teoria *queer* e o estruturalismo lacaniano parece dizer respeito, portanto, à diferença fundamental no entendimento do que são as normas de subjetivação e de como um sujeito sexuado se constitui. Enquanto a teoria *queer* pensa na construção do sujeito e do sexo como um processo performativo, contingente, de repetição constante de normas, aberto a crises e mudanças, o estruturalismo a entende como um processo produzido pelas próprias estruturas, mais definitivo, unilateral e mesmo vertical, e com efeitos mais fixos também.

Para Butler (1993/2019), o estruturalismo reduz o construtivismo a um determinismo e escamoteia o caráter produzido, não natural, não universal de suas leis simbólicas, tidas como um poder prévio e ideal, quando na verdade só existem como leis de tanto que foram citadas, reiteradas e consolidadas como tal: “A suposição de que a lei simbólica do sexo goza de uma ontologia separada, anterior e autônoma a sua própria assunção torna-se impugnada pela noção de que essa citação da lei é em si mesma um mecanismo de sua produção e articulação” (p. 39).

A noção butleriana de performatividade, e sua diferença em relação à ideia de performance, nos ajuda a compreender as condições complexas nas quais um sujeito assume o sexo e a sexualidade: não se trata de um jogo livre, nem de uma apresentação teatral de si, mas de uma repetição ritualizada de normas, regulada e impulsionada por restrições (heterossexistas). Enquanto a performance é o ato delimitado do ator, a performatividade é a reiteração de normas que excede, precede e constringe esse ator. Inversamente, o

que é atuado na performance esconde essas restrições que sustentam a performatividade (Butler, 1990/2013, 1993/2019).

Se as normas são contingentes, ou seja, não têm status ontológico independente, elas só persistem como normas porque estão incorporadas nos atores sociais e são representadas, reidealizadas e reinstituídas nos rituais sociais diários da vida corporal. Embora as normas possam ser explícitas, frequentemente se conservam como implícitas, difíceis de ler, e são mais facilmente notadas pelos efeitos dramáticos que produzem sobre aqueles que não se enquadram nelas.

Butler (1993/2019) afirma que, em Lacan, o sexo é um carimbo simbólico, uma posição dentro da linguagem que todo sujeito é obrigado a adotar, assumindo atributos femininos ou masculinos, impulsionado por uma ameaça de punição (castração). Essa ameaça é interpretada pela filósofa como o horror de ocupar posições tidas como abjetas, como as figuras da masculinidade feminilizada (um rebaixamento à castração) e da feminilidade masculinizada (uma ascensão monstruosa ao falicismo). Já a proposta butleriana é a de que adotemos uma concepção do sexo e do gênero regulados por normas sociais, inscritas na temporalidade e sempre abertas à subversão de dentro, em vez de regulados por leis simbólicas incontornáveis. Só assim poderemos conceber desmontes, contestações e reconfigurações mais radicais dos termos do gênero.

Para a teoria *queer*, uma norma pode ser transformada inclusive naquilo que se opõe aos seus propósitos iniciais. Ou seja, a norma tem uma vulnerabilidade: “As categorizações sociais que estabelecem a vulnerabilidade do sujeito à linguagem são elas mesmas vulneráveis a mudanças tanto psíquicas quanto históricas” (Butler, 1997/2017, p. 30). Assim, por mais que o sujeito seja obrigado a repetir as normas, dependa dessa repetição para não ter ameaçadas as suas condições de existência, as repetições ousadas, arriscadas, podem levar à ressignificação das normas – normas sempre também suscetíveis a mudanças.

A filósofa ressalta que a noção foucaultiana de poder com a qual ela trabalha diferencia-se da ideia lacaniana de simbólico, que fixa o sujeito em uma posição e cujas leis não apontam para a mesma vulnerabilidade, nem para a mesma contingência e tampouco para as mesmas possibilidades de resistência e de reformulação das normas entendidas

por Butler. Para Foucault, um sujeito não é fixado em uma posição de uma vez por todas, inclusive ele só permanece como sujeito por meio da reiteração de si mesmo como sujeito. “A ideia de ‘simbólico’ não aborda a multiplicidade de vetores de poder nos quais Foucault insiste, pois o poder em Foucault não consiste apenas na elaboração reiterada de normas ou exigências interpeladoras, mas é formativo ou produtivo, maleável, múltiplo, proliferativo e conflituoso” (Butler, 1997/2017, p. 106). Nesse sentido, o conceito de simbólico não é tão interessante, quando se trata de subversões, porque, como diz Butler, não existe resistência em um campo psíquico que preceda ou exceda o social. O campo das normas, pelo contrário, produz a possibilidade das próprias subversões.

