



Ronaldo Sousa Sampaio

**Do universal ao particular: uma discussão
sobre o masculino na psicanálise**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Claudia Amorim Garcia

Rio de Janeiro

Março de 2010



Ronaldo Souza Sampaio

**Do universal ao particular: uma discussão
sobre o masculino na psicanálise**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Claudia Amorim Garcia
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Bernardo Jablonski

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Profa. Silvia Alexim Nunes

UERJ

Prof. Sócrates Álvares Nolasco

UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2010.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Ronaldo Sousa Sampaio

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2002. Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio em 2004.

Ficha Catalográfica

Sampaio, Ronaldo Sousa

Do universal ao particular : uma discussão sobre o masculino na psicanálise / Ronaldo Sousa Sampaio ; orientadora: Claudia Amorim Garcia. – 2010.

198 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Masculino. 3. Falocentrismo. 4. Profeminilidade. 5. Desidentificação. 6. Gênero. 7. Complexo de Édipo. 8. Pai. I. Garcia, Claudia Amorim. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

Ao meu falecido pai e à minha mãe. A todos os meus irmãos, e a minha família.

À minha esposa Paula pelo amor e companheirismo fundamentais para meu percurso no doutorado.

À Cláudia Garcia pelo apoio, empenho e exemplo durante os quatro anos de convivência no programa de doutorado.

Aos professores do departamento de psicologia da PUC-RIO Carlos Augusto Peixoto Jr. e Bernardo Jablonsky pela ótima participação na banca de qualificação em 2007, com sugestões bibliográficas proveitosas para feitura da tese.

Ao Sócrates Nolasco pelas sugestões bibliográficas.

Ao meu analista João Batista Ferreira, pelo apoio durante os muitos anos de processo analítico.

Ao meu supervisor Paulo Sérgio Lima Silva pelas diversas sugestões bibliográficas e pelo apoio.

Aos meus amigos e amigas que estiveram junto comigo durante os quatro anos de doutorado.

Aos meus colegas de doutorado e às minhas colegas do grupo de pesquisa.

A CAPES, pelo apoio financeiro, e à PUC-RIO, por ter concedido a oportunidade para a realização do trabalho.

Aos funcionários da PUC-RIO pela boa vontade e apoio nos mais de 4 anos de convívio.

Resumo

Sampaio, Ronaldo Sousa; Garcia, Claudia Amorim (Orientadora). **Do universal ao particular: Uma discussão sobre o masculino na psicanálise**. Rio de Janeiro, 2010. 198p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O masculino e o processo de constituição subjetiva dos homens tem sido temas pouco explorados pelos psicanalistas. Partindo dessa constatação nesta tese discutimos estas questões na literatura psicanalítica e também a partir da contribuição das ciências sociais aqui representadas por autores como Margaret Mead, Pierre Bourdieu e David Gilmore e por estudiosos do gênero como Judith Butler que ajudaram a desfazer o mito freudiano da existência de um caminho supostamente mais simples para a subjetivação masculina. Na psicanálise, Freud, influenciado pelas premissas sexistas rousseauianas tendeu a discutir a subjetividade masculina prioritariamente sob o prisma do paradigma falocêntrico, tendo sido Lacan quem mais deu continuidade a este legado freudiano. Os trabalhos psicanalíticos pioneiros de Robert Stoller e Ralph Greenson e a revisão crítica ao referencial stolleriano-greeniano proposta por autores contemporâneos como Irene Fast e Michael J. Diamond oferecem, por outro lado, novas perspectivas para os estudos das questões masculinas que se afastam do paradigma falocêntrico e se mostram mais adequadas à compreensão do sujeito masculino contemporâneo.

Palavras-chave

Masculino, falocentrismo, profeminilidade, desidentificação, gênero, complexo de Édipo, pré-Édipo, pai.

Abstract

Sampaio, Ronaldo Sousa; Garcia, Claudia Amorim (Advisor). **From the universal to the particular: a discussion about the masculine in psychoanalysis.** Rio de Janeiro, 2010. 198p. Doctorate Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The subjective constitution of men and the male himself have been insufficiently studied by psychoanalysts. Thus in this thesis we discuss these issues in the psychoanalytic as well as in the social sciences literature, here represented by authors such as Margaret Mead, Pierre Bourdieu and David Gilmore, and representatives of gender studies as Judith Butler who helped unravel the Freudian myth of a supposedly simpler process of male psychic constitution. In psychoanalysis, Freud, influenced by sexist Rousseauian assumptions tended to discuss primarily male subjectivity under the prism of the phallogocentric paradigm, followed by Lacan who gave continuity to this Freudian legacy. The work of psychoanalytic pioneers such as Robert Stoller and Ralph Greenson and the critique review of their contribution by contemporary authors like Irene Fast and Michael J. Diamond offer, on the other hand, new perspectives on the issue of male studies that avoid the phallogocentric paradigm and seem more appropriate for the understanding of the contemporary male subject.

Keywords

Masculine, phallogocentrism, profemininity, disidentification Oedipus complex, pré-Oedipus, father.

Sumário

Introdução	8
1. Freud e o masculino: a vigência do paradigma falocêntrico	15
1.1. O falocentrismo na cultura	17
1.2. O falocentrismo em Freud	34
1.2.1. A masculinidade como sinônimo de atividade	41
1.2.2. A negligenciada passividade masculina	48
1.2.3. A fragilidade do supereu masculino	58
1.2.4. A cisão no amor dos homens modernos	71
2. Uma interpretação histórico-cultural da masculinidade	80
2.1. O conceito patriarcal de masculinidade sob a ótica dos estudos culturais	82
2.2. A ascensão do paradigma moderno de masculinidade	97
2.3. A redefinição contemporânea do masculino	106
2.3.1. A contribuição dos estudos de gênero	125
3. A psicanálise pós-freudiana e o masculino	138
3.1. O legado lacaniano: a função paterna e o masculino	140
3.1.1. Ceccarelli e a crítica ao pai em Lacan	151
3.2. A identificação feminina primária em Stoller e Greenson	159
3.3. Da identificação feminina às identificações parentais em Diamond e Fast	166
Conclusão	178
Referências bibliográficas	187

Introdução

O tema do masculino e da constituição subjetiva dos homens pela perspectiva da psicanálise vem sendo nossos objetos de estudo desde 2002, quando foram trabalhados em nossa monografia de graduação, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. O interesse por esse campo de pesquisa foi se tornando, desde então, cada vez mais presente em nosso percurso acadêmico, inspirando um maior desenvolvimento dessas temáticas na dissertação de mestrado intitulada *A impotência psíquica revisitada: contribuições ao estudo do amor masculino*, defendida em 2004 na PUC-RIO, até desembocar no atual estudo que aqui começamos a apresentar. A insistência na exploração dessa mesma temática demonstra, concomitantemente, por um lado, a sua fecundidade e, por outro, a insuficiência das discussões sobre o tema produzidas pela psicanálise.

O interesse central da dissertação de mestrado foi problematizar a concepção freudiana do amor do homem ocidental. Para Freud, a impotência psíquica, definida em *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (Freud, 1912) como uma incapacidade de extrair um prazer significativo da sexualidade era uma marca do amor dos homens civilizados, sendo verificável, em diferentes graus, em quase todos eles. Em seu argumento, a formação de um elo inconsciente entre a mulher amada e a mãe se tornava um empecilho para o investimento libidinal no objeto amoroso, ou seja, uma fixação no complexo de Édipo provocava a impotência psíquica. Conjuntamente com essa explicação Freud desenvolveu a tese de que os imperativos de castidade pré-matrimonial estimulavam a formação de uma dupla moral pelos homens, que veladamente os desrespeitavam ao se iniciarem sexualmente com prostitutas ou com outras mulheres por ele depreciadas. Como consequência, forjava-se, então, um laço duradouro entre erotismo e depreciação do objeto amoroso e, assim, a potência sexual no homem só se efetivava quando a relação se estabelecia com objetos depreciados. Considerando que os dois fatores apontados como causadores da impotência psíquica – as fixações incestuosas e a exigência de castidade – costumavam ser encontrados, em gradações variadas, em todos os homens, Freud

afirmava, ao fim, que eles, salvo raras exceções, separavam as correntes afetuosas e sensuais e, dessa forma, quando amavam uma mulher não a desejavam e, quando a desejavam, não a amavam.

Partimos, então, do referencial de Freud, pelo qual a fixação edípica era a explicação psicanalítica para a emergência de dificuldades na vida amorosa masculina e demonstramos, ao fim, o quanto a sua perspectiva era restrita por se ater apenas ao complexo edípico e desconsiderar a importância do pré-Edipo na formação dos conflitos na esfera do amor. Chodorow (1978) e Badinter (1992), apoiadas em Stoller, foram duas das principais autoras escolhidas para problematizar o legado freudiano e trazer à baila as questões pré-edípicas não trabalhadas por Freud na constituição da masculinidade. Ambas as autoras partem do legado stolleriano e consideram a existência de uma identificação feminina primária, que acabou por se constituir como o ponto nodal da discussão desenvolvida na dissertação. Para Stoller (1985), por ser cuidado primariamente por mulheres o locus identificatório original de um homem seria o universo feminino, havendo em todo homem um desejo de manter essa identificação e conservar as características femininas constituídas na relação passiva primeva com a mãe. Contudo, em sociedades falocêntricas tais desejos são problemáticos, pois nelas considera-se que o homem deve ser, prioritariamente, tudo aquilo que uma mulher não é, sendo o masculino definido como, em última instância, o não feminino (Badinter, 1992). Assim, se nelas considera-se que o homem deve ser ativo e dominador em relação à mulher, a existência de um desejo intermitente nos homens de retornar à posição pré-edípica de passividade ante à mãe, considerada socialmente uma posição feminina, seria um empecilho à configuração final da sexualidade masculina em sociedades falocêntricas ocidentais. Assumimos, à época, a posição desses autores e apontamos para o fato de Freud não ter levado em consideração essas questões; consideramos, ao fim, que a existência de conflitos na esfera amorosa dos homens justificava-se não apenas por conta das dificuldades próprias do Édipo e do pré-Édipo, mas também pela vigência de injunções falocêntricas nas sociedades que, ao definirem o masculino como o não feminino, impelem o homem a negar uma parte de si, favorecendo a formação de sintomas como defesa ante os conflitos trazidos à tona pela vida amorosa.

A interlocução estabelecida no mestrado com outras vertentes psicanalíticas além da freudiana fez com que emergissem duas importantes questões para o entendimento do masculino e do processo de subjetivação dos homens, a saber, os aspectos pré-edípicos e a vigência dos pressupostos falocêntricos na cultura. Esses dois aspectos foram tomados como referências centrais na presente tese e, dessa maneira, desenvolvemos uma discussão do masculino e da constituição subjetiva de homens heterossexuais em sociedades falocêntricas incluindo a contribuição de outras ciências humanas e sociais. Optamos nesse trabalho por discutir a heterossexualidade pelo fato de que o homoerotismo apresenta peculiaridades cuja discussão extrapolaria os objetivos da tese.

O tema do masculino e da constituição subjetiva dos homens tem sido recentemente objeto de interesse de cientistas sociais (Gilmore, 1990; Connell, 1995; Almeida, 1995), da psicologia e da psicanálise (Ceccarelli, 1997; Nolasco, 2001; Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009; Kaftal, 2009) de uma forma bastante destacada, o que faz parecer anacrônica a assunção, por parte de Freud, da mulher como o grande continente negro da psicanálise. Em realidade, o que a profusão atual de estudos sobre o tema parece indicar é que os homens foram considerados mais simples, mais isentos de conflitos se comparados às mulheres, meramente em razão do fato de não terem sido suficientemente problematizados. Em função do androcentrismo ter sido uma marca do Ocidente, o homem tendeu a ser sempre tomado como a regra e, por isso, considerado auto-evidente, enquanto a mulher, por ser tida como a exceção, se tornou motivo de curiosidade e objeto de extensas pesquisas nas mais diversas áreas, destacando-se marcadamente entre essas, a psicanálise. Como corolário dessas premissas, desde Freud, o feminino foi um importante tema de estudos psicanalíticos, ao passo que o masculino, contrariamente, configurou-se como um objeto de menor interesse, quase ausente das pesquisas nesse campo. Houve, é verdade, já durante a década de 1920, a importante contribuição de Ferenczi com *Thalassa* (1924), mas esse trabalho pode ser considerado uma exceção ao costumeiro desinteresse psicanalítico pela temática masculina que de uma forma geral se manteve vigente nas décadas seguintes.

A década de 1960 pode ser tida como “divisora de águas” por ter sido fragilizada, ali, a *naturalização* do masculino pela psicanálise com os trabalhos

seminais dos psicanalistas americanos Robert Stoller (1964; 1968; 1985) e Ralph Greenson (1966; 1968), que puseram em xeque a consideração, feita por Freud, (1925) de que o caminho para a subjetivação feminina era mais engenhoso que o masculino. A partir desse novo enfoque, o processo de constituição subjetiva do menino passou a ser tido como também problemático e desde então uma série de psicanalistas vêm produzindo teorizações apoiadas no referencial stolleriano (Chodorow, 1978), críticas em relação a ele (Fast, 1978; Ceccarelli, 1997; 2008; Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009; Bleichmar, 2006) ou mesmo indiferentes à sua contribuição (Mendlowicz; 1995; Giongo, 2005), mas tendo como traço comum uma ampla problematização do homem, já não mais tomado como dado.

Toda essa transformação no pensamento psicanalítico é tributária do amplo movimento de crítica aos costumes, acentuado principalmente a partir de meados do século XX, que pôs em questão os valores da cultura ocidental, de uma forma ampla, e mais especificamente, a dominação masculina, gerando efeitos diretos na concepção psicanalítica de masculinidade. Se hoje o falocentrismo ainda é uma forte marca do mundo ocidental contemporâneo, é inegável, por outro lado, que atualmente são questionados os seus pressupostos, o que já indica uma diferença em relação às primeiras décadas do século XX. Ao serem alijados da posição inquestionável de sexo forte e de referência universal os homens puderam, enfim, ser problematizados pelas mais diversas disciplinas e, desde então, os psicanalistas, atentos a uma perspectiva interdisciplinar, vêm pondo em relevo as peculiaridades do processo de subjetivação masculina.

Embora a produção freudiana tenha se caracterizado pelo seu aspecto revolucionário ao questionar os paradigmas modernos, pondo em xeque o racionalismo cartesiano com a postulação do conceito de inconsciente e denunciado a existência de uma repressão social à sexualidade causadora das doenças nervosas, é inegável que, em diversos pontos, suas premissas estavam fundadas na perspectiva cultural da Europa moderna. Assim, a tomada do masculino como referência para pensar o humano e a consideração do falo como central para a sexualidade das meninas e dos meninos refletem a íntima relação de suas teorizações com as divisões androcêntricas oitocentistas o que contemporaneamente vem sendo destacada por teóricos das mais diversas áreas, como a filosofia (Butler, 1990), a história (Gay, 1986) as ciências sociais (Bourdieu, 1998) assim como da psicanálise, em suas mais diversas correntes

(Ceccarelli, 1997; Birman, 1999; 2001; Nunes, 2000; Schneider, 2000; Néri, 2005; Arán, 2006). Consideramos, então, em acordo com esses autores, que nas poucas vezes em que pôs em relevo as temáticas do masculino e do processo de constituição subjetiva dos homens, Freud produziu teorias marcadas pelo sexismo moderno que hoje podem ser questionadas.

De fato, a Modernidade é marcada por uma divisão entre os papéis sexuais masculino e feminino favorável aos homens e não encontramos no texto freudiano uma refutação a essa cisão, mas ao contrário, a sua *naturalização*, e a consequente apreensão dos sexos a partir de premissas universalistas. Nosso trabalho tem como objetivo central, portanto, questionar o falocentrismo presente em Freud e em alguns de seus continuadores, como Lacan, para, então, sob um enfoque amplo que abrange, na história, as perspectivas de Peter Gay, Michelle Perrot e Thomas Laqueur, nas ciências sociais, os trabalhos de Pierre Bourdieu, David Gilmore e Richard Connell, e na psicanálise, a contribuição de autores como Robert Stoller, Paulo Ceccarelli, Sílvia Nunes, Joel Birman, Irene Fast e Michael J. Diamond propor uma nova abordagem do masculino e da constituição subjetiva masculina.

Assim, no primeiro capítulo, fazemos primeiramente, apoiados fundamentalmente em Thomas Laqueur (1992) e Pierre Bourdieu, uma análise do falocentrismo na cultura, constatando que, ao longo da história, um entendimento androcêntrico do mundo vigorou sob distintas justificativas. Partindo do pressuposto da centralidade desse paradigma no Ocidente investigamos, então, a inserção dessas premissas no pensamento de Freud que o levaram a conceber a sexualidade como originariamente masculina e mostraremos como essa concepção está intimamente vinculada às noções antigas de Aristóteles e Galeno do homem e da sexualidade que, fundadas num paradigma binário e antitético, pressupunham o sexo masculino como o modelo e o feminino como sua versão inferior. Da mesma forma, consideramos que a concepção do masculino como sinônimo de atividade e o supereu dos homens como mais solidamente forjado que o feminino foram constituídas sob a influência da perspectiva moderna desenvolvida por Rousseau, segundo a qual os sexos são distintos, mas cabe ao homem o domínio da cena pública, por ser o ente da razão e à mulher os cuidados com a prole, em virtude de seu instinto materno. Por ser considerado mais racional que a mulher, o homem foi posto pelas sociedades modernas na posição privilegiada de juiz da vida privada, por supostamente ter maior capacidade para transmitir a moralidade, e

pensamos que Freud toma o retrato do social como uma referência para pensar a instância psíquica moral e, assim, tal como as sociedades definiam, considerou o supereu masculino mais categórico que o feminino (Perrot, 2003). Demonstramos, então, que a vida amorosa dos homens, conforme apresentada nos textos freudianos, revela a presença de resquícios edípicos e, em alguns casos, de traços tidos por Freud como perversos que nos levam a questionar a suposta inexorabilidade do supereu masculino.

No segundo capítulo, recorreremos à contribuição de historiadores e cientistas sociais para, primeiramente, entender o conceito patriarcal de masculinidade, partindo do pressuposto dele ser uma construção e, portanto, variável, criticando assim a sua tendência à naturalização. De fato, na perspectiva pioneira de Margaret Mead, são as sociedades que criam seus referenciais de virilidade representados pela docilidade ou pelo espírito guerreiro, sendo o temperamento uma consequência do processo de socialização masculino. Robert Connell, por sua vez, demonstra que os modelos viris são mutáveis ao longo da história e que, numa mesma cultura, podem coexistir diversos referenciais masculinos; daí a pertinência do uso do termo *masculinidades*, no plural. Já David Gilmore considera que meninos se tornam homens viris apenas por conta da obediência aos imperativos culturais, sendo a virilização um processo culturalmente construído. Através de estudos antropológicos realizados em sociedades simples, demonstra como foram instituídos rituais de virilização duros e, até certo ponto, cruéis, que indicam ser ela uma difícil aquisição, que pode ser a qualquer momento perdida, estando permanentemente à prova. Esse estado “instável” do masculino é tido por ele como uma tendência, mesmo que menos acentuada, também em muitas sociedades complexas, sendo de fato poucas as sociedades ao redor do mundo nas quais a necessidade de provação viril não é observada. Pierre Bourdieu, finalmente, considera que os rituais de masculinização têm como objetivo construir homens fortes e dominadores da cena pública, capazes de perpetuar o paradigma androcêntrico, mas considera os homens, ao fim, também vítimas da própria dominação por estarem sujeitos sempre a terem que provar ser viris, o que faz da masculinidade um fardo para eles. Partindo dessas diversas contribuições, tentamos ver como se forjou o paradigma moderno de masculinidade, objetivando então apontar para a sua desconstrução iniciada fundamentalmente nos anos 1960 e ainda hoje em curso.

Tomando como pressuposto essa transformação, buscamos nos estudos de gênero propostos por filósofas como Simone de Beauvoir, Joan Scott e Judith Butler problematizar o masculino enquanto categoria de pesquisa e demonstrar que as transformações contemporâneas nos modelos de masculinidade revelam a infinita capacidade de reinvenção dos homens.

Em nosso último capítulo, buscamos discutir as concepções de masculino e da constituição subjetiva masculina produzidas pela psicanálise contemporânea que levam em consideração a contribuição dos estudos de gênero. Partimos, então, inicialmente, do legado lacaniano sobre a constituição subjetiva masculina representada principalmente pelo conceito de função paterna e pelos Nomes-do-Pai e apontamos para a grande relevância desse construto por demarcar uma função importante no processo de subjetivação, mas indicamos, ao final, que ele conduz a uma interpretação limitada da importância do pai da realidade para a constituição subjetiva do menino, por amalgamá-lo à função de interdição. Avançamos em seguida na discussão das pesquisas de autores contemporâneos da escola americana, como Irene Fast, Michael J. Diamond e Emanuel Kaftal que oferecem um contraponto à leitura lacaniana, principalmente pelo fato de suas visadas terem sido forjadas no campo da psicanálise, mas acolhendo também a proposta dos estudos de gênero. Esses autores defendem a importância de uma reformulação do papel do pai no processo de subjetivação masculina, que deixa de se resumir à sua atuação no complexo de Édipo e passa a incluir, fundamentalmente, a sua importância na dinâmica pré-edipiana. Acreditamos que essa abordagem pode ser profícua na redefinição do masculino para além do falocentrismo, apontando para uma flexibilização da função do pai no mundo contemporâneo.

Freud e o masculino: a vigência do paradigma falocêntrico

O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes.

S. Freud (1930)

O estudo da masculinidade na obra de Freud exige a dissecação em separado de momentos distintos de sua produção teórica nos quais ora o conceito de masculinidade enquanto atividade (Freud, 1915; 1930), ora o complexo de Édipo (Freud, 1923; 1924; 1925), a forma de amar dos homens (Freud, 1910; 1912; 1914), a relação destes com a civilização (Freud, 1930) ou o tipo de neurose tida por ele como a mais própria do masculino, a neurose obsessiva (Freud, 1926) foram eleitos pelo autor como objetos de estudo. Há também textos nos quais, ao conceituar sobre a feminilidade, ele tece também concepções sobre a masculinidade (1931; 1933). Embora haja, portanto, ocasiões em que o masculino aparece em maior evidência, não há, entretanto, um texto no qual Freud se concentre numa discussão pormenorizada do conceito de masculinidade ou mesmo da constituição da sexualidade masculina. Nesse sentido, parece nítido o fato da feminilidade ter sido trabalhada por ele com muito mais zelo do que a masculinidade. Antes de ser uma aleatória opção teórica assumida, tal “preferência” dada ao feminino é indicativa, na concepção de diversos autores da filosofia (Butler, 1990), antropologia (Bourdieu, 1998), história (Laqueur, 1992) e psicanálise (Schneider, 2000; Birman, 2001) da eleição do masculino como modelo autoevidente do humano. Sendo o homem a referência, a sexualidade masculina tornou-se a norma. Nesse sentido, Freud opta, então, pelo modelo binário típico da tradição patriarcal comum à história das sociedades ocidentais, que consideraram o masculino como o universal e apontaram, antiteticamente, o feminino como o particular (Birman, 2001). Assim, ao definir a mulher como o continente negro da psicanálise, Freud concebeu, conseqüentemente, o homem como menos problemático e mais facilmente inteligível.

A escolha da mulher como o particular e do homem como o universal teve como efeitos correlatos o dispêndio de menos atenção às peculiaridades do masculino e a concepção de que o percurso para a constituição subjetiva masculina seria menos engenhoso para o menino se comparado ao caminho que a menina deveria atravessar para se tornar mulher (Freud, 1925), posição bastante questionada no meio psicanalítico (Stoller, 1966; 1985; Greenson, 1966; Schneider, 2000). A marca do falocentrismo no pensamento freudiano impede a consideração do masculino como também particular e problematizável, já que sob a égide do paradigma falocêntrico a diferença sexual é *naturalizada*, sendo masculino e feminino diferenciados a partir de oposições antitéticas reservando-se ao primeiro as posições mais nobres (Bourdieu, 1998). Conforme aponta Badinter (1980), a história escrita da humanidade está marcada pelo referencial falocêntrico, pois se é possível terem existido comunidades matrilineares, como afirma Bachofen (*apud* Badinter, 1986), é certo de que não há registro escrito dessas configurações. Logo, o modelo ao qual estamos até hoje atrelados é aquele que Bourdieu (1998) denomina como androcêntrico e define masculino e feminino, respectivamente, através das polaridades “alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e falso), seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/ dentro (privado) etc. (Bourdieu, 1998: 16)” que, em linhas gerais, reservam a atividade ao homem e a passividade à mulher, perpetuando a distinção entre o homem dominador e a mulher submetida.

A psicanálise freudiana-lacanianana permitiu que tais divisões se tornassem presentes na confecção de sua teoria, tendo recebido, por conta disso, críticas consistentes até mesmo de dentro do campo psicanalítico (Schneider, 2000; Néri, 2005; Arán, 2006). Em realidade, essa disciplina não se destaca por ter sido singular ao incorrer nesse erro pois a clivagem sexista do mundo está na base da construção dos nossos sistemas de percepção e ação e, inegavelmente, influencia nossa maneira de pensar, de modo que nossas reflexões acabam também por apresentar uma marca sexista. Tais esquemas teórico-conceptuais se perpetuam tão a-criticamente que diversas teorias de cunho falocêntrico são tomadas, não raramente, como neutras (Bourdieu, 1998).

Freud construiu seu pensamento num momento da cultura ocidental em que o falocentrismo era ainda mais presente do que na contemporaneidade já que,

desde fundamentalmente os anos 1960, o paradigma falocêntrico da divisão de gênero tem sido posto mais radicalmente em discussão (Butler, 1990; Bourdieu, 1998; Arán, 2006).

No início do século XX, entretanto, as divisões entre masculino e feminino estavam bem mais demarcadas no Ocidente e pareciam ainda mais naturais do que hoje, o que o levou a afirmar que a “anatomia é o destino” (Freud, 1924: 222), acabando por dar ares definitivos a divisões históricas que atrelam o homem à atividade, à racionalidade, à auto-suficiência e à circulação na esfera pública (Gay, 1993). A psicanálise freudiana está embasada, portanto, na perspectiva moderna da relação entre os sexos, e por conta disso, se diferencia radicalmente dos estudos de gênero contemporâneos que consideram esse modelo uma construção sócio-histórica passível de crítica e de transformação (Butler, 1990). Para que possamos compreender como Freud concebe o masculino, torna-se, então, obrigatório dissecar os momentos nos quais ele se propõe a discuti-lo estando-se atento, entretanto, aos pontos nos quais a sua vinculação a uma concepção falocêntrica de gênero o impede de avançar na dissecação da masculinidade. Antes, porém, faremos uma discussão sobre o falocentrismo na cultura, pano de fundo para a emergência da psicanálise no final do século XIX.

1.1

O falocentrismo na cultura

A teoria freudiana constituiu-se sob a marca do falocentrismo, inserindo-se, então, no legado milenar de discursos reprodutores da dominação masculina imperante no Ocidente (Nunes, 2000). A perspectiva falocêntrica adotada por Freud é, portanto, tributária do modelo androcêntrico predominante na História escrita ocidental, que se caracterizou por colocar o homem numa posição hierárquica superior e inquestionável em relação à mulher. Nas mais variadas formas de organização social, tal paradigma tendeu a predominar, fosse entre os berberes da Cabília (Bourdieu, 1998), ou entre os vitorianos de Viena contemporâneos do freudismo (Badinter, 1986). Em sociedades assim estruturadas, a divisão de tarefas tende a direcionar ao homem as tarefas mais nobres, exatamente pelo fato de tomá-lo como o modelo normativo, ante o qual a mulher só pode ser considerada, então, como o desvio, o errático. Sendo o macho

o representante da perfeição – postulado que herdamos de Aristóteles desde o século IV a.C. – cabe a ele dominar a fêmea, e a ela compreender e, fundamentalmente, *desejar* tal subordinação, devendo entender-se como incompleta e faltosa quando desprovida de um homem que lhe dê abrigo (Bourdieu, 1998).

O mundo estruturado a partir dessa lógica opositiva delega ao homem o domínio do espaço público e direciona indelevelmente a mulher ao espaço privado ou a extensões desse como são os serviços sociais e educativos e o universo das artes. Nesse sentido, na estruturação da divisão da sociedade deve-se partir de três premissas básicas: as funções convenientes às mulheres devem estar circunscritas aos prolongamentos da esfera doméstica, uma mulher não pode ter autoridade sobre homens e ao homem cabe o monopólio da manutenção de todo o maquinário e dos objetos técnicos. A individualidade de cada sujeito e suas aptidões pessoais não devem ser levadas em consideração no momento da delegação dessas tarefas a homens ou a mulheres, pois sob a égide do falocentrismo naturaliza-se a divisão sexual e direciona-se os sexos a funções nitidamente demarcadas e necessariamente contrárias (Bourdieu, 1998).

O paradigma falocêntrico é iminentemente relacional, pois a partir dele um sexo só pode ser definido em oposição ao outro, numa lógica instaurada pela cultura e que deve ser aceita – e até, fundamentalmente os anos 1960, tendeu a ser – como natural. Assim, por esse prisma, o sexo forte, o masculino, deve dar suporte e manter em controle o frágil e compulsoriamente subalterno sexo feminino. As ciências sociais, contudo, têm demonstrado recentemente que, apenas com um esforço reiterado, as sociedades através de instituições como principalmente, a família, a igreja, a escola e o Estado puderam reproduzir e perpetuar esse paradigma (Bourdieu, 1998). Através dessas instâncias, o discurso dominador tende a ser transmitido sucessivamente e a ser internalizado acriticamente pelos indivíduos, tornando-se então uma insígnia indelével da cultura. Em realidade, há um trabalho para que essa lógica se sustente, mas que raramente é reconhecido, pois embora aja sobre os corpos o símbolo se impõe sem coação física, através de uma familiarização imperceptível com um mundo estruturado simbolicamente de forma androcêntrica. A vivência precoce e continuada num universo sustentado por esse referencial e por interações sociais fortemente marcadas por tais pressupostos faz com que os gêneros estejam

escritos corporalmente, no mais íntimo de cada um dos sujeitos e sejam então sentidos como naturais (Bourdieu, 1998). Assim, o inconsciente sexuado estrutura-se historicamente por nascer das interações sociais que vão cristalizando as oposições características da dominação masculina e circunscrevendo ao homem a função de dominação e à mulher a condição de dominada.

Nesse sentido, a vigência de uma perspectiva falocêntrica tem como pressuposto necessário o exercício de uma violência simbólica que ocorre com a imposição de um modelo de dominação que o dominado não pode questionar por não ter subsídios para sequer pensá-lo. A força do símbolo é intensa e atua quase de forma mágica, “mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras nos mais íntimos dos corpos” (Bourdieu, 1998: 50). Por meio desse conjunto de ações a lógica que impõe o homem como o dominador é aceita, então, sem reservas e reproduz-se continuamente através dos discursos institucionais que buscam promover a naturalização do androcentrismo. A sociedade é estruturada, então, em todos os seus segmentos a partir desse paradigma e a sua forma contingente é tomada como permanente. Assim, a lógica falocêntrica é apreendida como um transcendente contra o qual não há como se opor.

A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, portanto objetivamente concordes, eles funcionam como matizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais (Bourdieu, 1998: 45).

O privilégio masculino é, desse modo, também, uma grande armadilha, pois a divisão dos papéis sexuais de sociedades androcêntricas acaba por fazer com que a tensão acompanhe permanentemente o homem, e ele se veja correntemente envolto em situações de prova da virilidade. Como as mulheres, os sujeitos de sexo masculino são expostos também ao processo que dá um *status* transcendente a injunções sociais, que passam a ser tidas como inevitáveis e são aceitas, portanto, como um destino. Logo, a dominação masculina impõe-se a ambos os sexos como necessária e suas disposições, ao serem internalizadas,

deixam de ser vistas como uma exterioridade, passando a serem concebidas como uma identidade (Bourdieu, 1998). Assim, “os homens também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas da representação dominante” (Bourdieu, 1998: 63).

Sob diversas formas o paradigma falocêntrico pode revelar-se, e uma delas é através da produção de teorias sexistas que se autodenominam e, por vezes, são reconhecidas culturalmente como neutras (Bourdieu, 1998). A psicanálise freudiana pode ser facilmente associada a esse modelo por herdar acriticamente diversos pressupostos falocêntricos e torná-los centrais em sua confecção teórica. O momento histórico no qual Freud construiu seu pensamento era marcado por uma vigência ainda mais destacada do falocentrismo do que se presencia na contemporaneidade, já que hodiernamente teorias sexistas necessitam de mais justificção para serem aceitas (Bourdieu, 1998). Se hoje a teoria freudiana pode ser questionada é pelo fato de que, com os movimentos emancipatórios femininos e com a crítica acadêmica produzida fundamentalmente desde os anos 1960, as relações de gênero puderam ser historicizadas, o que representou a construção de um caminho inverso ao traçado pelos instituintes da dominação masculina que sempre buscaram des-historicizá-la, apontando-a como natural. Nesse sentido, contemporaneamente, o falocentrismo ainda é uma marca do Ocidente, mas que já pode ser contestada e considerada, conseqüentemente, reversível (Butler, 1990; Bourdieu, 1998). No final do século XIX, entretanto, o androcentrismo não era ainda tão intensamente questionado e, por conta disso, Freud partiu de premissas falocêntricas para sustentar o seu entendimento da sexualidade sem que isso fosse percebido como podendo trazer problemas para a confecção de sua teoria e de sua prática clínica.

Hoje, embora o falocentrismo ainda seja uma marca da cultura ocidental, já são perceptíveis mudanças significativas que indicam um arrefecimento desse paradigma, e talvez, o principal fator indicativo desse processo seja o fato de a dominação masculina, contemporaneamente, necessitar de justificativa para se impor (Bourdieu, 1998). Há um movimento crescente, desde os anos 1960, no sentido da incorporação das mulheres às funções públicas bem como, também, da assunção por parte dos homens de desejos antes tidos como apenas femininos, como a atuação mais próxima na criação da prole e o estreitamento dos laços afetivos com os filhos (Sigly, 1995). Entretanto, embora haja uma maior

possibilidade dos sexos de transitarem por ambos os espaços, ainda tende-se a entender que cabe ao homem o domínio da cena pública, pois se à mulher é permitido exercer funções anteriormente tidas como próprias apenas a homens, ainda são direcionados predominantemente aos homens nas áreas tradicionalmente masculinas como a engenharia, gestão, finanças os cargos de chefia (Bourdieu, 1998; Lipovetsky, 1997). Assim, fatores reveladores de mudança e permanência da dominação masculina coexistem nas sociedades ocidentais (Bourdieu, 1998).

Até meados do século XX, contudo, a dominação masculina se impôs no Ocidente de forma praticamente incontestada, salvo debates esparsos ocorridos em momentos especificamente turbulentos, como na Revolução Francesa (Laqueur, 1992). Nesse sentido, o cenário no qual Freud produziu suas teorias sobre a sexualidade era nitidamente marcado pelo falocentrismo, e ele, enquanto sujeito da cultura, reproduziu a marca sexista na sua confecção teórica.

A construção do argumento falocêntrico em Freud, entretanto, não se deu de maneira uniforme. A psicanálise freudiana emerge com a Modernidade e se alicerça em premissas típicas daquele momento histórico. Contudo, por vezes sua teoria estrutura-se a partir de pressupostos cujas bases epistemológicas remetem a uma fase ainda mais arcaica do Ocidente, a Antiguidade e, em realidade, a uma tradição de sobrevalorização do masculino existente desde o mundo antigo (Laqueur, 1992). Nesse sentido, subjazem ao discurso freudiano pressupostos sexistas que são tributários da milenar dominação masculina e que dão a ele um cunho marcadamente falocêntrico.

O androcentrismo era bem demarcado na constituição sócio-cultural da Grécia Antiga, na qual o termo cidadão não possuía qualquer equivalente para o feminino (Schneider, 2000). Cabia conseqüentemente, portanto, apenas aos homens construir a cultura e ser entes políticos na pólis. O masculino, para os antigos, se aproximava da perfeição e do divino ocupando, portanto, uma posição hierárquica mais elevada em relação ao feminino. Assim, forjou-se uma representação social dos sexos que perdurou durante a maior parte da história escrita ocidental, a qual atrela o homem à cultura e a mulher à natureza.

Laqueur (1992) demonstra que desde a Antiguidade clássica até o século XVII, o homem foi tomado como referência para se conceber a anatomia humana. Os filósofos Aristóteles, do século IV a.C., e Galeno de Pêrgamo, do século II

d.C., são tidos como dois dos principais responsáveis pela propagação da concepção de que mulher seria apenas uma versão menos perfeita do homem. Durante aproximadamente dois milênios pensou-se que as diferenças entre eles fossem de grau e não de espécie, prevalecendo, assim, a ideia de que haveria apenas um sexo, o masculino, sendo o feminino somente sua versão menos desenvolvida.

Aristóteles, de acordo com Laqueur (1992) havia forjado uma versão do modelo de sexo único mais austera se comparada à de Galeno, e sem a sua contribuição muito dificilmente tal modelo tivesse perdurado por tanto tempo na história (Birman, 2001). Em realidade, em sua concepção existem biologicamente, de fato, dois sexos distintos. Aristóteles reconhece serem homens e mulheres genitalmente diferentes, porém ao pensar a fêmea sempre a toma como análoga ao macho, tendo de distinto apenas a posse de um ventre, ao invés de um escroto. Contudo, os dois órgãos são pensados tomando-se o masculino como referência não sendo a anatomia da mulher, portanto, reconhecida em sua singularidade. Da mesma forma, a vagina é assemelhada a um pênis interno, por produzir sensações análogas para a mulher, só não tão perceptíveis ao observador por se tratar de um membro interior. Entretanto, embora, tenda a ver a mulher biologicamente como uma versão do homem, assim como Galeno, em Aristóteles o falocentrismo se expressa fundamentalmente para além da biologia, pois a característica distintiva da masculinidade é imaterial. Homens e mulheres seriam distintos não tanto por conta de seu aparato fisiológico, mas pelas funções que lhe seriam pertinentes, ordenadas pelo Cosmos e que indicariam a superioridade deles sobre elas. Nesse sentido, homens são entendidos como naturalmente fortes ao passo que as mulheres são concebidas como fracas e, assim, deles deve ser exigida a ida ao mundo público para a conquista de bens, enquanto que a ela cabe permanecer em casa e preservá-los. Na filosofia aristotélica está fortemente impressa, portanto, uma tendência à naturalização dos papéis sexuais. Assim, definições “como os homens são ativos e as mulheres passivas, os homens contribuem com a forma e as mulheres com a matéria para a geração – eram, para Aristóteles, fatos indubitáveis, verdades naturais” (Laqueur, 1992: 44). É, então, marcante na construção de Aristóteles o fato dele, assim como Galeno, ter postulado que as diferenças entre os sexos indicam a perfeição maior ou menor de um em relação ao outro. Há, portanto, em seu pensamento a ideia de que a sociedade é

naturalmente hierarquizada, sendo a subalternidade da mulher em relação ao homem apenas uma dentre as muitas existentes na Grécia. Nesse sentido, o princípio basilar de sua filosofia política é, portanto, o de que a “autoridade do homem é legítima porque repousa sobre a desigualdade natural que existe entre os seres humanos” (Badinter, 1980: 32). A hierarquia existente entre os sexos seria apenas mais uma dentre as muitas características da ordem cósmica, e é justificada por Aristóteles a partir de sua teoria sobre a geração, na qual cabia à mulher ser a causa material, enquanto que ao homem era atribuída a causa formal. Na perspectiva aristotélica, a causa formal era inquestionavelmente mais relevante, o que explicava a superioridade masculina. Na geração, portanto, estaria inscrita a diferença essencial entre o homem e a mulher: a possibilidade de transmissão da humanidade. Por ser o homem portador do divino, caberia a ele ser, portanto, o princípio motor e gerador (Laqueur, 1992). Nesse sentido, apenas o macho poderia engendrar um outro ser, pois apenas ele possuía os atributos ontológicos necessários para a concepção. Sendo a mulher apenas a matéria, deveria ela, então, apenas esperar passivamente a fecundação pelo macho, a quem caberia, portanto, a atividade. Enfim, para Aristóteles “o macho seria o artesão, que com a forma engendra o ser, enquanto a fêmea ofereceria apenas a matéria sobre a qual o macho trabalharia a sua artesanaria divina” (Birman, 2001: 38).

Galeno se apropria da perspectiva aristotélica e, no século II d.C. a radicaliza, pois considera as mulheres homens invertidos, logo menos perfeitos como consequência do teor de humor quente no momento da geração (Laqueur, 1992). Estando presente o calor vital, o homem seria engendrado, e os órgãos genitais, conseqüentemente, projetados para o exterior. Entretanto, no caso da mulher teria faltado esse calor e, assim, as partes da anatomia sexual que no macho são externas, na fêmea teriam ficado retidas no interior de seu corpo, o que seria, portanto, o indício de uma imperfeição. Assim, na concepção de Galeno “as mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo menos perfeitos. Têm exatamente os mesmos órgãos, mas em lugares exatamente errados” (Laqueur, 1992: 42). Logo, depreende-se que masculino e feminino equivaleriam, respectivamente, à luminosidade e à obscuridade, pelo fato do primeiro estar associado à externalidade dos órgãos, ao passo que o segundo, por conta de ter a genitália “escondida”, estaria atrelado à interioridade. A partir daí, necessariamente, a externalidade e o brilho tornam-se idiosincrasias masculinas,

e a obscuridade e a imperfeição, peculiaridades do feminino. Por ter a função de entrar no corpo feminino, ao homem seria designada a atividade, enquanto que ao feminino se delegava o papel passivo, sendo todas essas oposições, em realidade, extensões da oposição primeira existente na concepção entre humor quente e humor frio.

Pelo fato de existir apenas um sexo e a diferença entre masculino e feminino ser devida apenas à quantidade de humor quente, durante o longo tempo de vigência do paradigma do sexo único concebeu-se que uma mulher poderia se transformar em homem desde que houvesse uma alteração nos humores, sendo impossível, entretanto, o percurso inverso. Sob a perspectiva da época, por ser considerado perfeito, o macho não poderia se transformar em fêmea, pois uma vez alcançada a perfeição ela se tornaria irreversível. Tais concepções só foram de fato abandonadas no Iluminismo, que promoveu, decisivamente, a desconstrução das premissas de Aristóteles e Galeno. Assim, conforme Laqueur (1992) demonstra, com o auxílio de desenhos constantes em livros médicos medievais, até o início do século XVII, a medicina considerou o corpo masculino modelar para seus estudos por conta de sua perfeição. Contudo, na aurora daquele século, o panorama lentamente começa a se modificar, surgindo os primeiros Atlas anatômicos contendo as diferenças morfológicas entre a biologia masculina e feminina, que lentamente passam a se impor como sendo os novos referenciais (Birman, 2001). Paulatinamente, portanto, foi erigido um novo padrão para se pensar a relação entre os sexos no qual a diferença entre eles é destacada e sua mútua equivalência refutada. Sob esse novo prisma, um sexo não pode mais se transformar no outro, pois a essência do homem e da mulher é marcadamente distinta. Emergiu, então, a teoria da diferença sexual, que se constituiria como o paradigma moderno para se pensar a sexualidade e se impor progressivamente ao longo do século XVIII e no início do século XIX. Nesse momento o sexo, como hoje o concebemos, foi então, inventado.

Em alguma época do século XVIII, o sexo que nós conhecemos foi inventado. Os órgãos reprodutivos passaram de pontos paradigmáticos para mostrar hierarquia ressonantes através do cosmo ao fundamento da diferença incomensurável: “as mulheres devem seu temperamento aos seus órgãos reprodutivos, especialmente ao útero”, conforme disse um médico do século XVIII. (...) os órgãos que tinham nomes associados – ovários e testículos –

passaram a ser distinguidos em termos lingüísticos. Os que não tinham nome específico – como a vagina – passaram a ter (Laqueur, 1992: 189).

Para Laqueur (1992), três fatores explicam o surgimento do paradigma da diferença sexual, dois de cunho epistemológico e o outro de cunho político. A primeira explicação epistemológica está diretamente ligada à expansão da visão de mundo iluminista na Europa. O surgimento do Iluminismo racionalizou a forma de olhar para o corpo, impedindo a perpetuação das superstições e das histórias fantasiosas típicas da pré-modernidade, nas quais mulheres geravam coelhos, os sexos mudavam apenas por efeito da imaginação ou ocorriam nascimentos monstruosos. A partir do século XVIII, portanto, “a divisão entre o possível e o impossível, entre o corpo e o espírito, entre a verdade e a falsidade, e entre o sexo biológico e o gênero teatral foi muito aguçada” (Laqueur, 1992: 191).

O processo de racionalização das sociedades também nos traz uma outra explicação epistemológica para o ocaso do modelo do sexo único. Com a secularização progressiva do Ocidente, paulatinamente foram revistas as teorias fundadas na existência de uma ordem cósmica hierárquica à qual os corpos estavam submetidos, sendo então propagadas, contrariamente, concepções balizadas na objetividade da anatomia. “No mundo da explicação reducionista o que importava era o fundamento simples, horizontal e imóvel do fato físico: o sexo” (Laqueur, 1992: 191).

Com a propagação do pensamento racional a biologia passou a considerar que homens e mulheres tinham, portanto, essências diversas. Assim, no século XIX, passou-se a configurar os sexos por caracteres primários e secundários capazes de indicar disparidades insofismáveis existentes entre eles. Com o desenvolvimento da genética como ciência, no século XX, as distinções essenciais foram localizadas nos cromossomos, acrescentando à anterior concepção do sexo somático a noção do sexo cromossômico. Ainda durante o século XIX, também a diferença hormonal existente entre o homem e a mulher foi ressaltada como indicativa da disparidade entre a natureza de ambos. Logo, sob várias leituras do organismo, a diferença entre os sexos se configurou como uma fronteira impassível de superação, sendo homens e mulheres permanentemente distintos por conta dos desígnios indelévels da natureza (Nunes, 2000). Sob a ótica racional

constituiu-se, portanto, o paradigma da diferença sexual, assentada fundamentalmente nos dados distintivos fornecidos pelas ciências biológicas.

Entretanto, embora só tenha se tornado possível a passagem do modelo do sexo único para o paradigma da diferença sexual com a emergência do racionalismo e do conhecimento objetivo a ele atrelado, apenas a racionalização do mundo ocidental não foi suficiente para engendrar tal mudança de referencial. O grande fator motivacional para a alteração de perspectiva foi, em realidade, de cunho político (Laqueur, 1992). A Revolução Francesa havia, à época, modificado o discurso da política ocidental ao pregar a igualdade de direitos entre os cidadãos, o que tornava, em tese, anacrônica a subalternidade das mulheres em relação aos homens, sendo especialmente amedrontador para eles o fato de a progressiva secularização da cultura ter tornado insustentável a fundação da superioridade masculina no transcendente, na ordem cósmica. Então, como corolário imediato da filosofia igualitária e da secularização do mundo ocidental, aconteceram batalhas políticas entre os dois sexos e, ainda, entre feministas e anti-feministas. Assim, nos séculos XVIII e XIX, as disputas pelo poder eram constantes, e os sujeitos de sexo masculino temiam fortemente a ascendência das mulheres na esfera pública, considerando que a propagação dos ideais libertários de forma generalizada seria perniciosa aos seus interesses, pois poderia redundar na formação de uma nova ordenação social desfiguradora dos alicerces da dominação masculina.

Para a sustentação do patriarcado em tempos revolucionários foi necessário, assim, criar uma nova justificativa, deslocando o argumento do Cosmos para a biologia, e passando da semelhança à diferença (Laqueur, 1992). A partir de então homens e mulheres foram tidos definitivamente como distintos por terem essências diversas e imutáveis. Por serem diferentes, deveriam ter destinações díspares no social, e a explicação para o posicionamento de homens e mulheres em esferas distintas da sociedade passou a estar pautada nos efeitos do biológico no psíquico (Birman, 2001). As qualidades morais de um e de outro seriam, nessa perspectiva, consequências inevitáveis de suas idiossincrasias corpóreas. Assim, foi possível forjar distinções jurídicas entre os sexos e encontrar uma nova forma de legitimação para o falocentrismo e para a conseqüente subordinação da mulher em relação ao homem. Eles, por serem tidos como detentores da razão, deveriam conduzir sua existência na esfera pública e

ficariam encarregados de exercer as tarefas civilizatórias. Já elas, por serem concebidas como essencialmente passionais, teriam a maternidade como destino (Birman, 2001). Tais distinções, por serem extraídas de dados supostamente biológicos, eram consideradas indicativas da existência de dois sexos com essências distintas.

O paradigma da diferença sexual foi sustentado, também, por diferentes filósofos da Modernidade movidos pelo intuito de justificar a divisão de papéis então vigente e fazê-la soar como natural, dando-lhe, portanto, um caráter de imutabilidade (Laqueur, 1992). Em um mundo que se secularizava a preocupação com a construção de uma moral laica era onipresente entre os pensadores, de Kant a Hegel, passando também por Rousseau (Lipovetsky, 1992), e deveria, sobretudo, regular também a vida privada, dando novos alicerces para a divisão dos papéis sexuais.

Dentre todos os filósofos da Modernidade, Rousseau é tido como aquele que mais fortemente influenciou na sustentação formal do paradigma da diferença sexual ao expor, em *Emílio* (1762), um modelo de relação entre os sexos tornado posteriormente basilar pelos modernos, firmando-se, assim, como uma referência para o comportamento conjugal de homens e mulheres (Badinter, 1986; Laqueur, 1992). Sob o prisma dessa concepção a mulher, passiva, deve preocupar-se em agradar ao homem, que é ativo e a domina. Assim, para que a sociedade se torne harmônica, a masculinidade deve estar atrelada à atividade, e a feminilidade à passividade. A divisão sexual proposta por Rousseau sustenta-se na ideia de que a mulher é naturalmente frágil e de que a força é inerente ao homem sendo, por conta disso, natural que ele seja ativo e ofereça abrigo, e que ela aceite e fundamentalmente deseje esse acolhimento.

Na união dos sexos cada um concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Dessa diversidade nasce a primeira diferença assimilável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco. (...) Concordo que essa não é a lei do amor, mas é a da natureza, anterior ao próprio amor. (Rousseau, 1762: 516)

Nesse sentido, as essências do homem e da mulher são pensadas como opostas, complementares e, principalmente, imutáveis. O argumento rousseaniano é, portanto, iminentemente relacional, pois através dele um sexo é pensado como

naturalmente dependente do outro, só sendo possível entender masculino e feminino como mutuamente contrários. A lógica da dominação masculina se revela como inerente a essa concepção segundo a qual o sexo feminino fica numa posição de nítida sujeição ao desejo masculino. Assim, cabe ao homem dominar a mulher, que é pensada então como necessariamente subordinada ao desejo masculino. Ela deve preocupar-se em satisfazer o homem, pois “foi feita para agradar e ser subjugada” (Rousseau, 1762: 517). O homem rousseuiano só se satisfaz verdadeiramente, portanto, ao conseguir sujeitar a mulher ao seu desejo.

Em realidade, subjaz à forma de entender a sexualidade de Rousseau a concepção de que o desejo feminino nunca deve ser manifesto, pois assim sendo desagradaria ao homem. No referencial moderno de relação entre os sexos exposto formalmente em *Emílio*, apenas o homem é, portanto, aquele que pode expressar ativamente a sua sexualidade. Assim, o jogo de sedução somente se estabelece adequadamente quando o homem exerce o galanteio e a mulher inicialmente resiste, para só em seguida ceder. Fundamentalmente, é essencial para que o prazer masculino se concretize que a mulher não demonstre se cedeu por pura vontade ou apenas pela subjugação ante o sexo forte. A mulher que agrada ao homem é, então, aquela que não assume diretamente o seu desejo, mantendo-se passiva e fazendo-se também, em certa medida, indecifrável para o homem. Logo, para Rousseau “o que há de mais doce para o homem em sua vitória é conjecturar se é a fraqueza que cede à força, ou se é a vontade que se rende; e a astúcia comum da mulher é deixar essa dúvida entre ela e ele” (Rousseau, 1762: 519). Assim, o homem então concebido só encontra sua força ativa diante da mulher que resiste, dissimulando o próprio desejo. À mulher cabe atrair utilizando-se de seu amor próprio, de sua beleza, de seus encantos como armas de sedução. É nesse sentido, portanto, que Rousseau afirma que a mulher

(...) deve tornar-se agradável ao homem em vez de provocá-lo; sua violência própria está em seus encantos; é por eles que ela deve forçá-lo a descobrir sua força e a usar dela. A arte mais certa de animar essa força é torná-la necessária pela resistência (Rousseau, 1762: 517).

Na sexualidade, portanto, o homem deve ser o desbravador, cabendo à mulher dissimular o seu real ímpeto, de forma que apenas o masculino se apresente como ente manifestamente desejante. O homem necessariamente deve,

então, ser ativo, pois a escolha pela passividade na relação com sua parceira corresponderia à produção de uma aberração, um desrespeito à lei da vida. A mulher, por sua vez, é vinculada à passividade, ao natural, à fecundidade, devendo, portanto, exercer mais diretamente os cuidados com a prole, enquanto que o homem, mais forte e racional deve estar encarregado de gerar as condições materiais para que a família se estruture. Com Rousseau (1762) se desenha, então, um forte retrato literário da família moderna então nascente, na qual o homem é o provedor e a mulher ocupa o posto de rainha do lar.

