

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

***INCELS, HERBS E O MASCULINO NA HIPERMODERNIDADE:***  
Reflexões orientadas pela Psicanálise

**Carlos Eduardo Pereira**

**Belo Horizonte  
2019**

**Carlos Eduardo Pereira**

***INCELS, HERBS E O MASCULINO NA HIPERMODERNIDADE:***

Reflexões orientadas pela Psicanálise

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Ilka Franco Ferrari

**Belo Horizonte**

**2019**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P436i Pereira, Carlos Eduardo  
*INCELS, HERBS* e o masculino na hipermodernidade: reflexões orientadas pela psicanálise / Carlos Eduardo Pereira. Belo Horizonte, 2019.  
92 f. : il.

Orientadora: Ilka Franco Ferrari  
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Lacan, Jacques, 1901-1981 - Crítica e interpretação. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939 - Crítica e interpretação. 3. Homens - Comportamento sexual. 4. Sexo (Psicologia). 5. Sexo - Discursos, ensaios, conferências. 6. Interpretação psicanalítica. 7. Identidade sexual. I. Ferrari, Ilka Franco. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título. SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

**Carlos Eduardo Pereira**

***INCELS, HERBS E O MASCULINO NA HIPERMODERNIDADE:***

Reflexões orientadas pela Psicanálise

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

---

**Dr<sup>a</sup>. Ilka Franco Ferrari – PUC Minas (Orientadora)**

---

**Dr. Ernesto Anzalone**

---

**Dr. Tiago Iwasawa Neves – UFCG**

---

**Dr. Fábio Wallace de Souza Dias – UFMG**

---

**Dr<sup>a</sup> Virginia Lúcia Souto Maior Sanábio – Faculdade Única**

**Belo Horizonte, 13 de dezembro de 2019.**

Agradeço a todos que contribuíram para a realização deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Dr<sup>a</sup> Ilka Franco Ferrari pela orientação atenciosa no percurso deste doutorado.

Aos professores que participaram da banca de qualificação e da banca final, meus sinceros agradecimentos pelas importantes contribuições ao texto.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação da PUC-MINAS, em especial ao Marcelo e ao Diego.

A todos os professores que tive em minha trajetória acadêmica, em especial, à memória do saudoso professor João Gualberto, pelas primeiras lições em psicanálise.

Agradeço a meus pais e à minha família pelo carinho e compreensão cotidianamente manifestados, mesmo à distância. Em especial à minha irmã Josilene, a meu cunhado Luíz e a meus sobrinhos Pedro e Filipe, que me ajudaram em tantos momentos durante esse período.

À UFOP pelo apoio e aos amigos que tanto me ajudaram. À Isabela, Mariza, Sicelo e tantos outros. Um agradecimento especial à Fabrícia pela ajuda inestimável! À Ednéia e à Juliana que me ajudaram durante o período de afastamento, meu muito obrigado!

Aos amigos de Ouro Preto e Mariana, companheiros no dia a dia. Aos amigos de São João del Rey, Itabira, Conselheiro Lafaiete, Vale do Aço e a tantos outros espalhados, cujas palavras de apoio e incentivo me ajudaram nessa caminhada.

Um agradecimento especial ao amigo Geraldo Silva pelo companheirismo e apoio na caminhada até a defesa. Aos vários amigos que fiz durante o Doutorado na PUC, principalmente ao Marcelo e ao Luiz.

Por fim, dedico esta tese à Day, pelo amor e cumplicidade neste percurso.

*Que milagre é o homem?*

*Que sonho, que sombra?*

*Mas existe o homem?*

(Carlos Drummond de Andrade,  
“Especulações em torno da palavra homem”)

## RESUMO

Nesta pesquisa, perguntou-se o que os *incels e herbs* podem ensinar sobre o uso que os sujeitos masculinos têm feito no tratamento do real do sexo, face à insuficiência da norma fálica e queda do ideal viril. Estabeleceu-se, como objetivo geral pesquisar alguns usos que os sujeitos masculinos se utilizam para tratar o real do sexo na atualidade, a partir dos exemplos citados. Os capítulos foram estruturados pormenorizando os objetivos específicos. O capítulo inicial percorreu, na história do Ocidente, a emergência dos significantes paradigmáticos para compreensão da noção de ideal viril. No capítulo seguinte, delineou-se a sexualidade masculina face à diferença sexual, nos textos de Sigmund Freud, e a noção de sexuação e posição masculina, para Jaques Lacan e comentadores. No capítulo terceiro, buscou-se circunscrever a noção de virilidade proposta pela psicanálise. No quarto capítulo, articularam-se as informações, a partir dos exemplos dos *incels* e dos *herbs* de modo a responder à pergunta que ordena a tese. Por último, as considerações finais. O trajeto da tese demonstrou que ideal viril, heteronormativo e seus semblantes foram, durante muito tempo, o modo de saber-fazer privilegiado que sustentava, não sem consequências, a sexuação masculina relacionados à força, virilidade e agressividade. Os *incels*, buscam reafirmar sua identidade de gozo pela nostalgia de um ideal viril, pela depreciação do feminino e pela violência. Os *herbs*, por sua vez, ante os constrangimentos impostos pela norma fálica, privilegiam a via do gozo fálico e a da ética do celibatário como respostas à não relação. Conclui-se, a partir dos exemplos analisados, que a insuficiência da norma fálica e do ideal viril na hipermodernidade têm como consequência o aumento dos laços imaginários e a ordenação de sintomas que se organizam em torno da identificação a um modo de gozo, ao semelhante e a objetos como construções que visam ao tratamento, sempre precário, do real do sexo.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Masculino. Virilidade. Hipermodernidade. *Herbs*. *Incels*.

## **ABSTRACT**

In this research, one wondered what incels and herbs can teach about the use that male subjects have been making in the treatment of the real of sex, given the insufficiency of the phallic norm and fall of the virile ideal. The general objective was to research some uses that male subjects use to treat the real of sex today, from the examples cited. The chapters have been structured detailing the specific objectives. The opening chapter covered the emergence of paradigmatic signifiers in the history of the West for understanding the notion of virile ideal. In the following chapter, male sexuality in the face of sexual difference was outlined in the texts of texts by Sigmund Freud, and the notion of male sexuation and position for Jaques Lacan and commentators. In the third chapter, we sought to circumscribe the notion of virility proposed by psychoanalysis. In the fourth chapter, the information was articulated from the examples of incels and herbs in order to answer the question that orders the thesis. Finally, the final considerations. The course of the thesis demonstrated that the virile, heteronormative ideal and its features were, for a long time, the privileged way of knowing that sustained, not without consequences, the male sexuation related to strength, virility and aggression. The incels seek to reaffirm their joyful identity by nostalgia for a virile ideal, the depreciation of the feminine and violence. Herbs, in turn, in the face of the constraints imposed by the phallic norm, privilege the phallic jouissance and the celibate ethic as responses to nonrelation. It is concluded from the analyzed examples that the insufficiency of the phallic norm and the virile ideal in hypermodernity result in the increase of imaginary ties and the ordering of symptoms that are organized around the identification to a mode of enjoyment, similar to and objects such as constructions that aim at the ever precarious treatment of the real of sex.

**Keywords:** Psychoanalysis. Male. Virility. Hypermodernity. Herbs. Incels.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 SEMBLANTES DA VIRILIDADE NA CONSTRUÇÃO DO IDEAL VIRIL NA HISTÓRIA DO OCIDENTE</b> .....	13
1.1 A origem da noção de virilidade: virilidades gregas e romanas .....	13
1.2 A virilidade na Idade Média e na Renascença .....	18
1.3 Apogeu e crise da virilidade: séculos XIX e XX .....	19
1.3.1 <i>O espectro da desvirilização</i> .....	22
<b>2 SEXUALIDADE E SEXUAÇÃO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO MASCULINO NA PSICANÁLISE</b> .....	25
2.1 A bissexualidade constitutiva e a diferença dos sexos .....	26
2.2 Atividade e passividade; masculino e feminino .....	27
2.3 As “condições” na eleição do objeto de amor masculino .....	31
2.4 O Édipo, a castração e a primazia fálica .....	36
2.5 A diferença sexual em Lacan .....	40
2.5.1 <i>A lógica da sexuação</i> .....	42
<b>3 A VIRILIDADE E O MASCULINO NA PSICANÁLISE</b> .....	48
3.1 Sobre a “crise” do viril e a “comédia” dos sexos .....	52
3.2 Aspiração à virilidade .....	59
3.3 Virilidade e fantasma fálico no fim de análise .....	63
<b>4 HERBS, INCELS E A SEXUALIDADE MASCULINA NA HIPERMODERNIDADE</b> .....	66
4.1. Não há relação sexual .....	67
4.2 Sobre os <i>incels</i> e o horror ao feminino .....	70
4.3 Os <i>herbs</i> e os paradoxos da sexualidade no Japão .....	76
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	83
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	86

## INTRODUÇÃO

A inquietação que gerou essa tese diz respeito à investigação daquilo que no campo acadêmico e social tem sido denominado de “mal-estar”, ou “crise”, da masculinidade contemporânea. Esse discurso tem repercutido em diferentes mídias e a partir de múltiplos pontos de vista. Dois documentários recentes atestam a difusão dessa temática na atualidade. O primeiro deles, *The mask you live in*, produção americana da Netflix de 2015, defende o ponto de vista de que a violência e a agressividade, bem como a discriminação e o preconceito contra quem é diferente, são modelos de comportamento reforçados cotidianamente na educação dos meninos, ao mesmo tempo em que outros modos de ser e pensar são depreciados ou estigmatizados, caso não sejam vistos como “coisas de homem”. O outro documentário, produzido no Brasil em 2019 e intitulado *O silêncio dos homens*, foi realizado a partir de entrevistas com mais de 40 mil pessoas, pelo projeto “Consórcio de Informações Sociais” (CIS), da Universidade de São Paulo (USP), e enfatiza a necessidade dos homens compartilharem suas emoções e sentimentos. Mais especificamente, segundo o documentário, apenas 1 em cada 10 homens busca ajuda profissional, apesar de 6 em cada 10 admitir problemas relacionados à saúde mental, principalmente ansiedade e tristeza recorrentes. Dados da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2016) dão consistência às afirmações do documentário: 9 em cada 100 mil mortes autoprovocadas são de homens, contra 3 cometidas por mulheres. Além disso, 90% dos homicídios no país têm os homens como alvos ou vítimas; além do fato deles constituírem 95% da população carcerária do Brasil e viverem 7 anos a menos que as mulheres (FIGUEIREDO, 2019).