Então, a partir da sua teoria da norma e da performatividade, Butler (1993/2019) propõe que entendamos as leis simbólicas do estruturalismo como produzidas, portanto, como não naturais, não universais. Do mesmo modo que a divisão binária de gêneros nos parece natural de tanto que performamos feminilidade e masculinidade nos nossos rituais sociais diários, as leis do simbólico parecem ter um poder prévio e ideal de tanto que foram citadas, reiteradas, mas na verdade são contingentes.

Assim, a condição de “significantes privilegiados” do falo e do Nome-do-Pai é também, seguindo a linha de raciocínio da filósofa, uma produção performativa. Em *Corpos que importam*, em capítulo sobre o “falo lésbico”, Butler (1993/2019) diz que o falo não está na origem de uma cadeia significante, mas é parte de uma reiterada prática significante. Ou seja: o falo depende de uma repetição performática para ter assegurada sua posição de significante privilegiado. O privilégio do falo é produzido e afirmado pela reificação das relações lógicas e estruturais dentro do simbólico. Nesse sentido, existe também a possibilidade de desprivilegiar o significante na própria força da repetição.

Se necessita de reiteração, se é reiterável, isso significa que essa construção fálica é também aberta à variação e à plasticidade: “E se a construção cultural da sexualidade obriga uma repetição desse significante, há, no entanto, a possibilidade de desprivilegiar o significante na própria força da repetição, entendida como resignificação ou recircunscrição” (Butler, 1993/2019, p. 160). É possível, então, contestar a necessidade

de um lugar “adequado” ao falo dentro do simbólico e apostar em novas significações, em outras formas e lugares.

Além disso, o falo, na condição de norma sexual, é uma idealização da qual nenhum corpo consegue aproximar-se adequadamente. Toda norma, aliás, na teoria de Butler, tem essa característica. Mesmo que se apresente como lei que obriga a certas identificações, a identificação que o corpo oferece guarda sempre alguma distância da lei em si, algum fracasso em relação ao que era esperado. Essa é, então, mais uma razão para situar o falo como uma ficção autorizada, entre outras possíveis, e para colocar em questão a sua ligação naturalizada com o pênis e com a morfologia masculina.

A ficção do falo lésbico – ao demonstrar que as estruturas nas quais o falo é posto em jogo são múltiplas e ao expor uma variedade de performatividades discursivas e de fetiches alternativos – ultrapassa o alcance do estruturalismo heterossexista e afirma a plasticidade do falo. O falo lésbico faz parte do projeto de expansão e alteração da normatividade dos termos do simbólico, que Butler (1993/2019, p. 194) nomeia como “ressignificação *queer* do simbólico”. Quanto mais variadas e imprevisíveis as ocasiões anatômicas, e não anatômicas, para a simbolização do falo, mais instável e aberto à repetição subversiva ele se revela.

Em *Deshacer el género*, Butler (2004/2012) apresenta uma discussão interessante também sobre diferença sexual e ordem simbólica, que podemos acompanhar a partir desta citação:

Aceito que os conceitos sociológicos do gênero, entendidos como mulheres e homens, não podem ser reduzidos à diferença sexual. Mas ainda continuo preocupada porque se entende que a diferença sexual funciona como uma ordem simbólica. O que significa para dita ordem ser mais simbólica que social? E o que ocorreria com a tarefa da teoria feminista de pensar sobre a transformação social, caso se aceitasse que a diferença sexual está orquestrada e restrita a um nível simbólico? Caso seja simbólica, pode variar? Quando faço essa pergunta aos lacanianos, geralmente me respondem que as mudanças no simbólico levam muito tempo. Pergunto-me quanto tempo mais terei de esperar (Butler, 2004/2012, p. 299, tradução minha).

Nesse trecho, Butler está dialogando com autores lacanianos que argumentam que a diferença sexual a nível simbólico não tem conteúdo

semântico. Haveria uma oposição binária estrutural entre os significantes homem e mulher, mas seriam estruturas vazias de conteúdo, que não prescrevem papéis sociais. Então isso seria diferente do gênero, das categorias sociais de homem e mulher. O gênero já seria uma concretização e uma redução dessa distinção a certos papéis e significados culturais.