Sabe-se contemporaneamente que nem sempre o quadro por ele idealizado correspondeu à vida conjugal cotidiana ao longo da história, já que esse modelo só tornou-se uma realidade objetiva na Europa com a propagação da família nuclear, como consequência da nova ordem moral e econômica instaurada com a Revolução Industrial (Ariès, 1973). De fato, em famílias extensas pré-modernas, para as quais a habitação era também uma unidade de produção, as funções dos sexos apresentavam um menor grau de distinção se comparadas àquelas presenciadas nos novos arranjos familiares constituídos a partir da Modernidade (Chodorow, 1979). É certo que ao homem sempre foi destinada a chefia geral do trabalho coletivo, porém este era mais partilhado com todos os membros da família que incluía também, além do cônjuge e da prole, parentes mais distantes. Logo, seu caráter de provedor não era tão destacado quanto seria principalmente a partir do século XIX. Não existia, sobretudo, uma divisão entre mundo público e esfera privada. Nesse sentido as funções de pai e mãe não estavam tão demarcadas entre, respectivamente, provisão e maternagem como vieram a estar nos tempos modernos (Chodorow, 1978). Então, Rousseau (1762) ajudou a forjar as bases formais para um novo modelo de família patriarcal que se tornou dominante apenas no século XIX na qual o pai estava mais isolado da prole, ao passo que a mãe se aproximava cada vez mais de seus rebentos. Formava-se, assim um modelo de família que era herdeiro do paradigma moderno da diferença sexual pelo qual o homem racional, logo prudente e capaz dominava financeiramente e moralmente a mulher.

O falocentrismo se expressava nitidamente nos escritos rousseauianos a partir da postulação de uma firmeza inata do homem, que contrastava com a fragilidade feminina. A mulher era tida como especialmente vulnerável por gerar e precisar de calma e zelo para cuidar dos filhos. As pesquisas históricas indicam

que as condições com que se dava a gravidez no século XVIII eram realmente adversas, de forma que havia um certo sentido em se pensar que as mulheres, nessa fase da vida, merecessem uma atenção especial (Badinter, 1986). Contudo, conforme o próprio Rousseau (1762) admitia, havia mulheres que não se tornavam mães. Além disso, à época de *Emílio* a família moderna ainda estava em formação, de forma que ainda persistia, em vários lares, o hábito de enviar os filhos para a amamentação por amas de leite, muitas vezes em locais bastante afastados (Badinter, 1986). Assim, não necessariamente a mulher de seu tempo deveria estar definida pela função materna. Neste sentido, portanto, a abordagem rousseauiana era mais francamente deontológica do que ontológica, já que seus escritos tinham, sobretudo, um cunho pedagógico, objetivando mais forjar uma nova função para a mulher do que propriamente retratá-la. Sua filosofia buscava, portanto, ajudar na formação de uma nova moral laica para a vida privada, criando as bases formais para a sustentação do modelo familiar da Modernidade (Badinter, 1986). Assim, por estar apoiado num pressuposto moralista, em sua concepção é inaceitável que uma mulher possa desejar não ser mãe, pois mesmo que ela não tenha filhos “sua destinação própria é tê-los” (Rousseau, 1762: 522). Logo, Rousseau considera um estado contingente na vida da mulher, a gravidez, como revelador de sua essência, o que justificava que a fragilidade e a vulnerabilidade fossem tidas, então, como características do ser feminino. O homem, ao contrário caracterizava-se pela força, pela racionalidade, e por não estar sujeito a de ciclos naturais. Logo, cabia aos sujeitos de sexo masculino, mais fortes e resistentes, proteger aquele ser frágil e desprotegido.

A partir de *Emílio* (1762) fica erigido formalmente, portanto, o modelo falocêntrico da família moderna. Nele a esposa, rainha do lar deve se esforçar para que os filhos se desenvolvam e, na ocorrência de eventuais falhas nas constituições destes, a culpa é lançada em seus ombros. O homem, por outro lado, é uma figura distante, pouco acessível à prole (Badinter, 1986). Conforme o próprio Rousseau indica, apenas a mãe pode fazer com que ele ame os filhos, o que nos leva a considerar que sua perspectiva é de que o que é inato no homem é o ímpeto conquistador e seu desejo de sucesso na esfera pública.

(...) ela serve de ligação entre os filhos e o pai, só ela faz com que o pai os ame e lhe dá confiança para chamá-lo seus filhos. Quanta ternura e preocupação ela não deve ter para manter a união em toda a família! E enfim tudo isso não devem ser virtudes, mas sim gostos, pois caso contrário a espécie humana extinguiria (Rousseau, 1762: 521).

Nesse sentido o homem sob o ponto de vista do paradigma moderno da diferença sexual que Rousseau ajudou a implementar é fundamentalmente o provedor, jamais o cuidador da prole. Logo, apenas a mulher deve extrair dos cuidados com os filhos um prazer especial. Homens públicos, mulheres privadas, eis o paradigma que se instaura como corolário da Revolução Industrial e da nova ordem laica então instaurada (Badinter, 1986). A lógica falocêntrica que posiciona o masculino como dominador assume então uma nova roupagem, a partir da divisão bem destacada entre homem/provedor e mulher/mãe atribuída aos sexos.

A dominação masculina, na perspectiva de Rousseau, apresenta, entretanto, um caráter paradoxal, na medida em que, por mais que a força seja inerente ao masculino, o mérito do homem enquanto homem, ou seja, o reconhecimento de sua condição viril só se dá se for confirmado pela mulher. Em seus termos, existe “um sentimento íntimo que todos nós temos de que as mulheres são os juízes naturais dos méritos dos homens. Quem quer ser desprezado pelas mulheres? Ninguém, nem mesmo quem não as quer amar” (Rousseau, 1762: 571). Assim é, portanto, a mulher que valida a condição masculina, sempre em constante avaliação. Nesta mesma direção afirma muito mais tarde Bourdieu (1998), quando diz que a condição de dominador também deixa o homem vulnerável às exigências do social, havendo, portanto, uma fragilidade na constituição masculina em sociedades falocêntricas. De uma forma geral, então, tanto no plano laboral quanto no sexual a exigência de performance acaba por ser vivenciada freqüentemente como um fardo pelo homem.

O século XVIII é tido como um período de transição, pois apenas em seu término são finalmente constituídos os sustentáculos formais e materiais da Modernidade (Kumar, 1995). Em realidade, a filosofia de Rousseau ajuda a forjá-la formalmente, criando os alicerces nos quais se apoiariam posteriormente os modernos para a formação de uma nova ordem social e, ao que nos interessa, uma nova moral para a vida privada. Seu discurso em favor da formação da família moderna era também uma crítica à estrutura imperante no Antigo Regime, no qual

o hábito de mandar os filhos para amas de leite era bastante difundido. De fato, no século da Revolução Francesa, em especial, tal costume generalizou-se a todas as camadas das sociedades urbanas, das mais pobres às mais ricas (Badinter, 1980). Entre os trabalhadores mais humildes o filho chegava a ser tido, muitas vezes, como um estorvo, não restando, por vezes, outra escolha senão o seu abandono sendo adotados uma “série de comportamentos mais ou menos tolerados, que levavam a criança rapidamente para o cemitério” (Badinter, 1980: 75). Nesse sentido, para o incentivo ao cultivo do amor materno foi fundamental a atuação de filósofos como Rousseau (1762), que em *Emílio* forjou as bases da nova relação entre os sexos e do novo lugar a ser ocupado pelo filho perante o casal.

A família moderna fundada no amor da mãe só se torna uma realidade concreta, portanto, no século XIX. Nesse momento se cristaliza a divisão moderna entre os papéis sexuais, que começa a se forjar no século XVIII e se manteve pouco questionada até meados do século XX, e que tinha no discurso da diferença sexual o seu principal sustentáculo (Badinter, 1986). No século XIX se consolida, então, o modelo familiar proposto em *Emílio*, que dava à dominação masculina uma nova forma, a partir da consolidação do modelo no qual no seio doméstico a mãe é mais presente e ativa, enquanto o pai é uma figura distante, por estar mais voltado para a provisão através do trabalho na esfera pública (Perrot, 2003). Logo, com a Modernidade os sexos ficam seccionados entre as demandas da reprodução e da produção (Birman, 2001). Paradoxalmente, contudo, mesmo sendo a função primordial do homem atuar no mundo público, também no seio familiar ele tem a palavra final nas questões de maior relevância, daí ser tido como o juiz da vida privada (Perrot, 2003).

O pai tem duplos poderes. Ele domina totalmente o espaço público. Apenas ele goza de direitos políticos. A política no século XIX é definida como domínio exclusivo do homem, a ponto de Guizot recomendar que ela fosse retirada dos salões, femininos e mundanos. (...) Mas os poderes do pai também são domésticos. Exercem-se nessa esfera e seria um erro pensar que o âmbito privado pertence integralmente às mulheres, ainda que o papel feminino efetivo no lar aumente de maneira constante (Perrot, 2003: 124).

A Modernidade alçou a racionalidade ao posto de atributo maior do humano e concebeu o homem como ente da razão, ao passo que a mulher foi tida, contrariamente, como um ser essencialmente passional. Assim, as decisões mais

importantes eram delegadas ao sexo masculino, devendo a mulher sempre obedecer. Por ser consequência do respeito a uma suposta lei da natureza, tal divisão foi aceita como legítima, só vindo a ser de fato posta em xeque nos anos 1960. No século XIX, entretanto, não se considerava que tal divisão fosse lesiva aos direitos da mulher, pois esses deveriam, antes de tudo, estar afinados com sua essência. Assim sendo, os modernos Códigos Civis como, por exemplo o Código francês de 1804 impuseram a desigualdade entre o homem e a mulher sem serem, de imediato, alvo de crítica generalizada.

Em nome da natureza, o Código Civil estabelece a superioridade absoluta do marido no lar e do pai na família, e a incapacidade da mulher e da mãe. A mulher casada deixa de ser um indivíduo responsável: ela o é bem mais quando solteira ou viúva. Essa incapacidade, expressa no artigo 213 (“o marido deve proteção à sua mulher e a mulher obediência ao marido”), é quase total. A mulher não pode ser tutora nem membro de conselho de família: ela é preterida em favor de parentes mais afastados, de sexo masculino (Perrot, 2003: 121).

Dentre todos os membros masculinos das famílias nucleares modernas era o pai o ocupante da mais destacada posição hierárquica. Nessa estrutura marcadamente patriarcal, detinha ele o *Pátrio Poder*, instrumento jurídico que lhe dava condições de ter a decisão final nos assuntos familiares. Era ele a Lei, o representante da ordem, a quem todos deviam respeitar e obedecer. Enfim, “o pai domina com toda a sua estatura a história da vida privada oitocentista. O direito, a filosofia, a política, tudo contribui para assentar e justificar sua autoridade” (Perrot, 2003:122). Tanto na vida privada, quanto na vida pública, o pai detinha o poder, quer fosse pela necessidade moral de respeito aos mais idosos, quer fosse por ser homem e ter a seu favor o dinheiro e, supostamente, a razão.

A norma moderna era paterna, portanto, por excelência, e isso tinha repercussões diretas no processo de constituição subjetiva masculina desse período. Os homens eram engendrados para dominar as mulheres. Além disso, ser pai acabava por se constituir como um forte ideal de eu masculino, já que a liberdade só se consolidava para os homens com o fim da relação de obediência para com seus respectivos pais. No entanto, ao mesmo tempo em que na família, ocupava a posição mais invejada, o pai era necessariamente temido (Perrot, 2003). Nesse sentido, a relação dos filhos homens com seus pais tendia a ser ambivalente: ao mesmo tempo em que o ente paterno era amado, respeitado e tomado como um ideal, era também odiado, por ser a representação maior do

interdito. Por conta disso, o parricídio findou por ser um desejo marcante do período. Segundo Perrot (2003), os países modernos europeus passaram a considerar que quanto maior fosse a onipotência paterna, menor seria a necessidade da presença do Estado em sua função ordenadora. Assim, era inclusive permitido ao pai francês, em casos mais drásticos de descontentamento com o comportamento filial, durante o século XIX, “recorrer às prisões do Estado, como se fazia no sistema das ordens régias, a título de correção paterna” (Perrot, 2003: 122), sob condições pré-estabelecidas pelo Código Civil. Logo, não era fácil para o filho suportar um ódio que pudesse emergir contra a figura do pai. Por conta disso, muitas vezes a única solução possível para esse conflito eminente era uma formação de compromisso caracterizada pela fuga para a neurose.

A morte do pai, grande fratura econômica e afetiva da vida privada, é o acontecimento que dissolve a família, que permite a existência das outras famílias e a libertação dos indivíduos. Daí que às vezes seja desejada, e daí também o rigor da lei contra o parricídio. Crime sacrílego, raramente absolvido, é mais provável que leve ao cadafalso, guardando marcas infamantes por longo tempo.

Mas existem muitas outras maneiras de matar o pai, inclusive a própria neurose pessoal (Perrot, 2003: 131).

O século XIX e o início do século XX na Europa foram marcados, então, pela vigência da divisão social moldada no paradigma moderno da diferença sexual que influenciou diretamente na constituição subjetiva dos indivíduos e, conseqüentemente na sua forma de pensar e produzir teorias. Freud, por ser oriundo desse cenário teve suas premissas fundadas na perspectiva social moderna então imperante e até mesmo em certos momentos em uma perspectiva ainda mais arcaica, que remete aos gregos (Nunes, 2000).

1.2

O falocentrismo em Freud

Autores da psicanálise vêm apontando para o caráter falocêntrico das teorias de Freud que limita suas concepções de masculinidade e de feminilidade (Birman, 1999, 2001; Nunes, 2000; Arán, 2006; Bleichmar, 2006). Em seu pensamento, há “um sexo de partida” (Bleichmar, 2006: 77) tomado então como referência, o masculino, conduzindo, inevitavelmente, a uma dinâmica na qual o

homem permanece como a norma e a mulher como o desvio. Logo, o incompreendido é localizado primordialmente no campo do feminino, sendo o homem, por outro lado, pouco problematizado.

Freud construiu suas concepções sobre a sexualidade num contexto cultural no qual a diferença sexual era utilizada como justificativa para a perpetuação do patriarcado. Para Birman, embora o discurso freudiano não esteja inteiramente referido a esse paradigma, “ele esteve sempre lá, impondo-se como figura de fundo, constringendo, pois as linhas de força da construção psicanalítica sobre a diferença sexual” (2001: 47). Em função disso, inevitavelmente o falocentrismo acompanha boa parte das concepções freudianas de masculino e feminino.

A teoria freudiana da sexualidade constitui-se, então, sustentada num pressuposto falocêntrico perceptível em sua hipótese do monismo fálico, pela qual a sexualidade infantil é pensada como masculina para ambos os sexos, só sendo possível distinguir-se masculinidade e feminilidade mais propriamente na puberdade. Essa premissa é uma herança do modelo aristotélico-galênico do sexo único marcante no construto freudiano e que está presente desde suas correspondências com Flies, pois na carta 75 o clitóris é então definido como uma zona genital masculina (Freud, 1897).

Contudo, a primeira diferença entre os sexos emerge na época da puberdade, quando as meninas são acometidas por uma repugnância sexual não-neurótica, e os meninos, pela libido. Pois, nesse período, extingue-se nas adolescentes (total ou parcialmente) mais uma zona sexual, que persiste nos adolescentes masculinos. Estou-me referindo à zona genital masculina, à região do clitóris, na qual, durante a infância, tanto nas meninas quanto nos meninos, mostra-se concentrada a sensibilidade sexual (Freud, 1897: 371).

Tal raciocínio acompanha todo o percurso freudiano e reaparece em *Três ensaios sobre a sexualidade*, quando Freud considera que a “suposição de uma genitália idêntica (masculina) em todos os seres humanos é a primeira das notáveis e momentosas teorias sexuais infantis” (Freud, 1905: 183). Assim, na sexualidade infantil apenas o falo é levado em consideração, sendo o clitóris considerado um “órgão homólogo ao pênis” (Freud, 1908: 197) e cujo prazer na manipulação é semelhante ao que o menino obtém com a estimulação peniana. Em *Três ensaios* há, além deste, um outro pressuposto marcadamente falocêntrico

que é a definição da libido como masculina, por ser ativa. Nesse caso, contudo, seu sexismo teórico se apóia não mais no referencial aristotélico-galênico, mas na concepção rousseauiana da diferença sexual, que postula a distinção entre masculinidade e feminilidade a partir da pressuposição de uma diferença de essências (Nunes, 2000; Néri, 2005). Sob esse modelo a masculinidade está atrelada à atividade enquanto que, por outro lado, feminidade e passividade formam um par indissolúvel. A isso se deve o fato de que, então, em nota de rodapé, Freud justifique que “a libido seja descrita no texto como masculina, pois a pulsão é sempre ativa, mesmo quando escolhe para si um alvo passivo” (Freud, 1915: 207).

A filiação a dois modelos epistemológicos distintos, o antigo do sexo único e o moderno da diferença sexual dá por vezes um caráter paradoxal ao pensamento freudiano sobre a sexualidade, pois em diversos momentos a coexistência dos dois paradigmas está presente em um mesmo texto, como ocorre nos *Três ensaios* (1905). Logo, tal como os modernos Freud entende a mulher como sendo essencialmente diferente do homem, porém assim como os antigos, considera o falo como a referência para pensar o humano (Nunes, 2000; Néri, 2005).

Em *Sobre as teorias sexuais das crianças* (1908) o paradigma do sexo único é retomado e tornado mais explícito, a partir de uma maior exposição de seu pressuposto de que na infância meninos e meninas consideram a existência apenas do pênis como órgão sexual. Essa constatação é tida como o ponto de chegada da sexualidade infantil que atinge seu apogeu com o início da masturbação genital e com o concomitante desenvolvimento de uma intensa curiosidade em relação ao sexo oposto. Eles, ao verem o clitóris de sua irmãzinha pensam ser aquele o mesmo membro masculino, apenas constituído em tamanho menor, não havendo, assim, a constatação de uma diferença, mas apenas a crença em uma variação de grau e não de espécie. A criança de sexo feminino constrói uma interpretação semelhante relativa à distinção entre homens e mulheres, pois considera que seu órgão um dia irá crescer e tornar-se equiparável ao de seu irmão. Contudo, com o tempo percebe existir entre eles uma diferença constitucional, torna-se então invejosa e passa a desejar ter também um pênis.

É justamente na constituição sexual que devemos encarar como “normal” que, já na infância, o pênis é a principal zona erógena e o mais importante objeto sexual auto-erótico. O alto valor que o menino lhe concede reflete-se naturalmente em sua incapacidade de imaginar uma pessoa semelhante a ele que seja desprovida desse constituinte essencial. (...) Observa-se com facilidade que as meninas compartilham plenamente a opinião que seus irmãos têm do pênis. Elas desenvolvem um vivo interesse por essa parte do corpo masculino, interesse que é logo seguido pela inveja. (Freud, 1908: 196-197).

Freud não considera as idéias referentes à existência de um mesmo órgão sexual meras fantasias infantis, mas, novamente, fatores indicativos da prevalência de um erotismo primariamente masculino, caracterizado pela manipulação ativa dos genitais (Freud, 1908). Nesse sentido, volta a pensar a sexualidade sob o modelo antigo do sexo único ao defender a existência de um único órgão sexual, revelando, concomitantemente, a influência rousseauniana o equivar o erotismo clitoridiano ao peniano, sob a justificativa de que ambos denotam comportamentos ativos na esfera sexual. Como pelo modelo falocêntrico moderno da diferença sexual cabe apenas ao homem exercer a atividade é considerado, então, que as meninas devam abandoná-la para que assim possam se tornar mulheres, pela via da passividade (Nunes, 2000; Néri, 2005). Logo, sendo a sexualidade do menino e da menina primariamente ativas e, pelo prisma falocêntrico, masculinas, ele é posto numa situação de vantagem por não precisar mudar de zona erógena na puberdade como a mulher, nem tampouco necessitar passar da atividade para a passividade na vida erótica (Freud, 1897). Nesse sentido, a bissexualidade natural dos humanos seria mais fraca nos homens, o que facilitaria para eles a formação de uma escolha sexual mais livre de ambigüidades (Freud, 1905). Porém haveria, por outro lado, na mulher uma masculinidade originária incompatível com sua real essência, devendo, assim, ser abandonada para que fosse encontrada, ao fim, a feminilidade (Nunes, 2000).

Mais tarde, em *A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade)* (Freud, 1923) o monismo fálico freudiano é complexificado na medida em que é postulado, pela primeira vez, que a criança faz uma escolha objetal acompanhada pela primazia dos órgãos genitais semelhante à feita pelo adulto, havendo apenas a diferença que na primeira infância apenas o membro masculino é levado em consideração. Nesse sentido, na infância “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos genitais, mas uma

primazia do falo” (Freud, 1923: 180). O primado fálico é definido, novamente, como o desenvolvimento pelo menino da erogeneidade do órgão genital acompanhado pela suposição de que homens e mulheres teriam pênis. Todo o caminho já trilhado em textos anteriores é retomado, com a conclusão de que, em realidade, o complexo de castração só alcança a densidade emocional constatável no menino pelo fato de estar intimamente relacionado com a elevada estima ligada ao pênis, só podendo ser “*corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração*”¹ (Freud, 1923: 182).

Contudo, em 1923 a primeira visão do órgão das mulheres não conduz de imediato à generalização de que o pênis não faz parte da constituição feminina. A princípio, os meninos consideram que apenas os seres desprezíveis do sexo oposto não possuem o órgão masculino e entendem que pessoas estimadas como a própria mãe são detentoras do falo. Entretanto, ao retomarem a questão das origens e do nascimento dos bebês, eles acabam por renderem-se a idéia de que, afinal, a mãe também perde o pênis, que é trocado pelo filho. Assim, como corolário da constatação de que as mulheres não têm pênis surge uma depreciação do sexo feminino, tido como mutilado. De fato, para Freud na infância “os órgãos genitais femininos jamais parecem ser descobertos” (Freud, 1923: 184) pelos meninos. A antítese entre homem e mulher não se constitui, portanto, pela variação entre masculino e feminino na fase fálica, pois a oposição ali existente para o menino se configura entre ter um órgão genital masculino e ser castrado. Logo, nesse momento apenas a masculinidade existe para o menino. Nesse texto e mesmo posteriormente, em *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (Freud, 1925) e em *Sexualidade feminina* (Freud, 1931) é reconhecida, portanto, a existência de uma tendência a menosprezar a mulher por parte do homem, cujas origens remontam ao Édipo masculino. Assim, há na subjetividade masculina um incessante desconforto ante a figura feminina, que por conta da teoria fálico edípica só pode ser entendida como castrada e gerar temor ou desprezo. A *dissolução do complexo de Édipo* (Freud, 1924) representa um avanço na teorização do Édipo masculino, por ser o primeiro momento no qual se considera que o desfecho do Édipo, para o menino, é provocado pelo complexo de castração. Contudo, ainda ali apenas o caminho masculino é

¹ Em itálico no original.

analisado. Sua teoria continua, portanto, monista por considerar, ainda, que apenas o pênis é o órgão reconhecível na infância. Nesse sentido, a concepção de masculinidade e feminilidade sob a lógica fálico/castrado se apresenta novamente, como inevitável. O homem é tido então como privilegiado, por possuir um órgão que lhe dá um *status* ontológico superior ao da mulher e, que por temer perder seu tão estimado membro dá as costas ao complexo de Édipo e herda do complexo um supereu mais bem formado. Sua constituição é considerada, então, como menos problemática que a feminina, pois a menina ante a constatação da “superioridade” constitucional masculino sente-se lesada e, portanto, pouco tem a perder, não abandonando, em razão disso, completamente a dinâmica edípica nem formando conseqüentemente um supereu inexorável como o masculino.

Até 1925, conforme o próprio Freud admite em *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (Freud, 1925), a sua tendência foi a de tomar a criança de sexo masculino como referência e supor que com as meninas o processo fosse semelhante. Em 1925, contudo, passa a ser considerada a existência de uma peculiaridade para a sexualidade feminina, exposta em sua hipótese da configuração de um pré-Édipo particularmente problemático para o posterior desenvolvimento da feminilidade. Na fase pré-edípica, a sexualidade feminina tem um caráter iminentemente masculino, por estar concentrada na estimulação clitoridiana que é definida na teoria freudiana como análoga à masculina. Nesse contexto, a mãe é o principal objeto de amor para a menina que vê o seu clitóris, ainda, como um pequeno pênis. Contudo, a constatação de que sua mãe também não tem um órgão igual ao dos meninos a leva a crer numa natureza castrada da mulher e, assim, passa a investir libidinalmente o pai que, supostamente, poderia lhe dar o falo. O desenvolvimento imaginado como ideal para a feminilidade seria a transformação do desejo de ganhar um pênis do ente paterno para o desejo de ter um filho, primeiramente com o pai e, diante da constatação da improbabilidade, com outro homem. Contudo, como marca psíquica da inveja do pênis subsistirá na mulher um sentimento de inferioridade. Há, portanto, em 1925, uma tentativa de construir um caminho particular para a constituição da feminilidade mas que, contudo, continua a ser definido tomando-se o masculino como referência, revelando-se, assim, a persistência do monismo fálico como norte teórico.

Para o entendimento dos homens essa teoria pode ser limitante por acabar por conduzir à limitação dos dilemas masculinos à angústia de castração, pois, sob esse prisma, apenas a perda do membro tão estimado parece ameaçá-los psiquicamente. Já para a compreensão da feminilidade, tal modelo é especialmente problemático uma vez que, a partir dele, necessariamente haverá a constatação pela menina, nesse momento, de uma inferioridade, ao invés de uma diferença. Freud desconsiderou, portanto, o fato de que a feminilidade pudesse ser reconhecida e valorizada a partir de outras idiosincrasias femininas, como a gravidez e a presença de seios nas mulheres adultas (Nunes, 2000). Nesse sentido, reduzir a noção infantil da diferença sexual à presença ou ausência do pênis é, de fato, limitante para a compreensão do feminino e do masculino, pois acaba por ancorar tal distinção numa necessária menos valia da mulher em relação ao homem e na formulação de uma pouco problemática constituição masculina. A gravidez e os seios maternos são as marcas produtivas e potentes da feminilidade, constituindo exatamente aquilo que apenas a figura materna pode realizar. Freud, entretanto, ao desconsiderar que esse pudesse ser um norte para a criança delimitar a diferença sexual parece querer reforçar a imagem da “mulher como faltosa e invejosa, subordinada hierarquicamente ao homem” (Nunes, 2000: 184). Assim, a presença ou ausência de pênis fica estabelecida como o grande elemento diferenciador dos sexos.

Na década de 1930, Freud escreve dois textos com o objetivo de decifrar o suposto enigma feminino, *Sexualidade feminina* (1931) e *Feminilidade* (1933). Contudo, seu intuito novamente malogra, pelo fato do falocentrismo acompanhar seu pensamento e, por conta disso, a libido ser considerada mais uma vez masculina por ser ativa (Freud, 1933), e o clitóris ser de novo posto como equivalente ao pênis. A importância da inveja para a constituição das mulheres, marcadas pelo sentimento de inferioridade, é apontada da mesma maneira como o fora em seus trabalhos anteriores (Freud, 1923; 1924; 1925), de modo que o monismo fálico continua a ser um norte para o pensamento freudiano. Há, contudo, inovações em seu entendimento da feminilidade, como a consideração da influência do pré-Édipo, no qual o objeto amoroso é a mãe, na vida adulta da mulher. Considera-se assim que, para o estabelecimento de uma boa constituição feminina, a identificação com a mãe pré-edípica exerce um papel fundamental, pois é a partir desta que a menina internaliza as características mais tardiamente

apreciadas pelos homens. Entretanto, por esse prisma, novamente a mulher é considerada feminina apenas quando é passiva na sexualidade, podendo ser ativa apenas ao exercer os cuidados maternos, de modo que o falocentrismo fica novamente evidente. Permanece, então, em seu pensamento sobre a sexualidade, a concepção de um caminho mais simples a ser empreendido pelo homem, pois ele “mais afortunado, só precisa continuar, na época de sua maturidade, a atividade que executara anteriormente, no período inicial do surgimento de sua sexualidade” (Freud, 1933: 146). Não há para o homem a necessidade de mudar de objeto, de zona erógena ou alterar a forma de posicionar-se na dinâmica sexual, pois a atividade da primeira infância deve ser mantida na vida adulta. A sexualidade masculina continua a ser vista, portanto, como pouco problemática.

1.2.1

O masculino como sinônimo de atividade

Na obra de Freud os termos atividade e passividade são utilizados em diversos contextos, como na distinção entre sadismo e masoquismo (Freud, 1924), na formulação de sua teoria da libido (Freud, 1915) e, no que mais nos interessa, nos momentos em que os conceitos de masculino e feminino são forjados (Freud, 1915; 1923; 1930; 1931; 1933). Embora o autor tenha reconhecido a dificuldade de construir uma definição precisa dos termos masculinidade e feminilidade, há passagens em que um significado é tecido, criando bordas que o distinguem (Freud, 1915; 1930). Assim, em *A organização genital infantil (uma interpolação da teoria da sexualidade)* ele considera que a “masculinidade combina [os fatores de] sujeito, atividade e posse do pênis; a feminilidade encampa [os de] objeto e passividade” (Freud, 1923: 184). Logo, as junções entre masculinidade/atividade e feminilidade/passividade estão presentes no bojo da teoria freudiana e, nesse sentido, a diferenciação entre masculino e feminino sustenta-se em um modelo no qual a complementaridade entre os dois elementos é nitidamente destacada, ficando o primeiro componente da fórmula binária no polo ativo-dominador.

Em realidade, a associação entre masculinidade e atividade é anterior a 1923, perpassando outros momentos da obra freudiana (Freud, 1894; 1905; 1915). Assim, já em *Rascunho K* (1894), as mulheres são consideradas como mais propensas à histeria pelo fato dessa neurose pressupor a existência de uma

experiência primária de desprazer que é vivida de forma passiva. Nesse sentido, as mulheres são atreladas à passividade e os homens, contrariamente, à atividade já que os casos de histeria masculina ficam restritos a homens cuja constituição caracteriza-se por ser passiva, fugindo à regra geral da atividade. De forma semelhante, uma associação entre masculinidade e atividade é formulada ao ser analisada a neurose obsessiva, quadro clínico no qual a experiência sexual primária é prazerosa, contrariamente ao que ocorre nos fenômenos histéricos. No caso dos meninos, necessariamente, essa vivência é ativa, enquanto que nas meninas é passiva e, assim, masculinidade e atividade estão intimamente relacionados em 1894.

Da mesma maneira, em 1915, em nota de rodapé acrescentada aos *Três ensaios* (Freud, 1905: 207) demarca a existência de três possíveis sentidos para os termos masculinidade e feminilidade, associando-os, primeiramente, à atividade e à passividade. Sob o viés biológico, masculino e feminino designariam a presença de espermatozoides ou óvulos e as funções que lhes são concernentes e, finalmente, sob o prisma sociológico os termos teriam seu conteúdo ligado à observação empírica dos indivíduos homens e mulheres existentes nas sociedades. Dentre estes três sentidos, o autor sublinha o primeiro como sendo “o essencial, assim como o mais utilizável em psicanálise. A isso se deve que a libido seja descrita no texto como masculina, pois a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um objetivo passivo” (Freud, 1915: 207).

A associação entre masculinidade e atividade pode nos conduzir a caracterizar sua teoria como falocêntrica. Entretanto, há quem pense ser errônea essa interpretação. Neste sentido, Garcia-Roza, ao comentar a nota de rodapé de 1915, afirma que “Freud não poderia esquivar-se à sua hipótese de o ser humano ser essencialmente bissexual, o que lança por terra uma possível acusação de machista (pelo menos no que se refere ao texto acima)” (Garcia-Roza, 1994: 110). Pela teoria da bissexualidade freudiana (Freud, 1905; 1930), há de fato no humano uma inata disposição bissexual, de modo que, durante a vida, o indivíduo busca satisfazer desejos masculinos e femininos, aqui entendidos como ativos e passivos, respectivamente. Logo, se enveredássemos por essa via de análise, poderíamos concluir que atrelar masculinidade à atividade não traz grandes consequências, já que haveria sempre um quantum de satisfação passiva a ser demandada pelo homem, como parece ser a intenção de Garcia-Roza (1994).

Além disso, há uma passagem em *Feminilidade* (1933) em que Freud, embora reconheça haver um paralelo entre o movimento da célula sexual masculina, que ativamente vai em busca do óvulo, e a conduta do homem no coito, que “persegue a fêmea com o propósito de união sexual (1933: 142)” aponta, mesmo assim, ser temerário atrelar masculinidade à atividade e feminilidade à passividade, pois a mulher pode ser ativa em vários outros contextos para além do ato sexual, como, por exemplo, nos cuidados com sua prole. Da mesma forma, para o homem conviver com seus pares deve ter “grande dose de adaptabilidade passiva (1933: 143)” e desviar sua agressividade dos fins destrutivos.

Contudo, ainda que se dê certo peso a essas ponderações, consideramos ser mais razoável pensar ser a teorização freudiana sobre o masculino um reflexo de sua visada falocêntrica, principalmente se compreendermos sua conexão com o restante de sua teoria. Para Freud, por mais que ambos os sexos tenham como propósito a realização de desejos tanto ativos quanto passivos, no homem, os desejos ativos tendem a preponderar em relação aos passivos, dando-se o inverso no caso da mulher. Assim, seu pensamento se afina com o postulado moderno da diferença sexual iminentemente relacional pelo qual a masculinidade está atrelada à atividade e a feminilidade é o seu oposto complementar, estando, então, ligada à passividade. Em realidade constituiu-se sempre como uma dificuldade para o autor conceber positivamente a diferença sexual, de forma que os gêneros fossem definidos simplesmente como diferentes, sem haver entre eles uma relação de dominação-subordinação (Butler, 1990; Birman, 2001; Nunes, 2000; Schneider, 2000; Néri, 2005). No conjunto de sua obra essa posição está sempre presente, bem como também é marcante a sua tendência a naturalizar as categorias de homem e mulher e considerar o modelo vitoriano de conjugalidade uma realidade insofismável.

Esse modelo predomina em *Três ensaios sobre a sexualidade* (Freud, 1905), em que Freud afirma que, na puberdade, a menina deve recalcar parte de sua sexualidade masculina e transferir a centralidade da excitabilidade erótica do clitóris para a vagina, que se torna, então, a zona dominante de prazer para a sexualidade feminina. Nessa passagem fica explícita a função de receptáculo do pênis que a vagina passará a exercer, posição teórica que reaparece em *Mal estar na civilização* (Freud, 1930), no qual reitera sua afirmativa anterior. De acordo com esse raciocínio, a sexualidade clitoridiana, considerada masculina por ser

ativa deve dar lugar à erogeneidade vaginal, na qual o prazer está no deixar-se penetrar pelo órgão do homem, o que não se dá sem dificuldades, já que como corolário do recalçamento da sexualidade clitoridiana, ocorre na mulher um reforço das inibições sexuais, causando uma recusa ao erotismo, o que seria excitante para o homem. Nesse sentido a constrição da sexualidade feminina seria importante para estimular a atividade do sujeito de sexo masculino, pois a percepção da contenção de sua parceira faz nele emergir o ímpeto de conquistar, subjugar a fêmea.

A puberdade, que no menino traz um avanço tão grande da libido, distingue-se na menina, por uma nova onda de recalçamento que afeta justamente a sexualidade do clitóris. O que assim sucumbe ao recalçamento é uma parcela de sexualidade masculina. O reforço das inibições sexuais criado por esse recalçamento da puberdade na mulher fornece então um estímulo à libido do homem, e obriga a um aumento de sua atividade; com essa intensificação da libido aumenta também a supervalorização sexual, que só aparece plenamente diante da mulher que recusa, que renega sua sexualidade (Freud, 1905: 208).

Assim, em 1905, a mulher é excitante para o homem quando se apresenta como castrada e passiva. Em realidade, esse modelo da mulher que seduz o homem por ser inibida na manifestação de sua sexualidade reaparece em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (Freud, 1914). Naquele texto, Freud afirma que o amadurecimento dos órgãos sexuais femininos na puberdade parece desfavorável ao desenvolvimento de uma escolha objetal acompanhada pela sobrevalorização do objeto sexual. Apenas o homem desenvolve uma plena paixão por sua parceira, pois a mulher, especialmente se for bela ao crescer, desenvolve um autoencantamento que a faz desejar, fundamentalmente, ser amada, ao invés de amar. Como compensação às restrições sociais que lhe são impostas, a mulher desenvolve, então, um investimento narcísico que a tornaria fascinante para o homem, e este a desejaria especialmente em razão de ver nela o narcisismo a que foi obrigado a renunciar ao buscar o amor objetal. Aqui, como em 1905, tem-se a imagem de que a mulher que agrada é aquela cuja sexualidade se mostra inibida, apresentando-se, portanto, como passiva. Em ambos os textos subjaz, portanto, a ideia de que a mulher só agrada ao homem quando se demonstra inacessível, narcísica e, principalmente, não se apresenta desejante em relação a ele. Logo, se para Freud o homem ama a mulher narcisista, e se “tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do homem por elas”

(Freud, 1914: 105), podemos concluir que, contrariamente, a mulher desejan- te, que investe ativamente sua libido no homem amado, não se enquadra no imaginário amoroso do homem pensado pelo autor. O modelo de relação exposto em 1905 e em 1914 é, portanto, aquele no qual apenas o homem é o ente ativo e manifestamente desejan- te, sendo, portanto, censuráveis as expressões mais espontâneas da sexualidade feminina. Somente a partir dessa exigência pode-se compreender a sua defesa da necessidade da transformação da estimulação clitoridiana em erotismo vaginal considerando-se, conforme o historiador Thomas Laqueur (1992) assevera, que essa concepção já era refutada por teóricos das ciências naturais contemporâneos a Freud e, portanto, de seu conhecimento. Tendo sido ele um estudioso tão atento às descobertas da zoologia e um especialista em neurologia, seria pouco provável que desconhecesse o fato de que em diversos manuais biológicos já se descrevia o clitóris como a sede do maior prazer feminino (Laqueur 1992).

Freud, em suma, deveria saber que o que ele escreveu na linguagem de biologia a respeito da mudança de sensibilidade erotógena do clitóris para a vagina não se baseava em fato algum da anatomia ou fisiologia. (...) Em termos mais amplos, o que poderia ser chamado de patriarcado talvez tenha parecido a Freud a única forma possível de organizar as relações entre os sexos, levando-o a escrever como se seus sinais no corpo, pênis externo ativo *versus* vagina interna passiva, “fossem naturais” (Laqueur, 1992: 285).

Influenciado, portanto, pelos ideais rousseunianos dominantes, Freud deu sustentação ao paradigma falocêntrico instituído ao equivaler pênis e clitóris e endossar, conseqüentemente, os estereótipos homem-força/dominação e mulher fragilidade/submissão. O modelo falocêntrico também está presente nos escritos culturais de Freud (1930), nos quais fica nítida a sua adesão à concepção moderna dos papéis de gênero, que delega ao homem as tarefas civilizatórias e reserva a maior parte de sua existência à circulação na cena pública, enquanto que indica como destino para a mulher a vivência na esfera privada (Badinter, 1986; Birman, 2001). É já bastante conhecida a assertiva freudiana constante em *Mal estar na civilização* de que “o trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes” (1930: 124). No mesmo contexto discursivo Freud afirma,

também, que as “mulheres se opõem à civilização” e que elas “representam os interesses da família e da vida sexual” (1930: 124). Essas afirmações sintetizam o seu pensamento sobre os papéis feminino e masculino na sociedade, os quais alocam o homem no campo da razão e da ordem e a mulher no universo das paixões.

No momento de produção dos textos freudianos, a divisão entre os papéis de gênero delegava, de fato, ao homem as tarefas civilizatórias e à mulher os cuidados com a família. Desde fundamentalmente os anos 1960, entretanto, os papéis masculino e feminino têm sido revistos no Ocidente, engendrando, conseqüentemente, novos lugares sociais para homens e mulheres, reconhecidos então como mais igualitários, tendo ambos acesso à vida pública e à esfera privada, o que contradiz a cristalização dos papéis sexuais presente no discurso freudiano (Badinter, 1986). Assim, sua concepção de homem parece ter abarcado apenas o sujeito de sexo masculino da moderna burguesia europeia do período vitoriano. Tal assertiva promove, então, a *naturalização* de uma situação construída sócio-historicamente.

Logo, no espaço de tempo de pouco mais de 100 anos desde a publicação de *Emílio* (Rousseau, 1762) até os tempos de Freud, nada ou pouco parece ter mudado na concepção dominante da relação entre homem e mulher, pelo menos se comparamos a teoria freudiana com a filosofia rousseauiana. Encontramos, assim, em Freud, o mesmo tipo de concepção da diferença de papéis sexuais presente em Rousseau: a mulher, passiva, deve resistir aos seus impulsos ativos e preocupar-se em seduzir o homem, sendo a resistência feminina à libido fundamental para atizar o desejo masculino (Freud, 1905). Em ambos os discursos subjaz, portanto, o pensamento de que a mulher desejante desagrada ao homem por não estimular, dessa forma, a atividade masculina. Nesse sentido, a atividade do homem só se desenvolve verdadeiramente ante a mulher que recusa e que é passiva. Assim, a concepção moderna que atrela masculinidade à atividade e feminilidade à passividade está onipresente sendo, portanto, naturalizada. Da mesma forma, tanto para Freud como para Rousseau o narcisismo feminino é um elemento fundamental para a sedução do macho, que se deslumbra ao ver o auto-encantamento da mulher que se vê como bela e parece, à primeira vista, inacessível a ele. Logo, para ambos, a mulher deve primar por sua contenção, cabendo ao homem, então, desvelá-la, não havendo para ambos, portanto, a

possibilidade da conexão entre feminilidade e atividade e masculinidade e passividade.

Curiosamente também em Freud, assim como em Rousseau, o homem é posto numa posição ascendente em relação à mulher mas, paradoxalmente, é tido como vulnerável por ser ela quem de fato julga o seu mérito. Nesse sentido Freud afirma que, embora os feitos masculinos estejam centrados na esfera pública, o desejo real do homem é, afinal, por meios destes conquistar a fêmea e ser, ao fim, feliz no amor. Assim, “se olharmos mais de perto os devaneios de um homem, veremos que seus feitos heróicos e seus triunfos só têm por finalidade agradar a uma mulher para que ela o prefira a outros homens” (Freud, 1908: 149).

Em certas passagens de *Emílio* (Rousseau, 1762) o discurso de Rousseau soa mais radicalmente normativo do que o de Freud, já que o seu objetivo era criar as bases para a formação de uma nova ordem na vida privada. Havia, portanto, no texto rousseauiano, um intuito pedagógico inexistente, pelo menos de forma direta, nos escritos freudianos. No entanto, embora possamos perceber essas diferenças, é inegável a existência de uma marcante similaridade entre as hipóteses sustentadas pelos autores. Ao construto teórico rousseauiano Freud estava, então, intimamente atrelado ao tecer sua tese sobre a diferença sexual, mesmo tendo ele se proposto, contrariamente ao filósofo iluminista, a erigir uma *ontologia* da diferença, ao invés de tecer um *dever ser* para os sexos.

A leitura do texto freudiano não deixa dúvidas, portanto, sobre a relação entre masculinidade e atividade, assim como do laço formado por ele entre feminilidade e passividade, postulações estas que fortemente o aproximaram da perspectiva rousseauiana. Logo, embora seja inequívoca a disposição bissexual do humano, a forma final da sexualidade, que se dá com a entrada na puberdade, é aquela na qual a atividade sexual adequa-se à função reprodutora. Nela, o homem, ativo, procura a mulher que primeiramente resiste, para atizar a libido masculina e tornar-se supervalorizada por ele, mas, em seguida, entrega-se passivamente ao parceiro. Em *Feminilidade* (Freud, 1933), por sua vez, percebemos que se há possibilidades para a inversão dessa lógica, elas se concentram fora do erotismo, pois no que tange à sexualidade o paradigma falocêntrico parece ser o referencial de Freud. Nesse sentido, acreditamos que o autor tornou-se refém do modelo antitético comum à maior parte da história ocidental e apenas recentemente problematizado com maior consistência pelos teóricos de gênero (Butler, 1990;

Scott, 1986) e pela psicanálise (Nunes, 2000; Birman, 2001; Néri, 2005). Nesse referencial o homem está atrelado à força e à atividade, e a mulher é seu oposto, inferior e complementar. Nesse sentido, a realidade sócio-histórica moderna do homem e os deveres a ele impostos são tomados, deste modo, como a sua *essência*. A utilização do modelo binário na discussão sobre a sexualidade de homens e mulheres acaba resultando na negligência às peculiaridades do masculino que escapam ao exposto por esses postulados, ficando solapadas no seu entendimento.

1.2.2

A negligenciada passividade masculina

A psicanálise freudiana estrutura o entendimento dos sexos a partir de uma lógica binária. Na sua compreensão atividade e masculinidade estão intimamente relacionados, sendo da *natureza* do homem ser ativo, enquanto que a mulher, por sua vez, está adstrita a exercer um papel passivo, formando os dois, assim, um par harmonioso (Freud, 1905). Desde fundamentalmente os anos 1960, entretanto, a origem sócio-histórica das representações do masculino e do feminino tem sido evidenciadas, tornando a tese freudiana da diferença sexual alvo de críticas consistentes (Chodorow, 1978; Butler, 1990; Bourdieu, 1998). A atividade é, em realidade, uma conquista para o homem, antes de ser, portanto, algo constituinte de sua essência, já que parece evidente que o homem não nasce viril e ativo, mas adquire essas características se o contexto cultural e familiar o direcionarem para essa assunção (Gilmore, 1990).

Contemporaneamente, esse é um postulado largamente aceito por boa parte do campo psicanalítico e especialmente adotado pela corrente americana após os trabalhos seminais de Stoller e Greenson, nos anos 1960. Freud (1905), inclusive, já dava indícios da existência desse percurso para o menino, ao considerar que a posição subjetiva inicial é passiva. Porém não coube a ele desenvolver mais aprofundadamente esse ponto nem sequer considerá-lo importante para entender o homem, o que tornou mais possível sustentar sua clássica tese de haver uma dificuldade a mais na trajetória feminina, e apontar, conseqüentemente, o masculino, como sendo mais singelo e menos ambíguo (Freud, 1923). Há, em realidade, diversos momentos na obra freudiana em que o

humano é pensado como originariamente passivo, o que inviabiliza a automática vinculação entre masculinidade e atividade por tantas vezes tecidas por Freud (1905; 1924; 1926; 1930; 1933; 1937). Assim, acreditamos ser possível perceber um discurso que aponta para a passividade original em sua concepção do desamparo primevo do humano (1926, 1930), em sua reformulação da teoria do masoquismo (1924), em sua última concepção sobre a feminilidade (1937) e, também, na sua hipótese da mãe como primeira sedutora ao exercer seus primeiros cuidados com a prole (1905; 1933).

A sexualidade para ambos os sexos se inicia na posição passiva. É ao ser cuidado, acariciado e amado por sua mãe ou por quem dela cuide que o erotismo se instaura para a criança (Freud, 1905). O protótipo da relação de amor é para Freud a relação do menino com a mãe nutriz, que ao alimentá-lo o acolhe e também o libidiniza. A erotização primária do menino é, portanto, passiva.

As primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é alimentada, limpada e vestida por essa última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções. (...) No caso do homem, a mãe se torna para ele o primeiro objeto amoroso como resultado do fato de alimentá-lo e de tomar conta dele, permanecendo assim até ser substituída por alguém que se assemelhe ou dela se derive (Freud, 1931: 262, 271).

Na aurora da constituição subjetiva não há, portanto, a possibilidade de se distinguir o menino como ativo e a menina como passiva, pois na relação primária da criança com quem exerce os cuidados primevos, a passividade é a característica primária para ambos. É então com a alimentação, os cuidados e fundamentalmente com o toque, as carícias e com o acolhimento concomitantemente afetivo e erótico que a criança desperta para a vida e para o amor, primeiramente envolta passivamente pelo amor maternal. Por conta disso “a amamentação no seio materno torna-se modelar para todos os relacionamentos amorosos” (Freud, 1905: 209). Essa forma de amar, contudo, é excitante não apenas para o filho, já que sua mãe expressa seu amor de forma semelhante àquela que caracteriza sua vida sexual: “ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual legítimo (Freud, 1905: 210)”. Assim, Freud define a mãe como a primeira sedutora e considera fundamental que ela exerça esse papel, pois só assim a vida erótica do menino tem início (Freud, 1931). É nesse

sentido, então, que em *Sexualidade Feminina* (1931) a passividade é entendida como registro primevo da sexualidade, pois “as primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo” (Freud, 1931: 271).

Freud afirmou como passiva a satisfação primária no humano mas, contudo, não considerou que poderia estar aí uma dificuldade particular ao processo de constituição subjetiva masculina. Autores como Mendlowicz (1995) e Bleichmar (2006) identificaram nos escritos freudianos problemas peculiares aos homens que decorrem exatamente do fato da passividade ser o registro original do psiquismo. Conforme bem demarca Freud, sempre “uma parte de sua libido continua aferrando-se a essas experiências e desfruta das satisfações a ela relacionadas” (Freud, 1931: 271). Considerando-se que as marcas das satisfações primárias jamais se apagam, que a adesividade é própria ao sexual, que nos primórdios de sua existência o menino está passivo aos cuidados de quem exerce a função materna e que dessa posição extrai um intenso prazer que sobreviverá como traço mnêmico, não é razoável afirmar ser da *natureza* do homem ser ativo. Em realidade, o caminho para a atividade exige o esforço empregado desde a infância para tornar ativas as satisfações que primariamente são passivas, o que torna necessário, portanto, que a criança realize um trabalho psíquico, pois só assim “a amamentação passiva dá lugar ao sugamento ativo (Freud, 1931: 271)”. Em suma, o caminho em direção à assunção da atividade é longo e aponta para o caráter paradoxal da função materna na constituição subjetiva, pois ao mesmo tempo em que com seu amor ampara seu filho e o desperta para a vida psíquica, gera também uma atração em sua própria direção. Neste sentido é bastante desenvolvida por diversos autores pós-freudianos a tese de que o período inicial passivo em relação à mãe resulta numa fixação e numa tendência retroativa que jamais será abandonada por completo (Stoller, 1968; Diamond, 2009).

A tendência do amor primevo a gerar fixações e estimular o desejo de retorno à posição passiva não seria especialmente problemática para o homem se não fosse estabelecido pelas sociedades patriarcais que ao sujeito de sexo masculino fica reservada a atividade não apenas na esfera da sexualidade, mas em todas as relações com o sexo oposto (Bourdieu, 1998). Logo, se de acordo com o paradigma falocêntrico, apenas quando o homem assume uma postura ativa ele pode ser tido como viril, o fato de residir nos homens uma nostalgia do gozo

passivo acaba por ser vivenciado por eles como um risco de fragmentação (Badinter, 1992). O medo de tornar-se feminino, de não fazer realmente parte da comunidade dos homens torna-se uma ameaça constante, levando inclusive a dificuldades nas relações com as mulheres.

Contemporaneamente, o modelo falocêntrico tem sido bastante criticado pelas ciências sociais e humanas e diversos estudiosos têm apontado para uma relativização das divisões de gênero, tendo sido mais permissível ao homem conviver com seus desejos de retorno à posição passiva (Sigly, 1995, Lipovetsky, 1997; Bourdieu, 1998). Diamond (2009), psicanalista americano, vai mais além e afirma ser fundamental que o menino goze nessa posição primeva e que traços identificatórios em relação à mãe da primeira infância permaneçam vivos no psiquismo, pois eles darão possibilidade da construção de uma identidade de gênero mais ampla, menos cindida, o que pode ser profícuo nos relacionamentos com as mulheres e no exercício da paternidade (Diamond, 2009).

Entretanto, no período vitoriano a linha que separava masculinidade e feminilidade era bem nítida, tornando pouco possível ao homem viver harmonicamente com desejos de gozo passivo. Sob o primado de ideais falocráticos tornava-se difícil ao homem escapar da exigência de atividade, o que exigia o recalque do desejo de retorno àquele prazer primitivo. Assim, os conflitos engendrados como consequência dessa dinâmica primeva demonstram que não se pode afirmar ser mais fácil tornar-se homem do que mulher, como mostra a clínica e o mundo social.

Se, por um lado, a mulher freqüentemente se apresenta na clínica com o sintoma de frigidez, o homem, por sua vez, comparece com a impotência ou a ejaculação precoce, apesar de ter à mão o tão famoso significante fálico (Mendlowicz, 1995: 166).

Então, a masculinidade pode ser problematizada se estamos atentos à passividade primária que nunca é totalmente abandonada. Freud apontou a existência desse apelo retroativo, mas não o problematizou. Sua concepção de que aos homens cabia executar as tarefas civilizatórias (Freud, 1930) estava tão arraigada que não lhe foi possível perceber que o caminho para a assunção da atividade pudesse ser muito mais intrincado do que ele pôde vislumbrar. Assim, podemos pensar que a influência dos ideais modernos teve o efeito de fazê-lo

acompanhar a deontologia dos séculos XIX e XX e seguir os ditames da Modernidade que indicavam a esfera pública como o lugar de destinação para o sujeito de sexo masculino, onde exerce primordialmente o papel ativo.

O entendimento da mãe como primeira sedutora redundante, assim, na admissão de que a sexualidade se inicia na posição passiva e impede a imediata vinculação entre masculinidade e atividade. Há ainda, na obra de Freud, um outro momento no qual a constituição psíquica é pensada a partir de um registro passivo originário, e que recentemente vem sendo problematizado por alguns psicanalistas (Mendlowitz, 1995; Nunes, 2000; Birman, 2001). Em *O Problema econômico do masoquismo* (1924) Freud reformula sua concepção acerca da emergência do masoquismo e do sadismo, expressões da sexualidade que tenderam sempre a estar associadas à mulher/passiva e ao homem/ativo, respectivamente. Até então, sua proposição era a de que o sadismo fosse anterior ao masoquismo, posição essa defendida em *Os instintos e suas vicissitudes* (Freud, 1915). Nesse trabalho são destacados quatro destinos possíveis para a pulsão: a reversão ao seu oposto, o retorno ao próprio eu, o recalque e a sublimação. Sadismo e masoquismo são tidos, então, como pares de opostos, representando o primeiro o polo ativo da relação, e o segundo, o passivo, sendo este último considerado, então, como o “sadismo que retorna ao próprio ego do indivíduo” (Freud, 1915: 148). Desse modo, necessariamente, as práticas masoquistas expressariam duas mudanças no destino da pulsão originalmente sádica: a substituição do objeto, que primeiramente é outrem e secundariamente torna-se o próprio eu do indivíduo, e a modificação da finalidade, que deixa de ser ativa e converte-se em passiva. Assim, conclui-se que as fantasias de ser torturado por alguém seriam variantes do desejo original de exercer violência ou poder sobre outrem. Nesse sentido, Freud afirma que a existência de “uma satisfação masoquista mais direta é muito duvidoso. Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma que descrevi, não parece ser encontrado” (Freud, 1915: 149).