No espaço psicanalítico tem sido cada vez mais usual a afirmativa de que a suposta “crise” da masculinidade diz respeito muito mais a uma crise das representações historicamente construídas acerca do que é ser homem, ou seja, a uma crise nas identificações masculinas: “Há mal-estar não apenas porque algumas representações que o imaginário social definia como sendo masculinas tornaram-se anacrônicas, mas também na medida em que faltam novas representações” (ROSA, 2007, p.2).

O ideal viril, heteronormativo (GODOY, 2012), e seus semblantes foram, durante muito tempo, o modo de saber-fazer privilegiado que sustentava, não sem consequências, a sexuação masculina. Na modernidade, os papéis sociais femininos e masculinos eram mais claramente diferenciados. Os atributos considerados masculinos estavam relacionados à força, virilidade e agressividade, e os femininos ligados à passividade, submissão e docilidade. A

hipermodernidade,<sup>1</sup> por outro lado, na linha proposta por Miller e Laurent (2005) e continuada por Sinatra (2013) e Santiago (2013), é caracterizada pela noção de queda do Nome-do-Pai, consequência daquilo que Lacan chamou, na época, de declínio “[...] social da imago do pai” (LACAN, 1938/1985, p.66) com a conseqüente queda da norma fálica como operador hegemônico da subjetividade, seguida de uma queda do viril, com a decorrência de uma feminização do mundo.

Para a psicanálise, o viril e o masculino, embora muitas vezes tratados de forma indistinta, devem ser diferenciados. O masculino está associado a um modo de identificação às insígnias paternas, numa concepção mais freudiana, e, por outro lado, a um modo de gozo, tal como esclarece Lacan no Seminário 20 (1972-73/1985). A virilidade, por sua vez, é um modo de significação fálica, um semblante que permite ao sujeito encarnar a posição masculina no universo da não-relação sexual. A virilidade é o semblante da masculinidade enquanto posição subjetiva no impossível da sexuação, uma ficção para sustentar um modo possível de sexuação face ao impasse sexual, “[...] que racionaliza a impossibilidade da qual provém” (LACAN, 1973/2003, p. 531).

A maneira que a atualidade lida com o desamparo inerente ao desencontro dos sexos se modifica concomitantemente às transformações culturais. Campos (2011, p. 13) esclarece que “[...] uma nova ordem, já prenunciada no apagar das luzes do século XX, emerge como fruto de uma precarização da eficiência simbólica, da fugacidade do imaginário e das eventualidades do real”.

As identificações sexuais, na época da consistência do Nome-do-Pai (MILLER, 2015), pareciam ter um assento um pouco mais estável para tratar do real sem lei, com o cortejo de sintomas que lhe era próprio. Para os sujeitos masculinos, a norma fálica e o ideal viril eram as bússolas tradicionais que orientavam, mesmo que de forma precária, a relação entre os sexos. Para Vieira (2018b), sem a avenida principal da tradição, abre-se um sem número de vias para o gozo, para uma cultura de galáxias plurais no lugar de sistemas ordenados. Da redução desses ideais de identificação coletivos resultaria o enfraquecimento das práticas simbólicas e um aumento dos laços imaginários. Nesse contexto, destacou-se dois exemplos do que se pretende investigar.

O primeiro remete aos os *herbs*, ou “homens herbívoros” (*Soshoku-danshi*), termo cunhado pela socióloga Maki Fukasawa (2006 apud GOYA, 2014) para designar parcela de jovens japoneses que se identificam com um estilo de vida marcado pela falta de interesse

---

<sup>1</sup> O termo “hipermodernidade” é apresentado pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky para referir-se ao contexto das sociedades capitalistas, sobretudo após a década de 80, e será desenvolvido no capítulo 4 desta tese.

pelas “questões da carne”, como se designa o sexo no Japão, além da visível falta de interesse em ter encontros e laços de afeto com as mulheres.

O segundo exemplo diz respeito aos *incels*, diminutivo da expressão “*involuntary celibates*”, ou “celibatários involuntários”. Trata-se de homens jovens que não conseguem ter relações amorosas e atribuem culpa às mulheres por esse fracasso. Através de fóruns e grupos virtuais, se identificam através da propagação de ódio contra as mulheres, culminando, em muitos casos, no feminicídio.

Diante desse cenário, surgiu a pergunta que orienta este trabalho de pesquisa: O que os *incels* e os *herbs* podem ensinar sobre o uso que os sujeitos masculinos têm feito no tratamento do real do sexo, face à insuficiência da norma fálica e a queda do ideal viril?

Diante desse questionamento, estabeleceu-se como o objetivo geral da tese pesquisar diferentes modos dos quais os sujeitos masculinos se utilizam para tratar o real do sexo na atualidade face à queda do ideal viril e da insuficiência da norma fálica, tendo como exemplos os *incels* e *herbs*.

E, como objetivos específicos: 1) contextualizar, na história do Ocidente, a emergência dos significantes paradigmáticos para compreensão da noção de ideal viril; 2) delinear a sexualidade masculina face à diferença sexual, nos textos de Sigmund Freud, e a noção de sexuação e posição masculina, para Jaques Lacan e comentadores; 3) circunscrever a noção de virilidade, proposta pela psicanálise; 4) analisar, a partir dos exemplos dos *incels* e *herbs*, o uso que os sujeitos masculinos têm feito no tratamento do real do sexo, face à insuficiência da norma fálica e a queda do ideal viril no contexto atual, caracterizado por Lipovetsky e Charles (2004) como hipermoderno.

Em relação à metodologia, trata-se de uma pesquisa qualitativa que se orienta a partir de uma base teórica psicanalítica e pela análise documental.

A psicanálise foi o campo teórico/prático para a leitura de fenômenos sociais característicos da época, considerando que Lacan (1953/1998, p. 321) afirmou a importância do psicanalista “[...] alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. Para Poli (2005, p. 43), os princípios norteadores da pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais põem em jogo a “[...] constituição de um campo de experiência no qual os fundamentos epistêmicos – e, por derivação, metodológicos – são os mesmos que sustentam a prática de uma ética, a ética da psicanálise”.

Para Marcos (2010, p.107), é preciso distinguir a psicanálise como dispositivo clínico e a psicanálise como saber que permite a elucidação do ser falante e da modalidade de seus laços sociais: “Freud utiliza-se da análise de fenômenos coletivos para compreender processos

individuais e recusa a simples oposição entre indivíduo e sociedade ou entre a psicologia individual e coletiva, afirmando uma concepção biopsicossocial do sujeito”.

Para Rosa (2004, p. 186), a pesquisa em psicanálise deve ser orientada pela escuta e transferência instrumentalizada do pesquisador em relação ao texto. Na pesquisa o processo é semelhante ao contexto clínico, só que, ao invés da fala, trabalha-se com o texto escrito e busca-se “[...] identificar significantes cujo sentido assume o caráter de uma contribuição original para o problema de pesquisa norteador da investigação”. Desse modo, a pesquisa que aqui se apresenta se insere no campo das problemáticas que se referem à prática psicanalítica relativa ao sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, e não estritamente ligado à situação do tratamento psicanalítico.

Para dar conta de responder a pergunta feita e cumprir os objetivos propostos, foram utilizadas análises dos filmes *Shame* (2011) e *Her*, (2013), do documentário *L'Empire de Sans* (2010), reportagens sobre os *herbs* e os *incels* publicados em sites, revistas e jornais, tais como Revista Veja (2018), Universo Online (2019) e Folha de São Paulo (2018).

Sobre o uso de documentos da internet como ferramentas de pesquisa e produção de conhecimento, é preciso que se destaque que, se até o fim do século XX as redes sociais e a internet eram campos relativamente marginais, atualmente têm sido consideradas por muitos pesquisadores de diferentes formações como parte essencial do conhecimento humanístico contemporâneo. Essa mudança de visão tem, em suas bases, o reconhecimento de que a sociedade se encontra cada vez mais organizada em rede e que a internet constitui uma representação de práticas e interações sociais jamais imaginadas, demonstrando, assim, a complexidade que é a vida *online* (LIMA, 2009, p. 154).

Nesse caminho, a tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro, contextualiza-se, na história do Ocidente e a emergência dos significantes paradigmáticos para compreensão da noção de ideal viril. Essa perspectiva mais ampla, abrangendo a dimensão histórica e cultural, oferece a oportunidade de entendimento do lugar que a virilidade ocupou na configuração do masculino em diferentes sociedades e o lugar que ocupa nos dias atuais.

O capítulo subsequente foi destinado a oferecer elementos que possibilitem a compreensão do que a psicanálise compreende por sexualidade masculina e por posição masculina, expressões extraídas dos textos de Sigmund Freud, Jaques Lacan e autores contemporâneos. Conjuntamente, buscou-se compreender, a partir das fórmulas da sexuação elaboradas por Lacan, o modo masculino de gozo e sua relação com a norma fálica.

Em seguida, no terceiro capítulo, circunscreve-se a noção de virilidade na psicanálise a partir de três perspectivas: Uma primeira, ligada à identificação ao pai nos três tempos

edípicos na posse do título de virilidade, garantia de uma posição na partilha sexual. Uma segunda, articulada à noção de semblantes, essencial para a constituição de um ponto de ancoragem possível na comédia dos sexos. E uma terceira, ligada à noção de aspiração à virilidade e ao fim da análise, na esteira de desenvolvimentos de autores como Alberti (2017), Fajnwaks (2018) e Santiago (1998, 2013).

No capítulo quarto, discute-se os *incels* e os *herbs* como espectros do masculino na hipermodernidade. Os primeiros acreditam que são incapazes de manter laços sexuais e de afeto com as mulheres, e, por isso, estariam “forçados” a um celibato “involuntário”. Já os *herbs*, pela via da ética do celibatário, buscam se afastar do encontro com o feminino e buscam refúgio no gozo fálico, ou Gozo do Um (LACAN, 1972-73/1993).