Javier Sáez (2005), por exemplo, afirma que as duas formas de gozo propostas por Lacan, ainda que nomeadas como “masculina” e como “feminina”, se referem a lugares vazios, nos quais qualquer sujeito, independentemente de seu “sexo anatômico”, poderia se inscrever. Além disso, segundo o autor, admitir que o corpo é sexuado e que existe uma oposição binária estrutural entre os significantes homem e mulher não equivale a afirmar um saber ou uma verdade sobre o sexo, tampouco uma possível harmonia ou complementariedade entre os sexos. Cada sujeito seria uma totalidade faltante que não chega a verdade nenhuma sobre o sexo, sobre o que é uma mulher e o que é um homem.

A própria noção de sexo como sendo da ordem do real apontaria para um campo inacessível e irredutível ao sentido, sem conteúdo positivo. Ou seja, haveria, sim, uma diferença, mas não se saberia em que ela consiste. As afirmações lacanianas “não existe saber sobre o sexo” e “não existe relação sexual” são retomadas por Sáez, para ratificar essa impossibilidade, aninhada no inconsciente, de o sujeito se situar, de alguma maneira, com um saber em relação à diferença sexual.

Sáez procura distinguir os modos como a teoria *queer* e a psicanálise lacanianiana compreendem a sexuação, entendendo que, apesar das diferenças, ambas desnaturalizam e desbiologizam o processo. Enquanto, para a teoria *queer*, a sexuação seria pensada como produto de discursos, atos performativos e intervenções biopolíticas, para a psicanálise, esse processo estaria atrelado à lógica da linguagem, ou ainda, mais especificamente, a um não encontro radical entre sexualidade e linguagem: “A psicanálise insiste particularmente sobre esse não encontro radical entre um corpo aparentemente sexuado de maneira clara (aparelho genital masculino ou feminino) e a impossibilidade de achar um saber, um lugar seguro e harmônico em relação à sexualidade” (Sáez, 2005, p. 131, tradução minha).

Patricia Porchat (2014) também enfatiza que a diferença sexual em Lacan, a repartição dos humanos segundo duas modalidades de gozo,

diz respeito à linguagem, à relação entre o sujeito e a linguagem, e não à anatomia. Trata-se, como também coloca Sáez, de estruturas vazias de conteúdo, que não prescrevem papéis sociais, nem significados de gênero. A diferença sexual não poderia ser simbolizada, nem traduzida, em uma norma que fixe a identidade sexual. A autora apresenta, inclusive, que a crítica de alguns autores lacanianos a Butler é a de que esta não teria entendido que as categorias sociais homem e mulher (os gêneros masculino e feminino) são formas pelas quais a diferença sexual assume conteúdos.

Porém, diante desses argumentos, Butler (2004/2012) questiona se realmente seria possível sustentar a tese de que a diferença sexual a nível simbólico não tem conteúdo semântico. A seu ver, os mecanismos discursivos em jogo aí são a abstração de um significado social da diferença sexual e sua exaltação como uma estrutura simbólica, pré-social, portanto, imutável.

Assim, a teoria *queer* propõe romper com binarismos que, para o estruturalismo laciano, parecem intransponíveis. Parece que há, na perspectiva estruturalista, um binarismo estrutural que se mantém como condição da subjetivação, mesmo que ele não se refira nem ao gênero, ao imaginário, nem à natureza ou à “realidade”, mesmo que não haja um saber sobre ele, mesmo que os dois gozos não sejam metades complementares. Caso se parta do pressuposto de que o corpo é sexuado, de que há, sim, uma diferença da qual não se abre mão (apesar de não se saber o que é um corpo sexuado ou o que é essa diferença), admite-se aí a existência de uma pré-discursividade, ainda que da ordem da linguagem, e não da biologia.

Há, portanto, uma radicalidade, na proposta da teoria *queer*, que esbarra justamente na diferença sexual como estrutura, na ordem simbólica como o que preexiste ao sujeito. O próprio Sáez diz, em seu livro, que a ordem simbólica laciana, o universo da linguagem no qual o sujeito precisa entrar para se tornar um sujeito, é muito diferente de um conjunto de normas contingentes que produz o sujeito e que é, performativamente, repetido, podendo ser reforçado, mas também deslocado e transformado pelo sujeito.

Conforme também explica Porchat, dizer que a diferença sexual diz respeito à linguagem não significa que se trate de um produto discursivo de uma cultura específica e tampouco que seja uma formação histórica contingente. “Sexuar-se do lado homem ou do lado mulher diz respeito à

relação do sujeito com a linguagem, ou melhor, com as demandas lógicas do discurso, com a castração e com a função fálica” (Porchat, 2014, p. 38).

Quais seriam, então, no simbólico lacanianiano, as possibilidades de deslocamento e de resignificação do que é tido como lei universal? Aqui, o falo merece ser mais uma vez destacado, já que, apesar de a relação sexual ser dita impossível, o falo permanece como significante central dessa impossibilidade para qualquer sujeito. Como diz Sáez, o falo é uma função simbólica tanto para homens, como para mulheres. E, então, dessa premissa “universal” não poderíamos abrir mão?