Entretanto, apoiada na segunda tópica do aparelho psíquico e no conceito de pulsão de morte dá-se, em 1924, uma virada teórica que coloca o masoquismo como posição primária e não mais o sadismo. Tal mudança de visão é asseverada em nota de rodapé acrescentada em 1924 a *Os instintos e suas vicissitudes*, quando Freud declara sua refutação à hipótese de 1915, ressaltando que em “obras posteriores (*The economic problem of masoquism*, 1924), relativas a problemas

de vida instintual, expressei um ponto de vista oposto” (Freud, 1924). Logo, a partir de *O Problema econômico do masoquismo* (1924), os impulsos masoquistas são tidos como anteriores relativamente aos sádicos.

Uma parte do instinto é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante a desempenhar. Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno (Freud, 1924: 204).

Para fazer essa afirmação, Freud recorreu a sua segunda teoria do dualismo pulsional, pela qual as pulsões que estão em permanente conflito deixam de ser as pulsões sexuais e as pulsões do eu e passam a ser as pulsões de vida e as pulsões de morte, sendo os resultados para o psiquismo diversos em função da preponderância de Eros ou de Tânatos. Em *Esboço de psicanálise* (1938) Freud sintetiza esse argumento, exposto primeiramente em *Além do princípio de prazer* (1920), enfatizando que as pulsões de morte têm natureza conservadora e, pelo fato da vida se originar do inorgânico, buscam, ao fim, re-estabelecer esse estado original. Assim, o seu intuito é o de “desfazer conexões e, assim, destruir coisas” (Freud, 1938: 173). Enquanto atua internamente ela é silenciosa, só se destacando quando desviada para o exterior, assumindo então a forma de pulsão de destruição. Contrariamente a Tânatos, Eros busca forjar unidades cada vez maiores e preservá-las, adiando ao máximo o objetivo tanático de retorno ao inorgânico. Contudo, a fusão entre a pulsão de morte e a libido é capaz de transformar a destruição numa agressividade positiva, que pode também se apresentar como erotismo, não podendo esse, assim, não prescindir de Tânatos, pois num homem “uma nítida diminuição no fator agressivo torná-lo-á acanhado ou impotente” (Freud, 1938: 174).

O masoquismo é considerado, em 1924, uma expressão da pulsão de morte e, sendo esta primariamente interna e silenciosa, torna-se insustentável sua tese anterior de que o sadismo fosse primário, passando a ser postulado que a agressividade atua originariamente dentro do organismo, sendo necessário o trabalho de Eros para a transformação do masoquismo em sadismo. A posição masoquista necessita, então, da pulsão de vida para se transformar em agressividade a serviço de objetivos vitais. Entretanto, ao expulsar para o exterior

os impulsos agressivos, a pulsão de vida não impede que parte da pulsão destrutiva continue a atuar dentro do organismo, mesmo que silenciosamente. Assim, resta internamente sempre uma cota de masoquismo que Freud denomina masoquismo erógeno e que acompanha a vida sexual posterior, dando ensejo a distintas fantasias de subjugação.

A partir do desenvolvimento do conceito de pulsão de morte em 1924, fica descartada, portanto, a hipótese de 1915, segundo a qual o sadismo seria primário em relação ao masoquismo. Assim, há em todos os humanos, uma tendência original à passividade e ao masoquismo, que nunca é totalmente superada. É apenas secundariamente e de forma paulatina que se pode passar da passividade e do masoquismo para a atividade e o sadismo, pois, originariamente, tanto homens quanto mulheres estão passivos tanto ao exterior, representado pelos cuidados maternos, quanto ao interior, dada a atuação silenciosa de Tânatos (Freud, 1905; 1924). A posição sexual inicial é, portanto, passiva, e podemos arriscar que seria feminina em termos freudianos.

Então, a passividade é uma marca primária no percurso do homem que Freud expôs, porém não problematizou. Em realidade, a transformação da passividade em atividade é uma tarefa que as sociedades impõem ao homem, mas que ele somente realiza com considerável dificuldade. Para Mendlowicz (1995), apenas com grande esforço os homens passam do masoquismo ao sadismo, sendo necessário “transformar em atividade a passividade, reprimir ou sublimar as diversas manifestações das fantasias masoquistas que exigem satisfação, para que se possa constituir uma identificação predominantemente masculina” (1995: 173). Freud não considerou que o masoquismo primário poderia trazer uma dificuldade a mais no processo de constituição subjetiva masculina. Entretanto, pensamos, em conformidade com Mendlowitz ser essa uma dificuldade para os homens pelo fato de ser esperado que sejam ativos na sexualidade, enquanto que, concomitantemente, reside neles também um desejo de exploração masoquista do sexual, por conta de ter sido esse o seu registro original. Pode-se ver esse impulso “na clínica no medo/desejo de ser devorado pela mulher – que implica necessariamente uma erogeneidade passiva, e sua conseqüente sintomatologia, tais como: impotência, ejaculação precoce” (Mendlowicz, 1995: 173). Assim, pensamos que os dilemas da masculinidade só são suficientemente compreendidos se, além dos conflitos edípicos já levantados e problematizados por Freud,

buscamos também perceber os aspectos pré-edípicos ligados à passividade original presentes em sua obra, mas não problematizados por ele.

A questão da passividade original está presente, também, ao fim da obra de Freud (1937), como vêm demonstrando recentemente alguns psicanalistas que apontam um evento pontual no texto freudiano, no qual a sexualidade pôde ser pensada fora do paradigma falocêntrico (Birman, 1999, 2001; Nunes, 2000). Em um de seus últimos trabalhos, *Análise terminável e interminável*, Freud (1937) considera que o grande desafio que se coloca para cada analista é conseguir trabalhar, tanto no homem quanto na mulher, não o *complexo de castração*, mas o *repúdio da feminilidade*, que se apresenta de forma diversa para cada um dos sexos. Para o homem, ele equivale a um esforço reiterado de evitar ocupar uma atitude passiva ou feminina perante outro homem, pois isso seria vivenciado como castração, enquanto que para a mulher tal questão se expressa através da inveja do pênis.

Tanto em análises terapêuticas quanto em análises de caráter observamos que dois temas vêm a ter preeminência especial e fornecem ao analista quantidade inusitada de trabalho (...) Os dois temas são, na mulher, a inveja do pênis – um esforço positivo por possuir um órgão genital masculino – e no homem, a luta contra sua atitude passiva ou feminina para com outro homem. O que é comum nos dois temas foi distinguido pela nomenclatura psicanalítica, em data precoce, como sendo uma atitude para com o complexo de castração. Subseqüentemente, Alfred Adler colocou o termo “protesto masculino” em uso corrente. Ele se ajusta perfeitamente ao caso dos homens, mas penso que, desde o início, “repúdio da feminilidade” teria sido a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos (Freud, 1937: 285).

Sob o prisma de 1937, então, a questão final de toda análise deixa, portanto, de ser a aceitação da castração e passa a ser o fim do repúdio da feminilidade, o que tem o incalculável mérito de retirar a lógica fálica do lugar central ocupado até então na teoria psicanalítica. Não houve, entretanto, subsequentemente a esse texto, uma reformulação das concepções freudianas da sexualidade nem uma problematização mais ampla do masculino ou do feminino sob a luz desse conceito então emergente, empreitada que vem sendo realizada recentemente por alguns autores da psicanálise (Birman, 1999, 2001; Nunes, 2000).

Birman (1999) aponta que em *Análise terminável e interminável* a feminilidade não se refere à ontologia da mulher e nem mesmo à sexualidade

feminina, mas a uma diferença dos sexos que vai além da oposição entre homem e mulher. (Birman, 1999: 51). Seria esse um novo registro no pensamento freudiano exatamente por não estar referenciado ao falo.

Com efeito, a feminilidade como registro sexual teria como seu critério definidor a inexistência do falo como eixo de construção do sujeito, sendo, pois, uma forma de ultrapassagem da lógica fálica. Com isso a feminilidade remeteria a algo presente igualmente no homem e na mulher, transcendendo então a regulação pelo falo (Birman, 1999: 51).

De acordo com Birman (1999; 2001), o conceito de feminilidade desenvolvido por Freud em 1937 está intimamente vinculado ao de desamparo, trabalhado principalmente nas décadas de 1920 e 1930 e, especialmente, em *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926), *O Futuro de uma ilusão* (1927) e *Mal-estar na civilização* (1930). Na sua argumentação a lógica falocêntrica, na qual se funda a civilização ocidental é, em realidade, uma defesa ante a condição original de desamparado e indefeso que é própria do humano. A feminilidade, por sua vez, é a aceitação dessa condição e a superação da onipotência fálica. Quando referenciado à lógica fálica, o homem entende que estar passivo ante outro homem equivale a ser submetido e castrado. Entretanto, sob o registro da feminilidade, essa situação pode ser vivenciada como por vezes fundamental. A feminilidade está ligada ao desamparo e pode ser entendida, portanto, como sendo a sua face positiva que revela o que pode haver de erógeno nesse estado. A face negativa do desamparo, por sua vez, é o masoquismo, a entrega da própria subjetividade ao usufruto perverso de outrem, uma mortífera defesa ante a incompletude constitucional (Birman, 1999).

Então o horror do humano em 1937 passa a ser não mais a castração, porém o desamparo, entendido então como algo da ordem do inevitável, dado o fato do humano nascer biologicamente e psiquicamente frágil para domar os desafios que o mundo lhe reserva. Internamente, as pulsões o ameaçam, pois ainda não é capaz de lhes dar um destino adequado, ao mesmo tempo em que os múltiplos estímulos externos invadem o corpo absolutamente desprotegido do bebê (Freud, 1926). O *infans* está originariamente submetido a um excesso de excitação que é vivenciado sob a forma de desamparo e, a princípio, parece intransponível. O desamparo seria, então, da ordem do traumático, constituindo-se como um mal-estar causado por estímulos que ingressam sem mediação no

psiquismo e que não são simbolizados, ficando impedido, ao fim, o seu acesso ao universo das representações (Freud, 1926).

É apenas através do outro que o desamparo original do humano pode ser suportado e superado – sempre parcialmente – permitindo que a pulsão seja inscrita no campo dos objetos e dos representantes (Birman, 1999). Entretanto, o dilema humano se complexifica se compreendemos que o desamparo original jamais é superado por completo. Em face de inesperadas agruras, intempéries frente às quais o sujeito não está preparado para simbolizar adequadamente, há uma tendência à regressão a estágios mais primitivos, produzindo-se, conseqüentemente, o sentimento de que nada ampara verdadeiramente, e de que as soluções para o viver são sempre provisórias. Por conta disso, Freud (1926: 166) conclui que, “não obstante, todas as situações de perigo e determinantes de ansiedade podem persistir lado a lado e fazer com que o ego a elas reaja com ansiedade num período ulterior ao apropriado”. Assim, o medo de estar abandonado e a perigo, sem ter a quem recorrer, é a angústia primeva do humano e, por conta disso, o grande temor do sujeito, assemelhando-se a uma ferida cuja cicatriz está sempre aparente e, em virtude disso, permanece sempre passível à reabertura. Há, na base do homem, uma imperfeição, e “seriam, assim, o orgulho e a vaidade humana que procurariam camuflar nossas origens ingloria e bastarda, buscando recobrir e ocultar a imperfeição originária do sujeito pela perfeição e completude (Birman, 2001: 228)”.

Acreditamos que a construção por Freud da ideia de um repúdio da feminilidade enquanto desamparo em 1937 enfraquece qualquer vinculação da masculinidade à atividade, pois a passividade vivenciada como desamparo é o registro original do humano. É a sujeição inicial ao outro que nos caracteriza, de modo que apenas por meio de forte trabalho psíquico passa-se da passividade à atividade. O homem, por esse prisma, é passivo como qualquer sujeito, podendo, assim, apenas re-significar esse estado e construir a partir da constatação do limite, da condição de desamparado que é inerente a todos, designada em 1937 como feminilidade. Em homens a angústia ante o desamparo tende a ser menos expressa pelo fato das sociedades enfatizarem a auto-suficiência como uma marca do masculino, o que não dá lugar para a vivência direta do temor de abandono e estimula a criação de formações reativas (Badinter, 1992). Nesse sentido, um tipo recorrente de defesa empregada pelos homens é a adesão compulsiva a

referenciais fálicos com o objetivo de negar a incompletude e, portanto, defender-se ante o temor de abandono (Badinter, 1992).

Por ter construído sua teoria num contexto marcadamente falocêntrico, Freud não pôde sustentar o seu entendimento das questões masculinas a partir de uma postulação sobre a existência de uma incompletude inapelável no humano como a exposta em 1937 sob o nome de *repúdio da feminilidade*. Nesse sentido, a lógica fálica tornou-se, ao longo de sua obra, o instrumento privilegiado para a compreensão das questões masculinas. Várias são as conseqüências da utilização desse modelo, dentre elas a constatação de uma sexualidade infantil truncada, porém mais bem superada pelo homem do que pela mulher, com o abandono do complexo Édipo ante a ameaça de castração e a conseqüente construção de um supereu relativamente forte, conclusões teóricas que vem sendo questionadas pela psicanálise contemporânea. Dentre elas nos parece especialmente relevante aquela que se refere à origem e características do supereu do homem, que passaremos a discutir.

1.2.3

A fragilidade do supereu masculino

A maturação do conceito de supereu deu-se lentamente na obra de Freud após um longo período no qual subjazia em seus escritos a ideia da existência de uma censura interna ao eu sem que um agente psíquico responsável pelo interdito fosse nomeado. Desde as primeiras décadas de sua produção teórica Freud suspeitou haver uma instância psíquica atuante na censura ao sonho (Freud, 1900), no recalque da sexualidade infantil (Freud, 1905), na formação do sentimento de culpa existente em casos de neurose obsessiva (Freud, 1909) e determinante na formação dos delírios de observação presentes no luto patológico e na melancolia (Freud, 1917).

A censura feita por esse agente buscaria fundamentalmente barrar aquilo que fosse tido pelo sujeito como moralmente reprovável, e que inevitavelmente remetia ao sexual. Baseando-se na existência de uma sexualidade infantil e de uma refutação social a essa prática, Freud declara, já em *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905) que, sob condições favoráveis, uma barreira do incesto se ergue e assegura a interrupção do erotismo da primeira infância, impondo o

adiamento da satisfação erótica para depois da puberdade. Tal postergação é fundamental e constitui-se como um preceito básico para a defesa dos interesses da sociedade. Cabe ao sujeito, portanto, fazer o caminho essencial que o leva a desligar-se de seus pais e criar sua própria história pessoal.

Com o adiamento da maturação sexual, entretanto, ganhou-se tempo para erigir, junto a outros entraves à sexualidade, a barreira do incesto, para que assim se integrem os preceitos morais que excluem expressamente da escolha objetal, na qualidade de parentes consangüíneos, as pessoas amadas na infância. O respeito a essa barreira é, acima de tudo, uma exigência cultural da sociedade; (...) (Freud, 1905: 212)

Até a década de 1920, portanto, existia a concepção de uma censura interna ao incesto, mas a instância censora ainda não havia sido denominada definitivamente. É em seu texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914) que Freud, então, postula a existência de um agente censor específico e também forja o conceito de ideal do eu, que se constituiu em uma das bases na qual ele irá se apoiar para formular a existência da instância superegógica, em 1923. O conceito de narcisismo foi fundamental, nesse momento, para forjar seu argumento.

Em 1914 Freud tece, então, o conceito de narcisismo que é definido como uma fase intermediária entre o autoerotismo e o amor objetal na qual a libido está investida no eu. Embora postule a existência desse estado, o considera, entretanto, de difícil apreensão pela observação direta, sendo mais fácil a percepção de sua forma primária através do comportamento dos pais afetuosos com a criança. Eles “se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho – o que uma observação sóbria não permitiria –” (Freud, 1914: 108), e dessa forma demonstram estarem revivenciando o seu próprio narcisismo, já há muito abandonado (Freud, 1914). O narcisismo primário seria então um autoencantamento, uma onipotência infantil que, na leitura de Lejarraga (2002), ocorre como consequência do investimento desejante parental, não se tratando, portanto, de “uma emanção espontânea de um acúmulo energético originário” (Lejarraga, 2002: 84). Nessa acepção do narcisismo primário, entende-se que a onipotência do eu se instaura como corolário direto da atitude dos pais, que reconhecem a criança como um ser perfeito. Forjado o conceito de narcisismo primário e de eu ideal, Freud indaga-se em seguida acerca do que provocaria o deslocamento da libido do eu para os objetos, ocasionando a interrupção da

onipotência egóica infantil. O grande dilema que se instaura nesse período está no fato de que o eu só pode se desenvolver verdadeiramente a partir do abandono desse estado mas, contudo, é doloroso desfazer-se da fantasia de completude constituinte dessa fase, sendo improvável, portanto, que a criança opte por uma pura e simples renúncia (Freud, 1914). Daí surge então a concepção freudiana de que diante do impasse ante o inevitável abandono do estágio narcísico original, o sujeito projeta diante de si um ideal de eu, uma nova fantasia de completude, a partir da qual passa a medir o seu eu real. Entretanto, o grande diferencial desse estado é que agora a onipotência está fora, deslocada para esse ideal, tornando-se, então, algo a ser atingido.

O desenvolvimento do ego consiste no afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal.

Ao mesmo tempo, o ego emite as catexias objetais libidinais. Torna-se empobrecido em benefício dessas catexias, do mesmo modo que o faz em benefício do ideal do ego, e se enriquece mais uma vez a partir de suas satisfações no tocante ao objeto, do mesmo modo que o faz, realizando seu ideal (Freud, 1914: 117).

O reencontro da onipotência infantil fica, portanto, mais difícil quando o narcisismo primário é abandonado, pois os resíduos desse estágio são insuficientes para gerar um sentimento de engrandecimento do eu. Da mesma forma o investimento em objetos que sucede a fase narcísica, por si só, também não traz o sentimento de completude, pois a ausência de reciprocidade deixa o eu empobrecido. Finalmente, na concepção de Freud, o ideal de eu, por sua vez, pode empobrecer a instância egóica, pois a libido que anteriormente estava ali investida desloca-se para o novo ideal de completude, que agora é externo. Contudo, a sua realização faz renascer o sentimento de onipotência, deixando o eu novamente preenchido. O ideal do eu pode ser, portanto, para o sujeito, paradoxalmente, fonte do maior prazer e da mais profunda dor, dependendo da sua realização ou do seu fracasso. Nesse sentido, o sentimento de onipotência torna-se, a partir de então, cada vez mais episódico, sendo o eu novamente engrandecido pelos resíduos do narcisismo primário, pela satisfação da libido objetal, e pela realização do ideal do eu (Freud, 1914).

A percepção da existência do impulso que pressiona o eu no sentido da realização do ideal levou Freud, então, a considerar que não seria surpreendente que se descobrisse a existência de “um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do ego, e que, com essa finalidade em vista observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal” (Freud, 1914: 112). Uma vez sendo admitida a sua existência, torna-se possível entender as alucinações auditivas e os delírios de sermos seguidos, vigiados, sintomas estes marcantes na paranoia, mas que também ocorrem como uma patologia isolada, ou mesmo incidem no contexto de uma neurose de transferência (Freud, 1914). Nestes casos o que acontece é uma regressão à origem dessa instância avaliadora que, de fato, emerge a partir das proibições externas, pela voz parental.

A formação de uma instância censora desse tipo, entretanto, não é uma peculiaridade da patologia, pois um poder vigilante passa a ser considerado como existente em todos (Freud, 1914). Em 1914 Freud postula, então, duas instâncias, o ideal do eu e o agente psíquico vigilante. Em *Psicologia de grupo* (1921) as funções críticas passam a ser próprias do ideal do eu, cujo caráter narcísico é então obscurecido. Só em 1923 é que se dá, finalmente, a transmutação do ideal do eu para o supereu com a postulação freudiana da segunda tópica do aparelho psíquico (Freud, 1923) e com o maior desenvolvimento, subsequentemente, durante a década de 1920, do conceito de complexo de Édipo e dos motivos de sua dissolução (Freud, 1923; 1924; 1925), já apoiados em uma nova concepção da psique. Se anteriormente a relação da formação da instância supereu com a sexualidade infantil já se apresentara, mas ainda não havia sido suficientemente desenvolvida, em 1923 essa relação chega a sua forma final, pois a partir de então Freud passará a considerar o supereu o herdeiro do complexo de Édipo. É, portanto, somente em *O ego e o id* (1923) que o termo será forjado e tornar-se-á fundamental para a compreensão da patologia e da vida psíquica como um todo. No entanto, essa transição conceitual importante se dá em 1921 quando Freud situa a origem do ideal na identificação pré-edípica do menino com seu pai.

A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel primitivo no complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo

pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como o seu ideal (Freud, 1921: 133).

Em 1923, Freud parte da inovadora premissa de que a instância crítica que se separa do eu para então avaliá-lo é em grande parte inconsciente. Para sustentar essa tese, ele se remete novamente ao tema da identificação retomando questões anteriormente abordadas em *Luto e melancolia* (1917) e em *Psicologia de grupo* (1921). A dissecação da melancolia e do luto patológico (1917) foi fundamental para permitir que posteriormente Freud (1923) destacasse no psiquismo uma instância psíquica que se aparta do eu e o analisa – ferozmente nesses casos. Ao estudar esses quadros, concluiu que em sua base estava a substituição do investimento no objeto por uma identificação. A princípio, Freud considerou esse mecanismo identificatório como um fenômeno tipicamente patológico, mas em 1921, contudo, percebeu o quanto poderia ser útil para a compreensão não apenas da patologia, mas fundamentalmente para a dissecação do processo formativo do eu e argumentou que, na fase oral primitiva do indivíduo, o investimento objetal e a identificação são indiscerníveis. Primariamente, o objeto estimado e desejado é incorporado, sendo, conseqüentemente destruído. (Freud, 1921: 134). Esse tipo de fenômeno é nítido e, segundo ele, bastante evidente em crianças pequenas.

A identificação com um objeto que é renunciado ou perdido, como um sucedâneo para esse objeto – introjeção dele no ego – não constitui verdadeiramente mais novidade para nós. Um processo dessa espécie pode às vezes ser diretamente observado em crianças pequenas. Há pouco tempo atrás uma observação desse tipo foi publicada no *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Uma criança que se achava pesarosa pela perda de um gatinho declarou francamente que agora era o gatinho e, por conseguinte andava de quatro, não comia à mesa, etc (Freud, 1921: 137).

O objetivo dessa introjeção primitiva seria tornar possível ao isso suportar a perda do objeto, ou seja, a identificação tornaria mais tolerável o abandono do investimento objetal. Nas etapas mais primitivas do desenvolvimento infantil esse mecanismo é inúmeras vezes repetido, sendo, portanto, fundamental para a formação do eu, o que leva Freud a concluir que o “caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto (Freud, 1923: 43)”. Dependendo de cada indivíduo haverá uma maior ou menor resistência a esse mecanismo, que se reflete no processo de

constituição do eu (Freud, 1923). A falta de uma adequada capacidade de resistir a essas introjeções pode ter efeitos patológicos por gerar, em situações mais drásticas, a ruptura do eu, no caso das múltiplas identificações permanecerem cindidas e se apoderarem sucessivamente da consciência, gerando aquilo que ele denomina de “personalidade múltipla” (Freud, 1923: 45).

Através da formulação do conceito de identificação e de sua íntima relação com a formação do eu, (Freud, 1923) pôde conjecturar, finalmente, a origem do ideal do eu – ali ainda entendido como sinônimo de supereu. As primeiras identificações são tidas como cruciais no desenvolvimento mais arcaico deste agente psíquico que têm, então, sua origem na identificação com o pai da pré-história individual.

Entretanto, seja o que for a capacidade posterior do caráter para resistir às influências das catexias objetais abandonadas possa tornar-se, os efeitos das primeiras identificações efetuadas na mais primitiva infância serão gerais e duradouros. Isso nos conduz de volta à origem do ideal do ego; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua pré-história pessoal (Freud, 1923: 45).

Dessa construção freudiana pensamos ser importante salientar um aspecto que nos pode ajudar a compreender a constituição subjetiva masculina. A identificação com o pai da pré-história, ao contrário das demais, aos olhos de Freud se dá imediatamente, não sendo a consequência de um investimento objetal abandonado por ocorrer anteriormente a qualquer investimento objetal (Freud, 1923). Ao apresentá-la assim, retoma sua afirmação expressa em *Psicologia de grupo* de que “a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1921: 133). É também fundamental notar o fato de que, em nota de rodapé, o autor considera que nesse momento há uma identificação primária “com os pais, pois antes de uma criança ter chegado ao conhecimento definitivo da diferença entre os sexos, a falta de um pênis, ela não faz distinção de valor entre o pai e a mãe” (Freud, 1921: 45). Logo, na fase inicial da constituição subjetiva, ocorre uma identificação imediata e direta com *ambos os genitores*. No caso do menino isto significa, portanto, uma identificação também com a mãe e, neste sentido, a mãe não seria apenas um objeto de amor, mas também um *locus* de identificação para o menino.

Freud, contudo, entendeu que a primeira identificação, que estaria na base da construção do supereu, seria de fato com o ente paterno e, realmente, jamais mencionou explicitamente que, no caso do menino, existisse uma identificação primeva com o objeto materno, o que o expôs à crítica de Ribeiro (2000), que aponta aí um recalque da identificação feminina primária por parte de Freud. Segundo Ribeiro (2000), essa forma de identificação poderia ter sido deduzida dos escritos freudianos, estando presente em diversos momentos sem que tenha sido dissecada. A identificação primária é, em realidade, um tema bastante controverso na psicanálise, tendo sido desenvolvida por diversos autores americanos anteriores a Ribeiro, para os quais a mãe seria o lócus identificatório primevo (Greenson, 1968; Stoller, 1968; 1985; Chodorow, 1979).

Diante dessa celeuma, apresentamos nossa hipótese de que, ao mencionar apenas em nota de rodapé que a identificação primária se dava com *ambos os genitores*, o discurso freudiano continua a sustentar a tese de que o movimento identificatório primário se dá na direção do pai. Neste sentido, o autor nos leva a concluir que, na base primeva do caráter do eu está uma identificação paterna que se constitui como o seu registro original, o que tem relevantes consequências teóricas e clínicas. Considerando-se que aquilo que é o mais arcaico é o que mais propicia fixações e que na base da constituição subjetiva está uma identificação com o pai, conclui-se que há sempre uma forte marca paterna originária impressa em homens e mulheres, na perspectiva freudiana.

Acreditamos que tal opção teórica tenha sido feita pelo fato do patriarcado ser uma referência onipresente no pensamento de Freud. Assim, ao pensar o momento mais remoto do psiquismo e forjar um primeiro modelo de identificação, ele o fez enfatizando o caráter fundador do pai, que seria o registro mais remoto e a referência primordial do sujeito, fazendo com que o masculino seja sempre adotado como o modelo para pensar o psiquismo. Podemos pensar também, que pelo fato de na obra de Freud a racionalidade e a defesa da cultura estarem relacionadas ao masculino (Schneider, 2000), ao construir a sua teoria sobre o agente moral da subjetividade, buscou articular a formação da moralidade à identificação com o ente paterno. Há, a nosso ver, além deste, contudo, um outro problema na construção da teoria do supereu masculino relativo às motivações para a emergência do agente censor.

Embora a base mais primitiva do supereu esteja, para Freud, na identificação com o pai da pré-história pessoal, sua real constituição como um agente psíquico capaz de avaliar o eu e lhe ditar ideais e proibições só se dá, entretanto, com o ocaso do complexo de Édipo (Freud, 1924). Nesse momento, a criança renuncia ao investimento parental e “é como compensação por essa perda de objetos que existe uma intensificação tão grande das identificações com seus pais”, e a introjeção de sua autoridade (Freud, 1932: 83). Constrói-se, então, como uma parte do eu um supereu que para o sujeito é tido, concomitantemente, como um modelo e uma instância julgadora, conforme se evidencia na afirmativa freudiana segundo a qual

(...) a sua relação com o ego não se exaure com o preceito: “Você deveria ser (como o seu pai)”. Ela também compreende a proibição: “Você não pode ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.” (Freud, 1923: 49).

Até a formação desse agente psíquico, as interdições e os modelos vêm do exterior, pois a criança entende que pode burlar as regras, desde que não seja descoberta. Somente com a formação do supereu, portanto, a norma é internalizada, e seu descumprimento gera sentimento de culpa (Freud, 1930). Nesse sentido, para Freud (1924: 209) “o imperativo categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo”, podendo ser então entendido como um representante da ética e da moralidade no mundo subjetivo.

Os motivos que levam o menino e a menina a abandonarem o complexo de Édipo e formarem o supereu são, contudo, distintos, o que faz com que haja uma diferença na forma assumida por essa instância psíquica nos homens e nas mulheres. Pelo fato do paradigma falocêntrico antigo do sexo único estar presente na construção da teoria do complexo de Édipo, o conceito de supereu acaba por ficar, também, atrelado a essa perspectiva, o que tem consideráveis consequências teóricas.

No caso dos meninos a vigência de tal modelo é nítida a partir da concepção freudiana de uma superioridade anatômica do homem enquanto detentor do falo, redundando, por conta disso, na percepção de uma vivência edípica masculina menos problemática. O menino, ao constatar a diferença sexual, dá-se conta de sua supremacia ante a menina e, nesse contexto, o complexo de

castração tem o efeito de fazê-lo desistir da dinâmica incestuosa por apreender que a sua permanência no triângulo lhe custará a perda do órgão tão estimado e provocará uma conseqüente equiparação à menina, tida por ele como mutilada. Há, então, algo a perder com a postergação do amor edípiano e, assim, em sua primeira concepção do Édipo masculino, Freud considera que, nos casos mais favoráveis, ocorre um fenômeno ainda mais forte que um recalque, a promoção de “uma destruição e abolição do complexo” (Freud, 1924: 221). Como herdeiro dessa dinâmica se constitui, então, o supereu, que tem em seu núcleo a autoridade introjetada dos pais da criança e a censura destes ao amor primevo.

O complexo de Édipo feminino, por outro lado, é diferenciado exatamente pelo fato de que, nesse caso, é em realidade a descoberta da inferioridade anatômica por parte das meninas que provoca a emergência da dinâmica edípiana (Freud, 1925). Assim, por já entrarem no Édipo considerando-se castradas, não há um grande temor que as estimule a promover a dissolução do complexo. Logo, o triângulo edípico tende a ser mais permanente na existência feminina e é, então, “lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental das mulheres (Freud: 1925: 319)”. Desse modo, se no caso masculino, em condições ideais, o complexo é destruído, no caso feminino, na melhor das hipóteses, ele é recalçado. Como consequência direta dessa distinção, Freud considera que as mulheres acabam por ter uma constituição superegógica mais frágil, pois o apelo edípico nelas subsistiria de forma indeterminada com mais frequência do que nos homens, redundando na constituição de um senso de moralidade mais flexível.

Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal, é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos nos homens (Freud, 1925: 320).

Então, na obra freudiana, a possibilidade de construção de um supereu inexorável, nos moldes do imperativo categórico kantiano e que proclame a importância do dever pelo dever (Kant, 1785), está diretamente ligada ao abandono do complexo de Édipo. Sendo no caso feminino, o abandono incompleto, o supereu torna-se, conseqüentemente, mais frágil. O homem, por ser permanentemente confrontado com a castração, contrariamente teria uma

tendência para o reconhecimento da lei e para o respeito aos valores, tomados então como regras universais (Freud, 1933). Nesse sentido, ele se distingue nitidamente da mulher na medida em que para Freud “a lei moral e os valores teriam uma inscrição transcendente no universo masculino, representando, pois, um mais além, ao qual a figura do homem se submeteria de maneira infalível” (Birman, 2001: 196).

Acreditamos que a teoria da inexorabilidade do supereu masculino acabou também por refletir a tendência freudiana a considerar o homem como a norma e a mulher como o desvio, típica do raciocínio falocêntrico que marca o percurso de Freud.

Freud primeiramente considerou ser o supereu masculino mais rígido pelo fato do menino, idealmente, não apenas recalcar o complexo de Édipo, porém destruí-lo. Pensamos ser bastante questionável essa assunção freudiana, por diversas razões. Primeiramente, podemos objetar a tais afirmativas freudianas pelo simples fato do autor não ter, em outro texto além de *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), ventilado a hipótese de que algo pudesse de fato ser apagado do psiquismo. Contrariamente a isso, pensamos que, posteriormente a 1924, Freud tacitamente rejeitou sua hipótese da completa dissolução do complexo edípico ao afirmar, em *Mal estar na civilização* (1930) que o material anímico jamais se dissolve, havendo sempre a possibilidade de retorno do recalçado. Assim, a sua assertiva subsequente nitidamente contradiz os seus ditames de 1924.

Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significava a destruição do resíduo mnêmico – isto é, sua aniquilação –, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira preservado, e que, em circunstâncias propícias (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz (Freud, 1969 [1930]).

A defesa de uma dissolução do complexo de Édipo parece finalmente abandonada em *Esboço de psicanálise* (1938), texto no qual Freud declara que um recalque enérgico é sucedâneo à dinâmica edípica. Como em todo processo de recalçamento, o retorno do material recalçado é uma ameaça pelo fato deste

continuar a operar no isso. Na puberdade isso é especialmente problemático, por ser o ocaso da latência acompanhado pela reativação da libido fixada no Édipo.

A experiência completa, como todos os seus antecedentes e conseqüências, dos quais minha descrição só pode dar uma seleção é submetida a uma repressão enérgica, e, tal como se torna possível pelas leis que operam no id inconsciente, os impulsos e reações emocionais mutuamente conflitantes que estão sendo postos em movimento nessa ocasião são preservados no inconsciente e ficam prontos a perturbar o desenvolvimento posterior do ego após a puberdade (Freud, 1938: 219).

Então, na obra freudiana, a possibilidade de construção de um supereu inexorável, nos moldes do imperativo categórico kantiano e que proclame a importância do dever pelo dever (Kant, 1785), está diretamente ligada ao abandono do complexo de Édipo. Sendo, no caso feminino, o abandono incompleto, o supereu torna-se, conseqüentemente, mais frágil. O homem, por ser permanentemente confrontado com a castração, contrariamente teria uma tendência para o reconhecimento da lei e para o respeito aos valores, tomados então como regras universais (Freud, 1933). Nesse sentido, ele se distingue nitidamente da mulher na medida em que para Freud “a lei moral e os valores teriam uma inscrição transcendente no universo masculino, representando, pois, um mais além, ao qual a figura do homem se submeteria de maneira infalível” (Birman, 2001: 196). Acreditamos que a teoria da inexorabilidade do supereu masculino acabou também por refletir a tendência freudiana a considerar o homem como a norma e a mulher como o desvio, típica do raciocínio falocêntrico que marca o percurso de Freud.

Freud primeiramente considerou ser o supereu masculino mais rígido pelo fato do menino, idealmente, não apenas recalcar o complexo de Édipo, porém destruí-lo. Pensamos ser bastante questionável essa assunção freudiana por diversas razões. Primeiramente, podemos objetar a tais afirmativas freudianas pelo simples fato do autor não ter, em outro texto além de *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), ventilado a hipótese de que algo pudesse de fato ser apagado do psiquismo. Contrariamente a isso, pensamos que, posteriormente a 1924, Freud tacitamente rejeitou sua hipótese da completa dissolução do complexo edípico ao afirmar, em *Mal estar na civilização* (1930), que o material anímico jamais se dissolve, havendo sempre a possibilidade de retorno do

recalcado. Assim, a sua assertiva subsequente nitidamente contradiz os seus ditames de 1924.

Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significava a destruição do resíduo mnêmico – isto é, sua aniquilação –, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira preservado, e que, em circunstâncias propícias (quando, por exemplo, a regressão volta suficientemente atrás), pode ser trazido de novo à luz (Freud, 1969 [1930]).

A defesa de uma dissolução do complexo de Édipo parece finalmente abandonada em *Esboço de psicanálise* (1938), texto no qual Freud declara que um recalque enérgico é sucedâneo à dinâmica edípica. Como em todo processo de recalçamento, o retorno do material recalcado é uma ameaça pelo fato deste continuar a operar no isso. Na puberdade isso é especialmente problemático, por ser o ocaso da latência acompanhado pela reativação da libido fixada no Édipo.

A experiência completa, como todos os seus antecedentes e conseqüências, dos quais minha descrição só pode dar uma seleção é submetida a uma repressão enérgica, e, tal como se torna possível pelas leis que operam no id inconsciente, os impulsos e reações emocionais mutuamente conflitantes que estão sendo postos em movimento nessa ocasião são preservados no inconsciente e ficam prontos a perturbar o desenvolvimento posterior do ego após a puberdade (Freud, 1938: 219).

Em casos mais drásticos, os resquícios do Édipo trazem dificuldades à vida sexual, que se mostra tomada por inibições e cindida entre desejos desconexos, por muitas vezes conflitantes (Freud, 1938). Em realidade, são os fatores quantitativos que determinam se tais questões irão adquirir maior ou menor importância na constituição sexual do púbere. Logo, não há como se aventar a possibilidade da destruição do complexo, mas apenas aceitar como plausível o seu recalçamento. Não havendo uma dissolução do complexo de Édipo, podemos afirmar que, conseqüentemente, o supereu masculino é também frágil, não sendo a ambiguidade superegóica uma particularidade das mulheres.

A fragilidade do supereu masculino pode ser constatada, principalmente, em seus estudos sobre a forma de amar dos homens (1910; 1912). Nestes sempre foi sua preocupação ressaltar o fato de que a má resolução do complexo de Édipo é um forte empecilho para a consolidação de bons vínculos amorosos para homens

e mulheres. Em *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* – quando a teoria edípica ainda era incipiente – Freud (1912) considerou, então, ser a fixação no amor primevo com a mãe uma característica particular e dominante da forma de amar masculina. Essa tese retroativamente anula, a nosso ver, o seu argumento de que apenas o supereu das mulheres é frágil, pois, se os homens estão tão fixados em seu primeiro objeto de amor, podemos então concluir que o supereu destes não é capaz de ditar eficazmente o “não debes” característico das interdições superegóicas, já que “o superego é tolhido de sua força se a superação do Édipo tem êxito apenas parcial” (Freud, 1932: 83).

Nesse sentido, acreditamos que Freud tendeu a problematizar apenas as raízes do supereu feminino. Em seus textos, seguidamente é apontado que para a constituição subjetiva do homem é uma “vantagem” não ser preciso mudar de objeto de amor, sendo mais fácil, portanto, o caminho masculino. Contudo, podemos pensar que esse suposto privilégio pode demonstrar-se, também, como um empecilho, já que aquilo que é mais arcaico é o que mais predispõe a fixações. Assim, a relação continuada com a mãe desde os cuidados primários e a erotização dali emergente que perdura até período edípico pode fazer com que a sua atração infantil em relação a ela se cristalice. Logo, mesmo havendo o temor da castração que supostamente barraria o desejo infantil masculino, podemos pensar que resta no psiquismo dos homens uma adesividade ao ente materno que é o resquício da relação primária entre a mãe e seu filho. Por haver esse laço tão remoto torna-se difícil aceitar a hipótese freudiana da existência de um supereu masculino mais inexorável que o feminino, já que há também no homem estilhaços da dinâmica edípica que impedem a formação plena da instância superegóica.

Em realidade, ao caracterizar a forma de amar dos homens modernos como marcada pela vigência de uma dupla moral (Freud, 1908) Freud põe nitidamente em questão o caráter inexorável do supereu masculino. A esfera do amor escancara, portanto, um lado frágil dessa instância nos homens que não foi discutido por ele com profundidade.

1.2.4

A cisão no amor dos homens modernos

Freud tem apenas dois textos dedicados inteiramente ao estudo do amor masculino que são *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens* (1910) e *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912). Para além desses trabalhos há outros nos quais a vida amorosa masculina é citada mais brevemente, mas de forma igualmente importante como em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914). Em 1914, o amor masculino é definido então como anaclítico, por compreender uma ligação completa com o objeto de amor. A supervalorização do objeto sexual é característica dessa forma de amar e é corolária da transferência do narcisismo original para a pessoa amada, diferindo, portanto, do amor feminino, que é tido como narcísico. Nesse sentido, apenas o homem desenvolve o real amor de objeto, pois as mulheres, especialmente se forem belas, desejam apenas ser amadas.

Curiosamente, em *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912), que é anterior a *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), sua concepção do amor masculino é mais complexa, pois Freud dissecou em separado os efeitos da ternura e do desejo na vida amorosa masculina, ao contrário do que ocorre em 1914, quando tal diferença não é destacada e, conseqüentemente, não são levantadas questões especialmente problemáticas para os homens na esfera amorosa. Em 1912, contudo, é feita essa distinção, e conclui-se que os laços ternos para o homem são estabelecidos, então, como corolários da sobrevalorização do objeto, porém o erotismo, contrariamente, só se efetiva na vida do homem diante de um objeto depreciado. Assim, Freud acaba por afirmar que os homens, em sua maioria, não conseguem unir amor e desejo no mesmo objeto. Então, quando há sentimentos ternos acompanhados pela valorização psíquica de uma mulher os desejos sexuais masculinos tendem a ser fracos, ao passo que, contrariamente, quando há forte investimento libidinal no objeto o amor terno tende a ser inexistente. Nesse sentido, em 1912 apenas a ternura está ligada à sobrevalorização do objeto no amor masculino, pois o erotismo está atrelado à desvalorização psíquica do objeto. Assim, paradoxalmente, quando ocorre a superestimação da mulher a tendência é a de o desejo evanescer, perspectiva ausente em 1914 exatamente pelo fato de Freud, naquele contexto,

não analisar em separado o desenvolvimento da corrente afetiva e da sensual nos homens. A análise de 1912, contudo, redundou na conclusão de que a depreciação do objeto é uma pré-condição fundamental para a emergência do desejo.

A hipótese de Freud apoiava-se no estudo de seus casos clínicos masculinos, nos quais a impotência psíquica aparecia como uma das queixas mais frequentes. Nesses casos, os sujeitos relatavam que a existência de laços ternos com o objeto ocasionava o arrefecimento da libido e levava, em casos mais drásticos, à ausência total de ereção. Em outras situações, a queixa do paciente não chegava a ser de disfunção erétil, mas da ausência de significativo prazer no ato sexual, que era vivenciado friamente, não trazendo a fruição esperada. Essa restrição só se dava, contudo, quando havia sentimentos ternos pelo objeto sexual, pois estes faziam eclodir a impotência psíquica, sendo, então, a cisão do objeto amoroso uma defesa contra essa perturbação. (Freud, 1912). Buscando entender a etiologia da impotência psíquica e da cisão emergente como medida protetora, Freud constatou que nas bases dessa perturbação estavam a existência de fixações libidinais e de frustrações da realidade. Neste sentido a existência de um elo inconsciente entre a mulher amada e a mãe se tornava um impeditivo para o investimento erótico no objeto amado, ou seja, uma fixação nas relações edípicas gerava predisposição à impotência psíquica. Concomitantemente, a restrição imposta à sexualidade pré-matrimonial pela sociedade vitoriana era apontada como determinante para a constituição desse quadro. A exigência de que homens e mulheres permanecessem castos até o casamento era burlada pelos homens, que exerciam uma *dupla moral*, transgredindo veladamente o tabu da castidade e iniciando-se com uma prostituta, ou com qualquer outra mulher por ele depreciada. Assim, era criado um laço definitivo entre erotismo e desvalorização do objeto. Logo, quando chegavam ao matrimônio esses homens se viam desinteressados eroticamente por suas esposas, não sendo desfeita por completo a relação de respeito não erotizado com elas estabelecida em todo o período pré-nupcial.

Assim, o investimento erótico no objeto depreciado, que era a saída para se ter uma vida sexual ativa na puberdade, mais tarde se tornava uma medida protetora em relação à impotência psíquica. Ou seja, com uma mulher desvalorizada, sem valor psíquico para o homem, exatamente aquele tipo com quem ele se iniciara na vida amorosa adulta, seria possível extrair prazer da

função sexual, enquanto que com uma mulher bem estimada, ele se veria impotente.

A restrição, assim, se colocou na escolha do objeto. A corrente sensual, que permaneceu ativa, procura apenas objetos que não rememorem as imagens incestuosas que lhe são proibidas; se alguém causa uma impressão que pode levar à sua alta estima psíquica, essa impressão não encontra escoamento em nenhuma excitação sensual, exceto na afeição que não possui efeito erótico. (...) Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar (Freud, (1912): 166).

Na formulação dessa hipótese Freud se utiliza de suas percepções clínicas para entender não apenas seus pacientes, mas para também dissecar as idiosincrasias do amor masculino na modernidade, o que o leva a afirmar que certa extensão da impotência psíquica caracteriza o amor do homem civilizado. Essa conclusão resulta da postulação que os fatores etiológicos da impotência psíquica – as fixações incestuosas e as frustrações da realidade – estavam presentes em todos os sujeitos de sexo masculino, mesmo que em doses variáveis. É importante ressaltar que são tidos como impotentes psiquicamente não apenas aqueles sujeitos que apresentavam disfunção erétil, mas também todos aqueles que não conseguiam extrair nenhum prazer especial no ato sexual com as mulheres que amavam. Como esses casos eram bastante frequentes, parecia então nítido que para a maioria dos homens o amor e o desejo não caminhavam juntos, pois a vivência de um implicava necessariamente na impossibilidade do outro.

Se, no entanto, voltarmos nossa atenção, não para o conceito de impotência psíquica, mas para as gradações em sua sintomatologia, não poderemos fugir à conclusão de que o comportamento amoroso dos homens, no mundo civilizado de hoje, de modo geral traz o selo da impotência psíquica. Existe apenas um pequeno número de pessoas educadas em que as duas correntes, de afeição e de sensualidade se fundiram adequadamente; o homem quase sempre sente respeito pela mulher, que atua como restrição à sua atividade sexual, e só desenvolve plena potência quando se acha com um objeto depreciado (Freud, (1912): 169).

Há críticas quanto à pertinência histórica das afirmações proferidas por Freud em 1912. Segundo o historiador Peter Gay a síntese entre as correntes terna e erótica do amor era frequentemente atingida pelos homens (1986). Em realidade, as pessoas atendidas por Freud eram “as baixas de sua cultura, e seu hábito de

basear-se neles para generalizações sociopsicológicas fez com que ele enredasse ocasionalmente em julgamentos bastante dúbios” (1986: 304).

Freud, então, teria tendido a patologizar o homem vitoriano ao descrever a sua forma de amar por basear suas conclusões em suas impressões clínicas, o que o levou a descrever o sujeito médio a partir dos dados extraídos de seus pacientes neuróticos. Acreditamos que ao descrever o amor masculino, Freud o fez pautando-se frequentemente na vida amorosa de homens com fortes traços obsessivos, o que não soa estranho, pois a neurose obsessiva era um quadro clínico bastante comum no período vitoriano (Gay, 1993). Contudo, pensamos também que Freud forjou, mas não desenvolveu suficientemente, o argumento de que a sociedade de seu tempo favorecia a formação desse sintoma masculino. Segundo Nunes (2000) e Birman (2001), parece nítido que a patologia analisada por Freud era em grande parte causada por conta das concepções estanques de gênero produzidas pela Modernidade e das relações entre os sexos daí resultantes. Nesse sentido, o período vitoriano talvez criasse um tipo de dinâmica no amor que predisponha mais à cisão do que acontece no cenário contemporâneo. Tal comportamento amoroso era, portanto, reflexo das condições próprias ao tempo de Freud, que poderiam ou não estar somadas a uma predisposição à neurose obsessiva, situação na qual, provavelmente, a impotência psíquica se dava de forma mais intensa.

De fato, a afinidade entre neurose obsessiva e impotência psíquica está presente no fato de Freud, ao falar da cisão do objeto amoroso, abordar seguidamente a questão da fixação na mãe como matriz inconsciente desse processo. Assim, em 1909, ele descreve o obsessivo como alguém que desfrutou um intenso prazer na sexualidade infantil, normalmente iniciada bem precocemente, conduzindo a uma fixação a esse gozo. Esse romance primevo é, contudo, concomitantemente esmagador para o futuro obsessivo, conforme bem demonstram autores contemporâneos, pois a mãe tende a considerá-lo uma “coisinha” amada da qual ela não pode se separar (Lauchaud, 1992; Dor, 1994). Na dinâmica edípica do obsessivo há, portanto, um pai que não se constituiu, então, como objeto de desejo materno, e, portanto, não se interpôs entre a criança e a mãe, possibilitando uma separação, condição essa fundamental para que a castração tenha o seu efeito. O pai, nesta dinâmica edípica, está, assim, qualitativamente ausente, já que não exerce a função de terceiro elemento do

triângulo. Na base da neurose obsessiva está, assim, uma mãe que não se apresenta como castrada, se recusando, conseqüentemente, a ser aceita como perdida por seu rebento (Lauchaud, 1992) e um pai que não põe limites a essa atitude materna. Nesse romance específico, a mãe “numa pura mascarada, mostra ao pai que seu filho pode preencher o papel que ele não é capaz de sustentar” (1992: 74), de suplência da falta. Como corolário desse arranjo engendra-se um menino sufocado pelo desejo da mãe, e temeroso ante a esse Outro materno que assim agindo o assujeita (Lauchaud, 1992).

O obsessivo em sua vida adulta tende a ter grandes dificuldades na esfera amorosa pois a imagem desse Outro (Lauchaud, 1992) que o esmaga passa a acompanhar seus objetos de amor. Nesse sentido é muito comum em obsessivos o hábito de colecionar figuras, selos, carros, enfim investir a libido em *objetos* múltiplos por conta de um temor de que a eleição de apenas um *objeto* possa gerar o engolfamento (Lauchaud, 1992). Nesse sentido, podemos pensar que para eles ter uma sexualidade plena com quem se ama pode trazer à tona, assim, a fantasia de assujeitamento. Contudo, o desejo sexual existe, até pelo fato dele ter sido precocemente erotizado, formando-se assim um conflito psíquico, pois o objeto que sufoca é o mesmo que dá prazer. Uma das saídas para o obsessivo é, então, clivar o objeto de amor, já que dessa forma ele pode ter o gozo erótico sem se sentir assujeitado ao Outro. Escolhendo uma mulher depreciada para a relação erótica, ele pode ter prazer sem o risco de se sentir sugado, pois os laços que o atrelam ao objeto são fugazes.

Há, também, outros indícios que nos levam a crer que o tipo descrito por Freud é um frequentemente um obsessivo. Em 1912 ele afirma que os sujeitos que cindem o objeto de amor são exatamente aqueles que apresentam o comportamento amoroso “menos refinado”, por terem mantido as disposições perversas, a terem como fundamentais para a fruição, mas não se encorajarem a realizá-la com suas “respeitáveis mulheres”. Na teoria freudiana, como sabemos (Freud, 1909; 1926), é o obsessivo que mantém, por conta de sua regressão à fase anal-sádica, os impulsos destrutivos característicos desse período de desenvolvimento. Ao aceitarmos esse pressuposto torna-se mais fácil compreender a cisão do objeto amoroso masculino, agora como uma possibilidade do obsessivo voltar seus impulsos agressivos para alguém que ele julga merecer recebê-los, o objeto depreciado, e ao mesmo tempo poupar sua mulher amada de

sua destrutividade. Ao agir assim, arrefece, também, a ambivalência entre amor e ódio que é onipresente em seus relacionamentos amorosos, já que consegue alguma via de descarga para seus impulsos destrutivos.

Uma última forma de justificar nossa leitura do texto de 1912 pelo viés obsessivo é a concepção de Freud de que a necessidade de depreciar o objeto de amor é uma *medida protetora* ante a impotência psíquica. Em diversos textos sobre neurose obsessiva (1908; 1909), Freud afirma que os obsessivos se defendem do retorno do recaiado a partir da tomada de medidas protetoras, e também em *Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor* o autor afirma que os sujeitos descritos utilizam a medida protetora em questão – a cisão do objeto de amor – para defender-se do retorno do recaiado.

Nos estudos acerca da neurose obsessiva, constata-se que a formação de um supereu tirânico é uma característica desses quadros clínicos (Freud, 1908; 1909; 1926; Lauchaud, 1992). Se seguirmos Peter Gay (1993) e as indicações do próprio Freud (1926) e admitirmos, conseqüentemente, que essa era uma patologia com forte afinidade com o masculino na Modernidade, poderíamos nos ver obrigados a rejeitar a nossa hipótese da existência de uma fragilidade na formação superegógica dos homens. Contudo, consideramos nossa premissa ainda válida pelo fato da feição rígida assumida por essa instância no obsessivo ser, em realidade, uma defesa ante a fixação no gozo infantil que é própria desses quadros clínicos. A regressão à fase anal-sádica e a formação do supereu implacável desses sujeitos são tentativas da construção de limites assumidas pelo fato de haver uma deficiência no processo de constituição da interdição ao incesto que repercute, conseqüentemente, numa falha na base da formação superegógica. Logo, a inexorabilidade do supereu nesses casos é apenas aparente, pois o desejo incestuoso nos obsessivos tende a ser forte.

Há indícios históricos de que a dinâmica edípica típica do obsessivo era bastante recorrente na Modernidade (Gay, 1993). No fim do século XIX, havia uma nítida distinção entre o universo masculino e o feminino (Perrot, 2003), sendo em virtude disso, a proximidade afetiva entre os cônjuges menor se comparada a que é constatável na contemporaneidade (Badinter, 1986). O menor desenvolvimento de uma intimidade no casal fazia com que houvesse uma demanda erótica insatisfeita bastante recorrentemente em homens e mulheres (Freud, 1908). Para eles, uma forma veladamente permitida de investimento desse

excedente era a sustentação de relações extra-conjugais, enquanto que para elas, uma maneira comum de escoamento dessa energia represada era a erotização da relação com os filhos, pois como o próprio Freud pôde perceber em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), a situação de insatisfação sexual da mulher no casamento pode conduzi-la a ser uma mãe amorosa por demais com a prole, “transferindo para o filho a sua necessidade de amor” (1908: 185) e empurrando-o para a precocidade sexual.