Conclui-se, a partir dos exemplos analisados, que a insuficiência da norma fálica e do ideal viril na hipermodernidade tem como consequência o aumento dos laços imaginários e a ordenação de sintomas que se organizam em torno da identificação a um modo de gozo, ao semelhante e a objetos como formas de construção sintomática que visam ao tratamento, sempre precário, do real do sexo.

## 1 SEMBLANTES DA VIRILIDADE NA CONSTRUÇÃO DO IDEAL VIRIL NA HISTÓRIA DO OCIDENTE

Este capítulo traçou uma perspectiva histórica da noção de virilidade no Ocidente através de alguns de seus semblantes paradigmáticos. Destaca-se que a emergência de tais semblantes na Grécia e na Roma Antiga ainda são a base do ideal viril no século XXI.

A filiação a essa perspectiva histórica permite a crítica à ideia de uma virilidade perdida, que embasa boa parte das discussões sobre a “crise” do masculino, ao demonstrar que as características viris associadas ao ideal viril universal não são naturais: “O percurso histórico permite o acesso à construção de uma fantasia, e não ao que seria uma ‘masculinidade em si’, que é evidentemente vazia” (AMBRA, 2013, p.25).

Para Corbin (2013, p. 15) a virilidade é um “modelo arcaico dominante”, e embora as qualidades e os atributos a ela associados em determinada época possam se modificar, ela nunca perde seu caráter impositivo.

### 1.1 A origem da noção de virilidade: virilidades gregas e romanas

A virilidade, em sua origem, definiria a natureza do masculino em sua parte mais nobre, senão a mais perfeita, com suas qualidades claramente enunciadas, tanto sexuais, associadas ao marido “ativo” poderosamente constituído procriador, quanto, também, ponderado, vigoroso e contido, corajoso e comedido: “O viril não é simplesmente o homem: ele é antes ideal de força e de virtude, segurança e maturidade, certeza e dominação” (VIGARELLO, 2013, p.7).

Entre os gregos, o conceito de virilidade tem sua raiz na noção de *andreía*. Maurice Sartre (2013), helenista de origem francesa, afirma que tal noção aparece pela primeira vez no ano 467, na obra de Esquilo: “[...] pois sua vontade (*thymos*) no coração de ferro, inflamada por sua *andreía*, pesava como aquela dos leões portando a guerra em seus olhos” (ÉSQUILO apud SARTRE, 2013, p. 34).

Embora a *andreía* também pudesse se manifestar nas mulheres – como revela esse fragmento de *Electra*, peça de Sófocles: “Electra convida insistentemente sua irmã, Crisótemis a experimentar sua *andreía*, ajudando-a a vingar seu pai” (SÓFOCLES, apud SARTRE, 2013, p. 21) –, há uma clara divisão de papéis na sociedade grega, sendo que o campo da guerra e da política era reservado aos homens e o espaço privado reservado às mulheres.

A noção de *andreia* para os gregos é um quadro de valorização: associada à valentia, à audácia na diversidade e à obstinação no infortúnio. Trata-se de um conjunto de comportamentos e virtudes, no topo dos quais figura a coragem, física e moral, forjada no campo de batalha, na aprendizagem dos códigos e rituais de força e agressividade.

A guerra e a política oferecem ocasião de manifestar a *andreia*, que também se manifesta em outros domínios. A capacidade de impor o desejo sexual e o domínio sobre o espaço da casa e da esposa não são menos importantes, embora o discurso privilegie evidentemente aquilo que depende do domínio público, aquilo que se realiza diante dos olhos de todos (SARTRE, 2013, p. 21).

A democracia grega já reforçava a divisão entre público e privado, ao destinar o espaço da *pólis* (esfera pública) aos homens, e a *òikos* (*esfera privada*) às mulheres. A rua, a cidade e a política foram definidas, longinquamente, como espaços masculinos. Paralelamente, estabelece-se a divisão entre produção e reprodução, cabendo ao homem o papel de provedor que traz recursos provenientes da esfera pública (*pólis*) para o âmbito doméstico (*òikos*), espaço destinado às mulheres e voltado à reprodução dos membros da família.

O sistema de coerção social do jovem grego visa muito mais a produção de um modelo de educação balizada pela comunidade do que uma preocupação com o desenvolvimento do indivíduo. Desse modo, a educação do jovem grego valorizava o aprendizado de qualidades físicas e morais essenciais para a participação nos diferentes espaços políticos e sociais. Assim, o jovem, desde a mais tenra idade, está constantemente sob o olhar não somente de sua família e de seus parentes, mas da cidade inteira:

As mulheres não lavavam o recém-nascido na água, mas no vinho: desta forma eles queriam provar sua constituição física. Dizia-se com efeito, que sob o efeito do vinho puro as crianças sujeitas à epilepsia e doentias morriam de convulsão, ao passo que as portadoras de uma complexão sadia absorviam melhor o umedecimento e adquiriam mais vigor. As amas de leite, por sua vez, eram cuidadosas e espertas: ao invés de enfaixar os bebês que elas criavam, preferiam deixar inteiramente livre seus membros e todo o corpo; elas o habituavam a não ser complicados nem delicados em relação à alimentação, a não apavorar-se com a escuridão, a não temer a solidão, a abster-se dos caprichos vulgares das lágrimas e gritos. (PLUTARQUE apud SARTRE, 2013, p. 23)

Essa virilidade aprendida tinha como referência o homem mais velho ou aquele que a sociedade assim respeitava. O jovem rapaz que precisava passar pela iniciação tinha como exemplo um homem mais velho que, por sua vez, devia ser conhecido por toda a comunidade.

Este rito, questionável em nossa sociedade atual, na Grécia Antiga constituía o primeiro requisito da educação; só então se colocava em tela o respeito à família.

O jovem rapaz somente poderia ter uma boa educação a partir dos aprendizados com o seu mestre. Além de aprender a manejar armas e resistir ao sofrimento, adolescentes (entre 12 e 17 anos) eram submetidos à "proteção" de um preceptor amante. Para os gregos adultos, acima de tudo, o Eros masculino-poderoso era um sinal de distinção.

De modo algum os amores masculinos eram considerados infames. Trancados no gineceu, as esposas legítimas eram destinadas à reprodução, sujeitas à autoridade do marido, que, na maioria das vezes, procurava prazer sexual em prostitutas ou escravos, homens ou mulheres, ou em relações adúlteras fora do espaço patriarcal (CORBIN, 2013).

A compreensão social da relação entre dois homens obedecia a certos parâmetros dentro da sociedade. A pederastia só era aceita em um relacionamento entre um homem mais velho e um jovem, e suas famílias deveriam possuir o mesmo reconhecimento da sociedade grega (VIGARELO, 2017).

Além disso, a passividade dentro de uma relação homossexual era encarada como uma vergonha social, uma vez que o reconhecimento do homem estava baseado em sua masculinidade e virilidade. No momento em que o indivíduo perdesse tal qualidade, poderia ser associado à condição social de uma mulher e encarado por sua imagem de fragilidade, ou de submissão, e associado aos escravos.

A educação do macho passa também pela capacidade de demonstração da força física através da exploração da beleza do corpo exibida por seus músculos. Era importante criar o homem capaz de seduzir outra pessoa, homens ou mulheres, a partir de sua beleza física. Isso afluía o espírito de competição entre os homens, que precisavam expressar sua virilidade diante da população de sua cidade. A *andreia* está diretamente ligada à competição daqueles que eram fortes, bonitos, obedientes às leis e regras de civilidade. Suas qualidades estavam entre a educação, a moral e a beleza. A partir dessas regras se moldavam os lutadores guerreiros, maratonistas, atletas exaltados por sua coragem e obediência, o que definiu a educação viril. A virilidade sofista também levava em conta a capacidade de se expressar na construção da retórica oral. Saber fazer política também era uma demonstração importante para o homem macho.

Na antiguidade, a definição de homem e a virilidade estavam inextricavelmente ligadas. Em Esparta, por exemplo, havia duas categorias de cidadãos, como explica Sartre (2013, p. 43): os homens "verdadeiros" e os chamados "tembleques". A virilidade era uma ideia central da sociedade e a reputação da virilidade tinha que ser merecida. Assim, todo

homem que houvesse se esquivado de uma briga era considerado um “tembleque” e condenado ao ostracismo. Mas ele tinha a possibilidade de se redimir em outro confronto e assim recuperar sua reputação.

Já em Roma, o termo “*virilis*” designava as dimensões imponentes dos órgãos sexuais masculinos, enquanto “*viriliter*” referia-se ao ato de portar-se sexualmente como homem. A virilidade apontava, nesse caso, para uma atitude ligada à “*virtus*”, ou seja, ao valor viril da coragem e às qualidades psicológicas e morais do cidadão romano para que exercesse as suas incumbências políticas (THUILLIER, 2013, p, 73).

No Império Romano, virilidade significava não apenas ter “poder sexual”, “força na luta” ou “capacidade reprodutora”, mas ser eficaz, assertivo e virtuoso. A virilidade dos romanos deveria manifestar-se intelectual e emocionalmente, como leveza vigorosa e coragem prudente. Era um ideal de autoconfiança, maturidade, grandeza e domínio sobre si mesmo.

Na Roma Antiga, os rituais para um homem se tornar viril eram um tanto diferentes dos praticados pelos gregos. Segundo Thuillier (2013), um jovem romano somente se tornaria viril quando tivesse tido relação com uma mulher, não bastando que a tivesse mantido com garotos ou homens. O “*vir*” opunha-se ao gênero, ao comportamento feminino e ao “*puer*”, distinção estabelecida em termos de idade e condição jurídica.

Para os romanos, tal como os gregos, as insígnias da virilidade deveriam aparecer no corpo. Corpo bronzeado era sinônimo de virilidade; logo, o homem que não o fosse, teria a sua virilidade questionada, já que a cor pálida era típica da mulher.