Em uma conferência em Paris no final dos anos 2000, Butler (*apud* Lemosof, 2009) disse, com humor, que poderia aceitar a afirmação lacanianiana de que não há relação (*rapport*) sexual, só relações (*relations*) sexuais em suplência. Porém, o problema crucial, segundo a filósofa, é que apenas algumas suplências sejam prescritas e valorizadas pela psicanálise, enquanto outras sejam estigmatizadas e deslegitimadas. Diante disso, Butler (2004/2012) preconiza uma rearticulação das pressuposições estruturalistas da psicanálise, que nos deslocaria em direção a um “estruturalismo *queer* da psique” (p. 73).

E, para seguirmos essa recomendação de Butler, que tem a potência de trazer consigo a possibilidade de expansão do campo dos corpos valorizados e valorizáveis, é preciso que desloquemos do centro das condições de subjetivação o binarismo e a hierarquia entre os sexos, a heterossexualidade, o falo, o patriarcado, o Édipo... Que acolhamos as mutações, as críticas e os desafios colocados à psicanálise hoje, que entendamos a psicanálise como saber historicamente situado e, portanto, suscetível também a transformações, e, por fim, que nos engajemos, então, em uma autêntica mudança epistemológica.

## REFERÊNCIAS

- Ayouch, T. (2004). A diferença entre os sexos na teoria psicanalítica: aporias e desconstruções. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 58-72.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridéz: gênero, colonialidade, subjetivações*. Curitiba: Calligraphie.
- Butler, Judith. (2013). *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (obra original publicada em 1990)
- Butler, Judith. (2019). *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições. (obra original publicada em 1993)
- Butler, Judith. (2017). *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica. (obra original publicada em 1997)
- Butler, Judith. (2012). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós. (obra original publicada em 2004)
- Deleuze, G. (2005). Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In: Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos* (pp. 113-127). São Paulo: Iluminuras. (obra original publicada em 1972)
- Fernández, A. M. (2017). Las lógicas sexuales actuales y sus composiciones identitarias. In Meler, I. (Org.). *Psicoanálisis y género: Escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidade y la violencia* (pp. 133-157). Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII (pp. 119-229). Rio de Janeiro: Imago.
- Foucault, M. (2007). *Microfísica do poder*. 24a ed. Rio de Janeiro: Graal. (obra original publicada em 1979)
- Foucault, M. (1983). The Subject and Power. In Dreyfus, H.; Rabinow, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 208-226). Chicago: University of Chicago Press.
- Gondar, J. (2014). Sexualidades: fronteiras, limites, limiares. *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, 36(31), 51-68.
- Lacan, J. (1999). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: Lacan, J. *Écrits I* (pp. 235-321). Paris: Seuil. (obra original publicada em 1953)

- Lacan, J. (1999). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In: Lacan, J. *Écrits II* (pp. 9-61). Paris: Seuil. (obra original publicada em 1956)
- Lacan, J. (1995). *O seminário – livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. (obra original publicada em 1955-56)
- Lacan, J. (1995). *O seminário – livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1956-57)
- Lacan, J. (1999). *O seminário – livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1957-58)
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In Lacan, J. *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1958)
- Lacan, J. (2008). *O seminário – livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (obra original publicada em 1972-73)
- Lebrun, J-P. (2011). *Un monde sans limite*. Toulouse: Érès.
- Lemosof, A. (2009). Roc de *queer*. In David-Ménard, M. (Org.). *Sexualités, genres et mélancolie: s'entretenir avec Judith Butler* (pp. 99-122). Paris: Campagne Première.
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas*. Curitiba: Calligraphie.
- Porchat, P. (2014). A transexualidade hoje: questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 115-126.
- Preciado, P. B. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Paris: Grasset. (versão Kindle).
- Sáez, J. (2005). *Théorie queer et psychanalyse*. Paris: EPEL.
- Schneider, M. (2007). *La confusion des sexes*. Paris: Flammarion.
- Tort, M. (2007). *La fin du dogme paternel*. Paris: Flammarion.
- Van Haute, P.; Geyskens, T. (2017). *Psicanálise sem Édipo?: Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan et les sciences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Zafiropoulos, M. (2014). *Du père mort au déclin du père de famille: où va la psychanalyse?* Paris: Presses Universitaires de France.

Submetido em: 08/04/2024

Revisado em: 02/10/2025

Aceito em: 26/10/2025