Para Kehl (2001), o século XIX produziu a fixação incestuosa ao dar às mulheres poucas formas de reconhecimento social além do lugar de mãe. Nesse sentido, muitas delas amavam não para gozarem do amor, mas para ter filhos e, desta maneira, poder ocupar um lugar respeitável perante a sociedade. Tendo, portanto, uma relação pouco erotizada com seus respectivos maridos, o laço desenvolvido com os filhos poderia mais facilmente se tornar excessivamente libidinizado. De fato, Freud já esboçava dizer em 1908 que as restrições impostas à sexualidade feminina comumente levavam a mãe a seduzir por demais a criança, empurrá-la para a precocidade sexual e, em virtude disto, fixá-la no Édipo. Quando a sexualidade infantil se desenvolve dessa forma em homens, pode predispor à formação da neurose obsessiva e fazer surgir, como sintoma na vida adulta, a cisão na esfera do amor.

O entendimento da neurose obsessiva pode, portanto, auxiliar-nos a compreender os dilemas amorosos dos homens modernos, se partirmos do pressuposto de que boa parte dos casos de impotência psíquica ali descritos são manifestações patológicas típicas de neuróticos desse tipo. Entretanto, conjecturamos que há também outra forma de compreendermos as razões pelas quais os pacientes de Freud cindirem o objeto amoroso, para além de sua articulação à neurose obsessiva. No final do século XIX e início do XX, a iniciação sexual dos homens se dava majoritariamente com prostitutas ou com mulheres de alguma maneira depreciadas, enquanto que o casamento, contrariamente, era realizado com uma mulher tida como “pura” (Freud, 1908; 1912). Esse quadro era em realidade denotativo da visão dupla que a modernidade produziu da mulher como, ao mesmo tempo, a santa e o diabo (Nunes, 2000). No discurso de Freud e da ciência moderna, há uma associação entre, por um lado feminilidade, maternidade e amor e, por outro, sexualidade feminina, perigo e ameaça aos homens. De fato, o temor da mulher ardente que se põe ativa frente ao

seu parceiro está presente no homem moderno. No imaginário vitoriano havia, realmente, “de um lado a mãe, símbolo da pureza, de outro a prostituta, representante do desregramento sexual das mulheres e, portanto, de uma sexualidade poderosa” (Nunes, 2000: 154).

No paradigma moderno, o homem estava associado ao sexo, e a mulher ao amor. Neste contexto, apenas o erotismo masculino estava vinculado ao prazer, pois o feminino devia estar circunscrito à reprodução (Birman, 2001). Assim, como mesmo Freud (1912) afirmava, havia certos tipos de prazeres sexuais permissíveis de serem obtidos apenas com mulheres depreciadas, pois a mulher amada tendia a ser santificada pela cultura vitoriana. Essa santificação implicava, entretanto, na passividade da mulher/esposa, pois seu desejo não era reconhecido como legítimo, sendo permissível a ela apenas ceder à libido masculina. Por conta disso a prostituição era tacitamente permitida, em regiões específicas, por ser uma via de descarga da libido masculina que não era investida no matrimônio. Assim, as prostitutas eram procuradas tanto por jovens que buscavam a iniciação sexual quanto por homens casados (Birman, 2001).

Logo, a cisão na vida amorosa masculina era, portanto, corolária de divisões que a própria sociedade produzia, e que acabavam por ser internalizadas pelos homens modernos. Nesse sentido, o enigma feminino para eles era “exatamente o fato de na imaginação masculina coexistirem uma feminilidade boa, passiva, amorosa, castrada, masoquista, de um lado, e a mulher destruidora, potente, fálica, castradora, sádica, de outro (Nunes, 2000).

Contemporaneamente, os homens de grandes centros urbanos não costumam fazer distinções tão nítidas entre as mulheres tidas como santas e como devassas, ao que indica Giddens (1992). Pensamos, portanto, que a concepção do amor masculino em Freud está atrelada, em realidade, à forma como se davam as relações entre homens e mulheres na Modernidade que, por sua vez, eram tributárias das concepções de gênero produzidas pelos modernos. Consideramos, também, que há traços na forma de amar do homem descrito por Freud que remetem à dinâmica do obsessivo, o que acreditamos que nos impede de fazer generalizações como as feitas por Freud, que redundam na constatação de que o amor do homem civilizado tem forte afinidade com a impotência psíquica. Não pensamos, portanto, contrariamente a ele, que necessariamente o homem precise depreciar para desejar, mas que há razões culturais e psíquicas que podem fazer

emergir essa clivagem do objeto amoroso, porém, que não se apresentam para todos.

Assim, constatamos que se Freud, na década de 1920, não problematiza o masculino à luz de seus então recentes estudos sobre o complexo de Édipo, o complexo de castração e o supereu – muito por conta de sua perspectiva falocêntrica –, na década de 1910, por outro lado, traz à tona um retrato patologizado por demais do masculino.

Uma interpretação histórico-cultural da masculinidade

Em *Psicologia de Grupo e análise do ego* (1921), Freud considera que a identificação com o pai da pré-história individual é a primária, redundando na conclusão de que na formação do eu o elemento paterno, portanto, masculino, é o mais remoto. Da mesma forma, seus textos sobre a sexualidade parecem indicar a vigência dessa premissa, já que nestes ela é entendida como inicialmente masculina para ambos os sexos por começar de forma ativa através da manipulação dos genitais, afirmação já presente em sua correspondência com Fliess, como também na postulação, na década de 20, de uma fase fálica comum para meninos e meninas (Freud, 1897; 1905; 1923). Assim, tanto do ponto de vista cronológico como estrutural o masculino é o elemento primário na construção da subjetividade masculina de acordo com o ponto de vista freudiano.

Contemporaneamente, contudo, essa concepção vem sendo posta em xeque pela psicanálise (Chodorow, 1978; Bleichmar, 2006) vindo ao encontro da perspectiva de diversos cientistas sociais (Gilmore, 1990; Herdt, 1997; Bourdieu, 1998) que, apoiados em pesquisas realizadas em distintas sociedades sem escrita, demonstram que nelas a masculinidade é tida como uma conquista para os homens. Sob o prisma dessas culturas, o menino não *nasce* homem, mas *torna-se* homem se for conduzido a essa assunção pela comunidade e conseguir, assim, expulsar de si os elementos femininos que o habitam e são tidos como empecilhos para o exercício do papel viril. Nas sociedades ditas primitivas considera-se que a maior proximidade com a comunidade das mulheres faz com que os meninos de fato internalizem primariamente, de forma majoritária, elementos femininos e, desse modo, apenas com a ajuda da coletividade masculina o menino torna-se homem, expulsando de si a feminilidade e internalizando a atitude viril. Considerando essas pesquisas antropológicas, Bleichmar assevera que, “se por acaso Freud tivesse sido sâmbio, e a psicanálise pudesse ter surgido ali, teria considerado o feminino o sexo de partida” (Bleichmar, 2006: 77).

Entretanto, no período no qual a teoria freudiana se constituiu, as ciências sociais, particularmente a antropologia, ainda eram incipientes e os estudos

culturais sobre a masculinidade não eram tão frequentes como vieram a ser nos últimos quarenta anos. Desde então, psicanalistas como Stoller (1966; 1985), Greenson (1966), Diamond (2004; 2007; 2009) e Bleichmar (2006) passaram a se utilizar de teorizações de antropólogos como Herdt (1997) e Gilmore (1990) na construção de novas bases para o pensamento psicanalítico sobre o masculino. A utilização da contribuição das ciências sociais permitiu a formação de uma discussão mais complexa das questões particulares dos homens e a descoberta de pontos problemáticos no processo de constituição subjetiva masculina não constatados pela teoria freudiana, exatamente pelo fato de que, à sua época, a dinâmica subjetiva masculina era tida como, *a priori*, menos enigmática do que a feminina e mais autoevidente. A antropologia, entretanto, tentou desfazer esse mito e demonstrar a existência de diversas dificuldades no caminho que leva os meninos a se tornarem homens adultos e a exercerem o papel social esperado. Logo, por essa perspectiva, a masculinidade passou a ser considerada paradoxal e tida, em certas sociedades, como ainda mais complexa e difícil de ser constituída do que a feminilidade, por demandar uma ação mais destacada da comunidade para a sua assunção, que é, por sua vez, sempre incerta (Gilmore, 1990).

De uma maneira geral, as pesquisas antropológicas demonstraram ser inevitável a adoção da interdisciplinaridade para a discussão sobre a masculinidade. De fato, se há uma relação dialética entre sujeito e sociedade, não há como pensar num sujeito inteiramente destacado do social, pois o individual e o coletivo se retroalimentam, tornando, então, fundamental a interdisciplinaridade para estudar o masculino. A adoção de tal perspectiva tornou-se ainda mais imperiosa desde a expansão dos estudos de gênero – que hoje já se destacam como um ramo à parte no campo das ciências sociais – ocorrida principalmente a partir da década de 1970, trazendo ao encontro das discussões sobre a masculinidade problemáticas levantadas pelo movimento feminista (Connell, 1995). As conquistas dos movimentos emancipatórios femininos principalmente a partir dos anos 1960, e a subsequente transformação das relações entre homens e mulheres, alteradas em grande parte como corolário dessas conquistas, fizeram com que os debates acerca do masculino se inserissem no contexto mais amplo das discussões sobre as relações entre os sexos e do questionamento cultural ao patriarcado. Já que a masculinidade tradicional foi forjada conceitualmente sob um prisma relacional, erigindo-se como um oposto complementar à feminilidade

(Badinter, 1992; Bourdieu, 1998) quaisquer modificações no dito “segundo sexo” (Beauvoir, 1949) promovem incertezas no primeiro. As representações culturais do masculino foram então revisadas como corolário do questionamento ao patriarcado promovido pelo feminismo levando a modificações no processo de constituição subjetiva dos homens. A construção da subjetividade dos homens, que historicamente esteve apoiada nos valores falocêntricos circulantes no seio das sociedades ocidentais se modificou, portanto, quando esses signos foram postos em xeque. Assim, desde fundamentalmente os anos 1990, vive-se algo que é tido por muitos como uma crise do masculino, um momento no qual os homens por muitas vezes se vem sem bússolas, inseguros quanto à forma de se relacionar com a sua parceira e, fundamentalmente, quanto ao que projetar para si como ideais de autorrealização, por estarem submetidos a uma carência de referências (Badinter, 1992; Bóris, 2003; Góes, 2005; Elder, 2005). A destituição do lugar singular de mantenedor do lar e dominador em relação à mulher e aos filhos gera, para muitos homens, uma nostalgia das antigas divisões entre os papéis sexuais, provocada pelo medo de não conseguir um lugar ao sol nos novos tempos (Trevisan, 1998; Góes, 2005; Elder, 2005). Contudo, as últimas décadas podem estar promovendo uma chance única para os homens se libertarem das agruras de viver carregando nos ombros o peso de ter que se constituir subjetivamente nos moldes dos estereótipos de outrora, o que pode ser, então, benéfico para eles (Ceccarelli, 1999; Goldenberg, 2000; Wang, 2005; 2006).

Portanto, tanto o conceito de masculinidade quanto a experiência dos homens como sujeitos empíricos estão, assim, em transformação, o que derruba o argumento biologizante promovido pelas neurociências (Pinker, 2006). Em realidade, a cultura constrói o masculino e também o desconstrói, de forma que qualquer pretensão a uma estabilidade no conceito de masculinidade e das relações de gênero é sempre ilusória (Butler, 1990).

2.1

O conceito patriarcal de masculinidade sob a ótica dos estudos culturais

A masculinidade é um tema recorrente nas ciências sociais desde longa data, sendo discutida já ao fim dos anos 1920 por antropólogas como Margaret

Mead, tida como a precursora no estudo dessa questão sob um viés não biologizante (Almeida, 1995). Mead é considerada a primeira mulher a realizar uma pesquisa etnográfica em uma sociedade arcaica e, baseada nesse trabalho seminal lança, em 1928, *Coming of age in Samoa*, onde põe em xeque a forma repressiva que a sexualidade assume nos Estados Unidos (Carvalho, 2005). Através do método comparativo, Mead demonstrou que em comunidades simples da Oceania como a ilha de Samoa, as relações sexuais não obedeciam aos mesmos códigos vigentes na América, o que denunciaria, então, a sua contingência histórica. Suas conclusões se sustentavam, portanto, em estudos de campo, e o pioneirismo de Mead é destacado contemporaneamente pelo fato de suas percepções ressaltarem, ao fim, a variância nos padrões sexuais de acordo com o contexto social em que se está inserido, e a inexistência de uma essência masculina ou feminina que justifique o comportamento de homens e mulheres (Carvalho, 2005). Mead deu origem a um novo ramo antropológico, a Antropologia Cultural, que busca entender as atitudes individuais a partir do estudo do ambiente ao qual os sujeitos pertencem e, dessa forma, procurou demonstrar “a influência das instituições e costumes sobre a personalidade, pondo em causa a universalidade das dificuldades que concernem à puberdade e à adolescência” (Carvalho, 2005: 83). Logo, por esse prisma, as injunções sociais são determinantes para o desenvolvimento psico-sexual.

Na década de 1940, Mead lançou aquela que foi considerada a sua obra capital, *Macho e fêmea* (1949). Antecipando-se a Beauvoir e a outras feministas americanas, a autora introduziu nessa publicação a questão do gênero, que a partir dos anos 1970 se tornou efervescente e que hoje congrega estudiosos das mais diversas disciplinas (Carvalho, 2005). De acordo com sua perspectiva exposta em 1949, havia em todas as culturas alguma forma de divisão dos papéis sexuais, mas que variava de acordo com cada sociedade.

Às vezes uma qualidade é consignada a um sexo, às vezes a outro. Ora é o menino que se imagina infinitamente vulnerável e necessitado de carinho especial, ora é a menina. (...) Mas sempre encontramos o padrão. Não conheço cultura que tenha concretamente afirmado que não há diferença entre o homem e a mulher, exceto na maneira pela qual contribuem para a criação da geração seguinte, mas que são seres humanos com dotes diferentes, os quais não podem ser consignados de forma exclusiva a um dos sexos (Mead, 1949: 26).

Estruturando seu argumento através da comparação de culturas diversas, Mead apontou para a existência de uma imensurável variedade de possibilidades de construção social dos papéis de gênero, de forma que o que poderia ser tido como uma conduta viril numa sociedade era muitas vezes definido por outra como um comportamento próprio a mulheres, o que tornava os valores atrelados ao masculino e ao feminino sempre relativos. Embora assumisse configurações distintas de acordo com cada contexto social, a diferença entre os sexos era considerada primordial e sobre ela construir-se-ia a diversidade da cultura humana, sendo tal cisão um importante norte por dar aos sujeitos um modelo que, uma vez seguido, os tornaria honrados perante a coletividade.

As atitudes masculinas, em particular, são entendidas a partir dessa perspectiva, que se afasta nitidamente do referencial essencialista das ciências naturais. Assim, ao observar o comportamento de diversas espécies animais e compará-lo com o dos homens a autora terminou por concluir que a família humana era singular por ser a única na qual o macho estava imbuído da tarefa de proteger e alimentar a sua parceira e sua prole. Em 1949, de fato, o homem era considerado distinto da mulher por conta dessa peculiaridade, que era então destacada como uma construção da cultura, sendo, portanto, passível de extinção caso não fosse transmitida eficazmente. Logo, segundo sua tese, apenas a educação pode explicar esse comportamento masculino e, assim, conclui-se que “os homens tem que aprender a querer sustentar outros” para que a conduta de prover se torne não apenas um dever social, mas fundamentalmente um desejo masculino (Mead, 1949: 155). Essa função assumida pelo homem nas culturas mais diversas tende a ser mantida, então, por conta de sua funcionalidade, mas nada garante, contudo, a sua perpetuação, pois outras gerações podem criar descontinuidades na transmissão dos valores.

Em 1950, ao publicar *Sexo e temperamento*, Mead apoiada em suas pesquisas antropológicas realizadas entre 1931 e 1933 nas coletividades dos Arapash, Mundugumor e Tchambuli, três sociedades simples da Nova Guiné, chega a conclusões ainda mais radicais do que aquelas apresentadas em 1949. Em seu prefácio, a própria autora admite ser esse um de seus mais incompreendidos trabalhos, pelo fato da confusão feita por seus leitores entre as noções de temperamento e sexo. De fato, em 1950, Mead ainda considera que os papéis direcionados pelas sociedades para homens e para mulheres são distintos em todas

as culturas, porém afirma que a diferença das funções não implica, necessariamente, numa diferença de temperamento. Assim,

embora toda cultura tenha de algum modo institucionalizado os papéis dos homens e das mulheres, não foi necessariamente em termos de contraste entre as personalidades prescritas dos dois sexos, nem em termos de dominação ou submissão (Mead, 1950: 24).

A distinção entre as noções de diferença de papéis e diferença de temperamento nas sociedades simples se tornou bastante evidente na análise comparativa entre os Arapesh e os Mundugumor e os Tchambuli. Ao estudá-los, Mead constatou que, se por um lado os Arapesh acreditavam que a pintura em cores era adequada apenas aos homens e os Mundugumor consideravam, por outro, a pesca uma atividade feminina por essência, ambas as tribos, contudo, despossuíam “qualquer idéia de que os traços temperamentais da ordem de dominação, coragem, agressividade, objetividade, maleabilidade estão indissolúvelmente associados a um sexo (enquanto oposto ao outro)” (Mead, 1950: 26). Entre os Arapesh, tanto os homens quanto as mulheres apresentavam um tipo de personalidade não-agressivo, cooperativo e pouco ativo em relação à sexualidade e que, por conta disso, se analisados de acordo com os parâmetros das modernas sociedades ocidentais poderiam ser definidos como maternos quanto às relações parentais e femininos no que concernia ao sexual. Os indivíduos mundugumor de ambos os sexos, ao contrário, demonstravam-se agressivos e bastante sexuais, com poucas características afetivas que pudessem ser associadas a um tipo maternal. Em ambas as culturas o contraste entre os sexos era opaco, pois se o padrão entre os arapesh era o de que homens e mulheres formassem um casal composto por indivíduos dóceis, entre os mundugumor o normal era encontrar um homem violento e agressivo casado com uma mulher com as mesmas idiosincrasias. Finalmente, entre os Tchambuli, Mead verificou a existência de uma completa inversão dos padrões sexuais do Ocidente, pois naquela coletividade as mulheres exerciam as tarefas administrativas, eram dominadoras e impessoais enquanto os homens, por sua vez eram menos responsáveis e emocionalmente mais dependentes. A partir desse estudo ficou óbvio para Mead a necessidade de pensar na existência de uma inesgotável plasticidade do temperamento humano. Novamente, de forma ainda mais enfática,

Mead reafirmou, então, que a personalidade social dos dois sexos é efeito da educação, ao invés de uma mera conformação a tendências inatas.

Essas três situações sugerem, portanto, uma conclusão muito definida. Se aquelas atitudes temperamentais que tradicionalmente reputamos femininas – tais como passividade, suscetibilidade e disposição de acalantar crianças – podem tão facilmente ser erigidas como padrão masculino numa tribo, e na outra ser prescritas para a maioria das mulheres assim como para a maioria dos homens, não nos resta mais a menor base para considerar tais aspectos de comportamento como ligados ao sexo (Mead, 1950: 268).

Mead inaugurou, portanto, uma nova forma de pensar o humano e, especificamente, o homem, que passou a ser entendido não mais como dado, mas fundamentalmente como construído, sendo seu processo de subjetivação balizado pelas diversas representações sociais de masculinidade produzidas pelas mais distintas sociedades. Seus estudos, contudo, tiveram como principal objetivo estudar não apenas o homem isoladamente, porém no bojo de suas relações com o sexo oposto. Mais do que entender o masculino, Mead buscou, portanto, entender os sexos e a construção social da diferença entre ambos.

Posteriormente às publicações de Mead, surgiram estudos mais focalizados nas questões próprias ao masculino e, contemporaneamente, temos um cenário bastante amplo no que concerne ao estudo dessa problemática. Hoje em dia os estudos sociais sobre masculinidade se desdobraram em várias vertentes, e escolhemos por evidência duas formas de análise desse tema bastante difundidas no meio acadêmico. Há, então, por um lado, uma linhagem de pesquisadores representada por sociólogos como Robert Connell (1995) que buscam, assim como Margaret Mead, demonstrar a variabilidade das representações do masculino nas mais distintas culturas e, por outro, uma tradição de estudiosos da qual se destacam os antropólogos David Gilmore (1990) e Gilbert Herdt (1997) imbuídos de um ímpeto oposto, ou seja, o de perceber os fatores invariáveis da masculinidade através dos tempos e das culturas (Gilmore, 1990; Herdt, 1997).

Gilmore (1990) e Herdt (1997), mesmo não negando o caráter de construção social das representações masculinas, procuram, de fato, demonstrar que embora os sujeitos sejam constituídos culturalmente e as representações de masculino sejam variáveis há uma base que tende a ser comum, ou seja, há

predicados que costumam ser partilhados mundialmente, só não sendo observáveis em culturas peculiares que se apresentam, então, como exceções à regra. Conforme indica Rodrigues (2006), embora o conceito de masculinidade seja aceito como variável em função das culturas, há um esforço de certos teóricos no sentido de encontrar “um denominador comum da masculinidade de todos os tempos” (2006: 204). Dessa forma, se em 1949 a busca da diferença e da variância era o que caracterizava a investigação de Mead e a tornava pioneira, contemporaneamente a busca do invariável parece ser particularmente instigante para alguns pesquisadores da cultura (Gilmore, 1990; Herdt, 1997). O antropólogo americano David Gilmore é hoje em dia um dos autores mais em voga dentre os que optam por esse tipo de abordagem e, em seu já clássico livro *Manhood in the making* (1990) demonstra a existência de estereótipos viris comuns em praticamente todas as sociedades conhecidas, desde as mais simples às mais complexas. Seu trabalho é considerado uma referência importante para se pensar o masculino (Bullogh, 1994; Almeida, 1995; Connell, 1995; Nolasco, 2001; Schneider, 2000; Blechmar, 2006). Contudo, ao mesmo tempo em que é tido como basilar para certos autores (Bullogh, 1994; Bleichmar, 2006), é criticado por outros (Almeida, 1995; Connell, 1995) exatamente por conta de sua premissa fundamental segundo a qual há elementos centrais da virilidade que são repetidos em praticamente todas as culturas conhecidas.

Em realidade, a contribuição de Gilmore (1990) prejudica a nossa compreensão dos estilos desviantes de masculino existentes em sociedades falocêntricas e das próprias transformações históricas atravessadas pelo patriarcado mas, ao se debruçar sobre os fatores invariáveis ele nos permite entender precisamente o conceito patriarcal da masculinidade – que é, realmente, dominante nas mais distintas culturas –. Assim, suas conclusões podem ser proveitosas desde que se saiba como utilizá-las.

Em *Manhood in the making* (1990), então, Gilmore demonstra como sendo um princípio basilar para a constituição do sentimento de identidade nos homens a constatação pela sociedade de suas proezas físicas e/ou intelectuais havendo, então, um elo indelével entre o masculino e a esfera pública. Desde cedo, meninos são preparados para um dia se desenvolverem, adquirirem a virilidade e se destacarem de forma visível frente à comunidade. Logo, a exigência performática no mundo público tende a acompanhar a existência masculina e ser para os

homens, ao mesmo tempo, fonte de realização e honra, quando bem sucedida e, contrariamente, de intenso sofrimento e vergonha, quando fracassada. Os varões vivem diante da inevitabilidade de ter sempre seu desempenho avaliado, sendo sua capacidade viril reiteradamente mensurada pela comunidade. Essa concepção de Gilmore é partilhada por diversos autores (Chodorow, 1978; Badinter, 1992; Almeida, 1995) que afirmam serem poucas as sociedades que desprezam essa exigência, representando, assim, um denominador comum na discussão sobre a masculinidade.

Dever, provas, provações, estas palavras dizem que há uma tarefa real a cumprir para tornar-se homem. A virilidade não é dada de saída. Deve ser construída, digamos “fabricada”. O homem é, portanto, uma espécie de *artefato* e, como tal, corre sempre o risco de apresentar defeito. Defeito de fabricação, falha na maquinaria viril, enfim, um homem frustrado. A garantia do empreendimento é tão baixa que o sucesso merece ser exaltado (Badinter, 1992: 4).

Nesse sentido, tradicionalmente os homens são mais comumente analisados quanto a se são “bons enquanto homens”² (Gilmore, 1990: 43) do que propriamente se são bons homens (Gilmore, 1990). Bulloch (1994) e Gilmore (1990) concordam, então, que engravidar mulheres, prover os dependentes e proteger a família são as principais tarefas delegadas aos homens pelas sociedades e, assim, formam o “denominador comum da masculinidade” (Rodrigues, 2000). Poucas são as culturas que não valorizam essas atitudes e não as consideram centrais para a estabilidade social. Contudo, deve-se ter em mente que o ideal viril proposto pelas sociedades patriarcais é dificilmente alcançável, e mesmo quando atingido, pode ser facilmente perdido (Gilmore 1990; Badinter, 1992).

A definição patriarcal de masculinidade está intimamente atrelada à concepção, também forjada pelo patriarcado, de feminilidade, pois nesse tipo de formação cultural entende-se que homem e mulher são complementares, sendo o sexo feminino o oposto inferior ao primeiro (Gilmore, 1990; Bourdieu, 1998). O paradigma patriarcal da masculinidade é, portanto, binário e nele os sexos são definidos um a partir do outro. Classicamente, portanto, ser homem significa acima de tudo não ser uma mulher, estando, assim, distanciado de todos os estereótipos femininos (Gilmore, 1990; Badinter, 1992; Bourdieu, 1998). Até os

² “being good at being a man” (Tradução minha).

anos 1960, de fato, poucas foram as sociedades que questionaram essa estrutura binária e marcadamente falocêntrica, de forma que a posição do homem como forte, agressivo, provedor e ocupante da esfera pública sempre se apoiou numa definição contrária da mulher como frágil, doce, desprotegida e ocupante da esfera privada (Bourdieu, 1998). A obediência a esses padrões masculinos corrobora a manutenção da divisão sexual dos papéis, que tende a ser central na estruturação de sociedades patriarcais. O papel masculino nesse tipo de cultura costuma apresentar poucas variações: de um modo geral, as sociedades o definem a partir de sua atuação na cena pública, na qual ele deve se destacar como trabalhador e, conseqüentemente, como produtor da civilização. Ao homem cabe a gerência das tarefas coletivas da sociedade e, por conta disso, ele deve primar pela coragem para se submeter a todos os desafios, desde os intelectuais até os físicos. Cabe a ele ser, sobretudo, equilibrado emocionalmente e, fundamentalmente, autônomo. Na cena privada ele deve casar, ter filhos, provê-los e dar satisfação sexual a sua mulher (Gilmore, 1990). Em sociedades mais falocênicas, como Espanha e Itália, principalmente em cidades com menor desenvolvimento sócio-econômico, esses ideais são levados à radicalidade e o homem deve ser tão somente o provedor e a mulher estar quase que tão somente envolvida com a maternagem (Gilmore, 1990).

Os ideais de hombridade encontrados nessas regiões do Mediterrâneo parecem ter três imperativos morais: primeiro, engravidar as esposas; segundo, prover seus dependentes; terceiro, proteger a família. Esses critérios demandam assertividade e decisão. (Tradução minha. Gilmore, 1990: 48)³.

Nas sociedades latinas complexas estudadas por Gilmore (1990) a aquisição da masculinidade é ainda mais valorizada do que em outras coletividades e nelas o homem que não se adequa ao modelo hegemônico se sente absolutamente deslocado, pois a tendência é a de que ele não seja reconhecido como “homem de verdade” por seus pares, conforme o antropólogo pôde constatar em uma pesquisa de campo realizada no sul da Andaluzia, Espanha (Gilmore, 1990). Nessa região, ao invés de serem educados para caçar e guerrear,

³ The ideals of manliness found in these places in the Mediterranean seem to have three moral imperatives: first, impregnating one's wife; second, provisioning dependents; third, protecting the family. These criteria demand assertiveness and resolve. (Gilmore, 1990: 48).

como o são os membros de sociedades simples, os sujeitos do sexo masculino são direcionados à provisão de uma esposa e de uma família, de preferência numerosa, através do trabalho. Nesse contexto a atuação na cena pública, através do trabalho, tem um forte sentido identitário para os sujeitos de sexo masculino e não trabalhar equivale, quase que literalmente, a não existir (Gilmore, 1990).

O padrão de masculinidade imposto aos povos latinos é apenas um exemplo extremado de ideais viris que costumam a ser partilhados ao redor do mundo. De acordo com Gilmore (1990), os espanhóis e os italianos, tendem a ser os mais próximos desse modelo, bem como também diversas sociedades sem escrita, como os Samburu da África, e os Sambia, da Oceania e, também, subgrupos de outras nacionalidades, como os cowboys americanos. Com características bastante semelhantes, porém um pouco menos exacerbadas, temos os japoneses, chineses e americanos dos grandes centros urbanos. No extremo oposto dessa escala estão os tahitianos e os habitantes do Semai que, segundo Gilmore (1990), pouco importância dão ao conceito de virilidade.

A ideia de que a masculinidade deva ser provada é levada à radicalidade em diversas sociedades simples, como podemos observar em tribos africanas e da Oceania. Em várias delas, são praticados rituais que soam bizarros aos olhos das modernas sociedades ocidentais, mas que para elas têm a fundamental tarefa de preparar os meninos para que eles se tornem homens capazes de darem conta dos difíceis encargos delegados aos sujeitos de sexo masculino. Um exemplo interessante é o do Samburus, tribo localizada no Leste da África, cujo principal meio de sobrevivência é a criação e o roubo de gado. Em sociedades sem escrita como essa, as passagens são bem demarcadas, havendo claramente três estágios entre a infância à vida adulta de um sujeito de sexo masculino: separação, transição e incorporação. Durante a infância, o menino relaciona-se com todos, indistintamente, até ocorrer a separação da mãe, quando ele é tirado à força de seus braços; no estágio de transição ele fica em algo equivalente ao limbo, pois já não é mais um garoto, porém ainda não se tornou homem; e, finalmente há, se o processo é bem-sucedido, o retorno vitorioso à comunidade, quando ele pode então relacionar-se com as mulheres, agora já como homem, e não mais como menino.

O período de transição é o mais doloroso para o jovem, pois é a fase na qual ele é separado de sua comunidade e exposto a uma série de testes, a começar

pela dolorosa circuncisão, que deve ser ultrapassada sem nenhuma expressão de dor ou de medo. Esse estágio, equivalente à adolescência das sociedades ocidentais urbanas é, sobretudo, o momento no qual o jovem deve provar ter a coragem, a destreza, a insensibilidade à dor e o senso de lealdade necessários para pode ascender à posição de homem adulto. Um eventual fracasso nesse momento marcará indelevelmente o menino, que terá que conviver com um estigma intenso para o resto de seus dias, estigma esse que será estendido para toda sua linhagem.

Nenhum iniciado gostaria de ter amizade com alguém de sua idade que fugisse. Então para esses meninos o estigma de inferioridade acompanha pelo resto da vida. Além de ser posto cruelmente no ostracismo, ele traz a ruína eterna para sua linhagem. No provérbio samburu, todo o seu povo pode publicamente “comer” o seu respeito pelo fato de um dos seus meninos ter corrido. (Minha tradução. Gilmore, 1990: 135)⁴.

Nesses locais, alimentar-se implica em pôr a própria vida em risco, pois é necessário caçar grandes animais. A paz, nessa comunidade, não é jamais uma constante, posto serem os combates com outras tribos extremamente comuns. Logo, a comunidade precisa de homens fortes, corajosos, leais e, sobretudo, altruístas, pois o produto da caça deve ser partilhado entre todos (Gilmore, 1990). Assim, entre os Samburu a linhagem responde pelo “erro” do jovem pelo fato de ter produzido um menino fujão, um eterno garoto que nada produzirá em prol da coletividade. Então, sendo uma sociedade na qual uma das principais funções do homem adulto é conseguir comida para dividir entre todos, de acordo com o provérbio próprio dos Samburus, a comunidade está autorizada a “comer” o respeito da linhagem que produz um membro inapto para criar e roubar gado (Gilmore, 1990).

Posteriormente, em caso de sucesso, o menino samburu ainda passa por outros testes semelhantes à circuncisão, já que o período de transição dura em torno de doze anos. Dentre elas a cerimônia do boi, que é a última de todas, consiste no momento em que ele deve matar seu primeiro gado e distribuir a carne entre os membros da tribo – situação na qual ele faz pela primeira vez aquilo que

⁴ No other initiate would want to form an age-mate relationship with a boy who “runs”, for this boys will bear a stigma of inferiority for the rest of his life. Besides being cruelly ostracized himself, he brings ruin upon his entire lineage forever. In the Samburu proverb, all of his people must publicity “eat” their respect because one of their boys has run (Gilmore, 1990: 135).

se tornará a rotina do resto de sua vida. Somente após aprender a agir como homem e aniquilar seu primeiro boi, – símbolo da incorporação da masculinidade – o samburu é considerado homem pela tribo e pode, então, casar e ter filhos. O exemplo africano é a imagem extremada do ideal viril masculino que de forma mais ou menos acentuada predomina na grande maioria das sociedades simples.

Boa parte das conclusões de Gilmore (1990) se apoiaram em estudos pré-existentes realizados por outros antropólogos. Um dos trabalhos utilizados por Gilmore que demonstra a forma como meninos são masculinizados em sociedades sem escrita, regidas por referenciais bastante rígidos de masculinidade é *Guardians of the flutes* (1981), desenvolvido por Gilbert Herdt a partir de pesquisas realizadas com os Sâmbios, de Nova Guiné. Como em boa parte das sociedades sem escrita, entre os sâmbios a masculinidade é uma questão central considerada, acima de tudo, extremamente delicada, por só ser alcançada com a separação do menino da comunidade das mulheres e com sua passagem pelos rituais de iniciação transmitidos geração após geração pelos membros mais velhos. Tais etapas são extremamente dolorosas para os iniciantes, e devem permanecer como um segredo entre os homens, sob pena de exclusão da comunidade masculina. A característica mais peculiar desse processo, que ocorre entre os sete e dez anos de idade (Herdt, 1997) é que após exporem os meninos a provas de resistência bastante contundentes, como fazem os Samburu, da África, exigem também deles, como etapa final do processo, a felação dos órgãos genitais de membros jovens já iniciados mas ainda solteiros e, em seguida, a ingestão do sêmen destes (Herdt, 1997). De acordo com a crença daquela sociedade, só assim os jovens se tornam fortes o suficiente para poderem passar da meninice à adulez, adquirindo a potência genital para serem, posteriormente, reprodutores, e a coragem para se tornarem guerreiros (Herdt, 1997). Nesse sentido, para eles, a masculinidade só pode ser transmitida aos meninos pelos homens, sendo o ritual de ingestão um comportamento que tem o significado simbólico da promoção do nascimento do adulto viril. Assim, ao nascimento natural do menino através da gestação e do parto, deve ser acrescido um segundo nascimento, promovido pela comunidade dos homens e representativo da emergência da virilidade.

Embora o ritual de felação seja uma particularidade dos Sâmbios, a concepção de que o homem só pode nascer pela ação da coletividade masculina é partilhada por diversas sociedades sem escrita e considerada por elas fundamental

para o desenvolvimento da subjetividade masculina (Herdt, 1997). Essa concepção se baseia no entendimento de que a convivência na infância primordialmente com mulheres faz com que os meninos, até uma certa idade, adquiram majoritariamente características femininas, que são tidas como empecilhos para a aquisição da virilidade. Assim, para serem homens é preciso que se diferenciem radicalmente das meninas ao passarem por provas de coragem e sofrimento e, enfim, ingiram o sêmem dos mais velhos para que possam retornar à comunidade não mais como meninos, porém como adultos masculinizados (Herdt, 1997). Cada uma das fases rituais tem como premissa, então, uma negação da feminilidade, pois a eliminação “dos elementos ou fluidos femininos” é considerada central para a aquisição da masculinidade (Herdt, 1997: 222).

A concepção de que os meninos precisam ser virilizados por membros mais velhos através de rituais penosos e violentos está intimamente atrelada ao belicismo e à escassez presente em certos contextos tribais, nos quais a ameaça de guerra é iminente e a comida disponível é bastante diminuta, e portanto, os homens precisam ser fortes e corajosos para dar conta das tarefas coletivas. É preciso, sobretudo, que se prove constantemente a virilidade para que a comunidade se sinta segura por ter membros com hombridade e força suficiente para defendê-la (Gilmore, 1990). Para sustentar seu argumento, Gilmore aponta que um dos raríssimos exemplos de sociedades simples no qual a masculinidade não é tão demarcada como distinta da feminilidade é exatamente o de uma sociedade na qual a natureza e a história foram especialmente dadas com seus habitantes, a coletividade dos tahitianos, na Polinésia Francesa. No Tahiti, realmente poucas demandas são feitas aos homens, que não precisam caçar ou guerrear. Isso se justifica pelo fato de viverem num ambiente cercado por oferta abundante de comida proveniente de lagoas marinhas, não sendo preciso, então, a formação de expedições para o alto mar em busca de alimento. Os tahitianos, além disso, não têm inimigos ao redor e foram beneficiados por uma relativamente boa administração colonial francesa que cumpriu relevantes tarefas de bem-estar social. Em consequência, pouco árduas são as tarefas coletivas dos tahitianos. Nesse sentido, não houve a necessidade de um ideal rígido de masculinidade a ser perseguido pelos homens, assim como não foi preciso criar nítidas distinções entre as funções cabíveis aos indivíduos de sexo masculino e feminino; portanto, os tahitianos “não são perigosos nem tem ocupações radicalmente masculinas”

(Gilmore, 1990: 205). Aos olhos de muitos visitantes ocidentais eles são tidos como preguiçosos, ao passo que os turistas, por sua vez, são percebidos por eles como preocupados demais, excessivamente metódicos e calculistas (Gilmore, 1990). Por não serem submetidos a ideais de masculinidade rígidos como os dos Sâmbia, não há, assim, para os tahitianos, o conceito de uma honra a ser defendida a todo custo constantemente. A educação os leva, então, a desdenharem eventuais provocações alheias e, nesse sentido, eles são radicalmente distintos em sua atitude da tribo dos Samburu.

A existência de exceções ao modelo patriarcal observado e considerado como dominante por Gilmore nos impele a acolher críticas feitas por outros autores ao seu tipo de abordagem (Connell, 1995; Almeida 1995). Assim, para Robert Connell (1995) a busca de um denominador comum da masculinidade é uma premissa perniciosa por obscurecer o fato de coexistirem em diversas sociedades – principalmente nas complexas – modelos hegemônicos e modelos desviantes de constituição masculina. Nesse sentido, Connell considera mais pertinente estudar as *masculinidades*, no plural e, para tanto, parte do princípio de que há em cada sociedade um grupo dominante em termos econômicos, políticos ou militares que institui um padrão hegemônico de masculinidade e marginaliza quaisquer modelos desviantes (Connell, 1995). Contudo, embora indique uma dinâmica baseada numa relação de poder, a hegemonia não se dá pelas armas, mas pela força da violência simbólica, como definida por Bourdieu (1998), através da qual o dominado participa de sua dominação, sendo a “hegemonia um foco que, ao iluminar uma certa zona, deixa as outras numa semi-escuridão” (Almeida, 1995: 155). O modelo hegemônico exerce forte pressão sobre os homens que se sentem impelidos a segui-lo por se sentirem inadequados quando desviantes. O efeito da égide desse imperativo é a onipresença de uma auto-vigilância masculina que influencia “o modo de falar, o que se diz, o modo de usar o corpo, a roupa, as atitudes a tomar perante situações de tensão, conflito, emotividade” (Almeida, 1995: 242), se tornando, assim, um parâmetro para a interação social. A hipótese da existência de um modelo hegemônico de masculinidade desenvolvida por Connell (1995) é interpretada por Almeida (1995: 149), então, como “uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades” num dado contexto histórico. A vigência da estrutura patriarcal no mundo ocidental é o que explica que certos padrões predominem em relação a outros, pois o patriarcado se

sustenta não apenas na hierarquia estabelecida entre o homem dominador e a mulher dominada, mas também a partir da divisão entre os homens fortes, tidos como os homens de verdade, e os homens fracos (Nolasco, 2001). Assim, tal paradigma tem não apenas na cisão entre o macho e a fêmea um dos seus principais elementos de sustentação, mas também na clivagem entre a masculinidade dominante e os tipos subordinados de masculinidade (Connell, 1995).

O modelo hegemônico, entretanto, é muito mais um tipo idealizado do que uma forma de constituição subjetiva verificável cotidianamente. Conforme Almeida (1995) pôde constatar em pesquisa de campo realizada numa aldeia situada no interior de Portugal, empiricamente “se verifica que a forma cultural exaltada de masculinidade só corresponde às características de um pequeno número de homens” (Almeida, 1995: 150). Os modelos viris não são, além disso, totalmente absorvidos pelo fato de sempre haver momentos que os homens os recusam em alguma medida por não se coadunarem com suas experiências emocionais mais íntimas (Almeida, 1995). É importante ressaltar, sobretudo, que pelo fato da histórica econômica e política do Ocidente ser marcada por diversas cisões, os modelos de masculinidade hegemônica não foram sempre os mesmos.

Embora reconheça a existência numa mesma cultura de múltiplas apresentações da masculinidade, Connell considera, contudo, que em cada período histórico um modelo viril específico tende a estar numa posição de hegemonia. Então, a diferença nas formas de abordagem de Connell (1995) e Gilmore (1990) consiste no fato de que, enquanto o primeiro busca apontar os conflitos entre masculinidade hegemônicas e marginalizadas e a existência, ao fim, de uma variância de padrões, o segundo se interessa por, primordialmente, desvendar o que há de invariável na virilidade ao redor do mundo e descobrir, portanto, um “denominador comum da masculinidade”. (Goldenberg, 2000; Rodrigues, 2000). A abordagem de Connell nos permite, portanto, relativizar as conclusões de Gilmore por demonstrar a existência de padrões variantes de masculinidade ao longo da história.

Connell não foi o único comentador crítico de Gilmore, pois a visada de Gilmore também se choca, sob outros aspectos, com premissas de autores como Almeida (1995) e Bourdieu (1998). Para Almeida, a hipótese de Gilmore de que as ideologias masculinas tendem a ser mais radicalmente rígidas e incentivadoras

da ação viril dos homens nos contextos onde há maior escassez e/ou belicismo é equivocada por ser excessivamente determinista e por reduzir os rituais de masculinização à função única de formar homens, sem considerar quaisquer outras explicações para tais práticas. Bourdieu (1998) vai mais além do que Almeida e conclui, então, que os ritos de virilização buscam não apenas formar homens viris, mas principalmente homens viris perpetuadores do paradigma falocêntrico. Realmente, como o próprio Gilmore indica, há certas sociedades complexas da Europa nas quais embora a necessidade de provação da virilidade seja bastante exacerbada, não há conflitos constantes ou carência na oferta de alimentos que a justifiquem. Nesse sentido, a perpetuação dos ideais viris em países como a Espanha e a Grécia se deve mais à manutenção da divisão social falocêntrica do que à necessidade de se defender do ataque de povos estrangeiros ou da escassez de alimentos. Logo, podemos pensar que as sociedades complexas que mais firmemente preservam ideais rígidos de virilidade são, então, aquelas que mais fortemente buscam preservar as divisões sexuais próprias da tradição patriarcal, aparentemente benéfica ao homem. O benefício, no entanto, é apenas aparente pelo fato dos homens também carregarem fardos pesados com essa cisão social e terem sua condição viril sempre posta à prova (Bourdieu, 1998). Assim, a égide do patriarcado, ao mesmo tempo em que privilegia o sexo masculino por atribuir-lhe as tarefas mais honrosas, também o assola ao impor ideais de realização dificilmente atingidos por todos.

O ponto de colisão das teorias de Bourdieu (1998) e Gilmore (1990) parece estar, portanto, no fato de que para o cientista francês o androcentrismo é uma estrutura que se forjou culturalmente de forma arbitrária, enquanto que para o americano ele é uma resposta a necessidades objetivas das coletividades, sendo mantido por ser funcional. Acreditamos que o raciocínio de Gilmore pode ser talvez aplicável às sociedades simples. Parece, contudo, falho para explicar as sociedades complexas, nas quais há certa arbitrariedade na divisão entre os papéis sexuais, já que as relações de gênero e os ideais de masculinidade foram forjados por uma conjunção de fatores muito mais ampla e delicada do que simplesmente a luta pela sobrevivência de seus membros. Além disso, ao contrário do que ocorre em sociedades simples, nas sociedades complexas os ideais viris vem sendo bastante alterados ao longo do tempo, como consequência das próprias mudanças pelas quais vem passando essas coletividades (Connell, 1995). Por último, deve-

se estar atento ao fato de que nesses tipos de formação social a vigilância da comunidade sobre o comportamento de seus membros é menos explícita, de forma que com muito mais facilidade se formam modalidades alternativas de subjetivação, numa variabilidade absolutamente impensável para sociedades sem escrita.

2.2

A ascensão do paradigma moderno de masculinidade

Connell (1995) é bastante oportuno ao optar por utilizar o termo masculinidades, no plural, tanto para se referir à existência de diferentes ideais de masculinidade num mesmo contexto histórico quanto para apontar para a variabilidade de ideais masculinos em épocas distintas. De fato, os ideais de masculinidade vigentes na Europa medieval não são exatamente os mesmos encontrados no mundo europeu do século XIX que, por sua vez, também se distinguem daqueles propagados contemporaneamente nos grandes centros urbanos dos países ocidentais (Bullogh, 1994). Embora ainda haja uma certa continuidade no sentido do homem ser o ente da razão, o provedor da família, ocupante do mundo público e dominante em relação à mulher (Gilmore, 1990), há certas transformações na formação subjetiva dos homens ocidentais que muitas vezes escapam ao olhar mais atento dos observadores. Um exemplo disso é o fato de que, ao contrário do que se costuma pensar, nem sempre a contenção emotiva e, portanto a ênfase tão somente na racionalidade foi uma característica estimulada nos sujeitos de sexo masculino. Na Idade Média, era esperado que os homens e, dentre eles, especialmente os aristocratas, fossem capazes de expressar sentimentalmente o amor por uma mulher. Assim, “em contraste com o clichê moderno dos homens incapazes de dizerem as palavras eu te amo, os homens medievais expressavam seus sentimentos amorosos num rio de poesia e prosa” (Karras, 2003: 164). Havia, é claro, um certo convencionalismo na expressão desse comportamento dos homens medievais; contudo, a simples existência dessa convenção já indica uma distinção na formação dos ideais masculinos desse período se comparados àqueles produzidos na contemporaneidade (Karras, 2003).

Em realidade, a emotividade foi parte integrante da masculinidade durante a Idade Média, e sua presença podia ser detectada em várias situações (Karras,

2003). Desde Elias (1939) já se tem noção da importância para a economia psíquica masculina da manifestação de emoções e, também, da existência de situações sociais nas quais são não apenas permitidos, porém incentivadas. Todavia, nem todas as emoções são consideradas próprias dos homens, sendo por isso aceita sem reservas a sua manifestação. A tristeza expressa em lágrimas historicamente esteve excluída do rol de sentimentos manifestos permitidos aos sujeitos de sexo masculino (Nolasco, 1993), havendo apenas contemporaneamente, conforme pensamos, talvez, uma maior aceitação à sua apresentação pública. Por outro lado, segundo Elias (1939), a expressão da ira através de atos destrutivos como a agressão física foi, ao longo de boa parte da história ocidental, uma forma socialmente aceita de expressão emotiva pelos homens (Elias, 1939).

Assim, durante toda a Idade Média, a violência esteve onipresente no cotidiano de homens adultos que se valiam das rixas entre famílias ou mesmo das guerras para extravasarem seu ódio de forma explícita (Elias, 1939). Numa sociedade na qual caçar e guerrear eram necessidade vitais, as batalhas físicas, principalmente para os mais fortes e poderosos, constituíam-se como uma forma privilegiada de obtenção de prazer (Elias, 1939). Em comparação com as sociedades modernas, as sociedades medievais eram consideravelmente mais complacentes para com a agressividade de seus membros sendo, para os padrões da época, bastante tolerável que homens se matassem tanto nos conflitos bélicos ou mesmo em duelos esportivos e extraíssem intenso prazer desses atos. De fato, o repúdio à dor alheia e a ojeriza à visão da morte são corolários do refinamento emocional que surge desde a instauração da estrutura estatal moderna, momento histórico a partir do qual a força física e o eventual uso da violência se tornaram incumbências privativas do Estado. Na Idade Média tal controle inexistia, o que tornava necessário a cada homem preservar suas posses e direitos pelo intermédio da força física.

A liberação das emoções em batalha durante a Idade Média não era, talvez, tão desinibida como no período anterior das Grandes Migrações. Mas era bastante franca e desinibida, em comparação com a medida dos tempos modernos. Neste último, a crueldade e a alegria com a destruição e o tormento de outrem, tal como a prova de superioridade física, foram colocadas sob um controle social cada vez mais forte, amparado na organização estatal (Elias, 1939: 191).

Logo, uma característica marcante da Europa pré-moderna era o belicismo, sendo a agressividade, conseqüentemente, um traço bastante destacado da subjetividade masculina. Nesse contexto, “o prazer de matar era grande e socialmente permitido” (Elias, 1939: 192). Contudo, embora o gozo com a destruição do outro fosse um denominador comum no modelo de masculino da Idade Média, coexistiam, por outro lado, perfis diversos de masculinidade nas sociedades medievais. Havia, assim, no período medieval, os ideais viris dos homens da universidade, que eram nitidamente distintos dos ideais dos cavaleiros que, por sua vez, eram notavelmente diferentes da perspectiva dos artesões. O que explica a convivência não conflituosa de diversas referências viris é o fato de que, embora houvesse essas variações, inexistia, por outro lado, a possibilidade de passagem de um estamento para outra (Karras, 2003). Diferentemente do que ocorre em sociedades contemporâneas nas quais os diversos modelos de masculinidade são passíveis de serem seguidos por todos – ao menos em tese –, no mundo medieval esses perfis eram transmitidos hereditariamente, sendo, portanto, apenas acessíveis a indivíduos dentro de um mesmo segmento.

O senso de que diferentes modos de comportamento – formas diversas de se tornar um homem – eram apropriados a distintos grupos da sociedade é uma característica distintiva da Idade Média. Certamente no mundo do século XXI há vários modelos e concepções de masculinidade, mas nosso reconhecimento das diferenças tende a ser descritivo ao invés de prescritivo, e os homens, até certo ponto, têm a oportunidade de escolha (Karras, 2003: 163. Tradução minha)⁵.

A tradição era um dos pilares do mundo pré-moderno, de modo que as concepções de masculinidade ali produzidas caracterizavam-se por ter uma estabilidade inconcebível em sociedades modernas. Segundo Giddens (1999: 50) “o que a tradição tem de distintivo é que ela define um tipo de verdade. Uma pessoa que segue uma prática tradicional não cogita de alternativas”. Na realidade, o termo tradição foi introduzido pelo Iluminismo, pois no mundo medieval era impossível defini-la pelo fato dela estar difundida em todos os contextos e não ser sequer imaginável a existência de outro sistema (Giddens, 1999). A subordinação

⁵ The sense that different modes of behavior – different ways of becoming a man – were appropriated to different groups within society is one distinctive feature of the Middle Ages. Certainly in the twenty-first century world there are many different models or views of masculinity, but our recognition of the differences tends to be descriptive rather than prescriptive, and men can to a certain extent pick and choose.

do indivíduo ao coletivo e da coletividade a Deus e seus representantes na Terra, o rei e o papa católico, sustentava a tradição das sociedades europeias medievais fundada, então, na teologia, cuja noção de verdade, apoiada no Divino, adquirira uma estabilidade que não costuma ser verificada em contextos modernos. O mundo medieval era, portanto, um mundo no qual os indivíduos se curvavam ao transcendente e, por isso, a noção de Destino forjado por Deus se fazia onipresente, e as idiossincrasias terrenas eram tidas como corolários dos desígnios divinos.

Um aspecto central que, portanto, diferencia os modelos moderno e pré-moderno de masculinidade e que gera consequências bastante significativas para os homens enquanto sujeitos empíricos, é o rechaço à tradição proposto pela Modernidade, que fez surgir o mundo burguês das sociedades industriais. No mundo medieval cada sujeito já nascia com um caminho a seguir, sem poder optar por uma linhagem distinta em relação àquela que lhe fora transmitida hereditariamente. Assim, em cada um dos estamentos pré-modernos era produzida uma noção de verdade específica e uma hierarquia a ser cumprida, sendo o objetivo básico passar por todas as etapas e depois de aprendiz tornar-se mestre (Karras, 2003). Logo, não havia um conceito de masculinidade que fosse hegemônico no sentido de ser perseguido por todos, existindo apenas uma hegemonia no sentido da posse do poder, que estava com os cavaleiros, detentores das armas. Inexistia, portanto, no mundo medieval uma concepção uniforme do que fosse ser homem, embora houvesse pontos convergentes no entendimento de masculino produzido por esses subgrupos (Karras, 2003). Dentre esses pontos se destacava a dominação do homem sobre a mulher como uma questão central e inquestionável (Laqueur, 1992). Isto se devia, até certo ponto, ao fato de que boa parte das concepções de masculinidade e feminilidade medievais foram herdadas das produções filosóficas da Antiguidade, de forma que o modelo do sexo único aristotélico-galênico se fazia onipresente nesse período, sendo retomado, apoiado em outras justificativas, por teólogos como São Tomás de Aquino (Laqueur, 1992; Bullogh, 1994). Pelo modelo antigo do sexo único, a mulher era apenas uma versão mais imperfeita do homem, que seria, portanto, a mais bem acabada obra de Deus. Desta maneira a Idade Média era, então, um mundo dos homens, no qual ou a mulher era invisível ou era tida como o mal maior, a bruxa, o desvio.