A passagem da juventude para a vida adulta se fazia através de rituais, entre eles o recebimento e envergadura da toga viril que consistia no abandono da toga *praetexta* (franjada de púrpura). Essa cerimônia de mudança de hábito introduzia de pleno direito o jovem romano enquanto cidadão livre – claro que sempre sob o vínculo do *patria potestas* – no interior de sua cidade.

Além da participação a vida social, o membro da aristocracia e o cidadão romano deveriam cumprir um papel sexual de forma ativa e exercer o domínio sexual sobre aqueles que eram considerados como os agentes passivos da sociedade, a saber, as mulheres, os libertos e os escravos. Thuillier (2013, p. 45) descreve como as façanhas sexuais eram fontes de prestígio social:

Em Roma, a virilidade foi caracterizada, em primeiro lugar, por uma sexualidade ativa e não passiva, onde - para dizer as coisas com mais precisão, já que muitos rejeitam a ideia de uma “atitude” passiva - o membro “passivo” de um casal nunca

foi totalmente, o homem foi quem penetrou sexualmente, seja qual for o modo de penetração e a pessoa que penetrou.

Desta feita, a conduta dos seus cidadãos era medida a partir do prisma sexual da passividade ou atividade: o homem deveria ser ativo em suas relações sexuais, qualquer que fosse o sexo de seus parceiros passivos; a mulher deveria ser passiva sexualmente, deveria ser apenas dominada pelos homens.

Coelho (2015, p. 3) justifica que o romano tinha uma insistência quase que obsessiva para revelar a sua virilidade, que estaria atrelada, fundamentalmente, à sua potência sexual, computada pela quantidade de conquistas efetuadas: “[...] aquilo que mais interessava ao cidadão de Pompéia era a repercussão sobre sua potência sexual, que os seus cidadãos soubessem, que ninguém colocasse em dúvida a sua virilidade” Segundo Courtine (2013, p. 99), a definição de virilidade romana dizia respeito à hierarquia dos homens entre eles ao mesmo tempo em que se propagava formas de dominação bem determinadas, que permitiam “[...] hierarquizar e estigmatizar os ‘covardes’, por exemplo, os indecisos, os ‘medrosos’, insistir sempre sobre a necessidade de fortificar e de educar”.

Em Roma, o ato homossexual era permitido e expressava a virilidade masculina, entretanto o cidadão livre ou o guerreiro não poderiam ser passivos na relação sexual, pois essa condição era imposta aos escravos que serviam aos seus senhores. A legislação que definia as regras de proibição e aceitação do ato homossexual intencionava afastar dos jovens livres o risco de se tornarem passivos, pois “[...] um desprezo colossal recaía sobre o homem adulto e livre que era homófilo passivo, ou como se diz, *impudicus*” (VEYNE, 2008, p. 43).

Homossexualidade e virilidade estavam associadas, na sociedade romana, e condiziam com o lugar e a relevância do homem na sociedade. Em outras palavras, poderíamos dizer que permeavam as relações de dominação e de poder, que classificavam e hierarquizavam a sociedade. Há de se enfatizar, no entanto, que a homossexualidade não existia na Grécia Antiga como uma identidade ou uma categoria. Tratava-se, antes, de uma prática, uma modalidade de enlaçamento afetivo, moral e educacional entre homens (AMBRA, 2013).

A maior virtude era a virilidade, em seus contornos de virtude política. Os romanos, desde a infância, eram educados para serem dominadores: sempre e em qualquer lugar deveriam impor esse ideal de dominação sobre si mesmo e sobre os outros povos; essa dominação deveria ser até no campo sexual, pois o cidadão romano (*civis romanus*) adulto nunca deveria ser submisso (COELHO, 2015, p. 8).

## 1.2 A virilidade na Idade Média e na Renascença

Ao longo da Idade Média, conforme os princípios teológicos que orientavam a busca pela espiritualidade, era possível constatar uma significativa vinculação do ideal viril à observância de uma conduta sexual adequada aos homens. Moderar a luxúria, isto é, o desejo, era a regra de todo cristão. Acreditava-se que sexo em excesso encurtava a vida, secava o corpo, reduzia o cérebro e destruía a visão. Para não errar a dose, recomendava-se: relações noturnas, sem nudez completa, duas vezes por semana (não mais que isso) e sem provocar a volúpia por gestos, palavras ou atitudes impudicas. Conforme Santo Agostinho (apud DOMINGUES, 2018, p. 7): “É também adúltero o homem que ama com demasiado ardor sua mulher”.

Por outro lado, havia uma tolerância social generalizada quanto à atividade sexual pré-marital e extraconjugal masculina no mundo medieval, independente da postura adotada pela Igreja. Veyne (2008) irá mencionar inúmeros indícios que atestam o vasto e ostensivo desenvolvimento do concubinato e da prostituição, assim como a exaltação, no sistema de valores, das proezas da virilidade.

A relação entre “dominação” e “virilidade” vai se separando na medida em que a Igreja Católica passa a proibir de forma mais veemente a sodomia e a importância dada ao sexo vai sendo relegada, para o benefício de uma nova encarnação de dominação: o cavalo, a armadura e a lança. Qualificada por Vigarello (2013, p.46) de “força bruta e dominação indiscutível”, a virilidade, ao longo da Idade Média, foi adaptada à evolução da moral, costumes e refinamento que foram gradualmente estabelecidos nas cortes dos poderosos.

Na Renascença, coragem, glória, honra, autocontrole e elegância tornam-se atributos viris. No entanto, é necessário distinguir entre a virilidade popular e a aristocrática. O prazer de pessoas simples não é isento de violência quando se trata da “captura viril das mulheres” (CORBIN, 2013, p. 45). Em todo caso, “[...] caçar, dançar, travar um duelo, ficar bêbado na taverna e correr atrás das mulheres eram as principais atividades do homem medieval” (CORBIN, 2013, p. 45).

Apesar de seu forte valor intrínseco, a virilidade experimentou profundas variações em suas manifestações culturais e sociais entre os cavaleiros dos séculos XVI e XVII que se dedicavam à arte da dança para seduzir as mulheres e preocupavam-se com sua forma de vestir através do uso de sedas, perucas e rendas. Há uma certa rejeição da força rude. Os “bons modos” tornam-se referências sociais não somente entre as elites. Instalam-se conceitos de refinamento, urbanidade e cortesia, o que merece críticas de intelectuais como Montaigne,

que, no fim do século XVI, vê nessas mudanças a ameaça da afeminação, uma vez que a delicadeza seria a negação do viril.

Os ideais gregos vão ser reafirmados novamente no Renascimento, de acordo com a consolidação do Estado moderno centralizador das políticas públicas dos séculos XVI e XVII. Neste tempo, a mudança está na proibição da vingança e da retaliação da honra à revelia dos cidadãos. É o rei, representante supremo do Estado, quem julgará a necessidade de combate. Novos tratados de civilidade são impostos e a vingança passa a ser algo não muito mais “naturalmente” humano e, por isso, deve ser controlada.

Concomitantemente, o viril será afirmado de outras maneiras. O homem agora não é mais cavaleiro, e, sim, cavalheiro, figura que associa força e sagacidade; é delicado, porém firme nas ações. A corte palaciana dos séculos XVI e XVII traz para o centro da construção do masculino a etiqueta, a postura e a aparência, em contraposição à arte guerreira. A virilidade se entrega ao dever de aliar leveza elegante e vigor elaborado, postura refinada e força inquebrantável.

Assim, o conceito de virilidade aparece associado à demonstração de elegância no uso de novas armas, para as quais era necessário ter um corpo mais ágil e esportivo. A sociedade parecia então se afastar da violência: o rei da Inglaterra James I (1566-1625) aconselhou seu filho a parar de participar de jogos perigosos, como torneios. Pelo contrário, ele disse, “[...] é necessário controlar seu cavalo e dominar sua esposa” (VIGARELLO, 2013, p. 44).

A pintura dá exemplos dessa evolução das “demandas” da virilidade. O retrato de Carlos V na batalha de Mühlberg por Ticiano (1548) mostra os atributos medievais: armadura, cavalo que começa a galopar, lança e olha para o infinito. As representações de Louis XIV feitas por Hyacinthe Rigaud (1659-1743), ao contrário, revelam um rei vestido de seda, com jabot e peruca: ele tem um ar muito mais efeminado, mas seu olhar traduz uma “virilidade política” (VIGARELLO, 2013, p.45).

No século XVIII, a reflexão sobre autoridade e dominação política mudou a percepção de virilidade que, pela primeira vez, foi questionada em sua estrutura – a autoridade patriarcal. De fato, com o Iluminismo, a figura do pai – autoridade natural – tornou-se o símbolo do déspota: “Pais, pais, eu só vejo tiranos”, disse Diderot (apud CORBIN, 2013).

### **1.3 Apogeu e crise da virilidade: séculos XIX e XX**

O século XIX será descrito por Alain Corbin (2013) como a idade de ouro da virilidade. Após as questões do século anterior, o século XIX começou com a afirmação de

uma “majestosa virilidade” (CORBIN, 2013, p.55). As diferenças anatômicas entre homens e mulheres determinavam mais do que nunca a função social de cada um: a mulher educava as crianças, o homem enfrentava a política. Ser viril, naquele século do exército e da indústria, era lutar, mas também empreender:

O homem ocidental cristão deveria lembrar suas origens, reconhecer sua superioridade e se expandir pelo mundo, governar, colonizar. No fim do século XVIII os cientistas naturalistas impõem explicitamente ao homem sentir-se membro da espécie que domina a criação (CORBIN, 2013, p 66).

Nos quartéis e nas fábricas, ou em qualquer lugar onde os homens se encontravam “entre eles”, o macho exhibe seus feitos, tanto guerreiros quanto sexuais. O caçador, o explorador, o herói esportivo ou militar eram figuras aclamadas.

Os aristocratas e os nobres celebravam em clubes para cavalheiros. No colégio interno ou na escola, o jovem foi forçado a se endurecer e demonstrar sua virilidade nascente. Em um contexto de guerras coloniais, a conscrição compulsória e até mesmo a criação de batalhões escolares exaltaram uma virilidade associada ao culto do herói e da vitória. Essa nova inflexão teve efeitos visíveis mesmo no espaço e no meio ambiente: a extensão industrial reorganizou a fisionomia da cidade e da paisagem. Por seu lado, o colonialismo incorporou a ideia de que o Ocidente deveria dominar outras civilizações.