Além disso, as concepções de masculinidade medievais eram transmitidas de forma bastante distintas se comparadas aos modelos imperantes na Modernidade e, na Contemporaneidade, como consequência da maneira distinta que se constituía o mundo da Idade Média. No período medieval não existia a divisão entre as esferas pública e privada, que tão fortemente caracterizam as sociedades industriais, de forma que cada unidade familiar era também um centro de produção na qual o menino desde muito cedo estava incluído, fosse trabalhando em sua própria casa ou casa de estranhos (Ariès, 1973). Ademais, nesse período também as mulheres trabalhavam, de formas distintas, de acordo com a classe social a que pertenciam, em geral em funções auxiliares às dos homens, considerados os organizadores da produção familiar. De fato, nas sociedades europeias pré-industriais cada membro da família era direcionado para uma função condizente com o seu sexo e idade e as crianças, especificamente, eram criadas visando à satisfação dos interesses dos pais, pois, desde cedo, já eram postas como membros ativos da produção familiar, já que a idéia da criança como sujeito de direitos era inexistente (Lipovetsky, 1997: 204). Contudo, pode-se afirmar que “não é que os pais não amassem os filhos, mas importavam-se mais com a contribuição que eles davam para a tarefa econômica comum do que com eles próprios” (Giddens, 1999: 64). Assim, tão logo estivessem minimamente desenvolvidas, eram direcionadas ao exercício de alguma atividade necessária à manutenção da família. O modelo de formação profissional medieval privilegiava, então, a aprendizagem precoce de um ofício, se diferenciando, portanto, do paradigma moderno, que institui a necessidade da criança passar por anos de ensino escolar antes de se envolver diretamente em alguma atividade econômica (Ariès, 1973).

A concepção moderna de masculinidade, contrariamente, por nascer num contexto de contestação às estruturas tradicionais do período medieval é reativa em relação àquela produzida pelo mundo medieval. Se na Idade Média, de fato, a tradição indicava o lugar a ser ocupado por um homem no seio da sociedade, a partir da Modernidade e da ascensão da burguesia, essa posição passou a ser conquistada, através da realização individual e a identidade tornou-se uma construção paulatina de toda uma vida, sendo erigida “degrau por degrau, tijolo por tijolo” (Bauman, 1997: 31). A masculinidade no contexto moderno passou, então, a ser uma formação mais flexível como consequência da estrutura sócio-

cultural moderna, na qual o destino é construído individualmente, ao invés de ser herdado (Karras, 2003). Enquanto que, por um lado um leque de opções se abriu, ao menos teoricamente, para os homens enquanto sujeitos empíricos emergiu, por outro lado, o desconforto do futuro não ser mais uma determinação divina, porém o corolário de opções pessoais (Giddens, 1999).

A passagem de um modelo no qual a identidade é uma herança para outro no qual ela deve ser construída, e é permanentemente instável por se sustentar em identificações, tem como efeito positivo a ampliação, para o sujeito, do leque de escolhas possíveis. Por outro lado, esse processo não oferece garantias, de modo que incertezas facilmente emergem durante o movimento de construção identitária. Para explicar esse estado de instabilidade típico da Modernidade, Giddens (1999) se utiliza do conceito de risco, apoiando-se na noção cunhada anteriormente por Ulrich Beck (1992). O mundo moderno, ao contrário do mundo pré-industrial, caracteriza-se por estar permanentemente voltado para o futuro e, sendo ele sempre uma construção dos homens, as inseguranças e, portanto, o risco se fazem onipresentes. Para ser possível constituir uma existência na Modernidade é necessário, assim, calcular-se incessantemente o risco em cada passo dado, pensar a longo prazo e perseguir um projeto. Em sociedades tradicionais, o conceito de risco não existe exatamente pelo fato de estarem elas apoiadas na noção de destino, mas em culturas modernas e pós-modernas ele é central e orienta tanto a estruturação das nações quanto das vidas individuais. O risco é, portanto, “a dinâmica mobilizadora de uma sociedade propensa à mudança, que deseja determinar seu próprio futuro em vez de confiá-lo à religião, à tradição ou aos caprichos da natureza” (Giddens, 1999: 34).

Diante desse contexto de insegurança as modernas democracias trataram, então, de suprir a lacuna deixada com o fim da tradição e fornecer algum tipo de sustentação à condução do futuro das nações e do indivíduo. A ordem fundada na teologia típica da pré-modernidade é abandonada e substituída, então, pelo projeto ordenador moderno (Bauman, 1991), com a expansão do sistema educacional, tendo como função forjar os alicerces intelectuais e morais dos sujeitos modernos (Lipovetski, 1992). A vigência de um processo de laicização progressiva tornou necessária a fundação de uma nova moral secularizada, capaz de dar aos cidadãos definições precisas dos novos compromissos éticos a serem assumidos para com a coletividade (Lipovetski, 1992). Um dos muitos compromissos assumidos pelos

Estados democráticos de Direito constituídos foi, então, o de instituir o ensino obrigatório, sendo paulatinamente legalizadas punições contra as famílias que não educassem seus filhos. A instauração desse novo modelo cultural alterou radicalmente a função do homem no seio da sociedade, gerando consequências imediatas no processo de constituição subjetiva masculina. De uma formação masculina que estava baseada na transmissão transgeracional e na aprendizagem de um ofício passou-se a um modelo no qual o ensino escolarizado tornou-se, então, o mecanismo privilegiado de formação profissional e de conquista de uma identidade, sendo a família nuclear, por sua vez, a baliza emocional para a sustentação desse projeto (Ariès, 1973). Como corolário, a provisão paterna tornou-se uma função mais destacada no contexto moderno, onde o pai passou a ser o responsável praticamente único pela construção do futuro financeiro de sua família, já que as crianças passaram a não mais trabalhar, porque estudavam – pelo menos nas camadas média urbanas – e as mães passaram a se dedicar às tarefas domésticas exclusivamente (Lipovetsky, 1997). Nesse contexto o papel do homem como *breadwinner* (Gilmore, 1990) foi levado ao seu extremo. No que se refere à criança, esta passou a receber uma atenção especial enquanto o ente materno se tornou a “rainha do lar”. Por outro lado, tornou-se imperioso ao homem estar fora do ambiente doméstico e produzir rendimentos suficientes para a provisão familiar. É certo que sempre foram delegadas às mulheres os cuidados com a prole, de forma que os homens sempre se destacaram como provedores (Lipovetsky, 1997). Contudo, é diferente prover em sociedades holísticas tradicionais e fazer o mesmo em modernas ou pós-modernas sociedades industriais. Nas primeiras, a função masculina está mais diretamente ligada à contribuição à coletividade, à comunidade como um todo, enquanto que na segunda essa função se atrela principalmente aos deveres para com a família nuclear (Gilmore, 1990).

A passagem da Pré-Modernidade para a Modernidade teve, portanto, um duplo efeito relativo ao exercício da função paterna. Ao mesmo tempo em que com ela aumentou a importância da tarefa do pai de prover a família, sua presença física no seio doméstico se tornou, contudo, mais escassa, como consequência da divisão entre as esferas pública e privada promovida pela Revolução Industrial (Chodorow, 1978). Nas famílias extensas pré-modernas a proximidade física entre pai e filho era muito mais acentuada do que nas famílias nucleares pós-revolução

industrial, nas quais a figura paterna se tornou nitidamente mais distante. A partir de então, a formação identitária masculina passou a estar menos mediada pela presença física do pai, tornando cada vez mais importantes nesse processo os seus representantes, como os educadores e as figuras públicas notáveis (Chodorow, 1978). Assim, as sociedades modernas e mesmo as contemporâneas abrem uma brecha na relação entre pais e filhos, tornando mais difícil a formação identitária masculina (Corneau, 1989). Então, como corolário da formação da família burguesa pós-revolução industrial surge a necessidade dos filhos modernos “paternizarem-se” (Corneau, 1989), suprimindo individualmente a falta do pai em virtude da sua menor presença na vida familiar. Tal processo tornou-se especialmente dificultoso pela ausência dos rituais de iniciação, sendo a constituição subjetiva masculina, por conta disso, cada vez mais uma conquista individual, passando a ser aceito que o processo de masculinização dos meninos se dê primordialmente pela via da identificação com a figura paterna e com os demais modelos viris presentes na cultura (Chodorow, 1978). De fato, desde o ocaso do modelo familiar pré-moderno não se espera mais que pais iniciem seus filhos em ofícios ou os entreguem a outras famílias para que outros pais o façam, como ocorria nas sociedades medievais (Ariès, 1973).

Contudo, embora seja correto afirmar que a família moderna caracterizou-se por ter instituído a mãe como rainha do lar e o pai como *breadwinner* é, no entanto, equivocado considerar que a ausência física do pai no ambiente doméstico signifique que ele, conseqüentemente, tenha se tornado uma figura sem importância na esfera privada. Na realidade, com a Modernidade o pai passou a exercer a função primordial de personificação da Lei, daí ser considerado o juiz da vida privada (Perrot, 2003). Assim, nos séculos XIX e até meados do século XX, ele tornou-se uma figura concomitantemente temida e admirada, por encarnar o poder nos lares modernos. No contexto familiar moderno ocorre, portanto, “a invenção da figura social do pai como merecedora de admiração” (Almeida, 1995: 81), pois mesmo não estando presente fisicamente, sob o prisma econômico e moral é ele quem personifica a Lei.

Forma-se com a Modernidade, então, o modelo de masculinidade que hoje é posto em xeque no qual a função principal do homem é prover economicamente a família e encarnar a Lei. Esse paradigma tem como pressuposto necessário que a mulher, por sua vez, se encarregue dos cuidados mais imediatos com a prole,

sendo o pai apenas um supervisor geral dessa tarefa, só acionado mediante falhas de sua esposa ao exercer função materna (Perrot, 2003). Na concepção de feminilidade produzida pelo mundo moderno, entretanto, tais percalços tenderiam a ser raros, já que tal clivagem entre os papéis masculino e feminino se funda na concepção de uma propensão inata da mulher à maternagem, e numa absoluta inaptidão do homem a exercer os cuidados filiais (Rousseau, 1762). Essa formulação está atrelada ao pressuposto falocêntrico segundo o qual homens e mulheres são tidos como opostos e complementares, ficando eles autorizados a reterem suas atenções no trabalho, por serem *naturalmente* inclinados a ele (Rousseau, 1762). Tais divisões se sustentavam a partir das ideologias falocêntricas modernas que buscavam justificar o privilégio masculino de atuar na cena pública como sendo corolário do fato de ser o homem o ente da razão, enquanto que a mulher deveria se ocupar apenas com a maternagem, que lhe seria naturalmente própria (Rousseau, 1762). No mundo moderno se forjou, então, o paradigma que recentemente tem sido posto em xeque do homem racional, contido emotivamente, distante dos filhos e ocupante da cena pública (Badinter, 1980).

O paradigma moderno de masculinidade manteve-se em grande parte inquestionado até por volta dos anos 1960, mas desde as décadas de 1980 e 1990 vêm sendo identificadas mudanças significativas na concepção cultural da masculinidade (Badinter, 1992; Trevisan, 1997; Goldenberg, 2000; Bóris, 2003; Elder, 2005; Wang, 2005; Góes, 2005). A partir de então, a denominada crise do masculino tem sido amplamente discutida (Badinter, 1992; Trevisan, 1998; Goldenberg, 2000; Wang, 2005; Wang, Jablonski & Magalhães, 2006). Acreditamos que as razões para as transformações contemporâneas do modelo de masculinidade são diversas e tributárias da passagem de uma configuração moderna de sociedade para o modelo contemporâneo, em cujo bojo aconteceu a expansão dos movimentos emancipatórios femininos, das teorias de gênero e das políticas afirmativas da homossexualidade.

2.3

A redefinição contemporânea do masculino

Desde os anos 1980 vem sendo desenvolvidos diversos estudos com o intuito de desvendar as raízes da denominada crise do masculino (Badinter, 1992; Connell, 1995; Trevisan, 1998; Goldenberg, 2000; Wang, Jablonski & Magalhães, 2006). Sob o ponto de vista de alguns, os homens vivem predominantemente sob uma tensão reativa às conquistas do movimento das mulheres, o que estimula a constituição de subjetividades masculinas marcadas pela insegurança (Trevisan, 1998; Bóris, 2003; Elder, 2005; Góes, 2005). Para outros, no entanto, possibilidades inéditas são abertas aos homens, que agora podem se libertar das agruras do falocentrismo potencialmente pernicioso para ambos os sexos. (Badinter, 1992; Jablonski, Seixas e Wang, 2006). Consideramos, contudo, que a insistência no uso do vocábulo *crise* tem sua origem em uma interpretação pessimista das mudanças no masculino e acentua, desse modo, os aspectos negativos desse processo. Em nosso ponto de vista, tal momento pode ser vivenciado tanto positiva quanto negativamente, sendo a constituição subjetiva de cada sujeito e o contexto sócio-cultural no qual ele está inserido determinantes para o seu desfecho. Assim, optamos pela utilização da palavra *redefinição* por apresentar um significado semântico mais neutro, possibilitando, então, uma análise mais ampla do tema.

Discute-se contemporaneamente se, de fato, entramos numa nova configuração social, o que justificaria a adoção do termo pós-modernidade para definir as sociedades hodiernas (Bauman, 1997), ou se apenas radicalizamos as premissas fundantes do mundo moderno, daí serem Modernidade Tardia ou Alta Modernidade termos considerados por Giddens (1999) mais apropriados para tal propósito. Consideramos aqui, em acordo com Bauman (1997) e Kumar (1995) que, se não podemos nos referir a uma nova era, entramos, no entanto, recentemente, numa situação inédita historicamente que nos permite observar retrospectivamente o momento moderno e nos autoriza, então, a definir o momento atual como uma fase das sociedades ocidentais caracterizada por uma reflexão sistemática acerca das premissas modernas. Nesse sentido, o “pós” de Pós-Modernidade refere-se não tanto a um período constituído ao término da modernidade, mas sobretudo às conclusões forjadas acerca dela, podendo ser tido

como pertinente, por conta disso, tanto o seu uso quanto a adoção do termo Contemporaneidade (Kumar, 1995).

Segundo Bauman (1999), a situação Pós-Moderna institui-se quando as sociedades se tornam conscientes da distância existente entre as utopias modernas e a concretude da cena social constituída a partir desses referenciais. Contemporaneamente, então, a ciência não é mais considerada a panacéia da humanidade, já que se sabe que assim como ela produz avanços pode gerar também a destruição, seja através das guerras ou da industrialização predatória ao meio ambiente. O modelo da ordem e do progresso moderno passa a ser visto como ambíguo, já não sendo, mais, associado univocamente à evolução da humanidade (Giddens, 1999). Dentre as principais transformações constituintes da denominada pós-modernidade está, então, a falência das meta-narrativas modernas (Lyotard, 1979).

O ocaso da Modernidade tem repercussões indeléveis nos planos político, sócio-econômico, cultural e psíquico. Em termos macro-econômicos, os governos cada vez menos se julgam capazes de resolver as questões sociais legadas por seus antecessores e, principalmente após a queda dos regimes comunistas da Europa Oriental, as próprias populações se viram descrentes em relação às soluções políticas (Kumar, 1995). O mercado de trabalho, por sua vez, cada vez é mais fluido, exigindo pessoas disponíveis a permanentemente se reinventarem (Bauman, 1997). Assim, as organizações da atualidade, para se adequarem ao mercado contemporâneo, devem ser flexíveis: culturas e redes substituem a engenharia. Essa nova etapa do capitalismo na qual a produção deixa de ter na fábrica o seu símbolo e a empresa – a cada dia mais transnacional e recorrentemente virtual – passa a simbolizar a forma privilegiada de produção foi denominada por Bauman (2000) de Modernidade Líquida. Para ele as mudanças no mercado fazem-se acompanhar por alterações nos vínculos subjetivos, igualmente fluídos, temporários e conseqüentemente menos profundos, gerando instabilidade nas relações afetivas. No plano da cultura as mudanças são, assim, bastante notáveis, sendo a reformulação da noção de família uma das principais. Logo, as mudanças nos meios de produção acabam por favorecer o surgimento de um sujeito mais individualista, menos ancorado psiquicamente, menos dado ao engajamento mútuo. Presencia-se, então, um constante esfacelamento da rede de laços sociais, que deixa o indivíduo cada vez mais entregue a si próprio. Por esse

prisma, torna-se mais difícil, então, encontrar contemporaneamente pontos de apoio, referenciais simbólicos para sustentar a construção de um projeto de vida (Bauman, 1997; Giddens, 1999; Ehrenberg, 1998). A emergência de um sentimento bastante difundido de vazio e a formação de subjetividades marcadas pelo narcisismo é apontada comumente como corolário da dissolução das instituições modernas e da ancoragem emocional por elas proporcionada (Lipovetsky, 1983; Ehrenberg, 1998). Nesse sentido, o homem, enquanto sujeito empírico, vivencia um tipo de mal-estar que é distinto daquele vivenciado pelos modernos, pois, se na Modernidade se sofria com as agruras de uma sociedade na qual os laços eram mais sólidos porém a repressão se fazia bastante presente, contemporaneamente, sociedades supostamente mais permissivas fazem emergir, costumeiramente, o sentimento de desamparo (Lipovetsky, 1983; Ehrenberg, 1998), ponto de vista que não é consensual (Deleuze, 1990).

Neste contexto contemporâneo, diversos fenômenos sociais envolvendo homens parecem indicar que o paradigma moderno de masculinidade está em processo de contínua transformação, o que faz das sociedades atuais bastante peculiares se comparadas às modernas. Desde fundamentalmente os anos 1980 vêm sendo identificadas mudanças significativas na constituição subjetiva dos homens, a partir de então apontados por alguns como mais abertos à afetividade e, como consequência disso, mais interessados em estar próximo da esposa e dos filhos, sendo assim, esposos mais íntimos e, ao mesmo tempo, pais mais participativos (Badinter, 1992; Nolasco, 1993; Singly, 2001). Contudo, também se constata de forma paradoxal e preocupante a ocorrência de agressões físicas a homossexuais e a indivíduos marginalizados pela sociedade, como mendigos e prostitutas, cometidas por jovens de classe média. Da mesma forma, é cada vez mais frequente que adolescentes de condomínio se reúnam em grupos e por motivos irrelevantes briguem em lugares públicos com outros grupos, sendo esses jovens comumente definidos pela expressão *pitboys* (Cecchetto, 2004). Da mesma forma, são noticiados e analisados por teóricos assassinatos de mulheres cometidos em nome da defesa da honra viril por homens de diversos estratos sociais (Trevisan, 1998). Finalmente, alguns bailes funk nos subúrbios e favelas do Rio de Janeiro são palcos para combates físicos entre grupos rivais, sendo a subjugação do adversário uma forma de obtenção de prazer para todos os duelantes (Cecchetto, 2004).

Podemos conjecturar que para diversos homens a passagem das sociedades modernas para a contemporânea foi vivenciada negativamente pelo fato do mercado de trabalho ter se tornado mais instável e os índices de desemprego terem se elevado consideravelmente (Ehrenreich, 1995). O desemprego, a exigência de flexibilidade e a decadência do Estado de Bem-Estar Social representam, de fato, desafios e dificuldades que colocam em questão a função de *breadwinner* tão central para os homens do século XIX. Para os homens contemporâneos, principalmente àqueles mais apegados a valores falocêntricos, cria-se, assim, um descompasso entre o modelo patriarcal de masculinidade, típico das sociedades modernas, pautado na necessidade do homem prover a família, e a realidade contemporânea, na qual tal prática se torna a cada dia mais difícil, quer seja pelo fato do mercado oferecer mais dificuldades, ou pelo simples motivo das próprias mulheres não desejarem mais serem sustentadas por eles. Logo, a clássica divisão falocêntrica pela qual o homem considerava-se viril ao ocupar vitoriosamente a cena pública e relacionar-se com uma mulher que era passiva e ocupante da esfera privada não se faz mais presente, trazendo angústia para os homens cuja subjetividade está ancorada em ideais androcêntricos.

Sendo o trabalho, juntamente com a sexualidade, a fonte privilegiada de reconhecimento identitário para os sujeitos de sexo masculino, a instabilidade do mundo público acabou por gerar em boa parte deles, insegurança subjetiva (Nolasco, 2001). Assim, parece razoável pensar, em acordo com Nolasco (2001), que o mal-estar dos homens de hoje em dia se formou, em grande parte, como corolário da situação das sociedades contemporâneas, que não dão bases sólidas para a construção de um projeto de vida. Então para diversos homens que vivenciam esse sentimento de instabilidade e de insegurança identitária e não conseguem elaborá-los adequadamente, a violência torna-se um meio reativo de reconhecimento pessoal (Nolasco, 2001). Isso se justifica pelo fato de que em sociedades tradicionais a violência traz ao homem o sentimento de existir, de ser viril, sendo um instrumento para o autorreconhecimento (Elias, 1939). Nesse sentido, historicamente, violência e masculinidade estiveram intimamente atrelados, só sendo desfeita essa associação imediata com a emergência do projeto moderno, a partir do qual as armas deram lugar à razão e o masculino passou a estar mais diretamente relacionado à racionalidade (Elias, 1939). Contudo, a condição contemporânea na qual os laços familiares e afetivos estão cada vez

mais rarefeitos, os sustentáculos simbólicos institucionais fragilizados e o mundo do trabalho incerto deixam diversos homens carentes de referências estáveis o suficiente para a construção de uma subjetividade minimamente ancorada. Assim, muitos deles que não conseguem se autorreconhecerem no cenário contemporâneo vivenciam atualmente o sentimento de exclusão e, em muitos casos, a saída para vislumbrarem o alcance de algum brilho pessoal é atuar repetindo o estereótipo do homem guerreiro dos tempos medievos. A violência masculina presenciada hodiernamente pode ser entendida, então, como a busca desesperada por uma identidade.

O envolvimento dos homens em situações de violência pode ser compreendido como expressão de um complexo emocional masculino retratado pelos sentimentos de angústia, medo e insegurança. (...) A violência aqui é pensada como decorrente da dissonância do sentimento de identidade gerada pela perda dos modos de reconhecimento social, provenientes das insígnias masculinas determinadas pelas sociedades tradicionais (Nolasco, 2001: 20).

A condição contemporânea favorece, então, o recrudescimento da violência masculina, que é um efeito nefasto das transformações pelas quais passaram as sociedades ao abolirem as insígnias da Modernidade. Bauman (1997), Giddens (1999) e Lipovetski (1983) apontam, assim, para diversos aspectos negativos da passagem da situação moderna para a pós-moderna. Contudo, pensamos que há também ganhos oriundos dessa passagem, que nem sempre são suficientemente mencionados. Consideramos, então, que se a falência das utopias típicas da Modernidade teve como efeito deletério o favorecimento do desengajamento político, ela permitiu, por outro lado, a produção de teorias filosóficas mais humildes e realistas. O idealismo moderno teve também, em realidade, uma face nefasta muitas vezes não posta em análise, pois “toda utopia, em seu delírio normatizador é totalitária” (Oliveira, 1991: 107). Desde a “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, os modernos esforçaram-se ao máximo para substituí-lo e produzir novas verdades salvacionistas (Lipovetsky, 1992). Sob a justificativa do alcance da ordem os séculos XIX e, principalmente, o século XX, segregaram numa proporção historicamente inédita, sendo o Holocausto e os expurgos estalinistas marcas de um tipo de totalitarismo só possível em sociedades cuja crença em verdades únicas está onipresente (Bauman, 1992). Na política, na economia, no direito, nas ciências naturais, humanas e sociais, a

construção de uma verdade única, impassível à crítica era constantemente perseguida, o que justifica o fato do positivismo científico ter sido imperante como método principalmente no período anterior à Segunda Grande Guerra. No que se refere ao masculino, tal expectativa acabou por fomentar a construção de ideais hipervirais propostos por movimentos como o nazismo e fascismo, sendo esse um efeito bastante deletério da Modernidade. Ante a ameaça de transformação nas relações entre os gêneros, esses movimentos tentaram positivar a imagem do homem viril e dominador da mulher, desqualificar o feminismo e difundir a homofobia (Badinter, 1992). A busca por verdades reparadoras ante a laicização do mundo ajudou, então, na promoção de ideais rígidos e reativos de masculinidade, limitadores para o processo de subjetivação dos homens.

A emergência do pensamento pós-moderno tem, nesse sentido, a positividade de abolir as pretensões absolutas típicas da Modernidade. De fato, contemporaneamente, os intelectuais assumem uma postura mais humilde, reconhecendo as limitações intrínsecas a quaisquer modelos de pensamento e não se consideram mais capazes de forjar definições universais de verdade. Da mesma forma, se tornam mais rarefeitas as propostas de recuperação das insígnias tradicionais da masculinidade. Contemporaneamente, autores diversos salientam exatamente o contrário, ou seja, a necessidade de não se construir novos conceitos fechados de identidade masculina. Nesse sentido, parece profícuo que, mais do que homens viris, as sociedades se preocupem em forjar sujeitos (Hamawi, 1995; Wang, 2006; Silva, 2006). Logo, é certo que para a sociedade se estruturar é importante que busquem “construir outras propostas, mas não um contra-modelo, uma contra-utopia pronta e acabada” (Oliveira, 1991: 107). Se, por um lado, para Bauman (1999), a reformulação das instituições modernas pode ter como efeito deixar o sujeito à deriva, para Kumar (1995) a falência das verdades absolutas e das utopias modernas tem o efeito positivo de dar ao sujeito uma chance inédita de se reinventar e encontrar o seu próprio sentido de existência.

A condição pós-moderna é “modernidade emancipada de falsa consciência”. Em especial, os intelectuais compreendem agora que seu papel não pode ser o de estabelecer regras e padrões absolutos para a sociedade, de acordo com alguma idéia sobre princípios universais de verdade e razão. (...) Embora isso possa parecer uma redução da alta posição dos “legisladores” modernistas, ela não só é mais realista, mas inclui a vantagem de devolver ao indivíduo “a plenitude da opção moral e da responsabilidade” (Kumar, 1995: 178).

Um outro efeito positivo do momento atual vem sendo a problematização da subjetividade num grau nunca antes visto. Se, por um lado, podemos por vezes assistir a uma inflação de discussões acerca do privado e o esvaziamento da temática pública (Lipovetsky, 1983), por outro este estado de coisas teve como efeito possibilitar o estudo mais detido de questões subjetivas antes postas à margem por serem consideradas menores, como o processo de constituição das identidades de gênero masculina, feminina e também toda a problemática relativa à homossexualidade. Neste sentido, embora o movimento emancipatório feminino tenha historicamente se constituído como um movimento de massas em defesa da *mulher* enquanto membro de uma coletividade, hoje ele busca entender e defender as *mulheres* enquanto seres singulares, heterogêneos e irredutíveis a quaisquer estereótipos (Butler, 1990). Um debate com esse grau de particularidade seria impensável num contexto como o moderno no qual a crença na existência do *homem* e da *mulher* enquanto membros de coletividades uniformes e mutuamente complementares era tida como uma dentre muitas verdades insofismáveis. Assim, o contexto pós-moderno favoreceu a expansão e a sofisticação de debates mais aguçados sobre os gêneros, que tiveram e ainda tem, contemporaneamente, influência central no processo de redefinição da masculinidade presente hoje principalmente nos grandes centros urbanos dos países ocidentais. De fato, desde a expansão do feminismo nos anos 1960 e dos estudos nesse campo desenvolvidos com mais força a partir dos anos 1970, os gêneros nunca mais foram os mesmos (Almeida, 1995), e pode-se considerar que a desarticulação de premissas fundamentais da história ocidental, promovida por esse movimento, faz com que ele possa ser considerado, ao mesmo tempo, um dos fatores precipitantes e solidificadores do mundo pós-moderno.

Muito se associa o processo de redefinição do masculino às conquistas emancipatórias femininas que acabaram por obrigar o homem a repensar os seus referenciais simbólicos (Goldenberg, 2000). Ao contrário das transformações na condição feminina, que foram provocadas pela luta direta dos agentes que a desejavam – as mulheres –, no caso dos homens as alterações são reações a modificações assumidas pelo sexo oposto. No Ocidente, após quatro décadas de expansão do feminismo, temos como corolário a formação de sociedades nas quais, principalmente nos países economicamente desenvolvidos, a distinção promovida pela cultura entre as características que devem ser atribuídas ao

feminino e ao masculino já não é mais tão evidente, assim como a divisão entre os espaços pertinentes a um sexo e a outro não é, também, tão demarcada como era nos tempos modernos (Singly, 2001). Por conta disso, o entendimento de que homem e mulher são diferenciados por ocuparem, respectivamente, as esferas pública e privada, já não mais se sustenta. Assim, protagoniza-se um momento no qual diversos homens consideram importante ter um papel ativo nos cuidados domésticos e muitas mulheres sentem como necessário trabalhar por razões identitárias, dois tipos de comportamento ausentes nas sociedades modernas. É certo que os homens podem dar mais valor ao trabalho enquanto sustentação identitária, e que mulheres consideram-se mulheres primordialmente quando maternam; contudo, fato é que ambos consideram digno e necessário tanto trabalhar quanto estar junto à prole (Lipovetsky, 1997). Nesse sentido, a geração de jovens constituídos principalmente a partir dos anos 1990 vive numa fase em que o modelo viril típico das gerações pré-feminismo não é mais uma referência unívoca (Badinter, 1992).

Embora seja a emancipação da mulher um ponto central para entendermos o movimento de redefinição da masculinidade, esse aspecto não atua isoladamente, mas de forma intimamente atrelada a uma redefinição mais ampla da sociedade que se dá lentamente a partir do pós-guerra e assume uma intensidade maior desde os anos 1960, conforme apontam os estudiosos da contemporaneidade (Bauman, 1997; Ehrenberg, 1998; Giddens, 1999). Os movimentos em prol dos direitos femininos estão inseridos, assim, num contexto no qual a tradição moderna e suas múltiplas definições e hierarquizações são repensadas. Todo o processo que aqui denominamos de redefinição do masculino seria impensável no mundo medieval, no qual as identidades eram herdadas e a divisão dos papéis de gênero estava fundada nos dogmas religiosos. Da mesma forma, seria inconcebível no mundo hierarquizado, cientificista e sexista moderno, no qual os lugares sociais ocupados pelo homem e pela mulher eram tidos como decorrentes de propensões inatas. Foi necessário, portanto, um novo “espírito do tempo” (Ehrenberg, 1998) para que se pudesse, então, discutir a subordinação da mulher ao homem.

A redefinição contemporânea do homem é, assim, em grande parte, tributária do processo de emancipação da mulher que se tornou notável na cena cultural ocidental principalmente a partir dos anos 60 e, desde então, vem

alterando fundamentalmente a concepção cultural de feminilidade e masculinidade (Badinter, 1986, Oliveira, 1991; Connell, 1995). As mudanças no feminino foram impactantes para o masculino, considerando-se a estreita relação entre eles ao longo de mais de dois mil anos da história ocidental. No paradigma relacional do patriarcado o varão sempre se definiu como, primordialmente, tudo o que a mulher não era, isto é, o homem era definido como forte, racional e ocupante da esfera pública, enquanto que a mulher era considerada, por sua vez, frágil, emotiva e direcionada a ocupar a cena privada (Badinter, 1986). Desde o século XIX, principalmente, tal divisão se formalizou no imaginário social pela cisão entre o homem, pai e provedor familiar e a mulher, mãe e esposa, fazendo jus ao título de “rainha do lar” (Lipovetsky, 1997). Os processos de subjetivação masculinos e femininos eram, então, diretamente influenciados pelo ideal de relação entre os sexos que foi formalmente forjado por Rousseau no século XVIII, e que considerava uma “lei da natureza” a subjugação da mulher “feita especialmente para agradar ao homem” (Rousseau, 1762: 517).

Contemporaneamente o processo de educação das mulheres não busca desenvolver apenas as habilidades próprias à ocupação de espaço privado, mas potencializar, além disso, qualidades apropriadas à sua plena inserção no mundo público e sua conseqüente independência profissional como o equilíbrio emocional e o desenvolvimento do pensamento racional (Badinter, 1986). Desfez-se, desse modo, o modelo pelo qual a mulher deveria primar por sua reverência e por sua subalternidade ante o sexo masculino. A criação aos moldes rousseaunianos, típica do século XIX, que partindo do pressuposto de uma fragilidade inerente ao feminino buscava aprimorar, sobretudo, a afetuosidade e a docilidade da mulher em relação ao homem, vem sendo abandonada fundamentalmente desde os anos 60 e já não é mais característica dos grandes centros urbanos das sociedades ocidentais (Badinter, 1986). Um dos efeitos dessa mudança foi a inserção da mulher no mercado de trabalho o que se tornou paulatinamente mais frequente, ficando estremecido, conseqüentemente, o paradigma complementar do patriarcado (Badinter, 1986). Isso fez com que diversos homens, principalmente aqueles cuja constituição subjetiva amparou-se fundamentalmente em referenciais falocêntricos se sentissem esvaziados identitariamente e inseguros quanto a sua função na cultura e na conjugalidade, em particular (Elder, 2005; Góes, 2005). Então, se para as mulheres a quebra na

tradição milenar androcêntrica fez-se necessária, pois tal paradigma as subjugava, para muitos homens é, contudo, mais difícil se reinventar já que classicamente vários deles se apegaram à noção de que as insígnias masculinas são superiores (Almeida, 1995). No entanto, é certo que a mudança no paradigma ocidental de relações de gênero abre ao sexo masculino a possibilidade de se apropriar dos referenciais femininos e ampliar as suas perspectivas existenciais. Contemporaneamente, de fato, há diversos homens que se beneficiam da mudança de paradigma exatamente pelo fato dela ter propiciado a quebra de estereótipos falocêntricos como a exigência de que o homem seja contido afetivamente e constitua-se como o único responsável pela provisão familiar (Wang, Jablonski & Magalhães, 2006). Entretanto, para os homens mais androcêntricos tais símbolos representam o que há de inferior na cultura, não sendo, portanto, almejavéis. Assim, nesses casos eles se vem como “aristocratas que depois de perderem tudo não sabem o que são” (Almeida, 1995: 243).

Em realidade, houve outros momentos históricos nos quais os homens se viram apreensivos por conta de mudanças na feminilidade que punham, conseqüentemente, em xeque, a concepção cultural de masculinidade. De fato, desde o século XVII a revolução presentificada contemporaneamente se insinuava, sendo solapada, entretanto, por reações masculinas que acabavam por fazê-la esmaecer, até que as mulheres encontrassem, novamente, novo impulso para a proposição de mudanças (Badinter, 1992). Então, o Século das Luzes “representa um primeiro corte na história da virilidade”, período no qual, paulatinamente, os valores masculinos foram perdendo a importância de outrora (Badinter, 1992: 14). A guerra já não tinha o mesmo valor, a caça tornara-se um esporte e os jovens fidalgos legavam boa parte do seu tempo à convivência no salão ou na alcova das mulheres, dedicando, em virtude disso, menos tempo aos exercícios nos quartéis. Assim, “a sutileza das palavras e das atitudes suplanta as marcas tradicionais da virilidade” (Badinter, 1992: 14). Principalmente nas classes dominantes o unissexismo foi se impondo e desfazendo a clássica premissa patriarcal da complementaridade dos sexos.

A Revolução Francesa, contudo, pôs fim a esse processo. Durante o período revolucionário, vários embates ocorreram entre feministas e homens políticos já que as primeiras, aproveitando-se do contexto de proposição de igualdade buscavam estendê-lo às problemáticas de gênero e propunham a

equiparação social e política entre homens e mulheres (Laqueur, 1992). Por se virem frontalmente ameaçados com tais proposições, os homens trataram imediatamente de encontrar novas justificativas para as desigualdades entre os sexos, defendendo a tese sobre as idiossincrasias próprias de cada sexo e a necessidade de, então, ocuparem posições igualmente diferentes na sociedade (Rousseau, 1762). Os homens por serem mais racionais deveriam dominar a cena política, enquanto que as mulheres, por serem mais doces e afetivas deveriam preocupar-se apenas em ocupar a esfera privada e abster-se, assim, da esfera pública (Rousseau, 1762). Assim, a ameaça de perda identitária fez com que os revolucionários rapidamente afastassem quaisquer possibilidades emancipatórias femininas, tendo sido o Código Napoleônico um importante instrumento para sacramentar as desigualdades entre os gêneros, dando então respaldo legal ao patriarcado (Badinter, 1986).

Autores diversos apontam para um outro momento histórico no qual a masculinidade esteve em xeque por conta de transformações provocadas por mulheres (Le Rider, 1990; Badinter, 1992; Néri, 2005). Na virada entre os séculos XIX e XX uma crise da masculinidade foi deflagrada tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, tendo assumido um caráter especial na Viena vitoriana, ao tempo de Freud (Le Rider, 1990). A educação universitária havia sido estendida às mulheres em toda a Europa, o que era visto como uma ameaça para a supremacia masculina, já que elas passaram a poder e, também, a desejar atuar em profissões destacadas como a medicina e a advocacia (Badinter, 1992). Os homens, por sua vez, principalmente os de classes sociais mais baixas passaram a exercer funções mais mecânicas, em decorrência da industrialização que a cada dia se acelerava. Na comparação com a figura dos nobres cavaleiros medievais, a figura do homem moderno parecia destituída de *glamour* e ele sentia-se fundamentalmente ameaçado pela “nova Eva” (Badinter, 1992). Na França, contudo, a Primeira Grande Guerra conteve a angústia masculina, ao reaproximar o homem de um perfil clássico da virilidade, o do guerreiro que honrosamente defende a nação no *front*. Nesse sentido, a imagem do homem agressivo e batalhador que fisicamente defende a coletividade, típica das sociedades medievais que havia se dissolvido com a formação dos Estados Modernos e a consequente monopolização do poder coercitivo pelos entes estatais (Elias, 1939), foi recuperada e serviu para novamente enobrecer o sexo masculino.

Na Viena de Freud, ao incipiente movimento de emancipação feminina somou-se um processo de feminização da cultura que foi visto pelos homens como uma ameaça à virilidade e à divisão dos papéis sexuais (Le Rider, 1990). Em realidade, não apenas na Áustria, mas também nos países anglo-saxões a divisão entre os sexos era bem mais acentuada do que na França, fazendo com que a angústia dos homens naquelas nações atingisse proporções maiores (Badinter, 1992). Em parte pela influência da psicanálise, instaurou-se na capital austríaca um movimento nas artes em prol da expressão livre dos sentimentos, libertos dos formalismos da métrica na poesia, e da exigência de reprodução da realidade, nas artes plásticas em geral (Le Rider, 1990). O inconsciente deveria, então, emergir nas obras com a cadência que lhe era própria, ficando assegurado, então, ao autor, o direito de seguir o próprio fluxo emotivo e apresentar um trabalho não submetido a regras. Essa revolução artística apoiava-se numa sensibilização da cultura que se assemelhava à sensibilidade feminina e, ao ser expressa por vários homens, gerava nos sujeitos não aderentes repulsa e angústia ante a dissolução das fronteiras entre os sexos (Le Rider, 1990). A Primeira Grande Guerra, ainda nos anos 10 e, fundamentalmente, o nazismo, na década de 30, contudo, contiveram esse movimento, sendo principalmente a ideologia nazista vista por muitos homens como uma possibilidade de defesa do patriarcado. De fato, após a expansão do hitlerismo na Alemanha e na Áustria, teve início a Segunda Grande Guerra e, o movimento emancipatório feminino foi novamente eclipsado (Badinter, 1992).

A partir do fim da Segunda Grande Guerra, entretanto, a marcha pela emancipação das mulheres não pôde mais ser bloqueada por reações adversas sendo, de fato, concretizada a revolução nos costumes que foi se acelerando nas décadas subsequentes (Badinter, 1986; Oliveira, 1991). Não restam dúvidas de que a invenção da pílula anticoncepcional foi decisiva para a concretização do movimento emancipatório feminino, ao dissociar a sexualidade da reprodução e alterar, conseqüentemente, a relação das mulheres com seu corpo, possibilitando a abertura de uma nova perspectiva existencial. A partir de então, a gravidez, que se constituía como um empecilho à inserção profissional das mulheres passou a ser controlada de forma mais segura e eficaz, dando a elas a possibilidade de serem mães apenas quando quisessem – e se quisessem (Oliveira, 1991). Além disso, a atividade sexual das mulheres, também constantemente ameaçada pelo fantasma

da concepção pode se libertar de sua imediata associação à reprodução e ser expressa com menos pudores (Oliveira, 1991; Chaves, 1991; Áran, 2006), sendo a queima dos sutiãs o ato simbólico de libertação dos estereótipos patriarcais da feminilidade. Assim, podendo expressar livremente a sua sexualidade e trabalhar em iguais condições com o homem, a nova mulher abalou o paradigma falocêntrico da complementaridade dos sexos, quebrando, então, com sua milenar subordinação ao macho (Oliveira, 1991).

Paulatinamente, desde então, a mulher vem se inserindo cada vez mais na esfera pública e enfraquecendo, assim, os alicerces nos quais a dominação masculina se apoiou (Badinter, 1986). Tal transformação altera fundamentalmente o modelo instituído na Modernidade pelo qual o pai deve exercer sozinho a função de prover financeiramente o lar, modificando, em virtude disso, a forma de constituição da família. Contudo, tal paradigma não constitui um retorno a configurações pré-modernas, nas quais a mulher atuava na produção tão somente em auxílio ao marido, tido como o chefe da economia familiar. Diferentemente, hoje, diversas mulheres atuam em funções até mais destacadas que as de seus cônjuges, e vem-se existencialmente realizadas quando se tornam profissionais bem-sucedidas (Lipovetsky, 1997). A possibilidade de busca da formação identitária pela via do trabalho remunerado é, portanto, a grande mudança de perspectiva para as mulheres, favorecida pela contemporaneidade, que até a revolução cultural dos anos 1960 trabalhavam apenas quando necessário ao complemento do orçamento da família ou da comunidade – no caso de sociedades holísticas (Lipovetsky, 1997). O modelo patriarcal típico da tradição ocidental vem sendo, então, substituído pelo atual no qual ambos os cônjuges trabalham e fazem do trabalho um instrumento de realização pessoal (Badinter, 1986). Assim,

(...) enquanto que na sociedade patriarcal, a mulher é mãe em primeiro lugar, responsável pelas tarefas de sobrevivência e pelo poder doméstico, a nova sociedade, ao embaralhar os papéis da mulher, atenta contra uma das mais antigas características masculinas (Badinter, 1986: 193-194).

Ao abalar o modelo relacional androcêntrico, a mulher desfez as insígnias tradicionais da masculinidade e obrigou o homem a repensar o seu papel na sociedade. Nas sociedades modernas, de fato, o reconhecimento identitário do homem se fez por sua atuação na esfera pública, pela manutenção econômica da

esposa e dos filhos e por uma presença como representante da Lei na vida privada. A família moderna ocupou o lugar de refúgio ante o universo competitivo e sem coração do mundo do trabalho das sociedades industriais, no qual o homem encontrava abrigo ao trazer para casa os dividendos dos esforços laborais (Lasch, 1977). Nesse sentido, a ocupação do espaço público também por mulheres foi uma mudança substancial produzida pela dinâmica contemporânea que redefiniu o posicionamento do homem na sociedade e gerou angústia em muitos deles, já não mais vistos por elas como seus provedores e, conseqüentemente, como sujeitos a quem se deve, prioritariamente, respeitar (Badinter, 1986). Como efeito positivo de todas essas transformações há, por outro lado, o fato de homens e mulheres terem atualmente uma maior liberdade para transitar entre os registros da racionalidade e da afetividade, tradicionalmente delegados, respectivamente, à masculinidade e à feminilidade de forma mutuamente exclusiva (Badinter, 1986). Isto trouxe mudanças significativas não apenas no mundo do trabalho, mas também no âmbito da vida privada, notadamente nos relacionamentos amorosos estabelecidos entre homens e mulheres. Há quem pense, como Badinter (1986), que na esfera do amor, então,

(...) os estereótipos do homem viril e da mulher feminina estão pulverizados. Não há mais um modelo obrigatório, mas uma infinidade de modelos possíveis. Cada um se atém à sua particularidade, à sua própria dosagem de feminilidade e de masculinidade (Badinter, 1986: 262).

Logo, o modelo contemporâneo de relação entre os sexos faria prevalecer o princípio da semelhança entre homens e mulheres, substituto do modelo patriarcal fundado numa desigualdade entre os gêneros favorável aos varões, tornando a diferenciação entre o homem e a mulher cada vez menos nítida, o que justifica o título de seu livro ser *Um é o outro* (Badinter, 1986).

Embora reconheçam como inegável a existência de uma maior possibilidade oferecida aos sexos de circulação entre os referenciais masculino e feminino da cultura, outros autores, contudo, percebem que diferenças marcantes entre homens e mulheres ainda são detectáveis, e que outros ideais, embora menos evidentes, ainda norteiam as relações amorosas e familiares (Oliveira, 1991; Chaves, 1994; Lipovetsky, 1997). Estudos recentes parecem indicar a sobrevivência ainda hoje de divisões de gênero, mesmo que consideravelmente

mais sutis do que as produzidas pelos tempos modernos (Oliveira, 1991). Assim, mesmo que os homens contemporâneos demonstrem um maior interesse em participar ativamente dos cuidados com a prole, ainda pesam sobre as mulheres as responsabilidades mais diretas para com os filhos, sendo reservada por elas uma parte mais significativa de seu tempo para o exercício dessas atividades (Jablonski, 2004). Para os homens, portanto, o trabalho ainda toma um tempo mais largo e continua a ter um peso maior na construção identitária do que a criação dos filhos, ao contrário do que ocorre com as mulheres. Para elas, dada a importância emocional que a maternidade ainda alcança em suas existências, a relação com o laboro extra-doméstico tende a ser ambígua, coexistindo inconscientemente o desejo de sucesso e de fracasso profissional (Oliveira, 1991). A formação da identidade feminina ainda está fortemente vinculada à realização do ideal de exercer uma boa maternagem e, por ser o trabalho um potencial complicador para tal tarefa, ele acaba por gerar um tipo de mal-estar que não costuma ser vivenciado pelos homens (Oliveira, 1991). Para os sujeitos de sexo masculino, contrariamente, a lógica parece se inverter exatamente por ser o trabalho a mais importante via para a formação identitária e sua relação com a conjugalidade mais propriamente ambígua do que a vida profissional (Sampaio, 2004). Nesse sentido, embora tenha sido abalada, não se desfez por completo a concepção cultural que atrela o homem ao espaço público, tendo sido apenas permitido e incentivado que ele não limite o seu papel à provisão financeira, mas considere também importante participar prazerosamente das atividades ligadas à esfera privada.

Vivemos, assim, uma fase de transformação nas relações entre os gêneros, coexistindo socialmente fatores indicativos de permanência e de mudança na ordem androcêntrica. Embora não consideremos as cisões entre o modelo moderno e o contemporâneo de relações entre os gêneros tão contundentes como conjectura Badinter (1992), pensamos que elas são fortes o suficiente para gerar conflitos identitários para os homens, principalmente naqueles mais fixados aos estereótipos da antiga ordem. Assim, para estes homens, as transformações na feminilidade e nas relações entre os sexos foram sentidas como ameaças ao sentimento de identidade masculina, tendo aí origem a crise do masculino (Bóris, 2003; Elder, 2005; Góes, 2005). Para outros, contudo, tais mudanças podem ser absorvidas como proveitosas por permitirem uma maior abertura à sensibilidade e,

consequentemente, o estabelecimento de laços mais íntimos com suas parceiras (Nolasco, 1993; Wang, Jablonski & Magalhães, 2006). A quebra da tradição permitiu, então, o desenvolvimento de relações mais autênticas entre os sexos, que não mais se sujeitam a permanecer em casamentos infelizes, pois o divórcio está difundido no Ocidente e não é mais considerado um motivo de constrangimento (Badinter, 1986). Contemporaneamente, conforme demonstram as pesquisas, os casamentos tendem a ser de fato mais breves (Jablonski, 1992); contudo, a intimidade entre os cônjuges tende a ser maior, sendo pouco sustentáveis relacionamentos nos quais a amizade, o bom relacionamento sexual e a cumplicidade entre seus membros inexistem (Chaves, 1994).

O ideal do casamento moderno é a intimidade psicológica total. A percepção de que o outro é diferente, dotado de uma individualidade própria, e o respeito mútuo são condições imprescindíveis para a existência do casamento. É necessário que haja amor, companheirismo, bom relacionamento sexual, compreensão, autonomia, capacidade de estar só e de auto-observação, estabilidade, confiança, sinceridade, honestidade e autenticidade (Chaves, 1994: 28).

A formação de laços amistosos mais fortes entre os cônjuges é, portanto, uma vantagem da dinâmica contemporânea, já que ao tempo de Freud o diálogo entre os sexos tendia a ser muito menos presente, pois a sociedade demarcava de forma mais cerrada os lugares a serem ocupados pelos homens e pelas mulheres na vida social (Perrot, 2003). Por outro lado, quando tais expectativas são supralavancadas a tendência é a vivência de uma “ditadura da intimidade” que pode acabar por ter o efeito oposto e provocar a ruptura do laço conjugal. O fenômeno recente dos casamentos sucessivos ocorre muitas vezes em decorrência do excesso de exigências mútuas e, assim, a intimidade, quando não regulada, acaba por ser invasiva e prejudicial à convivência mútua (Chaves, 1994).

Logo, se a Contemporaneidade pode, por um lado, favorecer a liquidez dos laços afetivos ela também permite, por outro, uma maior possibilidade de reinvenção na esfera do amor, já não mais tão refém do paradigma complementar falocêntrico moderno. Assim, não é exatamente a cena cultural moderna ou contemporânea que determina o mal-estar dos sujeitos, mas sim a apreensão que eles fazem das referências simbólicas oferecidas por ambas as conjunturas. Para homens presos às referências modernas de masculinidade fundadas na clara

divisão entre os papéis de gênero o cenário contemporâneo pode parecer assustador, e a violência entre os adolescentes muitas vezes surge, então, como forma de auto-afirmação da virilidade (Badinter, 1992; Nolasco, 2001; Cecchetto, 2004). São esses jovens, então, nostálgicos de um tempo no qual eles não viveram, em que os papéis sexuais eram bem delimitados e o conceito de masculinidade mais padronizado. Contudo, há homens que conseguem extrair diversos benefícios da profusão do paradigma contemporâneo de relações de gênero. Desde principalmente os anos 1990, tem-se constatado uma intensificação do interesse dos homens em participar ativamente da criação dos filhos, vendo na paternidade uma realização pessoal e, fundamentalmente, um compromisso. São homens abertos à afetividade, que desfrutam de uma relação íntima com suas esposas e veem a paternagem como um prolongamento dessa relação de amor (Nolasco, 1993). Ao contrário do estereótipo moderno do pai distante e inacessível, diversos homens contemporâneos se mostram participativos e fundamentalmente felizes ao estreitarem os laços com seus rebentos. Assim,

se a idéia de pai no Ocidente esteve continuamente associada à imagem divina e a um referencial moral e distante, hoje esta imagem perde o sentido para uma construída sobre a noção de cumplicidade, prazer e gratidão” (Nolasco, 1993: 35).

De fato, estudos recentes realizados na França demonstram que os pais franceses, aos poucos, vêm tentando ter uma proximidade maior de seus filhos.

Cada vez mais os homens parecem aderir a essa nova maneira de ser pai, mais próxima, mais atenciosa, mesmo quando a manutenção de uma outra definição – a de provedor financeiro – os impede de completar a obra. O modelo da “família horizontal” é encenada nas representações contemporâneas da vida privada⁶ (Singly, 2001: 160).

A proximidade maior que o pai busca para com o seu filho é um forte indício de que entre os homens sobrevivem menos empecilhos à exploração da vida afetiva e demonstra que, contemporaneamente, não se considera o homem apenas como o ser da razão, mas, também, como um ente dos afetos. Em uma

⁶ De plus en plus, les hommes semblent convertis à cette manière nouvelle d’être père, plus proche, plus attentif, même si l’on maintient d’une autre définition – celle de pourvoyeur de revenus – les empêche de l’en mettre en oeuvre complètement. L’on modèle de “la famille horizontale” est mis en scène dans les représentations contemporaines de la vie privée

pesquisa realizada na França em 1995, constatou-se que 44% dos pais consideravam que a melhor qualidade que eles poderiam apresentar no exercício da paternidade seria a disponibilidade para com seus filhos. Nesse sentido, acreditavam não ser a provisão o melhor que eles poderiam oferecer mas, antes de tudo, sua própria presença. Vem se desfazendo, assim, o mito do homem como juiz da vida privada, aquela figura distante, temida e que só atua quando há falha na função materna. Contemporaneamente pensa-se serem os dois genitores importantes no cotidiano da família. Ainda há uma maior propensão à mulher ser mais atuante nas questões domésticas, mas expande-se, cada vez mais, a ideia de que é responsabilidade do homem auxiliá-la, mesmo que de forma mais discreta, e considerar-se tão importante quanto ela para tomar decisões a respeito da prole (Singly, 2000).

O Direito tem acompanhado de perto essas modificações nos papéis sexuais e instituído normas jurídicas que também são emblemáticas do modelo contemporâneo de relações de gênero. Na Constituição Federal brasileira de 1988, artigo 7º, inciso XIX, há a previsão legal da licença-paternidade, que é uma forma de reconhecimento da importância da presença do pai nos cuidados com o bebê. Mais recentemente, a guarda compartilhada foi implementada em diversos países europeus e está sendo trazida agora para o Brasil, sob a influência da nova concepção dos papéis masculino e feminino na sociedade. O fato dos “novos pais” terem se tornado mais interessados em se manterem atuantes nos cuidados com a prole, mesmo quando separados de suas esposas, tornou necessário esse reconhecimento por parte do Estado através do supramencionado instrumento jurídico (Ramos, 2005).

Para alguns autores, um outro fenômeno social da contemporaneidade fomenta o movimento de redefinição do masculino: a expansão das políticas afirmativas da homossexualidade, que são deflagradoras de conflitos de ordem identitária nos homens (Butler, 1990; Trevisan, 1998). Ao romperem com a tradição heterossexista ocidental do patriarcado, principalmente os gays, mais do que as lésbicas e transexuais perturbam o senso de virilidade de homens menos seguros quanto à própria opção sexual, fazendo com que muitos deles reajam praticando atos de violência contra os homossexuais (Trevisan, 1998). Na esteira da afirmação desses grupos surgem estudos acadêmicos sobre as identidades *queer*, que apontam para a inexistência de coerência do gênero e defendem uma

infinita possibilidade de reinvenção das identidades – sempre ilusórias – o que ajuda, também, a questionar o estereótipo do homem viril produzido pelo patriarcado (Butler, 1990; Arán, 2006).