A nostalgia do ideal de cavalaria medieval, passando pela descoberta de povos “selvagens” na América e África, suscita no homem europeu a busca por um ideal de virilidade primária perdida em algum momento da história. Assim, o acultramento passa a ser sinônimo de feminização, ao passo que a fantasia de uma virilidade verdadeira passa a se ligar à natureza.

O século XIX, na verdade, tinha duas faces: uma heroica – a dos militares ou dos sábios, como Louis Pasteur – e outra mais sombria, com o surgimento de uma suspeita de impotência, a ameaça de um recuo da sociedade, já que as cidades foram inundadas pelo êxodo do campo e devastadas pelos problemas do alcoolismo e da prostituição. Essa corrente pessimista e subterrânea alimentou ao longo do século a preocupação de fisiologistas e higienistas médicos, obcecados pelo medo da degeneração. A masturbação e a homossexualidade tornaram-se tabus absolutos. O ideal viril da época era enérgico, autoritário, corajoso. Sua antítese era o covarde, o impotente e o sodomita (HAROCHE, 2013).

A cultura de luta do século XIX é uma cultura profundamente heroica, forjada na guerra. Este é um teste de virilidade, um rito de passagem para a era do homem. Com a

eclosão da Primeira Guerra Mundial, a virilidade, no entanto, passou a ser associada ao fim do homem, desastre, como provam os rostos sujos dos soldados, símbolo de coragem, mas também de medo, conjugação de lama e sangue.

A virilidade sofre um golpe naquele momento, já não estamos diante do herói das guerras napoleônicas. Soldados que foram ensinados que a guerra é aventura, é a glória, encontram-se em trincheiras, na lama, em situações catastróficas, onde eles não podem ir para a batalha corpo a corpo como lhes fora dito até então (CORBIN, 2013, p.45).

Para Corbin (2013), a Primeira Guerra Mundial gerou uma profunda crise da virilidade. Os milhões de homens mobilizados, exaltados por um romantismo militar e imbuídos dos valores viris do exército, enfrentam uma realidade muito diferente nos campos de batalha.

No pós-guerra, a incapacidade moral e emocional para localizar a velha vida é também um sintoma de uma crise de virilidade associada à desfiguração dos corpos. Muitos dos homens que lutaram na guerra não conseguem se reintegrar na vida civil, incapazes de encarnar novos papéis sociais, como pais e maridos, o que faz com que muitos optem por viver juntos em comunidades separadas.

A guerra de 1914-1918 mudou profundamente a simbologia do combatente. No lugar da exibição do corpo ereto, os soldados, apavorados, ou ficavam curvados ou não tinham outra solução a não ser deitar no chão e ficar lá, encolhidos, por longas horas suportando o “[...] dilúvio de chumbo e aço causado pelo armamento moderno” (CORBIN, 2013, p. 11). Muitos voltaram aleijados, desfigurados, chocados e nunca mais se tornariam os homens que eram antes de 1914. A figura do soldado deixará de ser um ideal masculino depois de 1918.

Essa mudança que fez com que o prestígio da virilidade vacilasse, juntou-se a outras, não menos importantes, no campo do trabalho, especialmente entre as duas guerras mundiais: o avanço do maquinismo, a burocratização das sociedades urbanas e o crescente desemprego gerado pela crise de 1929 causaram uma desqualificação da figura do trabalhador. Em outras palavras, embora os valores tradicionais permanecessem, os padrões de dominação masculina sobre as mulheres haviam mudado: no trabalho, assim como no esporte, as mulheres conseguiram ocupar lugares reservados aos homens até aquele momento. Quando um jornal esportivo perguntou a Suzanne Lenglen, a primeira tenista vitoriosa francesa em Wimbledon em 1919, como ela teve tanto sucesso, ela respondeu que, desapontada com o tênis feminino, ela começou a treinar para jogar como um homem (RAUCH, 2013).

Assim, as qualidades que fundamentam a ideia de virilidade passaram a ser compartilhadas por ambos os sexos. Coragem, estética, espírito de competição pertencem a homens e mulheres. A diversidade de qualidades ligadas à virilidade sempre existiu no esporte: o pesado e o leve, o rápido e o lento, o elegante e a força bruta. E essa diversidade está presente em ambos os sexos: foi dito que a ciclista francesa Jeannie Longo era como um homem, enquanto o jogador de futebol inglês David Beckham inaugurou a era dos “metrossexuais”. Neste campo, homens e mulheres podem reivindicar qualidades equivalentes. Durante as duas guerras mundiais, as mulheres ocuparão posições no mundo econômico que não ocuparam antes. Esse é um momento importante na emancipação das mulheres e, ao mesmo tempo, há um retorno à ordem masculina logo após a guerra, porque os homens diziam “[...] nós temos que devolver nossos empregos” (RAUCH, 2013, p. 330). No período pós-guerra, a violência conjugal e os divórcios aumentaram significativamente. Alguns homens ainda estavam na cultura da violência que experimentaram diariamente no *front* de batalha. Os períodos pós-guerra abalaram completamente as representações de virilidade e feminilidade, transformando os semblantes e as formas de relacionamento entre os sexos.

### *1.3.1 O espectro da desvirilização*

Os deslocamentos com os quais a identidade masculina se vê confrontada no mundo contemporâneo constituem o que tem sido chamado de crise de identidade masculina. Em vista disso, se considerarmos, inicialmente, o termo “identidade”, fica pressuposto que, não havendo crise, haveria uma coincidência do sujeito consigo mesmo (ROSA, 2007).

Para Vigarello (2013, p. 12), ao mesmo tempo em que se impõe, a história da virilidade encerra temores nem sempre vistos como “coisas de macho”. Certezas e dúvidas caminham lado a lado e influenciam as prescrições médicas, os modelos educativos, as relações amorosas: “Há um sentimento de ameaça constante pesando sobre a força e a perfeição: domínio tanto mais vulnerável que ele se pretende um ideal” (VIGARELLO, 2013, p. 12).

A virilidade sempre esteve em posição de fragilidade, ainda que, apesar das grandes rupturas, persistissem certas características do passado. Esse culto da virilidade, presente no coração dos anos 1930 e da Grande Depressão, teve como sucessor, nos anos 70, a musculatura patriótica, representada por Sylvester Stallone ou Arnold Schwarzenegger. Hoje,

a busca desse mito do poder absoluto é, em primeiro lugar, o sintoma de uma virilidade que se busca.

Como destaca Haroche (2013), embora a sombra da desvirilização sempre representasse uma preocupação recorrente no universo dos homens, ela nunca esteve tão presente como na atualidade e de modo tão abrangente: associada ao declínio do poder masculino, à perda da autoridade paterna e até ao aumento da impotência sexual.

Uma virilidade com prescrição médica, mas sem prescrição de idade. As pequenas pílulas azuis colocam o homem diante de uma hipervirilidade contemporânea cujas expressões podem ser encontradas em diferentes modelos como, por exemplo, nos atores pornôis ou nas ofertas para aumento peniano na internet. Na atualidade, o DNA da virilidade é fabricado nos laboratórios da Pfizer.<sup>2</sup> (HAROCHE, 2013, p.19)

Essa identidade masculina surgiria em afirmações do discurso cotidiano tais como “homem é homem” ou “homem que é homem...”, que, ao recaírem sobre o ser, permitiriam ao sujeito afirmar: “eu sou homem”. Se sexualidade, paternidade, vida conjugal e iniciativa funcionam como significantes cruciais, como significantes mestres na construção dessa identidade, quando surge um sintoma que afeta a sexualidade, uma situação de dificuldades com a paternidade ou mesmo com as iniciativas em direção ao outro sexo, esses acontecimentos fazem vacilar a identificação com esses significantes e introduzem o que é tido como “crise”.

O ideal viril sustenta a contradição insolúvel entre o desejo de onipotência e o fantasma da impotência masculina. Toda a base social tradicional da virilidade mudou nos últimos cem anos: o desaparecimento das bases profissionais tradicionais, seja na fábrica, seja no campo, e o desenvolvimento do setor terciário redistribuíram os papéis, pois, muitas vezes, homens e mulheres ocupam as mesmas funções.

A virilidade e seu poder – político, econômico ou intelectual – sempre foi acompanhado por um atributo, a potência, sem que ninguém soubesse muito bem como defini-la. A história da transformação do ideal viril nas sociedades busca explicar por que virilidade e poder andam de mãos dadas. É nesse sentido que Joana d'Arc e Margaret Thatcher podem ser pensadas como casos em que a virilidade pode estar do lado feminino, e não como uma qualidade exclusiva dos homens (SINATRA, 2013).

O apego ao ideal viril é a base da emergência e ascensão dos movimentos virilistas e de comunidades como os *incels*, como será visto em outras passagens desta tese. Ao se

---

<sup>2</sup> Empresa farmacêutica multinacional com sede em Nova Iorque, responsável pela fabricação do Viagra, remédio para impotência sexual

naturalizar certas características tidas como masculinas, como a agressividade, por exemplo, tais movimentos buscam a manutenção de um lugar social ameaçado pelas mudanças sociais da nossa época, como a ascensão feminina nos mais diferentes espaços sociais, o movimento LGBT, entre outros.

Se, a partir da história, a concepção do que é “ser homem” se constitui e se sustenta nos ideais de virilidade, a psicanálise, a partir das contribuições de Sigmund Freud e Jaques Lacan, utiliza de outros operadores para a interpretação da sexualidade e da sexuação, que permitem levar o exame da constituição do masculino outro patamar de análise. Os avanços que as contribuições de Freud suscitaram permitiram repensar a questão a constituição da sexualidade e das diferenças sexuais partindo de um processo que não é necessariamente tributário da constituição física, mas, antes, da representação, que se constitui baseada nesta condição concreta, a saber, o processo edípico.

Lacan ampliou o campo da sexualidade ao pensar o masculino e feminino como posições de gozo, para além das figuras de homem e de mulher, para além das identidades e gêneros. Desse modo, indica que não há essência do masculino e do feminino, mas significantes que adquirem significados diferentes, discursivamente produzidos segundo a perspectiva dos semblantes. Considerar homem e mulher como semblantes é admitir que esses elementos imaginários e simbólicos apenas tocam o real do gozo e o vazio decorrente da ausência de relação sexual. Esse percurso será o objetivo do próximo capítulo.

## **2 SEXUALIDADE E SEXUAÇÃO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO MASCULINO NA PSICANÁLISE**

Esse capítulo percorre pontos acerca da diferença sexual e da sexualidade masculina nos textos de Sigmund Freud, bem como a noção de sexuação e posição masculina tal como formuladas por Jaques Lacan. Busca-se também, além disso, o diálogo com autores contemporâneos que seguem as orientações da psicanálise freudiana e lacaniana.

Antes da discussão acerca dos desenvolvimentos da psicanálise nesse campo, um primeiro esforço torna-se necessário: a distinção entre sexo, sexualidade e sexuação. Utilizadas às vezes de forma indistinta, tais noções possuem particularidades que interessam ao debate que aqui se desenvolve.

Deve-se compreender o sexo como uma noção do campo biológico, ligado à anatomia, com todas as consequências que isso implicará na existência dos sujeitos. As expectativas dos pais para o nascimento de uma criança, por exemplo, incluem o imaginário sobre seu sexo anatômico e junto com ele uma série de definições pré-estabelecidas por serem associadas àquele sexo: o nome próprio, as roupas e acessórios, brinquedos, cores e decoração do quarto, os comportamentos e desenvolvimento esperados (POLI, 2007).

Por mais que o sexo biológico não defina uma posição de homem ou de mulher, não há como desconsiderar sua implicação no processo de produção dessas posições. A sexualidade vai se imprimindo num corpo que porta um sexo e é tomado pelo Outro como objeto de amor, de desejo e de gozo. O corpo portador de um sexo torna-se também um corpo da sexualidade e pode haver aí um desencontro entre o esperado para o sexo anatômico, os chamados da sexualidade e a posição sexuada. De qualquer forma, a sexualidade não é sem o sexo e ambos estão implicados na sexuação. Para Lacan, dizer-se homem ou mulher indica a existência de duas diferentes modalidades de gozo a partir da lógica fálica. A sexuação trata,

desse modo, de uma divisão entre os seres falantes em relação a dois modos de gozo, e não em relação ao sexo anatômico (LACAN, 1972-73/1985).

Freud sempre alertou para a falta de clareza dos termos “masculino” e “feminino” quando fora do campo biológico, anatômico. Essa obscuridade reflete certa incerteza, um mal-estar que está no cerne da sexualidade humana: “Todos os indivíduos humanos, em consequência de sua disposição bissexual e da herança cruzada, reúnem em si características masculinas e femininas, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras seguem sendo construções teóricas de conteúdo incerto” (FREUD, 1925/1996, p. 276).

Embora não haja, nos textos freudianos, uma produção específica sobre o campo do masculino, as questões concernentes à diferença sexual foram objeto de interesse de Freud, em diversos momentos de sua obra, tal como se pode observar em suas considerações sobre a bissexualidade, a díade atividade-passividade, as condições de amor, o Édipo e a feminilidade (POLI, 2007).

## **2.1 A bissexualidade constitutiva e a diferença dos sexos**

Roudinesco e Plon (1998) atestam que a ideia de uma bissexualidade humana constitucional já era corrente nas teorias científicas do século XIX. Utilizada por sexólogos como Richard von Krafft-Ebing, pelo darwinismo e pela embriologia, a noção de bissexualidade era apontada como “[...] a existência, na sexualidade humana e animal, de uma predisposição biológica dotada de dois componentes: um (componente) macho ou masculino e um (componente) fêmea ou feminino” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 71).

A introdução do conceito, na psicanálise, deve-se à influência de Wilhelm Fliess, médico alemão e amigo íntimo de Freud. Fliess defendia o caráter biológico universal da bissexualidade, e que esta prolongava-se, no ser humano, até uma bissexualidade psíquica, que era paralela à bilateralidade característica do organismo humano, com a direita e a esquerda traduzindo, de certo modo, a organização corporal e espacial da diferença entre os sexos (ROUDINESCO; PLON, 1998).

Jorge (2005) destaca que nas as cartas trocadas entre Freud e Fliess, no que diz respeito à teoria da bissexualidade, é possível destacar duas concepções basilares para uma pretensa teoria freudiana da bissexualidade. A primeira diz respeito à bissexualidade como “predisposição universal” enquanto fator psicológico. A segunda concepção tributa à bissexualidade a explicação para o recalçamento e as neuroses – entendimento posteriormente relativizado por Freud.

Progressivamente, a bissexualidade psíquica fundamentou as teorizações sobre o recalque, o desenvolvimento psicosssexual infantil e o complexo edípico. Passou a ocupar um lugar substancial na formação das neuroses, particularmente no estudo da histeria. Até, finalmente, alojar-se no centro da teoria freudiana como fator decisivo da sexualidade humana (CARNEIRO, 2017).

Freud adota o conceito de bissexualidade como uma disposição psíquica inconsciente, própria de toda subjetividade humana, uma vez que ela se fundamenta na diferença sexual, o que leva cada pessoa a fazer uma escolha sexual, seja pelo recalque de um dos dois componentes da sexualidade (masculino e feminino); pela aceitação desses dois componentes, ou pela renegação da diferença sexual. É nesta acepção que Freud incorpora, posteriormente, a bissexualidade como o resultado de identificações masculinas e femininas do Eu e que irá intervir no destino do complexo de Édipo<sup>3</sup> (ROUDINESCO; PLON, 1998).

## 2.2 Atividade e passividade; masculino e feminino

A questão da atividade da libido está presente, em Freud, já nos “Três ensaios para uma teoria sexual” (FREUD, 1905/1996) – texto inaugural de uma teoria psicanalítica da sexualidade – a partir de uma concepção que prioriza a via do exercício pulsional e não somente as identificações edípicas. Há de se destacar, nesse texto, a nota de rodapé, na qual Freud se refere à dificuldade na utilização dos termos “masculino” e “feminino”:

É essencial deixar claro que os conceitos de "masculino" e "feminino", cujo conteúdo parece tão unívoco à opinião corrente, na ciência, estão entre os mais confusos e devem ser decompostos pelo menos em três direções. Eles são usados no sentido de atividade e passividade, ou em um sentido biológico, ou no sentido sociológico. O primeiro desses três significados é o essencial, e aquele que quase sempre se aplica na psicanálise. (FREUD, 1905/1996, p. 200)

Apenas a primeira definição interessa ao psicanalista, uma vez que os sentidos biológico e sociológico, continua Freud (1905/1996), são bastante questionáveis e relativos. Sempre presentes, em diferentes medidas, atividade e passividade definem a bissexualidade constitucional dos humanos.

Na busca pela satisfação, a pulsão possui o caráter essencialmente ativo. Mesmo quando se goza da posição passiva – ao se fazer de objeto para um Outro –, trata-se de uma

<sup>3</sup> As relações entre o complexo de Édipo e a sexualidade masculina serão objeto de análise em um momento posterior deste capítulo.

passividade ativamente produzida, uma vez que, para Freud, a libido é, essencialmente, masculina:

A rigor, se soubéssemos dar aos conceitos de “masculino” e “feminino” um conteúdo mais preciso, seria possível defender a alegação de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, quer ocorra no homem ou na mulher, e abstraindo seu objeto, seja este homem ou mulher. (FREUD, 1987/1986, p. 2017)

Para Freud, a atividade erótica, nos primeiros anos de vida, é idêntica para ambos os sexos. Segundo Santos (2006), nesse momento da obra freudiana, o que está em jogo é a finalidade da pulsão. Masculino e feminino serão referenciados à atividade e à passividade; o masculino correspondendo à primeira e o feminino à segunda.

Nos avanços de sua teoria, masculino e feminino tornam-se, cada vez mais, elementos importantes para a compreensão dos sintomas e das fantasias nas neuroses, uma vez que a pulsão encontra descarga em modos de satisfação tanto ativos quanto passivos, tal como destacado, por exemplo, no texto “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade” (FREUD, 1908/1996). Nesse texto, fica clara a presença dos componentes da disposição bissexual no conteúdo das fantasias das pacientes e a presença de finalidades pulsionais tanto de caráter ativo quanto passivo, como no exemplo que Freud fornece da mulher que, com uma mão, segura o vestido contra o corpo, ocupando o lugar de objeto de uma agressão sexual, e, com a outra, sinaliza querer se livrar da roupa, identificando-se com o agressor.

Assoun (2006) chama a atenção para o caráter volátil do par ativo/passivo como versão do masculino e do feminino, mas observa que é através dele que a “[...] ‘doutrina da bissexualidade’ começa a encontrar sua conexão com a ‘doutrina pulsional’” (ASSOUN, 2006 apud OLIVEIRA, 2010, p. 58). A problemática do masculino e do feminino, tal como Freud a aborda, demonstra que a relação entre os dois é menos de exclusão do que de combinação. Isso possibilita pensar que um mesmo indivíduo pode ocupar uma posição masculina frente a um objeto e feminina em relação a outro ou até questionar se, em relação ao mesmo objeto, determinado sujeito não poderia transitar de uma posição masculina a uma feminina e vice-versa.

Sobre esse ponto específico, dois textos freudianos nos fornecem passagens elucidativas. No primeiro, “A sexualidade feminina”, Freud irá demonstrar que, embora o trânsito da passividade para a atividade seja um fato inerente à vida anímica, essa passagem “[...] não acontece do mesmo modo, com a mesma eficácia, para todos”. (FREUD, 1931/1996, p. 144). No segundo texto, “A feminilidade”, Freud (1933/1996, p. 125) afirma que todo ser

humano, seja homem ou mulher, “[...] se comporta de maneira masculina em tal ponto e feminino em outro”.