A expansão desses movimentos muda os padrões da sexualidade ocidental, já que, de forma cada vez mais frequente, homoeróticos assumem posições de destaque na mídia e na política, fazendo com que temas como a união civil entre pessoas do mesmo sexo e a adoção de crianças por homossexuais sejam discutidos por psicanalistas, sociólogos e juristas (Trevisan, 1998). No Brasil já há casos em que tais práticas receberam a chancela da lei, fazendo com que seja juridicamente possível homens e mulheres que vivem um relacionamento homossexual adotem um filho, desde que apenas ele ou ela sejam registrados como pai ou como mãe. A união civil entre homossexuais, por sua vez, ainda não foi legislada, embora já haja, em certos tribunais do Rio Grande do Sul, casos em que desembargadores estabeleceram a união civil entre pessoas do mesmo sexo (Gonçalves, 2009).

Podemos pensar que a proliferação dos movimentos pelos direitos dos homossexuais democratiza o cotidiano das grandes metrópoles contemporâneas, a cada dia mais acostumadas a manifestações como a “parada do orgulho *gay*”, realizada anualmente em grandes cidades como Rio de Janeiro e São Paulo e atraindo milhões de aderentes. Hoje, a estética homossexual tem influenciado inclusive o comportamento de homens heterossexuais, já que boa parte dos *gays* são homens vaidosos que assumem os cuidados com a aparência como uma preocupação masculina e justificam a criação de expressões como *metrossexual* para definir homens heterossexuais que absorvem o senso de vaidade das mulheres e dos homoeróticos, sem serem necessariamente homossexuais. A disseminação da cultura homossexual acaba, portanto, por influenciar na transformação do masculino, enfraquecendo, conseqüentemente, a lógica androcêntrica ao apresentar uma outra face dos homens.

Contudo, embora seja tal movimento também importante para a emergência do questionamento da masculinidade patriarcal, consideramos que a emancipação da mulher é de fato o ponto nodal desse processo, pois as políticas de afirmação homossexual apenas recentemente foram expandidas e não causam ainda um impacto tão significativo no paradigma falocêntrico. Assim, são as conquistas das mulheres que resultaram numa mudança do seu lugar na sociedade e na relação com os homens que ameaçam mais seriamente o paradigma

androcêntrico ocidental. O homoerótico ameaça, então, o senso de masculinidade do “machão” (Trevisan, 1998), mas não tanto do homem “médio”, que se sente mais diretamente angustiado ante o avanço da independência feminina.

Contemporaneamente vive-se, então, um processo de redefinição da masculinidade que vem sendo discutido principalmente desde os anos 1980 e 1990, e é tido por alguns como uma perda (Elder, 1995; Bóris, 2003; Góes, 2005) e, para outros, como uma possibilidade de ganho para os homens (Badinter, 1992; Goldenberg, 2000; Wang, Jablonski e Magalhães, 2006; Silva, 2006). Como vimos, esse movimento é multideterminado e ainda está em curso.

2.3.1

A contribuição dos estudos de gênero

Tradicionalmente os estudos de gênero buscaram compreender fundamentalmente a mulher, mas pouco a pouco tem se ampliado esse campo, que passou também a englobar a dissecação do “primeiro sexo” (Matos, 2000). Os estudos de gênero consideram que os jogos de poder têm repercussões indeléveis na formação dos modelos culturais de masculinidade e trazem consequências para o processo de constituição subjetiva masculina (Butler, 1990). Assim, com sua perspectiva crítica, vêm buscando desestabilizar o modelo androcêntrico ocidental e analisar homens e mulheres sob um viés não reducionista (Scott, 1986; Butler, 1990).

O gênero surgiu como conceito em meados dos anos 1970 e rapidamente se disseminou nas ciências sociais a partir dos anos 1980 (Matos, 2008). A novidade proposta por esses estudos sustentou-se em uma distinção entre o sexo, categoria fundada na biologia, e o gênero, perspectiva que enfoca sua “construção histórica, social e sobretudo política” (Matos, 2008: 336). Na aurora dessas discussões, a dimensão do gênero era binária, referindo-se às diferenças entre homens e mulheres, masculino e feminino e, finalmente, heterossexualidade e homossexualidade. O uso recorrente desses binarismos era reflexo de sua origem histórica, que se deu a partir do movimento feminista representado por teóricos oriundos do marxismo e, assim, partidários do modelo da luta de classes, que também se caracteriza por ser binário. Por surgir a partir de uma tentativa de entender a mulher e questionar sua subordinação ao homem, o enfoque dualista

foi predominante durante largo tempo nos debates acadêmicos sobre gênero (Bento, 2006).

A nova tradição de pensadores de gênero emergente na Pós-Modernidade, entretanto, vem contestando a base binária na qual se alicerçaram os estudos nesse campo e pondo em questão as posições fixas e naturalizadas (Matos, 2008). Sob esse novo olhar o conceito de identidade é desconstruído, sendo revelado, principalmente, o quanto há de ilusório nas categorias de homem e mulher, entendidas por esses novos teóricos como construções históricas e, assim, como formações permanentemente instáveis. Nesse sentido, não existem o *homem* e a *mulher* enquanto membros de coletividades distintas constituídas por elementos suficientemente homogêneos para formarem uma unidade, existindo, ao contrário, *homens* e *mulheres* singulares, resistentes a qualquer unificação (Butler, 1990). Então a presença de estudiosos de gênero com uma perspectiva radicalmente antiessencialista está atrelada ao abandono das premissas reducionistas modernas e à emergência do pensamento pós-moderno (Silva, 2004).

A efervescência atual do campo de estudos de gênero vem sendo constantemente relacionada à vigência da Pós-Modernidade e o consequente ocaso da crença nas meta-narrativas modernas (Kumar, 1995). O interesse crescente nesse campo é corolário, portanto, de um impulso paulatinamente acentuado nas ciências humanas e sociais de focar o particular em detrimento do universal, em virtude da falência do projeto salvacionista moderno e da rejeição à noção de verdade absoluta (Lyotard, 1979; Giddens, 1999). Assim, o subjetivismo e a relativização são postos em primeiro plano (Silva, 2004) e, neste novo contexto epistemológico, ocorre uma notável expansão dos estudos de gênero e da incorporação dessas discussões por outros campos como o da psicanálise (Person, 1999; Diamond, 2004; 2009; Aran, 2006).

Contemporaneamente, portanto, foi possível perceber a formação de uma história dos estudos de gênero que foram assumindo novas perspectivas e dando margem à formação de um campo teórico bastante diversificado. Embora se constate a diversidade, nota-se, contudo, que há um ponto em comum em todas as visadas, que é a concordância sobre a vigência nas sociedades ocidentais de uma subordinação da mulher em relação ao homem que motiva a tentativa de entender como são construídos e mantidos os esquemas de opressão e dominação androcêntricos (Matos, 2008).

Uma dissecação das várias correntes forjadas pelos estudos de gênero foi empreendida por Bento (2006), que destaca diferenças notáveis entre as teorias seminais deste campo teórico, as quais podem ser divididas em três tendências explicativas da construção das identidades de gênero: universalista, relacional e plural (Bento, 2006).

A perspectiva universalista se forjou e consolidou-se na academia em seguida às teorizações propostas por Simone de Beauvoir, cuja publicação de maior destaque foi *O Segundo sexo* (1949). A partir da perspectiva dessa filósofa existencialista, a mulher não nasce, mas torna-se (Beauvoir, 1949). Beauvoir mostra como, ao longo da história da humanidade, a mulher foi posta como o Outro do homem, o inessencial em relação ao essencial, e tais definições acabaram por consolidarem uma auto-imagem desvalorizada da mulher e uma relação de subalternidade ao macho. Nesse sentido, o destino das mulheres não se baseia na fisiologia, psicologia ou economia, mas na relação de subordinação ao sexo masculino.

A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois pólos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo latino *vir* o sentido geral do vocábulo *homo*. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade (Beauvoir, 1949: 16).

A proposta central de Beauvoir (1949) é, portanto, demonstrar como em virtude da subordinação ao homem se forjaram historicamente gerações de mulheres incapazes de se reconhecerem a partir das singularidades do feminino, ficando, assim, submetidas a um modelo que apenas as considera o *Outro* (Beauvoir, 1949: 17) do homem. Nesse sentido, enquanto os negros e os proletários conseguem formar uma autorrepresentação coletiva, para as mulheres, ao contrário, isso não se dá. Logo, “as mulheres – salvo em certos congressos que permanecem manifestações abstratas – não dizem nós” (Beauvoir, 1949: 19).

Embora seja meritório o fato de ter sido uma das primeiras autoras a desnaturalizar a condição das mulheres – daí ter se constituído num ícone do movimento feminista dos anos 1960 – Beauvoir falhou, para Bento (2006), por entender os gêneros a partir do modelo binário antitético, ainda que este fosse apontado como tributário de construções históricas. Seu erro, então, foi considerar

existirem idiosincrasias capazes de fazerem dos homens e das mulheres conjunto diferenciados, mesmo que compostos por membros discerníveis entre si, o que obscurece a singularidade dos integrantes de cada grupo. Neste sentido, sua forma de análise é, portanto, herdeira das oposições binárias típicas da Modernidade, na medida em que enfatiza o conjunto em detrimento da especificidade de cada membro (Bento, 2006).

Joan Scott traz uma nova proposta para o entendimento do gênero, estudado sob um prisma relacional, que se difundiu consideravelmente desde a publicação de seu artigo seminal *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica* (Scott, 1986). Por essa perspectiva, os gêneros se definem um em função do outro, sob uma ótica sistêmica, e as significações de poder sendo, portanto, construções históricas que, ao fim, subordinam a mulher ao homem. Essa dinâmica estaria presente em todas as esferas da vida social, constituindo-as, ainda que parcialmente (Scott, 1986). Desse modo, a conceituação de gênero em Scott

reconhece a sua dispersão, o que o faz presente nos símbolos e nas representações culturais; nas normas e nas doutrinas, nas instituições e organizações sociais; nas identidades subjetivas (Silva, 2004: 5).

Então, uma vez questionadas as relações de gênero o sistema como um todo seria posto em xeque. Sua abordagem, inspirada na contribuição pós-estruturalista de autores distintos como Foucault e Derrida, aponta para o fato de que

... homem e mulher são categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não têm um significado definitivo e transcendente; transbordantes porque, mesmo quando parecem fixadas, elas contêm ainda dentro delas definições alternativas negadas ou reprimidas (Scott, 1986, p. 1074).⁷

O ponto falho na abordagem de Joan Scott está, para Bento (2006), no seu entendimento do caráter relacional do gênero a partir do paradigma da diferença sexual, o que atrela sua perspectiva ao modelo binário. Assim, sua proposta prejudica a formação de um debate que incluía as sexualidades desviantes, pois o binarismo acaba por forjar-se sob um prisma heterossexista.

⁷ Tradução de Cristina Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. www.dhnet.org.br acessado em 10/01/2009.

Judith Butler (1990), representante da tendência plural, tem como proposta a superação dos limites dos estudos de gênero que tendem a estar alicerçados no heterossexismo e, por conta disso, oferecem poucos subsídios para que possam ser legitimadas outras formas de subjetivação. Seu intuito tem sido, assim, apontar o quanto os movimentos feministas fragilizavam-se por se sustentarem em concepções de gênero unitárias, que pressupunham, necessariamente, a existência de um sujeito do feminismo. Partindo de um ponto de vista radicalmente oposto, Butler afirma, então, que “o gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais exibida em qualquer conjuntura considerada” (Butler, 1990: 37). Logo, o gênero passa a ser compreendido como uma ficção e, assim, a própria noção de identidade de gênero passa a ser considerada como ilusória. Dessa forma, não existe a *mulher*, porém, *mulheres*. Com esse pensamento o plano relacional dos estudos de gênero é posto de lado, dando lugar a uma perspectiva plural, e o tabu da heterossexualidade compulsória vigente na cultura é, concomitantemente, escancarado e colocado em questão. A partir desse embate, torna-se possível entender e legitimar as identidades *queer* (Butler, 1990: 177), definidas como aquelas marginalizadas pelas sociedades e que, ao se constituírem desestabilizam o padrão normativo, como as drag queens, os transsexuais e os gays e lésbicas. Pensando o gênero como plural, Butler não apenas forjou uma nova forma de pensar o feminismo e os problemas de gênero, mas deu novos subsídios para um entendimento mais crítico do processo de constituição da masculinidade.

Butler (1990) é uma representante do movimento pós-estruturalista nas ciências humanas, formado por autores que costumam se utilizar da perspectiva desconstrutivista de Derrida (Arán, 2002) ou da leitura foucaultiana de Nietzsche para a compreensão do gênero, sendo Butler partidária dessa última tendência. Na sua perspectiva, o gênero é construído socialmente pelo poder que atua produzindo e regulando os corpos em acordo com as ideologias predominantes na cultura. O gênero é uma ficção, um modelo para a constituição das subjetividades e para o comportamento em sociedade produzido culturalmente e que marca o humano. A cultura insere nos corpos esse signo e produz a ficção de uma identidade estável e coerente. Assim, a ideia da estabilidade e a coerência do gênero são sempre ilusórias, mas costumam ser sustentadas socialmente pelo fato de favorecerem a regulação dos corpos (Butler, 1990).

A proposta de Butler (1990) está alicerçada na crítica ao conceito de origem (*Ursprung*), fundada por Nietzsche e repaginada por Foucault em *Microfísica do poder* (1979). O filósofo francês se apoia na perspectiva anti-essencialista para romper com a metafísica e fundamentalmente com o estruturalismo, que foi marcante nos círculos intelectuais europeus nos anos 1960. Seu ímpeto é, então, o de lançar um olhar genealógico sobre a História que, sob essa perspectiva, se desenrola a partir de um permanente embate de forças e não contém uma verdade inscrita na sua origem. A descontinuidade é posta em evidência por sua argumentação, que considera ser a História seguidamente escrita e reescrita no corpo social e no corpo físico, os quais estão, por conta disso, sempre inacabados. O eu, dessa forma, inexistente enquanto uma unidade, sendo os corpos permanentemente fragmentados (Foucault, 1979). Os eventos históricos podem forjar, ao máximo, um sentimento ilusório de estabilidade, pois o corpo existe apenas como “um volume em perpétua pulverização” (1979: 22).

Judith Butler (1990), então, se alicerça na teoria foucaultiana e argumenta acerca da função do gênero na construção da identidade, que é para ela sempre enganosa. Por carregar em si as marcas da história o corpo não pode ser estável, dado o fato de ser próprio da História a descontinuidade. Dentre as múltiplas insígnias culturalmente inscritas nos corpos, Butler destaca o gênero como a marca primeira que dá partida ao processo de subjetivação, constituindo o fundamento primeiro da construção, permanentemente incompleta, do que se convencionou chamar de “pessoa”. Por esse prisma, não há uma identidade anterior à identidade de gênero.

Seria errado supor que a discussão sobre a “identidade” deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero (Butler, 1990: 37).

Atuando primariamente na formação da identidade pelo fato do sujeito ser educado em concordância com o sexo que lhe é atribuído no nascimento, ou mesmo antes, o gênero marca, então, o sujeito como humano, desde o momento em que é feito o discernimento original quanto ao sexo. “A marca do gênero parece qualificar os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta “menino ou menina?” é respondida” (1990: 162).

A identidade de gênero é forjada – sempre fragilmente – através da repetição insistente das atividades prototípicas de cada sexo, que possibilitam, então, a internalização, pela via performática, dos imperativos convencionados. Então, ser um homem ou ser uma mulher é o efeito último do processo de imitação das performances masculina e feminina formadas socialmente no fluxo da história de cada um, sendo o corpo “uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada”, e que está incessantemente aberto para ser marcado pela cultura (Butler, 1990: 198). Exatamente pelo fato de ser essa permeabilidade intransponível, as mais distintas sociedades tentaram tornar insofismável uma premissa inversa, a da continuidade e coerência do gênero. A sustentação dessa ilusão de constância enfraquece quaisquer iniciativas contestatórias à divisão dos papéis de gênero, por favorecer a naturalização das relações entre os sexos.

Foucault considera que a pesquisa da origem das coisas revela, ao fim, “o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Foucault, 2005: 18) e Butler, seguindo esse pressuposto, aponta para a inexistência de um modelo original a ser copiado, sendo assim toda imitação apenas uma cópia da cópia.

No lugar de uma identificação original a servir como causa determinante, a identidade de gênero pode ser reconcebida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção (Butler, 1990: 197).

A utilização do pensamento de Butler para o entendimento da masculinidade implica, então, na consideração da inexistência de uma essência viril que conduza o homem a comportar-se da forma ativa e dominadora em relação à mulher demandada pelas sociedades. Logo, a constituição subjetiva masculina só ocorre através da prática reiterada das performances de gênero, cujos efeitos são substancializantes (Butler, 1990). A contingência é, portanto, própria das identidades de gênero, e o efeito substantivo destas é “performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero” (Butler, 1990: 48). Nesse sentido “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias

expressões tidas como seus resultados” (Butler, 1990: 48) sendo, ao fim, múltiplas as possibilidades de subjetivação.

Butler (1990) contribui significativamente para o entendimento da feminilidade e da masculinidade ao discutir o gênero para além do modelo binário predominante no Ocidente e absorvido acriticamente por parte considerável do movimento psicanalítico. Sob o seu prisma, os papéis de gênero são invenções da cultura, pois, na origem, o menino ou a menina em nada se assemelham ao homem ou à mulher que as sociedades esperam que um dia eles sejam. Logo, o humano não é definido por sua biologia, pois a plasticidade é a marca dos homens, sendo, dessa forma, múltiplas as possibilidades de constituição subjetiva.

Contemporaneamente, uma marca do campo dos estudos de gênero é o questionamento do raciocínio binário, que contribui para uma nova epistemologia que permite “desmontar o conhecimento produzido na exclusividade das chaves ocidentais, anglo-européias, patriarcais, brancas, heteronormativas e masculinas em prol de uma afirmação pluralista de ciências” (Matos, 2008: 343). O pensamento de Butler se insere nesse contexto e é característico do movimento contemporâneo de discussão da tradicional divisão entre os papéis de gênero que põe em xeque o paradigma falocêntrico e se mostra útil na problematização da masculinidade contemporânea.

Contudo, a perspectiva pós-metafísica adotada pela autora americana contrasta com a ótica partilhada por autores das ciências sociais que consideram que o social deixa marcas profundas na subjetividade, não sendo, portanto, tão ilimitadas as possibilidades de reinvenção individual (Heritier, 1996; Bourdieu, 1998). Ao modelo permanentemente plástico do subjetivo apresentado por Butler, Bourdieu (1998) opõe-se veementemente por considerar que os gêneros estão escritos nos corpos como consequência de um processo de socialização que direciona homens e mulheres para papéis específicos impostos pela lógica androcêntrica. Assim como Butler, Bourdieu (1998) considera as representações sociais da masculinidade e da feminilidade construções da cultura e, dessa forma, passíveis de transformação, não sendo, portanto, indicadores de uma essência masculina ou feminina. Entretanto, para o cientista social francês, o androcentrismo realiza o que ele denomina de violência simbólica e acaba por tornar o arbitrário, ao fim, constituinte do psiquismo. Nesse sentido, as marcas da cultura são mais dificilmente revertidas na concepção de Bourdieu do que na de

Butler. Esse processo de naturalização do arbitrário ocorre pelo fato dos indivíduos já nascerem inseridos num mundo cuja divisão falocêntrica de gêneros está inscrita em todas as redes da vida cultural sendo, assim, apresentada a eles como natural e, portanto, inexorável. Logo, os sujeitos internalizam, desde cedo, a lógica da dominação masculina e ela se torna parte constituinte do psiquismo, ficando, desse modo, mais difícil para o sujeito, a partir de então, reconhecê-la como uma construção e decidir, por conta disso, a ela se opor. Desse modo, para Bourdieu, é necessário

perceber a vaidade dos apelos ostentatórios dos filósofos “pós-modernos” no sentido de “ultrapassar os dualismos”: estes, profundamente enraizados nas coisas (as estruturas) e nos corpos, não nasceram de um simples feito de nomeação verbal e não podem ser abolidos com um ato de magia performática – os gêneros longe de serem simples papéis com que se poderia jogar à vontade (à maneira das drag queens) estão inscritos nos corpos e em todo um universo do qual extraem sua força (Bourdieu, 1998: 122).

Nesse sentido, a teoria de Bourdieu (1998) se afasta marcadamente da perspectiva de Butler (1990), por considerar que pelo fato do processo de subjetivação nas sociedades se dar sob moldes androcêntricos esses padrões acabam sendo internalizados acriticamente e, por fim, a tendência acaba por ser a da plasticidade original do humano ser superada e a subjetividade tornar-se, por conta disso, mais rígida e submetida às injunções da sociedade. Contudo, um ponto no qual ambos concordam é o de que tais imperativos podem ser desestabilizados pelas ações dos indivíduos. Para Bourdieu (1998) e também para Butler (1990), o androcentrismo só se mantém vivo pela ação reiterada dos sujeitos que, em suas práticas cotidianas orientadas por esse padrão, acabam por firmar reiteradamente os alicerces da dominação masculina. Assim, a conscientização da existência dessa lógica pode gerar nos indivíduos uma visão crítica do paradigma e desestruturá-lo, pois, na base de sua sustentação está a internalização acrítica, desde o nascimento, do modelo falocêntrico pelos sujeitos. Quando for questionado, o androcentrismo poderá, então, ser desnaturalizado e, dessa forma, superado pelas ações individuais, já que, conforme aponta Setton (2002), o social e o subjetivo, em Bourdieu (1998), coexistem num sistema de permanente retroalimentação.

A incorporação do modelo social – androcêntrico – pelo sujeito é pensada por Bourdieu a partir do seu conceito de *habitus*. Esse construto teórico elaborado por ele é, em realidade, o desenvolvimento da noção grega de *hexis* que, no pensamento de Aristóteles, designa “as características do corpo e da alma adquiridas no processo de aprendizagem” (Setton, 2002: 61). No século XIX, foi utilizado por Durkheim para definir um estado profundo e interno dos sujeitos que norteia suas práticas duradouramente. Mais facilmente observável em sociedades tradicionais e internatos de sociedades modernas, o *habitus* seria a incorporação profunda e duradoura dos valores dispostos em contextos como esses, marcados pela ausência de modelos educacionais alternativos (Setton, 2002). Neste sentido, “a coerência das disposições sociais que cada ser interioriza dependeria da coerência dos princípios de socialização aos quais os indivíduos estão submetidos” (Setto, 2002: 61). Em *Estrutura, habitus e prática* (Bourdieu, 1982), posfácio do livro *Arquiteture Gothique Et pensée scolastique*, de Erwin Panofsky, Bourdieu atribui um significado particular ao conceito explorado anteriormente por Aristóteles e Durkheim. A partir de então, *habitus* passa a ser entendido como um sistema estruturado de forma durável que integra todas as experiências pretéritas e se torna uma fonte para as percepções, julgamentos e consequentes ações operadas pelos sujeitos. O *habitus* é constituído, então, pela internalização da lógica do sistema – em grande parte inconsciente – e pelas ações individuais que expressam a conformação a essa norma, e funcionam como um norte para a convivência num determinado contexto social.

Embora seja transponível – pelo fato de ser uma construção da cultura – o *habitus*, por sua natureza profunda, acaba por tornar-se uma referência identitária central para os indivíduos, sendo dificilmente superado, portanto. Para Bourdieu, a lógica androcêntrica para homens e para mulheres nas sociedades conhecidas se mantêm pela força do *habitus*, a partir do qual reiteradamente ambos os sexos internalizam as injunções do falocentrismo e praticam atos que reafirmam esse padrão cultural. Assim, apenas uma ação política que demonstre que a dominação masculina foi construída historicamente é capaz de alterar o paradigma falocêntrico por, dessa forma, impedir a “neutralização da história” (Bourdieu, 1998: 5). Há, nesse ponto, uma bem demarcada diferença em sua concepção das políticas de gênero em relação àquela propagada por Butler. Para a americana, as identidades *queers* são capazes de pôr em evidência a artificialidade do gênero, ao

demonstrarem, com suas performances, uma insubmissão à lógica heterossexista e denunciarem, indiretamente, que o ser humano é plástico e que, ao fim, o que marca o gênero é a incoerência, sendo as identidades sempre frágeis. Nesse sentido, a ação individual das *drag queens* tem um sentido político e estas abalam o sistema com seus atos performáticos. Para Bourdieu, contudo, a norma cultural tem um enraizamento mais profundo no psiquismo do que para Butler, o que faz com que os sujeitos adequados ao padrão normativo vejam as identidades *queer* apenas como sinônimos de estranheza, e não questionem o modelo construído pela cultura. Assim, apenas uma ação declaradamente política voltada para a historização da cultura pode tornar possível a superação do androcentrismo.

O pensamento pós-metafísico de Butler é também destoante em relação à teoria de Françoise Héritier exposta em *Masculino/Feminino* (1996) em que, ainda mais radicalmente do que Bourdieu, ela se afasta de Butler ao considerar que a diferença sexual é o “ponto fulcral do pensamento” (Heritier, 1996: 19), que dá origem às demais distinções que opõem “o idêntico ao diferente, um dos *themata* arcaicos que encontramos em todo o pensamento científico, antigo e moderno, e em todos os sistemas de representação” (Héritier, 1996: 19). Por sua ótica, o raciocínio binário é, portanto, insuperável, já que o pensamento se institui e se estrutura a partir de uma oposição central entre masculino e feminino que dá origem a todas as outras, como entre calor e frio, e seco e úmido. A hierarquização da sociedade nos moldes que conhecemos, no qual a mulher é submetida ao homem é, para ela, certamente tributária da lógica androcêntrica; contudo, esse modelo dificilmente será superado por ser central para as sociedades, e o padrão binário, de alguma forma, tenderá a permanecer.

Apoiando-se em Levi-Strauss, Heritier considera serem a interdição do incesto, a divisão sexual das tarefas e o reconhecimento de uma forma específica de união sexual três pilares fundantes das sociedades. A esses alicerces acrescenta, finalmente, a “valência diferencial dos sexos” (Héritier, 1996: 26), por considerá-la basilar para todas as culturas conhecidas. Assim, por mais que o biológico seja plástico e possa comportar diferentes traduções, nesse ponto há apenas uma tradução possível.

No entanto, duvido que alguma vez se chegue a uma igualdade idílica em todos os domínios, na medida em que toda a sociedade não pode ser construída de outro modo a não ser pelo conjunto das armaduras estreitamente ligadas umas às

outras, como sejam a proibição do incesto, a repartição sexual das tarefas, uma forma reconhecida de união estável e, acrescento, a valência diferencial dos sexos (Héritier, 1996: 28).

O pensamento de Héritier é, portanto, marcadamente binário e, dessa forma, dentre as teorias aqui trabalhadas, parece ser aquela que considera menos provável a alteração do paradigma falocêntrico.

Contemporaneamente, alguns psicanalistas (Nunes, 2000; Néri, 2005; Áran, 2006) têm discutido gênero e assumido posições diante da celeuma entre os autores que consideram o binarismo superável (Butler, 1990; Bourdieu, 1998) e aqueles que consideram o pensamento dualista intransponível (Heritier, 1996). Para Áran, embora seja meritório o esforço dos autores pós-metafísicos pela superação dos dualismos, faz-se necessário, fundamentalmente, legitimar as possibilidades de saída do universo fálico presentes hodiernamente. Embora existam formas múltiplas de apresentação da sexualidade e do gênero em nossa sociedade, e filósofos como Derrida e Deleuze tenham buscado enfatizar que a multiplicidade é própria do sexual, “há que se admitir a importância de se criar condições políticas e sociais para esta manifestação” (Áran, 2006). Assim, de pouco adianta o fato das mulheres poderem estar no espaço público se, ao fim, as que nele se instauram são comumente denominadas de mulheres fálicas. É preciso, portanto, que se criem condições para que as formas de subjetivação destoantes em relação ao modelo falocêntrico sejam legitimadas (Áran, 2006). Fundamentalmente, faz-se necessário que esse reconhecimento não tenha o efeito de sugerir uma nova formatação, mas apenas permitir que tanto homens quanto mulheres possam transitar pelos territórios que lhes forem convenientes (Áran, 2006).

A discussão entre a dissolução e a permanência do dualismo nas sociedades é efervescente e de difícil solução e, diante dela, consideramos mais razoável pensar – apoiando-nos na premissa de que os gêneros são construídos culturalmente – que os sujeitos enquanto agentes da História se encarregarão de tecer ou abolir os limites entre os gêneros, pois foi a cultura que os instituiu. Assim, apenas o tempo dirá quais são as diferenças superáveis e as insuperáveis entre homens e mulheres, na medida em que esses decidam os *habitus* a serem mantidos e aqueles a serem alijados das sociedades. É certo que a dominação

masculina exerce uma forte pressão no sentido da manutenção das divisões mas, conforme bem indica Bourdieu (1998), tanto homens quanto mulheres cooperam para a permanência desse paradigma. Desse modo, apenas a ação de ambos pode alterar ou não o padrão atual de relações de gênero, de acordo com a postura que assumam perante esse imbróglio.

De formas distintas os estudos de gênero foram incorporados pelos psicanalistas para o entendimento da masculinidade e, contemporaneamente, parece cada vez mais temerário negar a importância da sua utilização para a compreensão da constituição subjetiva masculina (Stoller, 1985; Person, 1999; Ceccarelli, 1997; Diamond, 2004). Ao tempo de Freud, tal aproximação não era possível, pois essa dimensão não biologizante inexistia, de forma que seu construto teórico atrelou-se a diversos paradigmas da Modernidade, que acabavam por definir o homem tão somente como ativo, ocupante do espaço público e racional, limitando as possibilidades de seu entendimento fora deste ponto de vista determinista.

As múltiplas transformações no comportamento e na vida emocional dos homens constatadas contemporaneamente demonstram o caráter permanentemente instável da subjetividade masculina. Não há, assim, um destino previsível para eles, de forma que, mesmo num campo teórico específico como o da psicanálise, coexistem teorizações distintas acerca da masculinidade. Tal diversidade indica, portanto, a impossibilidade de *definir o homem*, tornando-se possível, apenas, *interpretar os homens*.

A psicanálise pós-freudiana e o masculino

A psicanálise é uma construção da Modernidade e, assim, sua concepção da subjetividade masculina está apoiada nas definições patriarcais de masculinidade produzidas nos séculos XIX e XX particularmente nos países ocidentais desenvolvidos (Machado, 2001). Em Freud, realmente, masculino e feminino são pensados a partir de um sistema simétrico e binário (Ceccarelli, 1997) pelo qual o homem fica alocado no plano da razão/civilização/atividade, enquanto que a mulher, antiteticamente, atrela-se ao afeto/natureza/passividade (Freud, 1905, 1930). Tais divisões tiveram influência decisiva na constituição do *setting* operada por ele, pois “sua escuta não era imune aos seus próprios complexos inconscientes, à sua própria organização identificatória e ao discurso social de sua época” (Ceccarelli, 1997).

De fato, a sociedade vienense *fin de siècle*, na qual Freud construiu suas teorias, era marcada por divisões falocêntricas entre masculino e feminino mais destacada do que aquelas verificadas nas sociedades urbanas ocidentais contemporâneas, nitidamente influenciadas pelas transformações produzidas pela cultura pós-moderna e, particularmente, pelo movimento feminista (Kehl, 1996; Lipovetsky, 1997; Wang, Jablonski & Magalhães, 2004; Elder, 2005). Dessa forma, Freud produziu concepções sobre a subjetividade dos homens apoiado na fala de pacientes que traziam conflitos intimamente relacionados às condições de subjetivação presentes na cultura das sociedades modernas, marcadamente androcêntricas. Então, por construir suas teorias apoiado no paradigma moderno, o masculino, quando tomado como categoria de análise por Freud, acabou por ser concebido à luz dos pressupostos rousseauianos que se, no século XVIII, tinham um cunho *deontológico*, já que àquele tempo o amor materno que deu origem à família nuclear moderna ainda estava sendo “inventado” (Badinter, 1986), entre os séculos XIX e até meados do XX passaram a soar como um retrato perfeito da divisão social dos papéis de gênero. De fato, nas sociedades europeias da Modernidade, a cisão bem demarcada entre o homem definido pela racionalidade, atividade e por sua presença no mundo público, e a mulher, reconhecida pela

afetividade, passividade e ocupação do âmbito privado era onipresente e uma forte referência para a constituição subjetiva.

Contudo, as mudanças na cultura ocidental perceptíveis desde os anos 1960 fizeram com que as relações entre os gêneros não fossem mais as mesmas, levando a alterações fundamentais nos processos de subjetivação e, portanto, na constituição da subjetividade e na forma de socialização de meninos e meninas (Kehl, 1996; Lipovetsky, 1997; Wang, Jablonski & Magalhães, 2004; Elder, 2005). Tais modificações têm implicações diretas para a constituição da subjetividade dos homens, que cada vez menos se alicerça nas rígidas divisões entre os sexos propostas na Modernidade por filósofos como Rousseau (1762). A evidência da quebra desse paradigma nos obriga a considerar obsoletas definições dos homens que se apoiem na concepção de masculinidade setecentista pela qual o homem é essencialmente o ente da razão, com natural inclinação para o mundo público e para o domínio da mulher. Freud e boa parte do movimento psicanalítico, no entanto, herdaram tais pressupostos e elaboraram teorias sobre os homens que revelam nitidamente a adoção da perspectiva de Rousseau (1762), o que nos leva a considerar tais concepções inadequadas para a compreensão dos sujeitos de sexo masculino da contemporaneidade, cujas formas de subjetivação se mostram a cada dia mais variadas e, portanto, menos passíveis de generalização.

Na psicanálise contemporânea encontramos vertentes teóricas herdeiras de boa parte das premissas falocêntricas, bem como também formas de pensar psicanaliticamente que não estão necessariamente sujeitas ao falocentrismo freudiano. Em realidade, já ao tempo de Freud se produziam teorias psicanalíticas sobre o masculino que iam além dos pressupostos do freudismo, como expos Ferenczi em *Thalassa* (1924). Desde então, diversos caminhos foram adotados na dissecação psíquica dos homens, destacando-se os autores filiados à escola francesa, que costumam apoiar o seu pensamento em Freud e Lacan, e aqueles vinculados à tradição anglo-americana, que costumam recorrer a Klein, Winnicott, Mahler, Stoller e Greenson. Há também aqueles que, mesmo estando bastante vinculados aos pressupostos seminais de Freud e Lacan, buscam avançar em relação às questões propostas por ambos (Ceccarelli, 1997; Bleichmar, 2006). E, finalmente, autores como Schneider (2000) que, ao desconstruirmos as balizas do freudismo, produzem um pensamento próprio que conduz a interpretações

ímpares do masculino. A opção pela filiação a um determinado ramo psicanalítico tem consequências diretas na compreensão da masculinidade e dos homens enquanto sujeitos empíricos sendo, portanto, fundamental a apreciação das propostas de autores distintos para que seja possível construir uma concepção amplificada das questões pertinentes ao masculino na psicanálise.

3.1

O legado lacaniano: a função paterna e o masculino

A obra de Jacques Lacan ocupa um lugar bastante destacado no cenário psicanalítico contemporâneo. Imbuídos do desejo de discutir o masculino e a constituição subjetiva dos homens, autores diversos têm utilizado seus estudos, por vezes de forma crítica (Ceccarelli, 1997; 2001; 2008; Bleichmar, 2006), por outras acriticamente (Betts, 2005; Giongo, 2005) e contribuído para a ampliação do campo de discussões dessa temática. Consideramos, contudo, que a forma como Lacan aborda essas questões é, em certos pontos, problemática, e, nesse sentido, acreditamos ser profícuo fazer um percurso pela obra lacaniana para estabelecer, em seguida, uma interlocução com outros autores ligados criticamente ao lacanismo (Ceccarelli, 1997; 2001; 2008; Bleichmar, 2006) ou distanciados de seu referencial, como são os autores da escola americana (Stoller, 1968; 1985; Fast, 1978; 1994; Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009; Kaftal, 2009; Reis, 2009) e, dessa forma, chegarmos a uma interpretação aprofundada do dito “primeiro sexo”.

Discutimos duas perspectivas sobre a constituição subjetiva masculina em Lacan, a saber, a questão da função paterna e dos Nome-do-Pai, presentes em seu primeiro ensino e, a seguir, sua concepção de masculino derivada das tábuas da sexuação, conforme apresentada pelo último Lacan, em *O seminário, livro 20; mais, ainda*.

Lacan, assim como Freud, construiu uma teoria psicanalítica densa e marcada por rupturas, posto ser possível discernir basicamente três fases de seu pensamento, em consonância com que Miller (2010) propõe. Há, então, um “primeiro Lacan”, marcado pelo estruturalismo e que se inaugura com o *Congresso de Roma* (Lacan, 1953). Seus primeiros dez anos de produção teórica são marcados por diálogos com a linguística de Saussure e a Antropologia

estrutural de Levi-Strauss que propiciaram uma releitura inovadora dos textos freudianos, a partir de uma reinterpretação da dinâmica edípica e do complexo de castração, redundando na teorização acerca da importância do significante Nome-do-Pai. Por ela, o Édipo foi compreendido como tendo um papel estruturante para a subjetividade, pois a sua forma de resolução passou a ser interpretada como o ponto nodal da existência humana. Contudo, com *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1964) tem início um novo “capítulo” do percurso lacaniano, no qual o objeto *a* e a angústia passam a ser enfocados e a noção do grande Outro vai sendo cada vez mais relativizada até que, com seu último ensino, Lacan declara que não há “Outro do Outro” (Lacan, 1976: 54). Em sua derradeira conceituação a noção de estrutura é posta em xeque e a noção dos nós borromeanos é tida como uma forma de amarração – sempre contingente – entre os registros do real, simbólico e imaginário. Lacan passa, assim, de uma teorização que considera que a subjetividade está apoiada em estruturas rígidas para outra na qual o real, ao causar furos no simbólico e imaginário, indica que a noção de absoluto é inexoravelmente ilusória. Ao longo de todo esse percurso, a função paterna, pensada a partir do conceito de Nome-do-Pai, interpretado com ênfases distintas no seu primeiro e em seu derradeiro ensino, permaneceu como importante norte para o entendimento do processo de subjetivação masculino.

Em *Seminário, Livro 3: as psicoses*, Lacan (1956) começa a trabalhar a questão da importância do pai no complexo de Édipo que o conduzirá a expor de forma mais bem ordenada a noção de Nome-do-Pai no *Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente* (Lacan, 1958), quando é então concebido como significante da Lei cuja falta impede a separação da criança alienada no desejo do Outro materno. Assim, na psicose, o pai não exerce, portanto, sua função primordial de interdição do gozo da mãe que, quando realizada, permite a passagem do registro imaginário para o simbólico e a consequente entrada no campo da palavra (Lacan, 1956). Para que essa mudança possa ser efetivada é preciso, então, a presença do pai como significante da Lei e propiciador da “operação que substitui a dimensão do desejo (materno) pela dimensão da lei (paterna)” (Zenoni, 2007: 16).

A abordagem lacaniana da função paterna ganha novos contornos com a interpretação do caso freudiano do pequeno Hans (Lacan, 1956-1957; 1958), onde ele estabelece a estrutura do Édipo em três tempos e põe em evidência a

importância da atuação do pai enquanto “*metáfora paterna*” (Lacan, 1958: 166). Por esse prisma, a atuação do pai em sua função de limite é entendida como um processo paulatino, dividido em etapas e que só é bem sucedido se mediado pela mãe. Num primeiro tempo, o pai atua de forma velada, pois a relação entre mãe e filho está de tal forma amalgamada que faz com que a criança nutra a ilusão de ser o objeto de seu desejo, o falo. Esse estágio, contudo, não deve perdurar, pois, ao se identificar imaginariamente com o falo, a criança está assujeitada ao desejo do Outro materno. É preciso, portanto, que o pai intervenha como privador da mãe instaurando o segundo tempo do Édipo ao apresentar-se como pai onipotente que priva e, concomitantemente, faz-se necessário, fundamentalmente, que ela confirme que ele ocupa esse lugar de “suporte da lei” (Lacan, 1958: 200). Esse é um ponto central no argumento lacaniano, a noção de que a função paterna só é realmente bem sucedida se a palavra do pai é confirmada por uma mãe que se deixa afetar, de fato, por seu discurso (Lacan, 1958). Assim, se no primeiro tempo o menino ou a menina estão assujeitados ao discurso da mãe que chega a eles de forma bruta, no segundo, a palavra do pai aparece mediada na fala materna. Tal mediação é essencial para a emergência do pai como Nome-do-Pai, enunciador da lei, daquilo que está para além da lei materna e de seus caprichos (Lacan, 1958). Logo, a relação da mãe com a pessoa do pai, apenas, não é suficiente para a eficácia da função paterna, sendo primordial a sua relação “com a palavra do pai – com o pai na medida em que o que ele diz não é, de modo algum, igual a zero” (Lacan, 1958: 197). Finalmente, no terceiro tempo, o pai onipotente torna-se um pai potente, por se apresentar como quem tem o falo. É esse lugar ocupado pelo pai que permite a saída do complexo de Édipo e a formação da identificação entre o menino e seu pai que, retornando a Freud, Lacan denomina de Ideal do eu. Na medida em que consegue sustentar essa posição sexuada, encarnando a “potência no sentido genital da palavra” (Lacan, 1958: 200), ele pode ser reconhecido como pai potente e se tornar um lócus identificatório para o menino, que pode então abandonar a posição de falo imaginário e se identificar com aquele que tem o falo. Essa identificação é a base para a sua sexuação que não se efetiva genitalmente nesse momento, contudo, pois a sexualidade é então recalcada e o menino entra na fase de latência, só se utilizando da herança paterna com a chegada da puberdade. A saída da posição de objeto do desejo do Outro e a identificação com o pai são, portanto, fundamentais para a construção da sexualidade masculina.

É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, e que, a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo de Édipo declina (Lacan, 1958: 201). (...) 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, com a coisa guardada, 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 – *Aí está papai que no momento certo o conferiu a mim* (Lacan, 1958: 176).

Lacan destaca então, fundamentalmente, a importância da participação do pai enquanto significante, que está muito além de sua presença ou ausência na realidade objetiva da criança. Assim, considera ser “perfeitamente possível, concebível, exequível, palpável pela experiência, que o pai esteja presente mesmo quando não está” (Lacan, 1958), pois o primordial é a sua presença na realidade psíquica da criança, como um terceiro termo do triângulo que rompe com sua alienação ao desejo da mãe e se torna, para o menino, um objeto de identificação. Ao representar uma metáfora, o Nome-do-Pai surge, então, como um significante que substitui o significante materno.

Em 1958 é ressaltado um aspecto fundamental da sua concepção: o fato de que o pai exerce a castração sobre a mãe, barrando o seu impulso fusional, e não sobre o filho. Haveria, portanto, na mulher uma tendência a tentar formar uma unidade com a criança e restabelecer o vínculo pré-natal que precisaria ser contida pelo homem, para impedir o assujeitamento filial.

Esta mensagem não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe. Assim, são todas as conhecidas formas do chamado instinto materno que deparam aqui com um obstáculo. Com efeito, a forma primitiva do instinto materno como todos sabem, manifesta-se – talvez mais ainda em alguns animais do que nos homens – pela reintegração oral, como dizemos elegantemente, daquilo que saiu por outro lado (Lacan, 1958: 209-210).

A mãe, que mais tardiamente na obra de Lacan, em *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-1970: 118), será assemelhada à boca de “um grande crocodilo” aberta por estar disposta naturalmente a reintegrar o filho, é vista então como assujeitadora, sendo necessário, portanto, que seja exercida a função paterna rompendo esse vínculo primitivo. É preciso, primordialmente, que a criança possa perceber que não é o objeto de desejo da mãe, o seu falo, pois há entre seus pais uma relação na qual ela não está incluída e que é causa do desejo

materno. Assim, nesse momento, a teoria lacaniana se modifica na medida em que a ênfase no pai proibidor, característica dos primeiros textos sobre a função paterna, dá lugar à do ente sexuado que intervêm, enquanto marido, causando “impacto no desejo da mãe” (Zenoni, 2007: 18). A palavra paterna, dessa forma, só produz seu efeito de limite se a mãe, por desejar aquilo que o pai tem, permitir sua entrada como terceiro termo do triângulo. Assim, o *pai interditor* dos primeiros escritos lacanianos sobre a função paterna (Lacan, 1956) é substituído por um *pai doador* que introduz o limite por demonstrar ser potente, desejado e dar à mãe aquilo que a criança imagina ser, o falo. Logo, ao intervir como aquele que tem, ele “dá o que está em causa na privação fálica, termo central da evolução do Édipo e de seus três tempos. Aparece, efetivamente, no ato da doação” (Lacan, 1958: 212). Na medida em que atua dessa forma, ele pode ser um objeto de identificação para o filho, que substitui a relação de assujeitamento ao gozo materno. Por se identificar com um ente que é sexuado e potente, o menino ganha, então, um “título de propriedade” uma via de acesso à posição sexualizada masculina.

A função paterna, nesse momento da teoria lacaniana, se apresenta, então, unindo, ao invés de opondo o desejo à lei (Zenoni, 2007). A castração passa a ser entendida como algo que libera o sujeito, pois mais do que uma renúncia, ela oferece uma substituição na forma de gozar. Assim, ao pai passa a caber a função de nó, de ligar dimensões antes separadas, o que faz com que sua atuação deixe de ter a forma de oposição. Essa noção vai sendo cada vez mais enfatizada ao longo do percurso de Lacan, que pode ser entendido pelo paulatino distanciamento do conceito de simbólico e a aproximação dos conceitos de real e de gozo (Zenoni, 2007). Mesmo sendo mencionado até os últimos seminários, o conceito de Nome-do-Pai passa a estar cada vez menos vinculada ao pai da realidade, passando a representar a função de nó que diversos substantivos, entre eles o próprio ente paterno podem desempenhar (Zenoni, 2007). Trata-se a partir de então de uma fundação contingente por estar apoiada em significantes-mestres que são sempre relativos. O Nome-do-Pai deixa, então, de ser idêntico ao Outro para aparecer como um semblante, que ao constituir-se como nó faz parecer que buracos inexistem. Assim, deixa de ser uma lei universal para estar disseminado em múltiplos suplentes que ao amarrarem o real exercem o papel de fundamento da

lei e se constituem como uma face do objeto a, nomeando uma forma de gozo peculiar (Zenoni, 2007).

Em sua última concepção, com o conceito de Nomes-do-Pai, no *plural*, Lacan substitui o pai proibidor, uno, suporte da ordem simbólica de seu primeiro ensino por sua função que é fazer nó entre os registros do real, do simbólico e do imaginário, de forma que outras instâncias, ou mesmo um sintoma, podem fazer essa amarração, se constituindo assim como pai-versões. Nesse sentido, Lacan, em *O seminário, livro 23: o sinthoma* aponta, de forma que não deixa de soar irônica, embora procedente, que “a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servimos dele” (Lacan, 1976: 132). Assim, ele é valioso se podemos utilizá-lo para tamponar buracos e encontrar nele um semblante de inteireza, estabilidade, mesmo que, ao fim, se entenda que nada é absoluto. Logo, “não há o Nome-do-Pai, a menos que cada sujeito o coloque nesse lugar” (Skriabine, 2009: 3). É exatamente o fato do significante paterno ser um semblante do absoluto que permite que haja Nomes-do-Pai, no plural, variantes ao longo da história, não havendo, assim, um modelo definitivo para a função paterna de acordo com o “último Lacan” (Miller, 2010).

A derradeira teoria lacaniana aponta para a existência, então, de algo que está “além do Édipo” (Miguelé, 2007: 134). A partir dessa perspectiva, a teoria edípica passa a ser vista sob um novo prisma (Miguelé, 2007) e a castração edípica passa a ser um efeito da linguagem e não mais da ação efetiva do pai. Assim, o “Édipo pode ser considerado e valorizado como um mito que constrói a narrativa desse limite” (Miguelé, 2007: 135). A solução edípica pode ser vista, então, como datada historicamente e representativa de um modelo de organização da sociedade fundado no patriarcado, sendo, por conta disso, mais apropriado nomear essa função de “função de interdição” (Miguelé, 2007: 136) ao invés de denominá-la por função paterna. “Sob esse ponto de vista, fica implícita a possibilidade da existência de diferentes variedades de obediência à regra que obriga à exogamia” (Miguelé, 2007: 134). O pensamento da psicanalista argentina Silvia Bleichmar (2006) também aponta para a mesma direção, pois, em sua visada, a nomeação do pai como o introdutor da lei da cultura, a partir da adoção do termo Nome-do-Pai, é resultante da influência do modelo da família patriarcal burguesa na teoria lacaniana.

(...) parte das descobertas de Lacan, que já se constituem como conceituações importantes da teoria psicanalítica em geral, merecem ser revisadas e despojadas dos elementos de subjetividade do século XX que os atravessam. O descobrimento da proibição do gozo entre a criança e o adulto não pode seguir sendo denominada “Nome-do-Pai”, que é em última instância o modo como se definiu, em termos gerais, a implementação da lei edípica no interior da família patriarcal burguesa do Ocidente. (Bleichmar, 2006: 252).

É certo que o último Lacan avança em relação ao primeiro por considerar a existência de Nomes-do-Pai, no plural, ao invés de optar pelo uso do termo no singular, podendo, então, ser denominado como Pai aquilo que tem para o sujeito a importância de realizar a função de nó. Tal modificação permite pensar na função de interdição numa referência que não se atrela necessariamente à solução patriarcal defendida por Freud e pelo “primeiro Lacan”, marcado fortemente pelo estruturalismo e pela referência falocêntrica. Contudo, permanece ausente do texto lacaniano a possibilidade da instância paterna exercer outra função para além da interdição. Em Lacan e no pensamento da maior parte dos seus seguidores, a erotização, em suma, os cuidados primários entre criança e o outro se constroem primordialmente na relação mãe-bebê, sendo pouco mencionada a importância da presença do pai nessa fase inicial da vida infantil. Ao fim, pai e Lei ficam de tal forma amalgamados no texto lacaniano que pouco espaço parece haver para que um homem possa desempenhar outras funções na dinâmica familiar. Tal premissa denota, assim, a íntima relação entre o patriarcado e a psicanálise lacaniana. Mesmo se considerarmos que para Lacan a função materna e a paterna podem ser realizadas por ambos os sexos, pensamos que a própria nomenclatura utilizada para a definição dos papéis já denota a vigência, mesmo que subliminar, de um ideal patriarcal.

De fato, embora a abordagem lacaniana do pai tenha sofrido modificações, permanece como principal marca a discussão em torno de sua função enquanto significante, que está para além de sua atuação no ambiente. Mais do que como ele objetivamente atua, busca-se entender como ele incide simbolicamente, enquanto limite positivo e negativo em meio ao complexo de Édipo. Assim, nos parece apropriado considerar, em conformidade com estudiosos contemporâneos do pensamento lacaniano que Lacan, em realidade, disserta mais incisivamente sobre o “Outro” do que sobre exatamente o pai (Lang, 2003: 4). O pai é pensado, portanto, enquanto metáfora paterna, como um significante substituto do

significante primevo, o significante materno. Logo, a ênfase no pai simbólico em sua função de limite à mãe que pode assujeitar o filho, seja ele constituído a partir do pai real ou sob quaisquer outras pai-versões, é um aspecto central e dominante de todo o percurso lacaniano sobre o pai. Enfim, o “pai não é uma pessoa: é um lugar que, simbolicamente, confere a um homem um poder” (Lang, 2003: 12). Nesse sentido, “o pai da realidade, esse que faz papinha e leva para a cama fica um tanto relativizado em sua função” (Giongo, 2005: 66), pois se privilegia o entendimento de sua atuação como agente da castração.

Consideramos, contudo, que, se por um lado a castração é fundamental para a subjetivação e, dessa forma, a emergência do pai ou de quem o represente enquanto metáfora é de suma importância, por outro, pensamos que a sua atuação na realidade efetiva de outras formas se faz cada vez mais necessária, o que já vem sendo destacado como essencial inclusive por clínicos de orientação lacaniana (Bleichmar, 2006). De fato a teoria lacaniana do Nome-do-Pai (Lacan, 1958), bem como seus desdobramentos posteriores, embora tenham trazido questões de suma relevância para a psicanálise, não esgotam as possibilidades de pensar a função do pai no processo de constituição subjetiva do menino. Além disso, a ênfase no complexo de Édipo como norteador do psiquismo implica na desconsideração do pré-Édipo no entendimento das questões masculinas, e o afastamento de seu pensamento em relação ao de outros autores que, com bastante propriedade, trazem à baila problemáticas pré-edípias fundamentais para a compreensão do masculino (Stoller, 1968; 1985; Person, 1999; Diamond, 2004; 2008).

Podemos pensar, então, que a sobrevalorização do pai simbólico em sua função de interdição e a quase inexistência de outras perspectivas para a paternagem dadas por Lacan são indicativos da vinculação de seu pensamento ao paradigma moderno da diferença sexual formalizado conceitualmente por Rousseau e outros filósofos modernos e herdado acriticamente por Freud. A redução da importância do pai à sua função de interdição proposta pela psicanálise lacaniana é um reflexo direto e, em certa forma, uma versão em termos psicanalíticos dos ideais rousseauianos relativos à maternagem e à atuação paterna no seio da família nuclear que se consolida com a Modernidade. É certo que Rousseau (1762) não considera, da mesma maneira que Lacan, a mãe como a “boca de um crocodilo” (Lacan, 1969-1970), mas é fato que, para ambos, o pai, ao

fim, tem na família uma função normativa. A teoria lacaniana da função paterna é, então, herdeira do paradigma rousseauiano da diferença sexual e, por isso, torna-se limitante para o entendimento do masculino por restringir a importância do pai no processo de constituição masculina ao posicioná-lo apenas como representante da Lei.