No caso do Homem dos Lobos, descrito no texto “História de uma neurose infantil” (FREUD, 1918/1996), a atividade/passividade pulsional aparece destacada, sobretudo, nas fantasias do paciente. É possível observar como, num primeiro momento, ele ocupa uma posição passiva frente às investidas sedutoras da irmã, mas, em seus sonhos, revela uma série de fantasias nas quais ele assume uma atitude ativa em relação a ela (desejo de desnudá-la, por exemplo). Num segundo momento, as investidas do paciente direcionam-se, de forma ativa, para a babá, ao mesmo tempo em que essa busca tinha uma intenção final passiva, que implicava seduzi-la para que lhe tocasse o pênis.

Em outro momento, a partir do sonho decisivo com os lobos, toda a dinâmica do caso sofrerá a influência de um elemento decisivo à polaridade ativo/passivo e sua correspondência com o masculino e o feminino: a angústia de castração. Esse sonho, para Freud, evoca a cena primária em que o paciente testemunha a relação sexual dos pais. Tal evocação confronta o paciente com o desejo de assumir o lugar da mãe no coito, servindo de objeto à satisfação sexual do pai. Aqui, a posição seria passiva, mas agora associada ao feminino, isto é, ao castrado. É necessário destacar que, nessa passagem, em especial, Freud utiliza os termos “masculino” e “feminino” em relação à castração, reservando a polaridade ativo/passivo às organizações pré-genitais da libido.

A identificação com a mãe e a desejo de tomar seu lugar como objeto sexual, para o pai, representam a fantasia de ser castrado, perder o pênis, isto é, deixar-se feminilizar pelo pai. Esse desejo, embora sofra a influência do recalque, permanece ativo no inconsciente, dando ocasião para que ressurja sob a forma sintomática da fobia de lobos.

Em relação ao caso do Homem dos Lobos, no debate sobre a atividade e a passividade, o que se revela é que, frente a diferentes objetos, o sujeito pode ocupar uma posição masculina para alguns e feminina para outros e, em relação ao mesmo objeto, no que se refere à satisfação pulsional, ela pode ser buscada ora de modo ativo, ora de modo passivo (OLIVEIRA, 2010).

Outro momento da obra freudiana que possibilitará a discussão acerca dos deslocamentos do sujeito em torno do masculino e do feminino, bem como sua combinação com os modos de satisfação sádicos e masoquistas, pode ser encontrado no texto “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais” (FREUD, 1919/1996). Para a discussão que interessa a este trabalho, destaca-se da posição freudiana a

afirmativa que, tanto em meninos quanto em meninas, a fantasia de espancamento corresponde a uma atitude feminina e tem sua origem numa ligação incestuosa com o pai.

Outro texto que é essencial para a discussão que aqui se pretende fazer é o texto “Psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” (FREUD, 1920/1996), em que Freud, a partir dos atendimentos que prestou a uma jovem homossexual, consegue demonstrar a confluência de desejos homossexuais e heterossexuais sobre um mesmo objeto, a partir da dinâmica da escolha objetal e sua relação com o masculino e o feminino. Para Freud, as características sexuais físicas, os modos de satisfação da pulsão (ativo/passivo) e a escolha objetal são os elementos que, combinados de modo diferente em cada indivíduo, definirão a pertença deste a um ou outro sexo.

Freud apresenta ao leitor duas interrogações para iniciar a análise do referido caso, cujo conteúdo já havia sido discutido nos “Três ensaios sobre teoria sexual” (1905/1996): (1) A homossexualidade da paciente era tributária da dominância de caracteres sexuais somáticos do sexo masculino?; (2) Tratava-se de uma homossexualidade congênita ou adquirida?

No referido texto, Freud sublinha que a paciente possuía características físicas predominantemente femininas, embora algumas estivessem mais próximas do que se costumava atribuir à masculinidade, como a alta estatura e traços fisionômicos mais enérgicos do que suaves, acrescentando-se a isso características intelectuais masculinas como inteligência aguda e fria clareza de pensamento. O hermafroditismo somático, que na época considerava, não podia responder pelo homossexualismo, como esclareceu o autor, ainda que não pudesse ser de todo negligenciado. Como observa, a combinação de caracteres somáticos existe em qualquer ser humano, portanto também nos heterossexuais. O autor é categórico ao afirmar que a correlação que se tenta fazer, entre características somáticas ou cognitivas, e o sexo do indivíduo, são, na verdade, convenções, tendo, pois, pouco valor científico:

Mais importante, sem dúvida, é que em sua conduta para com seu objeto de amor a circunstância de ter adotado a menina, para o propósito de seu amor adotou em todo tipo um tipo, isto é, humildade e a enorme superestimação sexual. Isso é característico do amante masculino, a renúncia a toda satisfação narcísica, a preferência ao amor antes de ser amada. Portanto, ele não havia escolhido apenas um objeto feminino: também adotou uma atitude masculina em relação a ele. (FREUD, 1920/1996, p. 148)

A citação acima interroga o que seria essa “atitude masculina” diante do objeto. Na psique masculina, há sempre uma condição de amor que direciona para um certo tipo de objeto e não outro. Essa característica será apontada por Freud nos textos intitulados “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I)”

(FREUD, 1910/1996) e “Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II)” (FREUD, 1912/1996), além do texto “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1996).

### **2.3 As “condições” na eleição do objeto de amor masculino**

No trabalho intitulado, “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”, Freud (1910/1996) se detém sobre um tipo de escolha de objeto frequentemente observada nos homens e que é composta pela presença de quatro “condições eróticas”: (1) o terceiro lesado, (2) o caráter leviano da mulher, (3) a supervalorização das mulheres cujo comportamento sexual se aproxima da prostituição e (4) a intenção redentora. As duas primeiras se referem às exigências dirigidas ao objeto e as duas últimas à conduta do amante.

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

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

Em relação à segunda condição – o caráter leviano da mulher –, a escolha recai sobre mulheres cuja fidelidade está sempre sob suspeita, podendo variar desde aquela casada, disponível ao flerte até as adeptas da poligamia. Vê-se que também aqui existe a presença do terceiro, ainda que os ciúmes do amante – elemento decisivo para a valorização da mulher – não lhe digam respeito como “possuidor legal” da mulher, mas a outros com os quais ela trave relações. Nas palavras de Freud, “Em casos evidentes, o amante não demonstra qualquer desejo de posse exclusiva da mulher e parece sentir-se perfeitamente à vontade na situação triangular” (FREUD, 1910/1996, p. 161).

A reativação de desejos infantis, relativos à mãe, e do ódio dirigido ao pai, com os quais o menino estava ocupado no drama edípico, poderiam explicar a exigência de

leviandade do objeto como condição erótica, isto é, a mãe surge aí, graças ao modo de funcionamento do inconsciente, como prostituta, uma vez que realiza os mesmos atos que aquela. O pai, por seu turno, ressurgue como aquele a quem a mãe satisfaz sexualmente, e a frustração dos desejos edipianos do sujeito o levam a situar, em sua fantasia, a mãe como uma mulher infiel. É assim que Freud tenta explicar o mecanismo da segunda condição erótica supracitada.

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

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

Qual seria, pois, a origem do tipo de escolha objetal a que as quatro condições acima mencionadas se referem? Freud adverte o leitor de que a diversidade relativa às condições eróticas dos homens tem um ponto em comum, que possibilita entendê-las como produto de um mesmo processo psíquico:

A escolha de objeto, que é tão estranhamente condicionada, e esta maneira extremamente singular de se comportar no amor, tem a mesma origem psíquica que encontramos nos amores das pessoas normais. Derivam da fixação infantil de seus sentimentos de ternura pela mãe e representam uma das consequências dessa fixação. No amor normal, apenas sobrevivem algumas características que revelam, de maneira inconfundível, o protótipo materno da escolha de objeto, como, por exemplo, a preferência demonstrada pelos homens jovens por mulheres mais maduras; o destacamento da libido da mãe efetuou-se de maneira relativamente rápida. No tipo que descrevemos, por outro lado, a libido permaneceu ligada à mãe por tanto tempo, mesmo depois do início da puberdade, que as características maternas permanecem impressas nos objetos amorosos que são escolhidos mais tarde, e todas elas se transformam em substitutos facilmente reconhecíveis da mãe. (FREUD, 1910/1996, p. 162)

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

O segundo trabalho de Freud a ser considerado, “Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor” (FREUD, 1912/1996), utiliza como guia da discussão a questão da impotência psíquica. Ele procura articular a impossibilidade de realização do ato sexual às peculiaridades da escolha de objeto, marcada pela dissociação entre amor e desejo. Acentua, aí, que a impotência não se dá em relação a qualquer mulher, levando a crer que certas qualidades do objeto estão implicadas na falha da potência viril. Dizer que tal fenômeno se deve às características do objeto não deve ser entendido como falta de habilidades ou de atributos sexuais daquele. Trata-se, nesse caso, de algo inerente à dinâmica do desejo que é próprio homem, mais do que das características do objeto em si.

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

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

Freud (1912/1996) afirma que quando o objeto é inacessível e/ou a atração exercida pelos objetos escolhidos na infância assume uma magnitude suficiente para mobilizar a libido, esta se afasta da realidade, e a vida sexual do indivíduo passa a se concentrar na fantasia, na qual predomina o investimento nos objetos sexuais primários, fruto da fixação libidinal sobre eles. Mesmo que, por meio da substituição das figuras parentais por outros objetos, as fantasias venham a se tornar conscientes, como no caso da masturbação, a libido permanece ligada aos objetos que deveria abandonar. E assim o é, porque no inconsciente a substituição

não elimina o que foi substituído. Sua função é, ao contrário, assegurar a este último acesso à consciência através de seus derivados.

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

Toda a esfera do amor, nessas pessoas, permanece dividida em duas direções personificadas na arte do amar tanto sagrada como profana (ou animal). Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar. Procuram objetos que não precisem amar, de modo a manter sua sensualidade afastada dos objetos que amam [...]. (FREUD, 1912/1996, p. 176)

Freud (1914/1996) chega à conclusão de que a impotência psíquica está presente, de um modo ou de outro, de forma mais ou menos pronunciada, na vida erótica do homem civilizado. Para ele, apenas uma minoria consegue fazer coincidir as duas correntes sobre o mesmo objeto. Para o homem, pois, o respeito à mulher acaba por ser um estorvo à sua potência sexual, já que por conta dele não julga conveniente dirigir à mulher amada os componentes perversos da pulsão sexual. Freud assinala que, a fim de ser feliz na vida sexual, o homem precisa superar o respeito à mulher e a fantasia de incesto com a figura materna. De certo modo, superar o respeito pela mulher implica não a supervalorizar, destinando-lhe uma grande quantidade de libido objetal em detrimento da libido do eu.