Pensamos que a concepção de masculino e da constituição subjetiva dos homens está também atrelada aos pressupostos de Rousseau pelo fato dela ser concebida a partir do conceito lacaniano de função paterna. Em Lacan, de fato ser masculino ou feminino é o resultante de uma relação estabelecida pelo sujeito com a Lei, havendo, ao fim, uma relação íntima entre masculino e submissão à norma e feminino e uma adesão apenas parcial a ela. Esse é o ponto de chegada de seus estudos sobre a sexuação, estabelecido em *Mais, ainda*, (1973), porém a leitura de seus textos progressos indica desde sempre a existência dessa tendência na obra lacaniana. Assim, percebe-se que Lacan, ao reler Freud, absorveu sua concepção de masculino enquanto categoria referida à Lei, mais sujeita à ação efetiva do supereu em sua função de impor limites ao gozo (Fink, 1995).

O masculino e o feminino em Lacan, a partir de *O seminário, livro 20: mais, ainda*, remetem diretamente à questão do gozo, já que nessa formulação sobre a sexuação as categorias são consideradas formas distintas de gozar que indicam um posicionamento específico frente ao falo, que é o significante da falta. Essa conclusão é um desdobramento de sua concepção da constituição do sujeito, que ocorre entre a linguagem e o gozo, de acordo com a forma como ele submetesse – ou não – ao universo do símbolo. Em *O seminário, livro XI* (1964), Lacan elabora esse entendimento da subjetivação a partir do exemplo de um assalto, no qual o sujeito é obrigado a escolher entre a bolsa ou a vida. Se a escolhida é a bolsa, perde-se a vida; contudo, se a preferência recai sobre a vida, vive-se, porém sem a bolsa. Essa analogia explícita que a condição para a subjetivação é a aceitação de uma perda que constitui o ser falante. O humano, em Lacan, é faltoso, sendo essa falta a perda do objeto primordial, o Outro materno, que é perdido como corolário da metáfora paterna. A escolha pela bolsa, por outro lado, equivaleria à forclusão do Nome-do-Pai que forma a psicose, na qual não se rompe a alienação ao Outro e o sujeito não se constitui.

A concepção lacaniana de objeto está intimamente relacionada ao conceito freudiano de *das ding*, presente desde o Projeto (1895), segundo o qual o objeto

sexual da vida adulta é sempre substitutivo do objeto primevo. Assim, em Lacan, o Outro materno, a *das ding* freudiana, é o objeto original com o qual a criança estabelece uma suposta unidade, a bolsa do exemplo de 1964. O objeto a pode ser compreendido, então, “como o resto produzido quando essa unidade hipotética se rompe, como um último indício daquela unidade” (Fink, 1995: 82) e que uma vez estabelecido torna-se o objeto causa do desejo.

Há um resto, no sentido da divisão, um resíduo. Esse resto, esse outro último, esse irracional, essa prova e última garantia, no final das contas, da alteridade do Outro é o a (Lacan, 1962-63: 35).

Nesse sentido, os objetos são sempre substitutivos e não há relação direta com eles, pois sempre a fantasia estará entreposta entre o sujeito e o objeto, estando aí o sentido da afirmação lacaniana de que não há relação sexual: ao fim, constata-se a inexistência de complementaridade entre os sexos. Na neurose, portanto, a Lei barra o gozo do Outro e permite a emergência, em seu lugar, de uma nova forma de gozar, o gozo fálico, que difere por ser parcial e estar referido ao significante. O falo é, então, o significante da falta e o conceito de masculino e feminino lacaniano se estabelece nesse contexto denominando duas formas distintas de relação com a castração. Aos homens a alternativa que se impõe à ausência de relação sexual é satisfazer-se sexualmente ancorado na ilusão de ter o falo, enquanto às mulheres, por sua vez, gozam a partir da fantasia de ser o falo. Os homens são definidos como completamente determinados pela função fálica, já que há neles uma estrita relação com o “não” paterno (Lacan, 1972), sendo o seu prazer claramente limitado ao gozo fálico, lhe sendo barrado o gozo do Outro.

(...) o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão (Lacan, 1972: 14).

Há no homem, portanto, uma forte relação com o interdito e, nesse sentido, de acordo com Fink (1995: 133), nos escritos lacanianos “aparece com nitidez a idéia de que a estrutura masculina é, em determinados aspectos, sinônimo da neurose obsessiva”. A castração simbólica tem seu efeito mais facilmente reconhecível, portanto, nos homens (Lacan, 1972) e, assim, podemos pensar que Lacan define as características próprias ao masculino de forma bastante

semelhante à proposta por Freud, ao atrelar a masculinidade ao polo da Lei e reconhecer sua afinidade com o modelo estrutural obsessivo. Da mesma forma, se Freud considerou, em 1925, que o recalque do complexo de Édipo é incompleto nas mulheres que ficam, por conta disso, menos submetidas aos ditames superegóicos, Lacan (1972) produziu uma noção equivalente ao considerar a mulher *não-toda* referida à função fálica. A sujeição à ordem simbólica não se dá de forma total na mulher, o que torna possível a ela desfrutar – ao menos potencialmente – de um tipo de gozo que está barrado ao homem, o gozo do Outro (Lacan, 1973). Para todos os sujeitos sexualmente constituídos de forma feminina resta a possibilidade de um gozo-a-mais, pois a mulher está definida por posicionar-se com “o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (Lacan, 1973: 14), o que indica que, para Lacan, “as mulheres não têm uma relação estrutural com o limite” (Dias & Bianchi, 2009: 5). Logo, o texto lacaniano, tal qual o freudiano, absorve a concepção falocêntrica moderna dos sexos e, em sua posição final sobre o tema, o homem acredita ter o falo e está inteiramente submetido ao falicismo, enquanto que a mulher pensa ser o falo e é *não-toda* fálica.

A concepção do masculino subjacente ao texto lacaniano como totalmente referido à função fálica, em contraste com a *mulher não-toda* e a tendência lacaniana de reduzir o pai à sua função de interdição, denominada por ele de *função paterna* estão intimamente relacionadas. Essa inclinação pode ser entendida como uma consequência direta da noção de que sendo apenas os homens – ou quem subjetivamente se posiciona de forma masculina – totalmente assujeitados à castração simbólica, a inscrição da Lei só se sustenta adequadamente se tem nele ou em quem exerça sua função o seu suporte, já que há na *mulher não-toda* – ou em todo o sujeito posicionado femininamente – uma propensão a manter a criança assujeitada ao seu desejo. A definição da mulher a partir desse enfoque está presente explicitamente apenas ao fim da obra de Lacan, mas consideramos que de formas distintas ela perpassou todos os seus escritos. Da mesma forma, é certo que a noção de função paterna sofre uma grande modificação ao fim dos estudos de Lacan, com a instauração do seu denominado “último ensino” (Migueluez, 2007; Zenoni, 2007; Miller, 2010) e a introdução da teoria dos nós borromeanos; contudo, consideramos que mesmo com a passagem de ênfase do Nome-do-Pai, no singular, para os Nomes-do-Pai, no plural, articulada pelo “último Lacan”, alguns impasses permanecem.

3.1.1

Ceccarelli e a crítica ao pai em Lacan

Desde os anos 1990, em artigos distintos, Ceccarelli (1998; 1998b; 2001) vem tentando problematizar a forma como o pai tem sido entendido pelo lacanismo, buscando, fundamentalmente, apontar para a importância do pai da realidade na constituição subjetiva, partindo do pressuposto de que o papel paterno está muito além do exercício da função de interdição, da sua atuação como Nome-do-Pai. Esse tem sido um tema caro não apenas a ele, mas a toda a linhagem de autores filiados à escola americana que consideram central a importância do pai para a constituição subjetiva masculina (Stoller, 1968; 1985; Greenson, 1968; Fast, 1978; Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009). No entanto, ao contrário destes, Ceccarelli sustenta seu argumento, basicamente, num retorno a Freud, propondo uma interlocução com seu trabalho seminal e se diferenciando das novas perspectivas psicanalíticas abertas desde os trabalhos pioneiros de Stoller e Greenson, nos anos 1960.

Paulo Ceccarelli demonstra em seu artigo *A sedução do pai* (2001) que sob a visada freudiana o pai não é apenas um legislador, já que ele não apenas impede o incesto, mas primordialmente ampara o seu filho e se oferece como objeto de identificação, a partir de sua presença no mundo objetivo da criança.

Meu interesse é insistir, seguindo os passos de Freud, na importância do pai da realidade nos processos constitutivos do sujeito. Observa-se quase um descuido neste ponto. O uso excessivo do conceito de “função paterna”, indiscutivelmente fundamental para a teoria prática psicanalítica, corre o risco de relegar, quando não ignorar a importância do pai da realidade (Ceccarelli, 2001: 3).

Assim, segundo Ceccarelli (1998), para entendermos o processo de construção da masculinidade faz-se necessário recuperar a perspectiva freudiana do pai real que se faz presente em momentos diversos do percurso de Freud. Em *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927), por exemplo, apreende-se que a relação pessoal estabelecida pelo sujeito com Deus é um reflexo da “relação com o pai em carne e osso” (Ceccarelli, 1998: 52). Da mesma forma, em *Dostoiévsky e o parricídio* (Freud, 1928) o supereu sádico do autor “é atribuído a um pai real particularmente cruel e violento” (Ceccarelli, 1998: 53). Logo, em 1927, a atuação

do pai na realidade objetiva enquanto protetor da criança é posta em relevo, enquanto que, em 1928, sua importância como objeto de identificação e sua influência central na formação do supereu são examinadas. De formas distintas, então, nesses momentos da obra freudiana o pai real é destacado e a sua importância para a constituição subjetiva é tida como primordial.

De fato, em Freud, o anseio por um pai protetor é central para a criança, já que originalmente seu sentimento é de desamparo. Na concepção de Freud, inicialmente a mãe exerce a função de amparar o filho ante os perigos externos; contudo, “nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da vida” (Freud, 1927: 36). A função de proteção exercida pelo pai é, entretanto, ambivalente, já que o filho ao mesmo tempo em que anseia por ele o teme, pois, durante a infância, o ente paterno é também um rival no que tange ao amor da criança por sua mãe. Essa dinâmica nunca é totalmente superada, o que leva Freud a afirmar que “o indivíduo está destinado a permanecer uma criança para sempre” (Freud, 1927: 36). Nesse sentido, o amparo do pai é insuficiente para fazer o sujeito se sentir efetivamente protegido e é exatamente esse sentimento de desabrigo que faz com que os homens criem “os próprios deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção” (Freud, 1927: 36).

O pai, em Freud, antes de ser um “legislador” é, sobretudo, um protetor para a criança (Ceccarelli, 2001: 93). Logo, é fundamental considerar a importância de sua presença física para a formação de um sentimento de amparo que não emerge apenas em virtude de sua atuação como símbolo, como Nome-do-Pai, mas efetivamente a partir de seu comparecimento na realidade infantil, com seu toque, suas palavras, em suma, com a doação de seu amor. Nesse sentido, a existência de um pai real e acolhedor é de grande importância para a subjetivação dos homens, sendo a sua atuação apenas enquanto símbolo insuficiente nesse processo.

Conforme bem indica Ceccarelli (1998, 2001), ao ler Freud, a importância do ente paterno para a construção do subjetivo, contudo, não se limita à personificação da norma e ao exercício da função de proteção, sendo fundamental, também, sua atuação como objeto de identificação e, por conta disso, sua presença na realidade efetiva da criança é de importância central. Realmente, nos textos em que Freud trata dos mecanismos identificatórios nos sujeitos de sexo masculino,

há sempre a menção ao pai real que pode tanto para o bem quanto para o mal influenciar nesse percurso (Freud, 1921; 1923; 1924; 1928). Isso torna-se evidente em *Psicologia de grupo e análise do ego* (Freud, 1921), quando se considera que a identificação com o pai ajuda a preparar o caminho para o complexo de Édipo, estando assim na base da constituição da atitude masculina a tomada do pai como ideal. Podemos compreender melhor esse mecanismo se nos apoiarmos na concepção de Freud da identificação conforme articulada em diversos momentos de sua obra, como nos textos *Luto e melancolia* (Freud, 1917), *Psicologia de grupo e análise do ego* (Freud, 1921), *Dissolução do complexo de Édipo* (Freud, 1924) e *Dostoiévsky e o parricídio* (Freud, 1928) e, ainda, em fases mais iniciais do percurso freudiano (Freud, 1897; 1905; 1910). É nítida a importância que esse mecanismo passa a ter em seus escritos, sobretudo a partir da década de 1920, quando passa a ser considerado fundamental para o declínio do complexo de Édipo (Ribeiro, 2000).

Embora o capítulo VII de *Psicologia de grupo e análise do ego* seja a primeira apresentação mais estruturada desse conceito, então definido como o esforço “por moldar o ego de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo” (Freud, 1921: 134), a noção de identificação, em realidade, já permeia o construto freudiano desde 1897, quando é abordada primeiramente numa carta a Fliess. Desde então, esse conceito sofre uma sistemática evolução, sendo discerníveis basicamente três momentos. Num primeiro período, que se inicia na comunicação com Fliess em 1897 e se estende até o caso Dora (1905), a identificação é utilizada quase que unicamente no entendimento da constituição dos sintomas histéricos. O segundo momento, por sua vez, começa com *Leonardo da Vinci e uma lembrança da infância* (1910) e se encerra com *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921). Nessa fase as identificações são verificadas em outros mecanismos para além da histeria, sendo então pensada como basilar para a formação do homossexualismo masculino (Freud, 1910 b) e para a melancolia (Freud, 1917). Nesses quadros o objeto de identificação é originariamente um objeto de amor que, quando abandonado, incorpora-se ao eu e o modifica. Essas características se farão presentes no último período que se inicia ao ser estabelecida a segunda tópica com a publicação de *O ego e o Id* (1923). A partir de então concebe-se que o eu é moldado e o supereu formado a partir de identificações, sendo decisivas aquelas estabelecidas na dissolução do complexo

de Édipo. Essa é a última concepção freudiana sobre o tema, abrangendo também os textos em que Freud estabelece as diferenças entre o complexo de Édipo masculino e feminino (Freud, 1924; 1925).

De acordo com nossos propósitos, os dois períodos finais são aqueles que mais interessam por deixarem em evidência a importância do pai real na constituição desse mecanismo e o seu efeito balizador para a subjetividade que buscamos verificar. Essa importância fica evidente a partir da leitura do texto sobre Leonardo da Vinci (Freud, 1910b), quando o seu latente homoerotismo é considerado o efeito da relação prolongada e intensa de amor com o objeto materno e da ausência de um pai atuante em sua função de interdição. Assim, Freud postula que na gênese da homossexualidade há a presença de uma mãe forte, frequentemente masculinizada, e de um pai ausente ou emasculado que deixa seu filho exposto à maciça influência feminina e não barra a relação amorosa estabelecida entre mãe e filho. Contudo, mesmo sem a interdição paterna, esse amor primevo é recalçado e em seu lugar emerge uma identificação com o objeto materno; a partir desse momento, a semelhança entre o eu e objeto se torna o critério para as escolhas amorosas. O amor do homossexual em Freud é, então, narcísico, o que justifica que seu erotismo seja investido, fundamentalmente, em “meninos que ele ama da maneira que sua mãe o amava quando ele era criança”, o que representa uma regressão ao auto-erotismo (Freud, 1910: 92).

O estudo da homossexualidade tornou possível a percepção de um processo psíquico que posteriormente será tido como central para a subjetivação, a identificação com o objeto que precisa ser abandonado, muito embora em 1910 tal mecanismo fosse tido como próprio apenas dos homossexuais. Em *Luto e melancolia* (Freud, 1917), contudo, esse fenômeno passa a ser considerado mais abrangente por ser verificável também em melancólicos. Diferentemente dos sujeitos em luto, que sofrem por conta de uma perda objetal, os melancólicos padecem por sentirem a perda em seu eu. Os quadros de melancolia revelam, então, um sujeito identificado com o objeto perdido, de modo que as autorrecriminações características dessa patologia devem ser compreendidas como ataques a outrem a quem o melancólico “ama, amou ou deveria amar” (Freud, 1917: 280). Há, em 1917, duas pré-condições para a formação da melancolia que são a existência de uma forte fixação no objeto amado e, paradoxalmente, o pouco

poder de resistência do investimento objetual. De acordo com Freud (1917), Rank desfaz essa contradição ao apontar que a escolha objetual do melancólico é fundamentalmente narcísica e, desse modo, quando há empecilhos na relação o investimento libidinal regride ao estágio oral ainda narcísico do erotismo. Um ponto de grande importância de *Luto e melancolia* (1917) e que é de grande valia para a compreensão do processo de constituição subjetiva é o fato de nele a identificação ser definida como a primeira forma como o eu escolhe um objeto, de acordo com as características da fase oral ou canibalística do desenvolvimento libidinal. Esse ponto será, a partir de então, central para o entendimento da identificação, e basilar para a maior explanação freudiana sobre o tema, em *Psicologia de grupo e análise do eu* (Freud, 1921).

Em 1921, então, três fontes básicas para a emergência da identificação são dissecadas. Primeiramente a identificação é definida como “a mais remota expressão de laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1921: 133), um derivado da fase oral de organização libidinal, na qual o objeto desejado é ingerido e, dessa forma, aniquilado, o que torna a identificação sempre ambivalente. Em seguida, uma outra possibilidade é aventada: o seu surgimento sucedendo uma relação libidinal, pela qual o processo identificatório teria um caráter regressivo e se constituiria a partir da introjeção do objeto amado no eu. Finalmente, Freud considera que ela pode ocorrer a partir da percepção de “uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual”, (Freud, 1921: 136) sendo assim uma identificação parcial. Contudo, a grande contribuição desse texto ao estudo dos mecanismos identificatórios foi sua pioneira vinculação à dinâmica edípica, a partir da constatação de que a identificação “desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo” (Freud, 1921: 133). Para Freud, uma identificação do menino com seu pai ocorre antes do complexo de Édipo e precipita sua ocorrência posterior. O pai é, desde um momento bastante primevo, um objeto de identificação para o menino, conjuntamente ou posteriormente ao investimento no objeto materno. Tomando o pai como referência, o menino passa a desejar ser como ele.

Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal. Este comportamento nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina em relação ao pai (ou aos indivíduos do sexo masculino em

geral); pelo contrário, é tipicamente masculina. Combina-se muito bem com o complexo de Édipo, cujo caminho ajuda a preparar (Freud, 1921: 133).

Para Freud, até o complexo de Édipo coexistem de forma relativamente pacífica no menino uma identificação com o pai e um desejo erótico pela mãe. Contudo, no Édipo, o pai passa a ser percebido pelo menino como obstáculo em relação ao seu desejo pela mãe e, por conta disso, a identificação adquire um conteúdo hostil, passando a equivaler-se a um desejo de substituí-lo ante o objeto materno. Essa percepção já estava presente em 1910, pois em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, Freud afirmava que “quem deseja a própria mãe na infância não poderá evitar o desejo de substituir o pai e de identificar-se com ele na imaginação, e depois constituir-se como tarefa de sua vida obter ascendência sobre ele.” Naquele momento, contudo, o complexo de Édipo era mais propriamente uma noção do que um conceito, o que impediu que Freud compreendesse as vicissitudes da identificação após o abandono do enquadre edipiano, conduzindo-o, portanto, à afirmação de que a “história subsequente dessa identificação com o pai pode facilmente se perder de vista” (1921: 134). Logo, compreende-se que em 1921 Freud não tinha clareza acerca dos destinos da identificação do menino após a saída do complexo de Édipo.

Nesse sentido, *A dissolução do complexo de Édipo* (Freud, 1924) é um texto esclarecedor por ser nele que Freud conclui que após as ameaças de castração provenientes de seus cuidadores por conta da masturbação edipiana e com a constatação da ausência de pênis na menina, o menino opta pela preservação de seu órgão e abandona o complexo de Édipo. Com a saída dessa dinâmica o desejo erótico pela mãe se transforma em sentimento de afeição e o ódio pelo pai dá lugar a uma identificação para com ele ficando a autoridade paterna introjetada no eu, formando o núcleo do supereu. A identificação passa a ser entendida, então, como fundamental para o abandono da triangulação edipiana e para o estabelecimento do supereu. Até o fim de sua obra esse entendimento persiste, pois em *Esboço de psicanálise* (Freud, 1938), o supereu é considerado um prolongamento da influência paternal, “uma terceira força que o ego tem que levar em conta” (Freud, 1938: 171).

O desenvolvimento final do conceito de identificação ressalta, também, o fato de que o eu é formado a partir desse mecanismo, o que nos dá a exata

dimensão de sua importância (Freud, 1923). A partir de então as instâncias psíquicas deixam de ser descritas “em termos de sistemas em que se inscrevem imagens, recordações, conteúdos psíquicos, mas como resquícios, sob diversas modalidades, das relações de objeto” (Laplanche, 1982: 228). Com isso, Freud constata que a introjeção do objeto no eu, através dos mecanismos identificatórios, é um fenômeno muito mais extensivo do que ele conjecturava. Assim, marca a ocorrência de diversas identificações objetais do eu, de forma que ele passa a ser entendido como um precipitado desses investimentos, abrigando a história de todos os investimentos objetais abandonados (Freud, 1923).

Assim, se no início de seus estudos a identificação era utilizada para a compreensão da psicopatologia, como, por exemplo, para a dissecação dos quadros histéricos (Freud, 1905) e depois para os melancólicos (Freud, 1917), nas décadas finais da produção freudiana, ela é alçada à condição de elemento *princeps* para o processo de subjetivação. É exatamente essa dimensão da identificação que autores como Ceccarelli (1998; 2001) buscam ressaltar, argumentando que sendo o eu formado por identificações, a presença paterna é de grande importância para o menino que se constitui exatamente a partir da introjeção dos modelos masculinos que lhe são apresentados. A ausência de uma imagem viva do pai muitas vezes impulsiona um movimento desgastante de busca pelo pai em outras fontes, podendo conduzir, não raramente, à formação de mecanismos de defesa como a hipervirilização que, ao fim, é uma tentativa de escrever no exterior uma insígnia masculina para tentar fazer crer ao outro e, fundamentalmente, a si próprio, a inexistência de um vazio identitário (Badinter, 1992; Corneau, 1989; 1995; Kaftal, 2009). Há, então, na constituição da subjetividade masculina um elemento arcaico que é a identificação com o ente paterno, ou com quem o representa, numa perspectiva freudiana. O reconhecimento da importância desse mecanismo não é o mesmo que o entendimento da importância da função paterna, pois essa, principalmente no último estudo de Lacan, passa a poder ser exercida das formas mais distintas, sem uma necessária referência ao pai real (Ceccarelli, 1998, 2001). Aqui, contudo, buscamos afirmar que a atuação do pai na realidade efetiva se não determina, ao menos singulariza o percurso de cada menino rumo à subjetivação. Há, de fato, uma real diferença entre ser conduzido por um pai real presente, afetivo, protetor e, também interditor, ou, ao contrário, vivenciar a ausência paterna ou a sua

presença invasiva ou tirânica (Badinter, 1992; Corneau, 1989; 1995; Kaftal, 2009).

Conforme bem demonstra Ceccarelli (1998; 2001), Freud, em *Dostoiévsky e o parricídio* (Freud, 1928), indica o quanto pode ser aprisionador para o sujeito uma relação com um pai opressor na infância. Sendo ele um objeto de identificação e essa relação determinante para a formação do supereu, a atuação despótica do ente paterno tende a propiciar a constituição de uma instância superegóica igualmente despótica.

Mas o que foi dito até agora não esgota as conseqüências da repressão do ódio pelo pai no complexo de Édipo. Há algo de novo a ser acrescentado, a saber: que apesar de tudo, a identificação com o pai finalmente constrói um lugar permanente para si no ego. (...) Damos-lhe o nome de superego e atribuímos-lhe, como herdeiro da influência parental, as funções mais importantes. Se o pai foi duro, violento e cruel, o superego assume dele esses atributos, e, nas relações entre o ego e ele, a passividade que se imaginava ter sido reprimida é restabelecida (Freud, 1928: 213).

A presença do outro é fundamental para a constituição do eu, pois ele se forma como sucedâneo de uma forte vinculação objetal e, nesse sentido, consideramos que a presença efetiva do pai real que de fato se propõe não só a interditar o gozo da criança, mas também a lhe doar o seu afeto e libinizá-la ao ajudar nos cuidados primários, pode ser um importante alicerce para o processo de constituição subjetiva masculina. A importância do pai nos cuidados primários, contudo, não é ressaltada como importante por Ceccarelli como o é por autores influenciados pela escola inglesa e americana, possivelmente por sua aproximação – mesmo que crítica – com a perspectiva lacaniana, (Ferreira & Aiello-Vaisberg, 2006; Diamond, 2009; Kaftal, 2009). Para eles, a presença do pai nos primórdios do percurso do menino tem uma importância central, sendo sua ausência deletéria para o desenvolvimento da afetividade e das relações humanas, sobretudo com outros homens, pois essa relação primeva é tida como modelar.

Freud e autores que buscam compreender a importância do pai para a constituição da masculinidade seguindo os seus passos, como Ceccarelli (1998, 2001), são fundamentais para a compreensão das questões subjetivas pertinentes aos homens. Contudo, consideramos que o pré-Édipo e a importância da mãe nesse processo não é suficientemente explorada por estudiosos vinculados ao freudismo, muito por conta de serem a resolução do complexo de Édipo e a

identificação com o ente paterno as preocupações centrais desses autores. Nesse sentido, a escola americana traz contribuições preciosas ao estudo do masculino exatamente pelo fato de que para ela não apenas a dinâmica edípica, mas também o pré-Édipo é considerado fundamental para a dissecação desse tema, e, portanto, a relação do menino com sua mãe.

3.2

A identificação feminina primária em Stoller e Greenson

Desde os anos 1960 e sob a forte influência das produções dos americanos Robert Jesse Stoller (1964; 1966; 1968; 1985) e Ralph Greenson (1966; 1968) uma tradição de estudos psicanalíticos sobre o masculino se forjou nos Estados Unidos agregando autores que aderem às suas premissas centrais (Chodorow, 1978; Lane, 1986) e também outros que se posicionam criticamente em relação a esses pressupostos (Diamond, 2004; 2004b; 2008; 2009). Para todos esses a dissecação da dinâmica pré-edípica é fundamental para a compreensão dos paradoxos da masculinidade e para o entendimento dos homens enquanto sujeitos empíricos. Dentre os autores que discutem o tema, Stoller (1968; 1985) se destacou pela análise detalhada das peculiaridades próprias a esta fase primordial tida como tão relevante para o processo de subjetivação masculino quanto o momento edípico, já que se instaura nesse contexto uma dinâmica decorrente da relação de indiferenciação entre mãe e bebê cuja superação é fundamental para a assunção da virilidade.

Em realidade, já em Freud, a ideia da existência de um sentimento de união primitiva entre o eu e o mundo externo está colocada, sendo esse tema tratado especificamente em o *Mal estar na civilização* (1930), a partir da afirmativa de que a vivência de uma separação entre o eu e o meio ambiente não está presente desde sempre. É a percepção do prazer e do desprazer provocados por certos estímulos que torna possível ao bebê distinguir o seu eu do mundo externo, expulsando o desprazer e introjetando o prazer. O estado de união original com o exterior, contudo, nunca é de todo superado, podendo ser reencontrado no fenômeno religioso e no amor, como um “sentimento oceânico” (Freud, 1930: 90).

Apesar de Freud admitir a existência dessa indiferenciação primitiva e a considerar relevante para o entendimento da formação do eu, ele não se aprofunda nessa discussão. Nesse período, em realidade, foi Ferenczi quem tratou exaustivamente dessa problemática, utilizando-se dela para a compreensão das peculiaridades da sexualidade masculina.

Em *Thalassa* Ferenczi (1924) disserta, então, acerca do desejo primitivo no humano de retornar ao estado fusional que desfrutara durante a fase pré-natal. O nascimento é tido como um evento que gera forte angústia no bebê, pois esse é retirado de um ambiente protetor e apresentado ao mundo externo que a princípio lhe parece hostil, fazendo emergir o sentimento de desamparo. Esfacela-se, assim, um estado fusionado entre mãe e bebê ao qual o bebê desejará seguidamente retornar. A sexualidade expressa esse desejo primitivo que se presentifica já na oralidade primitiva e se completa com a realização do ato sexual genital, no qual o eu se identifica com o pênis e as secreções, retornando simbolicamente ao útero e revivendo a indiferenciação original.

Se considerarmos toda a evolução da sexualidade... e se tivermos em mente os processos complexos de identificação do ego com o pênis e com a secreção genital, chegaremos à conclusão de que toda essa evolução, incluindo, por conseguinte, o próprio coito, só pode ter por objeto final uma tentativa do ego... de *regressar ao corpo materno*, situação em que a ruptura tão dolorosa entre o ego e o meio ambiente não existia ainda (Ferenczi, 1924, p. 24).

A postulação da existência desse desejo de retorno a uma fusão primitiva não foi, entretanto, um *insight* ferencziano, pois já no discurso de Aristófanes em *O Banquete*, de Platão, o amor é definido como a tentativa de retorno a um estado primitivo de fusão. Em Freud, de forma semelhante, a paixão é compreendida como um estado no qual as fronteiras egóicas estão sob a ameaça de se dissolverem (Freud, 1930) ocasionando um sentimento de unidade. Como numa revisita à simbiose primeva, “contra todos os seus sentidos, um homem que se ache enamorado declara que eu e tu são um só, e está preparado para se conduzir como se isso constituísse um fato” (Freud, 1930, p. 83). Esse é, portanto, um “mito” do Ocidente que a psicanálise agregou de formas distintas ao seu arcabouço teórico e utilizou como ferramenta para a compreensão do desejo.

A temática da indiferenciação primeira se mostrou particularmente interessante para o entendimento do processo de constituição da identidade de

gênero sendo reiteradamente trabalhada, com este fim, por Robert J. Stoller, nos anos 1960. A partir de extensivos estudos sobre o transexualismo, Stoller construiu uma teoria inovadora sobre o processo de constituição da masculinidade baseada numa interpretação singular de seus casos clínicos.

O já clássico conceito stolleriano de identidade de gênero foi desenvolvido a partir dos seus estudos com transexuais que lhe permitiram perceber que nesses casos o sexo biológico dos sujeitos não acompanhava o psicológico, levando Stoller a entender que o que faz um homem sentir-se masculino não é a sua biologia, mas a forma como ele, desde os primeiros cuidados, foi conduzido ou não a essa assunção. A masculinidade e a feminilidade são tidas como características encontráveis em todos os indivíduos e a identidade de gênero pode ser compreendida, então, como o sentimento forjado por cada sujeito quanto a ser masculino ou feminino que está relacionado, ao fim, a uma boa mescla entre os dois fatores. Com esse conceito proposto em *Sex and gender* (1968), Stoller separa sexo e gênero, relacionando o primeiro à biologia e o segundo à cultura e, partindo desse pressuposto, considera que a anatomia não é um destino, pois a dinâmica familiar em que se está inserido pode fazer com que alguém biologicamente definido como sendo de sexo masculino se autorreconheça, entretanto, como pertencendo ao sexo oposto.

O termo identidade de gênero reflete estes novos dados e idéias. Ele se refere à mescla de masculinidade e feminilidade em um indivíduo, significando que tanto a masculinidade como a feminilidade são encontradas em todas as pessoas, em graus diferentes. Isso não é igual à qualidade de ser homem ou mulher, que tem conotação com a biologia; a identidade de gênero encerra um comportamento psicologicamente motivado. (...) Muitos homens biologicamente perfeitos têm de tentar evitar o que eles sentem ser impulsos e comportamentos femininos; o recíproco vale para as mulheres (Stoller, 1985: 28).

Mesmo considerando que a biologia possa ter um papel na formação desse sentimento o autor considera, contudo, que o ambiente é determinante para a configuração final da identidade de gênero. O sentimento de ser masculino não é, portanto, natural, mas culturalmente determinado, pois os pais, na relação com seus filhos, tendem a reproduzir os padrões de comportamento sexual partilhados socialmente.

Em outras palavras, masculinidade ou feminilidade é uma convicção – mais precisamente uma densa massa de convicções, uma soma algébrica de se, mas e – não um fato incontroverso. Além do fundamento biológico, a pessoa obtém estas convicções a partir das atitudes dos pais, especialmente na infância, sendo estas atitudes mais ou menos semelhantes àquelas mantidas pela sociedade como um todo (Stoller, 1985: 28).

Para Stoller (1985) as convicções que levam alguém a sentir-se masculino por serem socialmente determinadas são variantes ao longo da história, acompanhando as modificações pelas quais passam as sociedades. Assim, pode-se entender que um guerreiro indígena americano que usava o seu cabelo comprido sentia-se tão masculino quanto um prussiano que se afirmava como viril mantendo seu cabelo bem curto. Em realidade, “a masculinidade não é medida pelo comprimento do cabelo, mas pela convicção da pessoa de que o cabelo comprido ou curto é masculino” (Stoller, 1985: 28). Há, então, no trabalho stolleriano, principalmente nos anos 1980, uma grande preocupação com a contribuição das definições culturais para a constituição da masculinidade que o levou a estabelecer uma interlocução com autores da antropologia como Gilbert Herdt, em *Masculinidade e feminilidade* (1985). Assim, se nos anos 1960 suas conclusões se apoiavam basicamente em seu trabalho clínico, em 1985, a perspectiva cultural estava fortemente calcada em seu argumento, dando mais consistência para sua teoria. Apoiando-se na contribuição de Herdt, Stoller (1985) percebeu que em diversas sociedades simples a masculinidade era considerada uma conquista e não um dado da natureza e teceu, então, uma interpretação psicanalítica para essa concepção vigente nessas culturas concluindo que o núcleo da identidade de gênero é construído a partir das relações iniciais com o ambiente circundante.

Stoller (1985) constrói seu argumento partindo da refutação da tese freudiana de que o complexo de Édipo é o momento determinante para a formação da masculinidade. Esse é, ao fim, o momento a partir do qual sua perspectiva se distancia da contribuição freudiana-laciana pois, conforme aponta Toledo (1997: 99), de acordo com sua visão, “um caráter tão profundamente consolidado, como a masculinidade ou a feminilidade, constituinte do ego, não poderia ser fruto do conflito edipiano que só será vivido simultaneamente à fase fálica” sendo necessário remontar sua constituição a um momento mais precoce, já no pré-Édipo. Apoiando-se no estudo desse instante primevo, Stoller considera que a

construção do sentimento de masculinidade estaria relacionado à forma como esse enquadre seria elaborado pelo menino, o que está diretamente relacionada à forma como os pais o percebem. Como nos primórdios do desenvolvimento as mulheres costumam ser encarregadas dos cuidados, a identificação primária de uma criança é com a mãe; portanto, dá-se no campo do feminino. Essa posição teórica passou a se consistir como a grande discordância de Stoller em relação a Freud, para quem a sexualidade é originalmente masculina e permaneceu, ao fim, como o seu grande legado, utilizado criticamente ou não por diversos psicanalistas posteriormente (Chodorow, 1978; Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009). Então, para Stoller (1985), a base para a diferenciação entre os sexos estaria nas primeiras identificações das crianças e a existência de uma identificação feminina primária daria origem ao estado por ele denominado de *protofeminilidade* que pode ser definido como a feminilidade original existente no bebê de ambos os sexos que se forja em virtude da fusão original com a mãe. Por conta do início da sexualidade ser feminino haveria uma dificuldade a mais no caminho para a construção da masculinidade não vislumbrado por Freud, representada pela necessidade, por parte do menino, de mudar o caráter de sua sexualidade. Stoller (1985) é, então, inovador ao postular que uma vez não sendo o seu registro original “a masculinidade nos homens não é simplesmente um estado natural que precisa ser apenas preservado para desenvolver-se sadiamente; ao contrário, ela é uma conquista” (Stoller, 1985: 35). Logo, se, para a menina, a existência do estágio fusionado original prepara o desenvolvimento de sua feminilidade posterior, para o menino, porém, ele pode ser um empecilho ao desenvolvimento de sua masculinidade.

Isso coloca a menina firmemente no caminho para a feminilidade na idade adulta, mas põe o menino em risco de ter, em sua identidade de gênero nuclear, um sentido de unidade com a mãe (um sentido da qualidade de ser mulher). Dependendo de como e com qual intensidade a mãe ao filho separar-se, esta fase de fusão com ela deixará efeitos residuais que podem ser expressos como distúrbios na masculinidade (Stoller, 1985: 35).

Stoller (1985), diferentemente de Ferenczi, descarta a existência de uma simbiose entre mãe e bebê no período pré-natal e, acompanhando Mahler (1975), considera que a fusão primitiva ocorre no período de lactância, momento no qual a criança e quem dela cuida estão vinculados mais intimamente (Stoller, 1985).

Para a configuração final de uma identidade de gênero masculina é fundamental a entrada de um terceiro termo que deve fazer a separação e se oferecer, também, como objeto de identificação, permitindo que outras linguagens, além da materna, possam ser incorporadas pela criança (Stoller, 1985: 35). Isso, porém, é particularmente difícil para mães cuja condição de mulher, principalmente na fase dos cuidados primários, não foi valorizada por seus ascendentes, pois elas tendem a formar um desejo reativo de ser menino, relutando, por conta disso, em se separar de seus filhos homens. Assim, ao terem um filho de sexo masculino, muitas vezes se entregam indefinidamente a uma fusão com ele que é uma representação de seu desejo de tornar-se o menino que seus pais desejavam que ela fosse. Segundo Stoller (1985), quando se somando a esse fator, há também um pai-marido ausente que, com sua inércia, dificulta a separação mãe-filho, tem-se um quadro de “excesso de feminilidade e carência de masculinidade” (Stoller, 1985: 36), e, eventualmente, podem emergir empecilhos para a assunção de uma posição viril. Por outro lado, se a mãe se demonstra incapaz de vivenciar a fusão inicial seu filho pode vir a apresentar uma certa carência de feminilidade o que poderá dificultar sua dinâmica afetiva e torná-lo excessivamente masculino e propenso a erigir defesas fálicas (Stoller, 1985: 24).

É importante, portanto, que nesse momento inicial possam ser desenvolvidos simultaneamente, e serem acolhidos pelos pais, a afeição pela mãe e o desejo de diferenciação, premissas fundamentais para a constituição da masculinidade e para o desenvolvimento afetivo. A partir do estabelecimento desses fundamentos iniciais, o menino poderá modificar o desejo inicial de *ser* uma mulher e passar, então, a desejar *ter* uma mulher. A importância dessa dinâmica é central pelo fato de que para Stoller, embora a identidade de gênero seja constantemente influenciada por fatores externos até mesmo numa idade avançada do homem adulto, seu núcleo está na fase fusionada primitiva e na sua elaboração nos primeiros anos de vida. Pela sua perspectiva, “em torno dos dois ou três anos de idade, quando podemos observar a masculinidade definida nos meninos e a feminilidade nas meninas, ela está tão estabelecida que é quase inalterável” (Stoller, 1985: 29).

Ao contrário de Freud, que tende a naturalizar o processo de construção da masculinidade ao considerá-lo menos complexo se equiparado ao percurso que conduz a menina à feminilidade (Freud, 1931, 1933), Stoller postula ser

igualmente engenhoso o trajeto do menino rumo à masculinidade, opinião comungada por autores como Greenson (1966), Chodorow (1978) e Badinter, (1992) que debatem a construção do gênero pelo viés da psicanálise. Conforme considera Greenson (1966) – importante colaborador de Stoller nos anos 1960 – o grande entrave na construção da masculinidade para o menino é o fato de no momento primevo de sua constituição subjetiva se forjar uma identificação com o campo do feminino decorrente de sua relação estreita e gratificante com sua mãe. O caminho em direção à masculinidade implicaria, desse modo, não apenas no movimento positivo de identificação com o universo masculino, mas também e, essencialmente, num esforço no sentido da negação da identificação feminina primária.

Parece que assim como a menina tem um problema especial no estabelecimento das relações objetais por ter que mudar o gênero de seu objeto de amor, o menino, por sua vez, tem um problema especial na construção de uma identidade de gênero por ter que mudar o objeto original de sua identificação. (Greenson, 1966, p. 402. Tradução minha).⁸

A ruptura com essa herança primeira é um processo doloroso para o menino e que acaba por definir o complexo de Édipo não somente como o período de abandono da mãe como objeto amoroso, mas sobretudo também como o instante em que ela deve deixar de ser objeto de identificação (Chodorow, 1978; Stoller, 1985). Logo, “esses dois fenômenos, *des-identificar-se* com a mãe e *contra-identificar-se* com o pai são processos interdependentes e formam uma série complementar” (Greenson, 1968, p. 372),⁹ sendo os comportamentos materno e paterno decisivos para a boa configuração dessa dinâmica.

As contribuições de Stoller e Greenson foram bastante divulgadas nos Estados Unidos, sendo posteriormente utilizadas pelo antropólogo americano como David Gilmore (1990) a fim de dar uma explicação psicanalítica aos ritos de iniciação tão comuns em sociedades sem escrita, nas quais os meninos, para serem considerados viris o suficiente para pertencerem à comunidade dos homens têm que atravessar uma série de provas de resistência física e mental. A existência de

⁸ “It seems to me that just as the girl has a special problem in establishing object relations by having to change the gender of her love object, so the boy has a special problem in building a gender identity by having to change the original object of his identification (Greenson, 1966, p. 402)”.

⁹ “This two phenomena, *dis-identifying* from mother and *counter-identifying* with father are interdependent and form a complementary series” (Greenson, 1968, p. 372).

uma relação simbiótica entre mãe e bebê na primeira infância justificaria os temores, existentes nessas tribos, de que se o menino não fosse separado radicalmente de sua mãe, não conseguiria exercer o papel masculino que sua sociedade espera dele, principalmente no caso de tribos nas quais a guerra é uma ameaça constante e a caça é fundamental para a sobrevivência. (Gilmore, 1990). Tais necessidades de provação demonstram, segundo Badinter (1992), que a masculinidade é um ideal que o sujeito de sexo masculino jamais se sente seguro de ter realmente alcançado.

3.3

Da identificação feminina às identificações parentais em Diamond e Fast

Contemporaneamente, a tese desenvolvida nos anos 60 por Stoller e Greenson tem sido revista criticamente por Michael J. Diamond (2004; 2004b; 2008; 2009), psicanalista americano, que apoiado nos estudos seminais da também americana Irene Fast (1978; 1994), postula terem Stoller e Greenson se equivocado ao argumentarem que para a construção da identidade de gênero masculina é essencial que o menino se desidentifique de sua mãe e se contra-identifique com seu pai ou substituto (Diamond, 2004). Fast, de fato, trouxe questões que nos permitem por em xeque o referencial stolleriano-greensonian e problematizar de forma mais precisa a questão masculina.

Em *Developments in Gender Identity: The original matrix*, Fast (1978) considera o complexo de Édipo o momento crucial para o estabelecimento da identidade de gênero. Contudo, o período edípico é apenas o momento de resolução de questões que têm, no entanto, origem num momento ainda anterior, remetendo a todo o período pré-edípico. Fast (1978) tem como ponto central de seu argumento um questionamento da concepção de Freud (1905; 1931; 1933) de que a sexualidade é originalmente masculina para ambos os sexos, porém sua tese também rechaça o postulado de Stoller e Greenson da existência, nos meninos, de um período inicial de profeminilidade, residindo aí o seu pioneirismo.

Fast (1978) parte, então, do princípio de que desde sempre meninos e meninas são tratados distintamente por seus cuidadores, mas, a princípio, tais diferenças não são reconhecidas como mutuamente excludentes pelas crianças.

Assim, um menino originalmente não reconhece sua condição como diferente em relação ao outro sexo e, então, as primeiras identificações e as primeiras representações do self antes de serem relacionadas ao campo do masculino ou do feminino são fundamentalmente indiscriminadas quanto às distinções entre os gêneros.

Então, nos primórdios dos processos de identificação e estabelecimento de representações do self a criança tem pouco senso de que as características macho ou fêmea, masculinidade ou feminilidade estão excluídas para ele ou para ela respectivamente. As representações do self ou identificações são nesse sentido indiscriminadas e super inclusivas (muito embora, em acordo com as práticas dos cuidados primários de nossa sociedade ocorram provavelmente de forma mais extensiva em relação à mãe do que ao pai)¹⁰. (Fast, 1978: 265. Tradução minha).

Embora Fast (1978) não cite Freud, é notório que essa concepção é parte também do legado freudiano, pois em uma nota de rodapé de *Psicologia de grupo* (1921) ele afirma que a identificação primária é estabelecida “com os pais, pois antes de uma criança ter chegado ao conhecimento definitivo da diferença entre os sexos, a falta de um pênis, ela não faz distinção de valor entre o pai e a mãe” (Freud, 1923: 45). De forma semelhante, Fast (1978) considera que por volta dos dois anos e meio, a criança começa a se identificar com mais clareza quanto a ser do sexo masculino ou feminino, mas as delimitações entre os territórios ainda não estão evidentes para ela. O estabelecimento dessa fronteira ocorre apenas gradualmente, como efeito da educação, tem no Édipo um momento capital e implica num imperativo de renúncia à indeterminação primária, com o abandono de determinadas fantasias infantis comuns a meninos, como a de engravidar, por conta de sua impossibilidade física. Da mesma forma atividades tidas socialmente como inadequadas aos estereótipos de gênero passam a ser repelidas, como o hábito de meninos brincarem com bonecas e, fundamentalmente, a livre expressão dos sentimentos, típica do pré-Édipo, passa a ser rechaçada, já que nas culturas ocidentais espera-se que o homem seja contido emocionalmente. O complexo de Édipo, nos termos de Fast (1978), gera para ambos os sexos, então, angústia não

¹⁰ That is, in the early process of identification or establishment of self representations, the child has little sense that the characteristics of either femaleness or maleness, femininity or masculinity are excluded for her or him respectively. Self representations or identifications are in this respect indiscriminate and overinclusive (though due to the caretaking practices of this society probably occur more extensively in relation to the mother than the father).

relacionada apenas às ameaças de castração, conforme postulava Freud (1924), mas fundamentalmente ao imperativo de renúncia à fase indiscriminada original e adesão compulsória aos estereótipos de gênero. Nesse sentido, para os meninos, o temor ante a possibilidade de perda do órgão genital não é a única agrura da dinâmica edipiana, pois pode ser também angustiante para o menino aceitar ser incapaz de gerar filhos e perceber que certos tipos de brincadeiras antes praticadas sem preconceitos passam a ser então vistas de forma pejorativa por serem associadas ao feminino.

Tanto a menina quanto o menino devem começar a lidar com necessárias renúncias de características anteriormente incluídas nas representações do self que agora não podem ou não devem mais ser mantidas. Para o menino podem estar incluídas não apenas questões biológicas como a capacidade de engravidar, mas também questões relacionadas ao gênero como interesses interpessoais expressos no brincar de bonecas, deleitar-se com as cores, a música e a arte e expressar livremente as emoções¹¹. (Fast, 1978: 269. Tradução minha).

Para sustentar seu argumento, Fast (1978; 1994) retorna aos textos clínicos freudianos e aponta, então, para o acerto de Freud (1909) ao reconhecer, em casos como o do Pequeno Hans e generalizar como sendo fantasias típicas a meninos a crença de que todos, inclusive as mulheres, têm pênis. Contudo, essa percepção freudiana não se fez acompanhar de outra que ocorre simultaneamente e pode ser apreendida do caso de 1909, a de que homens também podem engravidar, presente nos diálogos entre Hans e seu pai relatados a Freud. Nesse sentido, não é apenas o medo de castração que emerge na dinâmica edípica, mas também o sentimento de perda pelo fim da indiferenciação de gênero.

Resíduos desse momento primitivo reaparecem em fases subsequentes da infância e na vida adulta pela via da arte, em outras situações ordinárias e, também, em manifestações neuróticas. Assim, Fast conclui que o abandono da indiscriminação primeva é um processo doloroso para todos e que nunca é totalmente resolvido, sendo revivenciado comumente por homens diante da gravidez de suas esposas.

¹¹ Both girl and must begin to deal with necessary renunciations of those characteristics previously included among their self representations which cannot or must not be theirs. For the boy these might include not only biological matters such as the capacity to grow a baby in his body, but gender-related characteristics such as interpersonal interests expressed in doll-play, delight in colour, music or art, and free emotional expression.

Sentimentos de abandono, alternando com idealização e depreciação de suas esposas, inveja delas e negação dos limites impostos por sua própria organização sexual são regularmente relatados em estudos sobre distúrbios dos homens durante a gravidez de suas esposas¹² (Fast, 1994: 51. Tradução minha).

Inicialmente, não há, portanto, uma identificação marcadamente masculina ou feminina, pois o menino introjeta características diversas de homens e mulheres que estão em seu entorno, sem discriminar suficientemente as diferenças existentes entre ambos. Podemos pensar, conforme aponta Fast (1978), que pelo fato de nas culturas patriarcais os cuidados primários serem normalmente encargos das mulheres, a introjeção de elementos femininos seja de fato mais extensiva, porém, isso é bastante diferente de se afirmar que a identificação feminina é primária nos meninos, pois esses internalizam primariamente traços de ambos os sexos. A originalidade e o valor da contribuição de Fast (1978) residem exatamente no fato de que por esse prisma escapamos do determinismo que muitas vezes permeia a psicanálise e consideramos encontrar nas proposições de Stoller e Greenson. Pelo referencial desses autores, o caminho masculino é necessariamente tortuoso por se iniciar no feminino e implicar numa exigência de desidentificação conquistada somente com muito custo com a passagem pelo período edípico. Em Fast, contrariamente, há, a princípio, uma indeterminação original quanto ao gênero e não uma *protofeminilidade*, sendo a diferenciação construída gradativamente. Nesse sentido, no seu ponto de vista, tanto o pai quanto a mãe representam *locus* de identificação significativos e por conta disso são introjetados nos primórdios. Desse modo, se para diversos meninos o período edípico se apresenta como especialmente delicado e a assunção da identidade de gênero especialmente engenhosa isso pode se dar por causa da ausência paterna nos cuidados primeiros e não pela existência de um estágio profeminino original que necessariamente deva ser abandonado para a aquisição da masculinidade. Cada percurso é então peculiar, sendo as identificações majoritariamente masculinas ou femininas de acordo com o ambiente ao qual a criança é exposta. Nesse sentido, o percurso masculino não é especialmente complicado, pois

¹² Feelings of loss or abandonment, alternating idealization and disparagement of their wives, envy of their wives, and denial of limits imposed by their own sexual organization are regularly reported in explorations of men's disturbed reactions to their wives' pregnancies.

meninos e meninas passam por um dilema semelhante – posto pela cultura – que é de abandonar a indeterminação original relativa ao gênero.

Após a publicação dos trabalhos seminais de Fast (1978; 1994), alguns psicanalistas americanos (Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009; Kaftal, 2009) a utilizaram para repensar as questões masculinas e rever criticamente tanto a psicanálise freudiana quanto os trabalhos de Stoller e Greenson. Diamond (2009) faz um breve apanhado histórico dos estudos psicanalíticos sobre o masculino e aponta, então, que primeiramente, a perspectiva dominante desses trabalhos era a consideração, formada pela influência de Freud, de que o dilema masculino infantil se resumiria ao desejo edípico de *ter* a mãe como objeto de amor, o que é tido por Diamond como um entendimento válido, mas insuficiente para a dissecação do tema. Posteriormente, com as publicações de Stoller e Greenson, foi desenvolvido o argumento de que antes de desejar ter a mãe, há uma fase na qual o menino quer *ser* a mãe e, em consequência dessa constatação, esses autores postularam ser necessária para o estabelecimento da identidade de gênero masculina a des-identificação do objeto materno e a contra-identificação com o pai. Diamond (2009) considera, contudo, essa posição também falha por se sustentar numa premissa patriarcal, a de que um homem deve se constituir subjetivamente em oposição à mulher, sendo basicamente tudo que ela não é (Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009; Kaftal, 2009).

Essa teoria defende que para se estabelecer um normal, saudável senso de masculinidade, o pequeno menino deve se des-identificar de sua mãe e se contra-identificar com seu pai. (...) A teoria se torna congruente com um pressuposto dúbio, embora inconscientemente bastante difundido em culturas patriarcais de que a masculinidade é definida como o não feminino. Em outras palavras, o mais significativo em ser um homem é não ser uma mulher ¹³ (Diamond, 2009: 24. Tradução minha).

Diamond (2004) rejeita a hipótese stolleriana-greensoniana por considerar que homens e mulheres não são opostos, estando, ao contrário, na integração entre as características ditas femininas e masculinas a chave para o desenvolvimento de uma consistente identidade de gênero. Nesse sentido, o processo de subjetivação

¹³ This theory argues that in order to establish a normal, healthy sense of masculinity, the small boy must disidentify from his mother and counter-identify with his father. (...) The theory happens to congruent with a dubious though unconsciously widely held view in patriarchal cultures that masculinity is defined by its not being feminine. In other words, the most significant thing about being a man is not being a woman.

masculino é mais fluido e mais proveitoso se incluir o acolhimento da herança materna. Os casos nos quais a desidentificação se impõe como inexorável são, em realidade, enquadres patológicos nos quais o ente materno impede a entrada de outros personagens na história primitiva da criança, assumindo um caráter intrusivo e entavando o rompimento desse vínculo primitivo. Nessas situações, a desidentificação se constitui como uma defesa narcísica, que costuma ter como efeito a construção, pelo menino, de um supereu severo e a solidificação de um conceito estreito e rígido de masculinidade, capazes de gerarem, futuramente, dificuldades para o desenvolvimento da afetividade e, especificamente, empecilhos na esfera dos relacionamentos amorosos.

Apoiando-se na tese da indiferenciação de Fast (1978), Diamond (2004) argumenta que a análise stolleriana é inconsistente por não apontar para a necessidade e mesmo para a inevitabilidade da identificação do menino com *ambos os progenitores* na dinâmica pré-edípiana. Enfatiza, também, que a fase de separação-individação é um instante delicado, já que assim como é pernicioso a continuidade da ligação estreita entre mãe e filho, um corte excessivamente radical pode ser, por outro lado, demasiadamente doloroso e igualmente prejudicial, podendo gerar, também, sentimentos hostis em relação ao feminino como consequência. Diamond considera, então, que ao invés da oposição característica do movimento para des-identificar-se proposto por Greenson (1968) e Stoller (1968), deve ser favorecido o estabelecimento de uma diferenciação progressiva entre mãe e filho. Desse modo, “não é o repúdio pelo menino de sua identificação materna que é crucial para o estabelecimento de sua masculinidade” (Diamond, 2004, p. 364. Tradução minha)¹⁴. O essencial é que se constitua, nesse momento, um vínculo afetivamente sólido com ambos os cuidadores e que o processo de separação possa ser vivenciado de forma mais fluida, na medida em que os dois genitores (ou substitutos) estejam suficientemente atentos às vicissitudes dessa dinâmica e saibam reconhecer as peculiaridades e as necessidades da criança de sexo masculino.

Um pai atencioso e protetor, tipicamente em conjunção com uma mãe suficientemente atenta e capaz de reconhecer a masculinidade de seu filho, ajuda a mitigar a severidade daquilo que poderia ser traumático para o menino que está

¹⁴ “...not the boy disavowal of his maternal identifications that is crucial to establishing his masculinity” (Diamond, 2004: 364).

envolto no processo de separação-indivuação¹⁵ (Diamond, 2004: 362. Tradução minha).

Para Diamond (2004), a atuação do pai ou de seu substituto no pré-Édipo é primordial na fase em que o núcleo da identidade de gênero do menino é estabelecido, pois se ele se fizer presente, poderá ser apresentado como um importante *locus* para a identificação e se tornará conseqüentemente um modelo a mais, além do materno. No caso, portanto de genitores atentos às necessidades da criança, não será necessário que ela repudie ou renuncie à herança materna. Contrariamente será, sobretudo, extremamente benéfica ao menino a possibilidade dele se valer dos dois referenciais, pois isso pode ajudá-lo a forjar um sentimento mais seguro de masculinidade, por ser menos reativo aos aspectos ditos femininos do psiquismo. Em realidade, para Diamond, o alcance da masculinidade é um processo longo e bastante complexo que o homem só costuma conquistar de forma mais plena na meia-idade, quando passa a estar mais aberto à afetividade e menos preocupado em reafirmar sua virilidade (Diamond, 2009).

No ponto de vista de Diamond (2004; 2004b; 2007; 2009), a identidade de gênero se forma, então, a partir das identificações pré-edípicas estabelecidas com os dois pais, conforme ele reitera em seu mais recente trabalho, *Masculinity and its Discontents: making room for the mother inside the male* (2009). Nesse sentido, o senso de masculinidade é enriquecido se sustentado nas múltiplas identificações precoces e as subseqüentes demandando, então, um trabalho psíquico que é de “integração-síntese” entre as referências masculinas e femininas, (Diamond, 2009: 24) e não de negação ao feminino, como postulavam Stoller e Greenson nos anos 1960.

Conforme eu esclareço nesse capítulo, a identidade de gênero é desenvolvida a partir das remotas, pré-edípicas identificações estabelecidas com cada um dos pais. Um senso saudável de masculinidade requer a incorporação da multiplicidade dessas precoces identificações (bem como das subseqüentes) e inevitavelmente demanda uma conquista psíquica na esfera integrativa-sintética¹⁶. (Diamond, 2009: 24. Tradução minha).

¹⁵ A watchful, protective father, typically in conjunction with a sufficiently attuned mother able to recognize her son's masculinity, helps to mitigate the severity of what might be potentially traumatizing for the boy who is engaged in the separation-individuation process (Diamond, 2004, p. 362).

¹⁶ As I clarify in this chapter gender identity develops from the early, preoedipal identifications with each parent. A healthy sense of masculinity requires incorporating the multitude of these

A posição de Diamond (2004; 2008) difere da leitura psicanalítica clássica que entende o masculino e o feminino a partir de oposições estanques. Pensamos, em acordo com Diamond (2009), que a tese da desidentificação stolleriana de fato endossa esse tipo de concepção binária e é um corolário da divisão de papéis sexuais historicamente construída nas sociedades ocidentais. Postular a necessidade de uma desidentificação materna significa afirmar que o sujeito de sexo masculino deve se constituir como um oposto ou um complemento à mulher. Diamond (2008), embora não questione a diferença sexual postulada pela psicanálise, como fazem certos psicanalistas (Néri, 2003; Arán, 2006; Peixoto Jr, 2000, 2008), se diferencia de Stoller e Greenson ao apontar para a necessidade de uma flexibilização do processo de constituição da masculinidade. Além disso, sua perspectiva se destaca por pressupor a importância da atuação do pai já no pré-Édipo, se distanciando da argumentação empreendida por autores como Lacan que consideram que a função primordial do pai é interditar o gozo que a mãe obtém de sua relação com seu filho. Nesse sentido, a função do pai não está, para o psicanalista americano, primordialmente associada à interdição, constituindo-se primariamente como um apoio à ação materna e não como uma censura a ela.

Diamond define, então, o masculino de uma forma que nos parece mais profícua do que aquela apresentada por Freud e Lacan para pensar a constituição subjetiva dos homens. De formas distintas, esse dois autores clássicos tiveram sua posição acerca desse tema comprometida pela filiação acrítica ao referencial falocêntrico moderno. Nos textos freudianos, a condição ontológica masculina é percebida como privilegiada pela posse do pênis que lhe dá um sentimento de superioridade ante a mulher, vista como mutilada (Freud, 1925). Em Lacan (1970), podemos entender a mãe como a “boca de um crocodilo”, cabendo ao pai, que por sua constituição masculina está totalmente referido à função fálica (Lacan, 1973), exercer a função paterna, apresentar-se como o suporte da Lei e impedir que a mãe reintegre seu filho. Em Diamond é possível constatar, por outro lado, uma tentativa de rompimento com essa tradição. Em sua concepção, a atuação paterna nos cuidados primários, ou seja, a sua participação na produção de um ambiente afetivo para a criança parece ser de extrema validade para a constituição subjetiva masculina, por favorecer o desenvolvimento da afetividade

early identifications (as well as subsequent ones) and inevitably demands a psychic achievement in the integrative-synthetic sphere.

entre pai e filho e facilitar o processo de identificação. Pensamos que quando a constituição subjetiva de um homem se dá intermediada pela presença do pai real ou de quem o represente, as insígnias masculinas ganham uma maior personalidade por serem transmitidas em grande parte de forma inconsciente sob a via identificatória. A identificação com o pai faz com que um sentimento de existir se forje de forma mais consistente e o menino não precise buscar incessantemente outras referências para construir um senso de identidade.

Ainda nos Estados Unidos, outros psicanalistas têm repensado a questão do pai e chegado a conclusões semelhantes às de Diamond (Kaftal, 2009; Person, 2009). Para Kaftal (2009), a ausência paterna nos primórdios da existência do menino faz com que seu desenvolvimento emocional seja prejudicado. Desse modo, ao homem também cabe exercer a função nutriz, acalentar e amar corporalmente seu filho, sendo em sua concepção um equívoco não reconhecer suficientemente a existência, principalmente no menino, de um “desejo por um pai nutriz” (Kaftal, 2009: 105). Nesse sentido, ele afirma “que a falha no reconhecimento entre pai e filho cria em ambos uma ruptura no senso pessoal de continuidade” (Kaftal, 2009: 109). Uma forma comum encontrada pelos homens para tentar compensar essa lacuna aberta é criar um falso self, tentando forjar para si próprio e para o exterior uma imagem grandiosa, “uma identidade secreta de super-herói” que é não mais que uma defesa ante a ameaça de aniquilação provocada pelo sentimento de desamparo constituído pela ausência do pai (Kaftal, 2009). Podemos pensar, em acordo com Kaftal, que a grande importância dada pelos homens de sociedades falocêntricas à virilidade é, então, um corolário das relações distantes estabelecidas entre pais e filhos. Apoiados em seu referencial, lançamos, assim, a hipótese de que a subjetividade masculina nessas sociedades é marcada por um sentimento de desamparo e concluimos que a formação de ideais rígidos de masculinidade é, ao fim, uma formação reativa, uma tentativa de obscurecer a existência de uma fragilidade basilar.

Em sociedades patriarcais, de fato, o corpo-a-corpo entre pai e filho tende a ser limitado não só pela falta de tempo de convívio entre eles mas, fundamentalmente, pelo fato de nelas existir o discurso de que apenas às mulheres cabe o exercício da função nutriz (Badinter, 1992). Em virtude, portanto, do distanciamento físico entre pais e filhos, o processo de virilização masculino nessas sociedades tende a ser mais alicerçado pelo aprendizado consciente do

papel social do homem se comparado ao processo feminino (Badinter, 1992). A cultura, completa, então, o trabalho “inacabado” do pai e transmite as referências masculinas presentes no âmbito das sociedades que se tornam importantes alicerces no processo de constituição subjetiva (Bourdieu, 1998). Como consequência dessa forma mais impessoal de subjetivação é comum que homens constituam subjetividades marcadas pelo submetimento às estereotípias de gênero presentes nas sociedades, havendo uma menor margem para a construção subjetiva não referida ao padrão normativo (Wang, Jablonsky & Magalhães, 2004). Isso ocorre pelo fato de em sociedades falocêntricas o processo de socialização de meninos ser apoiado em definições estreitas de masculinidade, expressas nitidamente pela transmissão de imperativos sexistas como “homem não chora”, “homem tem que falar grosso”, “homem tem que ter uma vida sexual ativa, com diversas mulheres” (Nolasco, 1993) que acabam se tornando fortes injunções superegóicas principalmente para aqueles homens cujos pais foram ausentes. Neste sentido a presença efetiva de um pai aberto a uma relação próxima, afetiva e que também seja atuante na construção dos limites, pode oferecer ao menino um referencial mais humanizado para a construção subjetiva e torná-lo menos vulnerável ao falicismo ainda presente nas sociedades ocidentais.

Assim, pensamos que uma maior proximidade entre pai e filho pode possibilitar que homens constituam uma subjetividade mais flexível, menos marcada pela necessidade de provação viril. Nesse sentido, o menino pode considerar que estar aberto à afetividade não o torna feminino, pois compreende, desde cedo, que os sentimentos são próprios do humano, não sendo, portanto, uma marca da feminilidade. Tal percepção pode ser extremamente profícua principalmente nos relacionamentos com outros homens ao longo da vida, pois esses poderão ser concebidos também como companheiros e não tão somente como rivais. Logo, nesse caso não seria apenas na relação com a mãe que se constituiriam as bases da afetividade masculina, mas também no vínculo precoce com o pai. Consideramos, então, que a identificação com um pai afetivo pode facilitar com que o menino construa uma subjetividade menos cindida. Um pai que se mostra por inteiro e não se reduz a uma função pode promover um processo de subjetivação menos belicoso e mais harmônico, marcado pelo desenvolvimento do afeto.

Em realidade, já há em outras áreas da psicologia um reconhecimento da importância do vínculo afetivo com o pai. Para o psicólogo americano Stephen B. Pouter, especialista em relacionamentos familiares, usufruir uma boa relação afetiva com o pai é determinante na constituição psíquica do menino, pois a existência desse vínculo precoce favorece o desenvolvimento da autoestima e a formação de laços com outros sujeitos ao longo da vida.

Não deveria nos surpreender o fato de as pessoas que criaram um laço forte com o pai quando crianças em geral desfrutarem de relações fortes e benéficas, tanto íntimas quanto no trabalho. Um laço seguro significa que um filho e seu pai estabeleceram um vínculo desde o princípio da relação e mantiveram essa conexão, o que deu ao filho uma forte sensação de segurança e o fez sentir-se amado. Esse afeto proporcionou uma base para todas as reações futuras, permitindo que o filho adulto se mostrasse aberto, comunicativo e confiante diante de outras pessoas (Poulter, 2006: 26).

Pensamos que, ao contrário de Poulter (2006), boa parte da psicanálise, notadamente a lacaniana, permanece desatenta em relação à abrangência do vínculo entre pai e filho e acaba por deixar de focar um aspecto crucial desse laço, o componente afetivo. Continuar reduzindo a função do pai à interdição é empobrecedor e, principalmente, parece inadequado na discussão sobre os homens de sociedades hodiernas em cujo bojo ambos os gêneros já atuam tanto nas funções ligadas aos afetos quanto naquelas mais propriamente vinculadas à Lei. Realmente, na contemporaneidade, considera-se como positivo que o homem possa ter uma relação afetivamente próxima em relação aos filhos, sendo a função de dar limites uma dentre muitas outras às quais ele deve responder. Consideramos que essa transformação nas relações entre pais e filhos pode auxiliar na produção de subjetividades mais plenas pelo fato de se estabelecer nesse convívio primevo uma identificação que é de imensurável valia para a subjetivação do menino. A história da masculinidade no Ocidente está marcada pela busca incessante, por parte do homem, de referências de masculinidade que possibilitem a produção de um projeto de vida e, fundamentalmente, o autorreconhecimento identitário. As múltiplas provações viris às quais os homens se submeteram ao longo dos tempos indicam o estado permanentemente frágil da masculinidade que pode ser perdida instantaneamente mediante qualquer fracasso. Essa instabilidade identitária masculina é produzida, a nosso ver, em grande parte pela distância estabelecida entre pais e filhos nas sociedades, pois não tendo um

pai como uma referência sólida, os meninos passam a buscar essa sustentação em outras instâncias, num movimento desenfreado e sempre em parte fracassado. Pensamos, então, que a aproximação entre ambos pode findar com esse ciclo e favorecer a construção de uma subjetividade mais plena pelo fato do componente afetivo ser reconhecido e, assim, a busca da virilidade poder ser substituída pela vivência da singularidade. Com todas as transformações nas relações de gênero ocorridas nos últimos quarenta anos, não seria demais, de fato, desejar que o masculino deixe de estar atrelado a modelos rígidos e os homens possam se constituir livres dos estereótipos dos tempos pregressos.

Conclusão

“O choro desses rapazes é a prova de que formamos um grupo de homens”.

Carlos Augusto Montenegro

A psicanálise emergiu ao fim do século XIX a partir de premissas inovadoras, forjando uma nova leitura do humano e pondo em xeque o racionalismo vigente na Modernidade europeia. Em Freud encontramos uma exploração pioneira da subjetividade, por conjugar consistentemente o estudo teórico com a prática clínica oferecendo um novo olhar e, fundamentalmente, um *setting* apropriado para a escuta do neurótico, a partir de então reconhecido em sua singularidade. Essas contribuições têm um valor imensurável, principalmente se constatamos que até os dias de hoje o processo psicanalítico é tido como um meio privilegiado para elaboração dos conflitos psíquicos, independentemente do fato de nos últimos 100 anos terem surgido diversas formas de compreensão do universo subjetivo, sendo a clínica psicanalítica uma dentre várias outras existentes na contemporaneidade. Consideramos, entretanto, que se por um lado a psicanálise freudiana foi revolucionária ao forjar um novo retrato do humano a partir da postulação de uma dimensão do inconsciente, por outro o horizonte de Freud estava restrito pelo fato de sua compreensão de masculino ter se apoiado em um paradigma falocêntrico pelo qual o homem era tomado como regra e tido por conta disso como autoevidente, enquanto a mulher era posta como a exceção. A assunção desse modelo teve como corolário o desenvolvimento de discussões mais pormenorizadas acerca do feminino sendo as questões próprias aos homens, em consequência, insuficientemente trabalhadas.

De acordo com Thomas Laqueur (1992) e Pierre Bourdieu (1998), o androcentrismo é uma marca da história ocidental, tendo sido justificado a partir discursos distintos ao longo dos tempos. No presente trabalho demonstramos que a teoria freudiana se instituiu no âmbito de uma sociedade falocêntrica, e suas concepções do masculino e do feminino acabaram por revelar um entendimento androcêntrico da constituição subjetiva cujas raízes remontavam a teóricos antigos como Galeno e modernos como Rousseau. Podemos entender, assim, que a concepção freudiana de que a sexualidade clitoridiana é masculina se configura

como uma nítida herança da concepção antiga do sexo único defendida por Galeno no século II d.C. pela qual o órgão sexual feminino é uma versão imperfeita do órgão masculino. Nessa concepção é a ausência de calor vital na geração que faz com se produza a mulher ao invés do homem, que é o modelo da perfeição. Para Galeno, ao fim, “as mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo menos perfeitos. Têm exatamente os mesmos órgãos, mas em lugares exatamente errados” (Laqueur, 1992: 42). Ao conceber, então, a sexualidade como originariamente masculina, conjeturar a existência de uma fase fálica comum a ambos os sexos e entender o clitóris como um pequeno pênis, Freud, assim como Galeno, pensou a mulher como uma versão inferior do homem. Neste sentido, a posse do pênis dá ao homem uma posição privilegiada no construto freudiano e o corolário dessa postulação foi sua concepção de que o processo de constituição sexual masculino é mais simples que o feminino.

Consideramos, da mesma maneira, que ao atrelar o masculino à atividade e às tarefas civilizatórias Freud vinculou-se aos pressupostos sexistas rousseauianos pelos quais os sexos são distintos, mas cabe ao homem o domínio da cena pública, por ser o ente da razão e à mulher os cuidados com a prole, em virtude de seu instinto materno. Apoiadas em grande parte na filosofia rousseauiana, as sociedades modernas se constituíram mantendo o homem numa posição de dominação ante a mulher, justificada agora não mais por sua maior perfeição, porém pelo fato de considerarem a mulher inapta à ocupação da cena pública, pois a maternidade seria sua vocação. Apesar de ser a cena pública o lugar masculino por excelência na Modernidade o homem, ao tornar-se pai, passava a ocupar uma posição de autoridade que era presentificada mesmo no ambiente doméstico, pois considerava-se que por ser mais racional, o homem deveria ter o poder para decidir em todas as questões relevantes do cotidiano. A representação social do homem na sociedade vitoriana influenciou Freud na formulação da instância psíquica moral levando-o a considerar o supereu masculino mais categórico que o feminino (Perrot, 2003). Há, então, uma indisfarçável semelhança entre a concepção de masculino produzida pelas sociedades nos séculos XVIII e XIX, pela qual o homem é racional, ocupante da cena pública e dominador da mulher e a visada freudiana, a partir da qual o homem fica alocado no campo da razão/norma/atividade/neurose obsessiva/civilização, e a mulher no plano do afeto/pulsão/passividade/histeria/

natureza. Essas articulações deram à teoria de Freud uma dimensão binária e marcadamente sexista que tendeu a acompanhar a leitura psicanalítica acerca do masculino e do processo de constituição subjetiva dos homens.

Acreditamos que dentre os muitos continuadores de Freud, Lacan foi aquele que mais fortemente agregou essa perspectiva, mostrando-se, portanto, igualmente atado aos limites do falocentrismo. Assim, se na teoria freudiana o supereu masculino foi posto como mais inexorável que o feminino, no construto lacaniano encontramos uma proposição semelhante em suas fórmulas da sexuação pelas quais o homem é tido como totalmente submetido à função fálica e a mulher é definida como *não/toda* fálica. Pensamos que o atrelamento do homem a uma relação mais estreita com a Lei se comparado à mulher, em Lacan teve como corolário a restrição do pai a uma função interditora, cabendo a eles a assunção da posição normativa na dinâmica edípica. Formou-se, então, a noção de que ao pai basta atuar como interditor e de que sob essa dimensão se produz a identificação entre pai e filho, fundamental para a assunção, na puberdade, da posição viril. É certo que com seu último ensino, os Nomes-do-Pai, no plural, substituem a sua noção anterior que se ancorava mais fortemente na atuação do pai simbólico, passando a poder ser considerado “pai” mesmo um sintoma, desde que ele exerça a função principal de ser um nó entre as dimensões do real, do simbólico e do imaginário. Contudo, mesmo em seu derradeiro ensino permanece a vinculação do ente paterno a uma função de interdição, o que levou Lang (2003) a reconhecer que Lacan, em realidade, não estudou o pai, mas o Outro. Ao fim, o pai em Lacan é reduzido a uma função, o que hoje já é um aspecto tido como crítico de seu construto até mesmo por psicanalistas influenciados pelo legado lacaniano, como o brasileiro Paulo Ceccarelli (1998).

Apontamos então que, em realidade, o processo de constituição subjetiva masculina não é mais simples, conforme postulava Freud, e que ao fim foram seus pressupostos teóricos falocêntricos que o conduziram a uma problematização restrita das questões próprias aos homens. Demonstramos como cientistas sociais sob perspectivas diversas (Gilmore, 1990; Herdt, 1997) indicaram ser longo e duro o caminho para a virilização do homem. A partir de seus estudos compreendemos que em sociedades simples a masculinidade é entendida como sendo uma construção frágil pelo fato de no início da vida, por serem geralmente cuidados por mulheres, os meninos estarem imersos no universo feminino. Assim,

nessas sociedades, considera-se que para os meninos tornarem-se viris é necessária uma radical separação da comunidade das mulheres e o enfrentamento de rituais violentos, pois para tornar-se homem é necessário expulsar a feminilidade de dentro de si (Gilmore, 1990; Herdt, 1997). Embora em sociedades complexas provações desse tipo sejam raras, a permanência da concepção de masculino e feminino como opostos antitéticos ainda é perceptível principalmente nos países latinos, nos quais o falocentrismo tende a ser mais exacerbado (Gilmore, 1990). A masculinidade em sociedades androcêntricas é tida, então, como uma construção secundária e reativa em relação à herança materna. Essas questões não foram vislumbradas por Freud e Lacan e, nesse sentido, pensamos ser necessário ir além do freudismo-lacanismo para entendermos mais profundamente os homens.

Robert Stoller (1985), psicanalista americano influenciado pela contribuição de antropólogos como Gilbert Herdt (1997), desenvolveu, a partir dos anos 1960, um entendimento pioneiro do processo de constituição subjetiva dos homens a partir da psicanálise, com sua postulação de que a primeira identificação do menino se estabelece com a mãe, portanto dentro do campo do feminino, o que se diferencia radicalmente da proposição freudiana. Partindo do pressuposto da existência de uma simbiose primitiva entre mãe e bebê, Stoller considera que essa unidade primeva provoca o surgimento de uma identificação com a figura materna que será o núcleo da identidade de gênero. Stoller e, também, Ralph Greenson (1968), seu colaborador, partindo desse pressuposto, passaram a reconhecer a masculinidade como uma construção secundária e reativa relativamente ao feminino, pois apenas no complexo de Édipo ela se consolida, a partir da des-identificação com a mãe e da contra-identificação com o pai.

A contribuição de Stoller e Greenson foi fundamental por ter desfeito o mito da existência de um caminho supostamente mais fácil para o menino tornar-se homem se comparado ao percurso feminino, porém há também em sua perspectiva a marca do falocentrismo que contemporaneamente vem sendo destacada pelo americano Michael J. Diamond (Diamond, 2004; 2004b; 2007; 2009). Para Diamond não é necessário que o menino se des-identifique da mãe e se contra-identifique com o pai para tornar-se homem, pois a identidade de gênero é múltipla e deve também acolher a herança materna. Apoiando-se no trabalho seminal de Fast (1978), Diamond demonstra que as primeiras identificações se

estabelecem com ambos os genitores sem distinção quanto ao sexo, pois nos primórdios essa divisão não é perceptível à criança, conforme aponta Fast (1978). Em realidade, Freud, na nota de rodapé em *Psicologia de grupo* (1921) já produzira um pensamento semelhante, sendo o texto de Fast (1978), ao fim, apenas uma elaboração mais extensa da mesma temática. Diamond (2009), apoiado em Fast (1978), considera então que a tese da des-identificação stolleriana baseia-se no pressuposto falocêntrico de que o homem deve ser o oposto da mulher, e considera, contrariamente, que uma formação identitária mais plena se dá quando há a conjugação das heranças paterna e materna na construção da subjetividade. Como consequência disso, em Diamond, o processo de constituição subjetiva do homem não se sustenta a partir de oposições, como a teoria de Stoller parece sugerir, mas por um modelo que é, fundamentalmente, integrativo-sintético. Em realidade, a exigência de des-identificar-se da mãe dá margem a uma subjetivação rígida e propensa a defesas fálicas, bastante deletérias para as relações humanas e, especificamente, para os relacionamentos amorosos. O processo de constituição subjetiva masculina é longo e só costuma atingir uma melhor elaboração na meia-idade, quando o homem se afasta mais da necessidade de provar ser viril e aceita mais prontamente a sua singularidade.

A teoria de Diamond nos parece profícua por afastar-se dos pressupostos binários presentes em Freud, Lacan, Stoller e Greenson a partir dos quais o masculino é entendido antiteticamente em relação ao feminino. Sua teoria se destaca por ter sido forjada levando em consideração a crítica ao falocentrismo proposta pelos estudos de gênero. Consideramos que por mais que Lacan tenha enfatizado a inexistência da relação sexual, sua teoria, ainda assim, tem forte vinculação com o padrão falocêntrico ocidental de relação entre os gêneros. Podemos entender, então, que a estrutura da família nuclear da Modernidade europeia lhe serviu como uma referência levando-o a postular que a função do pai deveria ser a de interditar a mãe que em sua concepção tende naturalmente a engolfar o filho. Em Diamond (2009), contrariamente, a função do pai na constituição subjetiva não se restringe à interdição, sendo considerada importante a presença do pai não apenas como um interditor da criança, mas também como seu protetor e como aquele que doa o seu afeto. A partir do exercício dessas três funções, ele se estabelece como um importante *lócus* identificatório, *conjuntamente* com a mãe – e não em seu lugar, como propunham Stoller e

Greenson – sendo sua presença física, por conta disso, de grande importância, não bastando, então, a sua atuação como símbolo. Kaftal (2009) chega a conclusão semelhante e considera que a ausência do pai nos primórdios gera empecilhos na relação entre ambos e dificuldades futuras nas relações com outros homens.

Contemporaneamente, felizmente, tem se evidenciado nos grandes centros urbanos os esforços de diversos pais no sentido de exercer uma paternagem participativa e, fundamentalmente, mais rica em termos afetivos, tanto para eles quanto para os seus filhos. Esse fenômeno contemporâneo indica a existência de um potencial no homem para a assunção dos cuidados e para sua participação direta na construção de um ambiente suficientemente bom e, assim, parece prudente acompanhar Ferreira & Aiello-Vaisberg (2006) e considerar a devoção ao filho algo passível de se presentificar não apenas na relação mãe-bebê. Nesse sentido, o pai pode ser também suficientemente bom, desde que esteja aberto a essa realidade, e, dessa forma, “o paradigma a seguir não é o da maternagem, e sim o do cuidado, no qual evidentemente se inscreve a própria maternidade” (Ferreira & Aiello-Vaisberg, 2006: 141). Por essa perspectiva psicanalítica, podemos pensar ser mais profícuo que homem e mulher busquem se *suplementar* ao invés de se *complementar*. Cuidados primários e interdição são fundamentais para a constituição subjetiva, porém não é necessário que sejam exercidos, respectivamente, pela mãe e pelo pai, nos parecendo ser mais enriquecedor para a constituição subjetiva masculina se forem essas tarefas compartilhadas por ambos os cônjuges. Pensamos que quando o processo de subjetivação do homem se apoia na identificação com um pai que é presente não apenas na interdição, mas fundamentalmente, também no acolhimento, reconhecendo desde sempre suas necessidades primárias, a tendência é a formação de um senso identitário mais fluido, sendo menos necessário buscar no exterior referências masculinas para sentir-se viril. Em realidade, pensamos que a exigência de provação de virilidade presente nas sociedades falocêntricas é uma marca de culturas nas quais a relação entre pai e filho é distante e as insígnias masculinas só são adquiridas após uma busca incessante de sua incorporação pela imitação, e não pela identificação. Neste sentido, consideramos fundamental o questionamento desse modelo que vem sendo proposto pela psicanálise contemporânea (Diamond, 2009; Kaftal, 2009).

Uma crítica que pode ser levantada às teorizações produzidas por Diamond e Kaftal endossadas ao longo da presente tese a respeito da função do pai da realidade para a constituição subjetiva do menino é o fato delas partirem do pressuposto da família bi-parental e não mencionarem como seria esse processo no caso de filhos cujos pais são desconhecidos ou falecidos. Dada a ênfase posta na atuação paterna no cotidiano poderíamos pensar que tais pressupostos tenderiam a condenar os filhos órfãos ao desamparo e a produção de defesas relativas a essa carência. Consideramos, contudo, que o principal intuito desses autores é desfazer o “mito” psicanalítico de que da função do pai é somente interditar. Neste sentido, nos apoiamos em seus escritos não para indicar que o único caminho possível para uma consistente subjetivação masculina se encontra na identificação com ambos os genitores e na relação afetivamente rica estabelecida entre pai e filho, mas, sobretudo, para afirmar que a riqueza desse enquadre não pode jamais ser subestimada. Logo, consideramos que são situações bastante distintas não se ter pai e ter um pai que se fecha à afetividade por julgar que sua única função é representar a lei. Nosso principal objetivo é, portanto, demonstrar que uma vez existindo um pai, sua função está para muito além da representação da metáfora paterna.

O debate mais acentuado em relação ao papel do pai é indicativo de um quadro de transformação amplo da sociedade e da consequente quebra de estereótipos patriarcais. Assim, ao invés de entendermos a contemporaneidade como um momento de crise do masculino, podemos pensá-la como um instante no qual estão sendo abertas chances inéditas para os homens se reinventarem, em virtude da fragilização do paradigma falocêntrico. De fato, desde a expansão do movimento feminista, nos anos 1960, e da mudança da posição da mulher na sociedade, as definições dos papéis de gênero tem sido menos restritivas para ambos os sexos, o que pode ser extremamente positivo para a subjetivação masculina.

A percepção da mudança de um paradigma da cultura é resultado de um esforço grande da atividade reflexiva e exige um estudo aprofundado articulando autores das diferentes disciplinas e correntes teóricas. Entretanto, essa tarefa pode ser facilitada se também lançamos nossa atenção sobre certos fenômenos da vida cotidiana. Um caso interessante a ser analisado ocorreu em fevereiro de 2008 em seguida ao término do clássico disputado entre Flamengo e Botafogo. Nessa

ocasião, diversos jogadores alvinegros choravam de revolta ante a derrota para o rival Flamengo. Carlos Augusto Montenegro, ex-presidente do Botafogo e membro ainda atuante do clube dirigiu-se à imprensa reunida no vestiário e proferiu uma frase que é, por si só, reveladora da nova importância que ocupa a afetividade na vida dos homens hodiernamente. Diante das câmeras disse que o “choro desses rapazes é a prova que formamos um grupo de homens”, enaltecendo, então, o caráter do grupo e dizendo que as lágrimas de seus jogadores eram prova de lealdade ao clube. No mesmo contexto, quase que em seguida, o técnico Cuca reconhece, em concordância com Montenegro, que “ver um homem como o Zé Carlos, com passagem pelo Corinthians, chorando dessa maneira, mostra que temos um grupo de homens” (Fonseca, 2008: 6).

As duas frases são indicativas de uma mudança no paradigma da cultura patriarcal, ou até mais, de uma completa inversão da perspectiva androcêntrica. Pelo referencial patriarcal homens são ensinados desde criança que não devem chorar, pois o direito à lágrimas está reservado às meninas (Nolasco, 1993). Por ter se dado num ambiente tipicamente masculino, parece emblemática a positivação do choro dos jogadores botafoguenses pelos dirigentes de seu clube. Num contexto masculino como o do futebol, não seria surpreendente se todos escondessem esse comportamento, mas naquela situação ele não foi apenas admitido, como manifestamente aplaudido. As lágrimas naquele contexto remetiam à lealdade, à honra, à batalha, enfim, ao compromisso com o clube, valores tipicamente masculinos, mas que pela tradição patriarcal são expressos de outras formas, jamais através de lágrimas.

Tanto o choro desses jogadores quanto a maior proximidade assumida pelos pais com seus filhos são indicativos de uma cultura que tende a não mais dissociar afetividade e masculinidade e que traz ganhos imensuráveis aos homens que se sentem à vontade para experimentar as benesses dessa mudança de paradigma. O que essas alterações contemporâneas vêm demonstrar é que as performances de gênero são construções históricas, sempre passíveis de serem revistas pelas sociedades. Não há, portanto, uma natureza masculina: existem apenas ideais de masculinidade que são forjados culturalmente e repetidos pelos sujeitos.

Faz-se, necessário, então, fundamentalmente, reconhecer a abrangência de possibilidades de subjetivação e evitar a cristalização de um novo ideal de

masculinidade. Em grande parte, a crise do masculino pode ser explicada, a nosso ver, pela tentativa desenfreada da construção de um novo modelo viril por todos aqueles que se sentiram diretamente ameaçados com a transformação dos papéis sexuais promovidas pelos movimentos feministas. Contemporaneamente alguns psicólogos têm tentado demonstrar, então, o quanto a busca por uma “nova identidade masculina” pode ser deletéria para os homens (Wang, 2006; Silva, 2006). Para eles, ao invés de se buscar a formação de um novo paradigma devemos, sobretudo, pensar em “como podem homens e mulheres se descreverem, na medida em que encontrem formas mais belas e harmônicas de viver, aumentando, assim, seus acordos intersubjetivos” (Silva, 2006: 3). Diante da denominada crise do masculino deve-se buscar, então, a criação de condições para que diferentes histórias escritas pelos sujeitos possam ser acolhidas, e ser evitada, portanto, a formação de um novo padrão.

Assim, é o aprisionamento aos estereótipos patriarcais que faz com que um momento de transformação da masculinidade seja vivenciado como uma crise identitária. Pensamos, de fato, que para as pessoas mais flexíveis, novas possibilidades de subjetivação estão sendo abertas para além dos estereótipos viris tão incansavelmente repaginados ao longo das histórias das civilizações ocidentais. Consideramos que para a formação de homens menos submetidos às estereotípias do gênero “homem não pode chorar” a atuação de um pai afetivo desde os primórdios da subjetivação e não apenas como interditor é de insofismável importância, fazendo com que o menino desfrute de uma intimidade com um pai que o impulsiona, desde cedo, prioritariamente ao viver criativo e prazeroso. Nesse sentido, a repetição compulsiva de situações nas quais a masculinidade é testada, típica de sociedades androcêntricas, não se tornaria, para ele sedutora, já que o seu sentimento de existir não estaria referido ao exterior, mas, sobretudo, a uma interioridade que é rica e irreduzível a estereótipos.

Referências bibliográficas

AFONSO, J. (2007) Masculino e feminino: Alguns aspectos da perspectiva psicanalítica. *Análise psicológica*, 3 (XXV): 331-342.

ALMEIDA, M. (1995) *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa. Editora Fim de Século.

ARÁN, M. (2006) *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro. Editora Garamond.

ARIÈS, P. (1973) *A história social da criança e da família*. Rio de Janeiro. Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

BADINTER, E. (1980) *Um amor conquistado. O mito do amor materno*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

_____. (1986) *Um é o outro. Relações entre homens e mulheres*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

_____. (1992) *XY. Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

BAUMAN, Z. (1997) *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

_____. (2000) *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

BEAUVOIR, S. (1949) *O segundo sexo*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

BECK (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres. Sage.

BENTO, B. (2006) *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro. Editora Garamond Ltda.

BETTS, J. (2005) Entre mito e complexo: o que vale o pênis no século XXI? *Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre*, n. 28: 71-85.

BIDDULPH, S. (2006) *Criando meninos*. São Paulo. Editora Fundamento Educacional Ltda, 2006

BIRMAN, J. (1999) *Cartografias do feminino*. São Paulo. Editora 34 Ltda.

_____. (2001) *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira.

- BLECHMAR, S. (2006) *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- BOBBIO, N. (2006) *O positivismo jurídico. Lições de filosofia de direito*. São Paulo. Ícone, 2006.
- BORDIEU, P. (1998) *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil Ltda.
- BORIS, G. (2003) Os Rituais da Construção da Subjetividade Masculina: Ser Macho ou Ser Homem? Uma História de Dor, Violência, Paixão e Regozijo. In: *II Seminário Internacional de Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais: Identidade, Diferença e Mediações*. Florianópolis, 2003.
- BULLOUGH (1994) *On being a male in the middle ages*. In: Lees, C. (ed.) *Medieval masculinities*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- BUTLER, J. (1990) *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, A. (2005) Colectando com Margaret Mead. *Revista Episteme*, n. 20, 2005.
- CECCARELLI, P. (1998) A construção da masculinidade. *Revista Percurso*, n. 19, 1997.
- _____. (1998b) A masculinidade e seus avatares. *Catharsis*, IV, 19: 10-11.
- _____. (2001) A sedução do pai. *GRIFOS. Publicação anual do Instituto de Estudo Psicanalíticos – IEPSI* -, número 18, out. 2001, pp. 91-97.
- _____. (2008) *Transexualismo*. São Paulo. Casa do psicólogo.
- CECCHETTO, F. (2004) *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro. Editora FGV.
- CHAVES, J. (1994) “Ficar com”. *Um estudo sobre um código de relacionamento no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora Revan.
- CHODOROW, N. (1978) *A psicanálise da maternidade*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Ventos.
- CONNELL, R. (1995) *Masculinities*. Los Angeles. University of California Press.
- CORNEAU, G. (1989) *Pai ausente, filho carente*. São Paulo. Editora Brasiliense.
- _____. Paternidade e masculinidade. In: NOLASCO, S. (org.) *A desconstrução do masculino*. (p. 43-52) Rio de Janeiro. Editora Rocco Ltda.

DIAMOND, M. (2004) Accessing the multitude within: a psychoanalytic perspective on the transformation of masculinity at mid-life. *International Journal of Psychoanalysis*, V. 85, pp. 45-64.

_____. (2004b) The shaping of masculinity: revisioning boys turning away from their mothers to construct male gender identity. *International Journal of Psychoanalysis*, V. 85, pp 359-380

_____. (2007) *Tal pai, tal filho: como pais e filhos influenciam uns aos outros ao longo da vida*. São Paulo. Editora Academia de Inteligência Ltda.

_____. (2009) Masculinity and its discontents: making room for the “Mother” inside the Male – An essential achievement for healthy male gender identity. In: REIS, B. e GROSSMARK, R. (org.) (2009) *Heterossexual Masculinities: Contemporary Perspectives from Psychoanalytic Gender Theory*. New York. Routledge.

DIAS, F. & BIANCHI, S. (2009) Mulheres, depressão e semblante. *Latusa digital*, ano 6, n. 36, março de 2009, 1-10.

DOR, J. (1994) *Clínica psicanalítica*. Porto Alegre. Editora Artes Médicas Sul LTDA.

EHRENBERG, A. (1998) *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris. Odile Jacob.

EHRENREICH, B. (1995) *The Snarling Citizen: Essays*. Nova York. Farrar Straus Giroux.

ELDER (2005) The emperor's news woes. *Psychology today*, 38 (2), 40-46.

ELIAS, N. (1939) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

FAST, I. (1978) Developments in Gender Identity: The Original Matrix. *International Review of Psychoanalysis*, 5: 265-273.

_____. (1994) Women's Capacity to Give Birth: A Sex-Difference Issue for Men? *Psychoanalytic Dialogues*, 4: 51-68.

FERREIRA, M. & AIELLO-VAISBERG, T. (2006) O pai ‘suficientemente bom’: algumas considerações sobre o cuidado na psicanálise winnicottiana. *Mudanças – Psicologia da Saúde*, n. 14, 2006, 136-142.

FERENCZI, S. (1924) *Thalassa. Ensaio sobre a Teoria psicanalítica da genitalidade*. São Paulo. Martins Fontes.

FINK, B. (1995) *O sujeito lacaniano entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

FONSECA, M. (2008) Decisão da Taça Guanabara. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 25 fev. 2008. Caderno dos esportes, p. 6,

FOUCAULT, M. (1975) *Vigiar e punir*. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

_____. (1979) *Microfísica do poder*. São Paulo, Editora Graal, 1979.

FREUD, S. (1894) Rascunho K. As neuroses de defesa. In: *ESB Vol. I*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1897) Carta 75. (14 de novembro de 1897). In: *ESB Vol. I*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1900) A interpretação dos sonhos. In: *ESB Vol. VII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1905) Fragmentos de um caso de histeria. In: *ESB Vol. VII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1905) Três ensaios sobre a sexualidade. In: *ESB Vol. VII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. In: *ESB Vol. IX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1908) Sobre as teorias sexuais das crianças. In: *ESB Vol. IX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1908) Caráter e erotismo anal. In: *ESB Vol. IX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1908) Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: *ESB Vol. IX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1908) Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. In: *ESB Vol. IX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: *ESB Vol. X*. Rio de Janeiro, Imago, 1969.

_____. (1910) Um tipo de escolha de objeto feita pelos homens. In: *ESB Vol. XI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1910 b) Leonardo da Vinci e uma lembrança da infância. In: *ESB Vol. XI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1912) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. In: *ESB Vol. XI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1913) A disposição à neurose obsessiva. In: *ESB Vol. XII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1913) Totem e tabu. In: *ESB Vol. XIII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

- _____. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. *ESB Vol. XIV*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1915) Repressão. *ESB Vol. XIV*. In: Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1915) Os instintos e suas vicissitudes. In: *ESB Vol. XIV*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1916) Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: *ESB Vol. XVII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1917) Luto e melancolia. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1919) “Uma criança é espancada”. Uma contribuição ao estudo das origens das perversões sexuais. In: *ESB Vol. XVII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1920) Além do princípio de prazer. In: *ESB Vol. XVIII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1921) Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1923) A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: *ESB Vol. XIX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1923) O ego e o id. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1924) A dissolução do complexo de Édipo. In: *ESB Vol. XIX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1924) O problema econômico do masoquismo. In: *ESB Vol. XIX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1925) Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: *ESB Vol. XIX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1926) Inibições, sintomas e ansiedade. In: *ESB Vol. XX*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1927) O futuro de uma ilusão. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1928) Dostoievsky e o parricídio. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1930) O mal estar na civilização. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.
- _____. (1931) Sexualidade feminina. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1933) Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise. In: *ESB Vol. XXI*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1937) Análise terminável e interminável. In: *ESB Vol. XXII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

_____. (1938) Esboço de psicanálise. In: *ESB Vol. XXII*. Rio de Janeiro. Imago, 1969.

GARCIA-ROZA, L.A. (1994) Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

GAY, P. (1986) A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud. Volume II. A paixão terna. São Paulo. Companhia das letras.

GAY, P. (1993) A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud. Volume III. O cultivo do ódio. São Paulo. Companhia das letras.

GIDDENS, A. (1992) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo. Fundação Editora da Unesp.

_____. (1999) *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

_____. (1999) *Mundo em descontrole*. Rio de Janeiro. Record.

GILMORE, D. (1990) *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. Vail-Ballou Press. New York.

GIONGO, A. (2005) Ex-pai? *Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre*, n. 28: 61-70.

GÓES, P. (2005) Em busca do Phalus perdido. *Cadernos de Psicanálise, Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro*.

GOLDENBERG (2000) O macho em crise. Um debate dentro e fora da academia. In Goldenberg, M. (org.) *Os novos desejos: das academias de musculação às agências de encontros*. (p.13-39). Rio de Janeiro. Record.

GONÇALVES, C. (2009) *Direito civil brasileiro, volume VI: direito de família*. São Paulo. Editora Saraiva.

GREENSON, R. (1966) A transvestite boy and a hypothesis. *International Journal of psychoanalysis*, XLVII: 396-403, 1966.

_____. (1968) Disidentifying from mother – Its special importance for the boy. London. *International journal of psychoanalysis*, XLIX: 370-374.

HAMAWI, R (1993) Que querem os homens? In: NOLASCO, S. (org.) *A desconstrução do masculino*. (p.9-12) Rio de Janeiro. Editora Rocco Ltda.

HEILBORN, M. L. (2004) *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro. Editora Garamond.

HERDT (1981) *Guardians of the flutes. Idioms of masculinity*. Nova York. McGraw Hill Inc.

_____. (1997) Male birth-giving in the cultural imagination of the Sambia. *Psychoanalytic Review*, 84: 217-226.

HÉRITIER, F. (1996) *Masculino/Feminino. O pensamento da diferença*. Lisboa. Instituto Piaget.

HIRCHZON, FONSECA & AMIRALIAN (2003) Os elemento masculino puro e feminino puro na clínica: a história de Vitor. *Natureza Humana*, 5 (2): 443-457.

JABLONSKI, B. (1992) *Até que a vida nos separe: a crise do casamento contemporâneo*. Rio de Janeiro. Agir.

_____. (2004) *Paternidade. Considerações sobre a relação pais e filhos após a separação conjugal*.

KAFTAL, E. (2009) On Intimacy Between Men. In: REIS, B. & GROSSMARK, R. (org.) (2009) *Heterosexual masculinities*. New York. Routledge.

KANT, I. (1785) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa. Edições 70, LTDA.

KARRAS, R. (2003) *From boys to men*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

KEHL, M. (1996) *A mínima diferença*. Rio de Janeiro. Imago Ed.

_____. (1998) *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro. Imago Editora, 1998.

_____. (2001) Lugares do feminino e do masculino na cultura. In: COMPARATO, M.C.M.; MONTEIRO, D.S.F. (Org.) *A criança na contemporaneidade e a psicanálise; família e sociedade: diálogos interdisciplinares*. São Paulo. Casa do psicólogo, 2001, v. 1.

KLATAU & SOUZA (2003) Diálogos entre Winnicott e Lacan: do conceito de objeto ao manejo clínico da experiência de sofrimento. *Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial*, Rio de Janeiro 2003.

KUMAR, K. (1995) *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1955-1956) *O seminário, livro 3: as psicoses*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1956-1957) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1964) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1969-1970) *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1971) *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1973) *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

_____. (1976) *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1999.

LACHAUD, D. (1992) *O inferno do dever. O discurso do obsessivo*. Rio de Janeiro. Companhia de Freud.

LANE, F. (1986) O complexo da inveja genital: o caso do homem com a vulva fantasiada. In: FOGEL, G., LANE, F. & LIEBERT, R. (org.) *Psicologia masculina: novas perspectivas psicanalíticas*. Porto Alegre. Artes médicas.

LANG, C. (2003) O pai em Winnicott e Lacan. *Apresentado no II Encontro Brasileiro sobre D.W.Winnicott*, São Paulo.

LAQUEUR (1992) *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro. Dumará Distribuidora de Publicações LTDA.

LAPLANCHE (1982) *Vocabulário da psicanálise. Laplanche e Pontalis*. São Paulo. Martins Fontes.

LASCH, C. (1977) *Refúgio num mundo sem coração. A família: santuário ou instituição sitiada?* São Paulo. Editora Paz e Terra.

LEJARRAGA, A. L. (2002) *Paixão e ternura. Um estudo sobre a noção do amor na obra de Freud*. Rio de Janeiro. Dumará Distribuidora de Publicações LTDA.

LE RIDER, J. (1990) *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1992.

LINS, M. (1999) *Término da análise em Freud e Winnicott*. Natureza Humana. São Paulo.

LIPOVETSKY, G. (1983) *A era do vazio*. Lisboa, Relógio D Água Editores, 1983

_____. (1992) *A sociedade pós-moralista*. Barueri, Editora Manole Ltda.

_____. (1997) *A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino*. São Paulo, Companhia das Letras.

LYOTARD, J-F. (1979) *A condição pós-moderna*. Lisboa. Gradiva.

MACHADO, L. (1992) *Feminismo, academia e interdisciplinaridade*. In: COSTA, A. e BRUSCHINI, C. (org.) (1992) *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro. Editora Rosa dos tempos.

MACHADO, L. (2001) *Masculinidades e violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea*. Brasília. Série Antropologia.

MATOS, M. (2001) Por uma história das sensibilidades em foco. A masculinidade. *História: Questões e debates*. Curitiba. (34), p. 45-63.

MATOS, M. (2008) Teorias de gênero ou teorias e gênero. Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. *Revista Estudos Feministas*, n. 16.

MEAD, M. (1949) *Macho e fêmea. Um estudo dos sexos num mundo em transformação*. Petrópolis, Editora Vozes.

_____. (1950) *Sexo e temperamento*. São Paulo, Editora Perspectiva.

MENDLOWICZ, E. (1995) Tornar-se homem... *Tempo psicanalítico*, v.28: 165-175.

MIGUELEZ, N. (2007) *Complexo de Édipo*. São Paulo. Casa Psi Livraria, Editora e Gráfica Ltda.

MILLER, J-A. (2010) *Perspectivas do seminário 23 de Lacan*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor Ltda.

NASIO, J-D. (1990) *A histeria*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

NERI, R. (2005) *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2005.

NOLASCO, S. (1993) *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro, Editora Rocco Ltda., 2001.

_____. (1995) A desconstrução do masculino: uma contribuição crítica à análise de gênero. In: NOLASCO, S. (org.) *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro. Editora Rocco Ltda.

_____. (2001) *De Tarzan a Homer Simpson*. Rio de Janeiro, Editora Rocco Ltda., 2001.

NUNES, S. (2000) *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2005.

OLIVEIRA, R. (1991) *O elogio da diferença*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1999.

PARSEVAL (1981) *A parte do pai*. Porto Alegre. L&PM Editores.

PEIXOTO Jr., C. (2000) A estética da existência e o cuidado de si como formas de subjetivação. *Tempo psicanalítico. Revista da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle*. XXXII: 97-107.

_____. *Singularidade e subjetivação. Ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro. 7letras / Editora PUC-Rio.

PERROT, M. (2003) *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo. Companhia das Letras, 2003.

PERSON, E. (1999) Teorias psicanalíticas e identidade de gênero. In: CECCARELLI, P. (org.) *Diferenças sexuais*. São Paulo. Escuta.

PINKER, S. (2006) The blank slate. In: *The General Psychologist*, XLI (1): 1-8.

POULTER, S. (2006) *O fator pai: como o legado paterno afeta sua vida profissional*. São Paulo. Editora Academia de Inteligência.

RAMOS, P. (2005) *O poder familiar e a guarda compartilhada sob o enfoque dos novos paradigmas do direito de família*. Rio de Janeiro. Editora Lumen Juris.

REIS, B. (2009) Names of the father. In: REIS, B. e GROSSMARK, R. (org.) (2009) *Heterossexual Masculinities: Contemporary Perspectives from Psychoanalytic Gender Theory*. New York. Routledge.

RIBEIRO, M.A.C. (2003) *A neurose obsessiva*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor Ltda.

RIBEIRO, P. (2000) *O problema da identificação em Freud*. São Paulo. Editora Escuta Ltda.

RODRIGUES, A. (2006) Um mundo só de homens: os capitulares bracarense e a vivência da masculinidade nos finais da Idade Média. In: Departamento de ciências e técnica do patrimônio (Org.). Departamento de Ciências e Técnicas do Patrimônio, Departamento de História. Porto. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006.

ROUANET, S. P. (1993) *Mal-estar na modernidade*. São Paulo. Companhia das letras.

- ROUDINESCO, E.; PLON, E. (1997) *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1998.
- ROUSSEAU, J-J. (1762) *Emílio, ou Da Educação*. São Paulo. Martins Fontes.
- SAMPAIO, R. (2004) *A impotência psíquica revisitada: contribuições ao estudo do amor masculino*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SANTOS, T. (2008) Sobre os princípios da psicopatologia psicanalítica: sexuação e invenção. *Revista latino-americana de psicopatologia fundamental*, São Paulo, v. 11, n. 1, p.55-68, março 2008.
- SCHAFER, R. (1986) *Homens que lutam contra o sentimentalismo*. In FOGEL, G. I. (Org.) *Psicologia masculina. Novas perspectivas Psicanalíticas*. Porto Alegre, Editora Artes Médicas, 1989.
- SCHNEIDER, M. (2000) *Genealogía de lo masculino*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica SA.
- SCOTT, J. (1986) Gender: an useful category of historical analysis. *The American Historical Review*. Chicago, XCI (5): 1053-1075, 1986.
- SETTON, M. (2002) A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*.
- SINGLY, F. (2001) Changes e charges de la vie privée. In: LAUFER, J. (2001) *Masculin-feminin: questions pou les sciences de l'homme*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- SILVA, P.S.L. (2002) O desamparo do primeiro homem: máscaras da histeria masculina. *Cadernos de psicanálise*, ano 24, n.15, Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, 2002.
- SILVA, G (2004) Gênero em questão: apontamentos para uma discussão teórica. *Mneme – Revista Virtual de humanidades*, V (10): 1-8.
- SILVA, S. (2006) A crise da masculinidade: uma crítica à identidade de gênero e à literatura masculinista. *Psicologia, ciência e profissão*, v. 26, n.1, março de 2006.
- SORJ, B. (1992) O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In COSTA, A. e BRUSCHINI, C. (org.) (1992) *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro. Editora Rosa dos tempos.
- STOLLER, R. (1964) A Contribution to the Study of Gender Identity. *International Journal of Psychoanalysis*, 45: 359-380.
- _____. (1966) The mother's contribution to infantile transvestic behavior. *International Journal of Psychoanalysis*, 47: 384-415.

- _____. (1968) *Sex and gender*. Edited by John D. Sutherland. C.B.E.
- _____. (1985) *Masculinidade e feminilidade: apresentações de gênero*. 1ª ed. Porto Alegre. Artes Médicas.
- THOLEDO, M. (1997) *A diferença sexual na psicanálise. Entre o destino e a construção*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- TREVISAN, J. (1998) *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro. Record.
- WANG, JABLONSKI & MAGALHÃES (2006). *Identidades masculinas: limites e possibilidades*. *Psicologia em Revista*, v.12, no.19, p.54-65.
- WANG, M. (2005) Gênero: dos estereótipos à subjetivação. *Cadernos de Psicanálise, Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro*.
- WINNICOTT, D. (1952) Psicoses e Cuidados Maternos. In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
- _____. (1956) A Preocupação Materna Primária. In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
- _____. (1957) E o pai? In: *A criança e o seu mundo*. Rio de Janeiro. LTC Editora.
- _____. (1971) Objetos Transicionais e Fenômenos transicionais. In: *O brincar e a realidade*. Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
- _____. (1971) A Criatividade e Suas Origens. In: *O brincar e a realidade*. Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
- _____. (1971) O Lugar em que Vivemos. In: *O brincar e a realidade*. Imago Editora Ltda. Rio de Janeiro.
- ZENONI, A. (2007) Versões do pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista*, v.13, p.15-26, 06/2007.