Com efeito, a temática da escolha de objeto constitui, para Freud, uma das melhores formas de investigar o narcisismo. Haveria dois tipos de escolha objetal possíveis e que estariam disponíveis, tanto para homens quanto para mulheres: a forma anaclítica e a forma narcisista. Grosso modo, a primeira elege como objeto *a* figuras parentais ou seus substitutos, através do apoio nas pulsões de autoconservação, enquanto a segunda, ao invés de ter na imagem da mãe a matriz de suas escolhas objetais ulteriores, toma como referência o próprio eu do sujeito.

Apesar de observar que os dois tipos de escolha se aplicam a todos os indivíduos, Freud afirma que há diferenças importantes entre homens e mulheres. Na vida erótica daqueles predominaria o tipo anaclítico, o amor completo ao objeto e sua conseqüente supervalorização, à custa do eu. Quanto à mulher, o modo de escolha de objeto que Freud qualifica de “[...] o mais frequente e provavelmente o mais puro e autêntico”, implica o narcisismo original, “[...] desfavorável à estruturação de um amor objetal regular, caracterizado pela supervalorização do objeto sexual: [...] Elas não têm necessidade de amar,

mas de ser amadas, e estão dispostas a aceitar o homem que preencher essa condição” (FREUD, 1914/1996, p.108).

Percebe-se, nessas passagens, que masculino e feminino, mesmo em relação à escolha de objeto, não podem ser pensados como adjetivos correspondentes a homem e mulher, respectivamente. Freud diz que no homem predomina o tipo de escolha anaclítica, e, na mulher, o tipo narcisista, embora admita haver mulheres que amam segundo o “tipo masculino”, dirigindo ao objeto a supervalorização característica daquela modalidade. Assim, se há mulheres que amam “anacliticamente”, masculino e feminino são usados, nesse texto, como posições a serem ocupadas tanto por homens quanto por mulheres. O que Freud chama de tipo masculino de escolha objetual não é, como também se depreende do texto sobre o narcisismo, função da anatomia sexual dos homens.

As posições masculina e feminina desempenham, para Freud, o papel de valiosos instrumentos de investigação acerca da dinâmica pulsional e da vida erótica dos indivíduos. É, pois, como ativo e passivo que masculino e feminino serão inscritos no psiquismo, participando da dinâmica edípica, através da qual a construção da sexualidade masculina será levada a efeito.

A partir do complexo de Édipo abre-se, para ambos os sexos, uma combinatória complexa no que diz respeito ao masculino e ao feminino, tanto em relação à dinâmica pulsional quanto à escolha de objeto. Um trecho de “Psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” fornece uma ideia de tal variação:

[...] um homem com características predominantemente masculinas e também masculino em sua vida erótica pode ainda ser invertido com respeito ao seu objeto, amando apenas homens, em vez de mulheres. Um homem em cujo caráter os atributos femininos obviamente predominam, que possa, na verdade, comportar-se no amor como uma mulher, dele se poderia esperar, com essa atitude feminina, que escolhesse um homem como objeto amoroso; não obstante, pode ser heterossexual e não mostrar, com respeito a seu objeto, mais inversão do que um homem médio normal. (FREUD, 1920/1996, p. 162)

A partir disso é possível então que um homem com “qualidades masculinas” possa preservar sua virilidade, e o tipo masculino de amor, escolhendo como objeto outro homem, ao invés de uma mulher. Por outro lado, um homem que possua “qualidades femininas” e adote para com o objeto uma forma de amor feminina, nem por isso pode deixar de ser definido como heterossexual, pois mesmo amando como as mulheres é sobre estas, e não sobre os homens, que recai sua escolha objetual (OLIVEIRA, 2010).

O que se percebe é que tampouco a posse do pênis pode ser a questão do masculino em si, dado que a sua ausência, antes de caracterizar para o menino uma outra natureza, a feminina, serve de base para um julgamento moral cujo valor é o falo: “[...] a criança acredita que são apenas as pessoas desprezíveis do sexo feminino que perderam seus órgãos genitais”, destaca Freud (1923/1996, p. 183).

Em nota acrescentada em 1920 aos seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1996), Freud reafirma esse sentimento e o estende até a vida adulta: “Muitas vezes, a convicção finalmente adquirida de que as mulheres não têm pênis algum deixa no indivíduo do sexo masculino um desprezo duradouro pelo sexo oposto” (FREUD, 1905/1996, p. 183, nota 1). Esse desprezo pelo sexo oposto, base da misoginia, é um importante elemento na análise do funcionamento de comunidades como os *incels*, como será visto mais adiante, que usam da violência física e da depreciação como tratamento ao horror ao feminino.

## 2.4 O Édipo, a castração e a primazia fálica

O complexo de Édipo é uma fase estruturante na determinação da sexualidade do adulto, que acontece por volta dos três a cinco anos de idade, e designa o conjunto de investimentos amorosos e hostis, em grande parte inconscientes, que a criança faz sobre as figuras parentais durante a fase fálica, e que serão, após seu declínio, progressiva e parcialmente substituídos por identificações.

Apesar do conceito ter sido introduzido por Freud em um momento anterior de sua obra,<sup>4</sup> o complexo de Édipo adquiriu o estatuto de conceito fundamental da psicanálise e de “complexo nuclear das neuroses” a partir de 1920.<sup>5</sup> De forma sintética, esse conceito busca representar, por um lado, o amor da criança pelo genitor do sexo oposto, bem como sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo, designado de complexo de Édipo positivo e por outro, os sentimentos de amor pelo genitor do mesmo sexo e a hostilidade pelo genitor do sexo oposto, no chamado complexo de Édipo negativo.

<sup>4</sup> Especificamente no texto “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”, de 1910 (FREUD, 1910/1996).

<sup>5</sup> Três artigos devem ser destacados em relação à concepção freudiana de fase fálica: “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade” (1923a/1996); “A dissolução do complexo de Édipo” (1924/1996); e “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925/1996).

Conjuntamente com o complexo de Édipo, Freud descreve, no texto “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade” (1923/1996), a fase fálica, em que se destaca o tema da castração. A fase fálica e a castração tornam-se, desde então, noções essenciais para a discussão objeto desse estudo, ou seja, a diferença dos sexos e a sexualidade masculina.

Freud descreve que na fase fálica o interesse da criança por seus órgãos genitais é acentuado, como se pode perceber nas atividades frequentes das crianças de manipulação de seus genitais. O caráter autoerótico dessas atividades e a centralidade do pênis como zona erógena apontam para uma convergência das pulsões parciais sobre o aparelho genital. (1924/1996).

Freud considera que na fase fálica a criança reconhece apenas a existência de um único órgão genital, o masculino, uma vez que ela ignora, até o momento, a existência da vagina. Decorre daí a noção de primazia do falo.<sup>6</sup>

Ao mesmo tempo, a característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua diferença da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, estar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo. (FREUD, 1923/1996, p.180)

O que é destacado por Freud, nessa fase, são as consequências da oposição que se dá entre a presença ou ausência do falo para os dois sexos, e, dessa maneira, a oposição entre os sexos equivale à oposição fálico-castrado.

Se Freud fala em uma primazia do genital e uma primazia do falo é porque pênis e falo não são sinônimos, embora não se possa negar que o primeiro seja o suporte imaginário do segundo. Assim, a diferença sexual para Freud não tem como referente o pênis, órgão genital, mas esse pênis fantasiado, que ele chamou de falo e que poderia ser entendido como aquilo que sublinha a dificuldade do ser falante quanto à subjetivação da diferença sexual. O falo se apresenta como o pênis que, num primeiro momento, é universal, e, num segundo tempo, falta à mãe, momento decisivo que corresponde, no menino, ao surgimento da angústia de castração. Essa é uma importante consequência psíquica da diferença sexual anatômica, e que influenciará, conforme Freud sustenta (1925/1996), a divergência entre o desenvolvimento

---

<sup>6</sup>O termo falo só muito raramente foi empregado por Sigmund Freud, a propósito do fetichismo ou da renegação, e muitas vezes como sinônimo de pênis. Em contrapartida, o adjetivo “fálico” ocupa um grande lugar na teoria freudiana da libido única (de essência masculina), na doutrina da sexualidade feminina e da diferença sexual e, por fim, na concepção dos diferentes “estágios” - oral, anal, fálico e genital. (POLI, 2007).

sexual masculino e feminino. A angústia de castração sinaliza o declínio do complexo, ocasião em que a assunção ou não da masculinidade será decidida

A ideia do primado do falo, contudo, já se encontra presente na obra de Freud em seu artigo “Sobre as teorias sexuais das crianças” (1908/1996), quando ele ressalta a inveja do pênis na menina. Ou mesmo num acréscimo feito em 1915 aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1996), quando ele nos diz que a libido é de natureza masculina, tanto no menino quanto na menina. Levando-se em conta a passividade (relacionada ao feminino) e a atividade (relacionada ao masculino), a libido foi descrita pelo autor como invariavelmente masculina, uma vez que a pulsão, mesmo que tenha um objetivo passivo, é sempre ativa. Assim, a sexualidade da menina (ou seja, suas manifestações auto eróticas e masturbatórias), na busca pela satisfação da pulsão, é de caráter inteiramente masculino.

O complexo de castração, apresentado pela primeira vez no texto “Sobre as teorias sexuais da criança” (1908/1996), em referência às teorias sexuais infantis, será aqui destacado em relação à análise do pequeno Hans.<sup>7</sup> No caso de Hans, Freud interpreta que o tema da castração estava relacionado com o autoerotismo, e a ameaça de castração era reforçada pela censura da mãe às manipulações do menino em seu órgão genital. De acordo com Freud, na medida em que a mãe de Hans desaprovava o comportamento masturbatório da criança, exprimia uma ameaça de que essa parte de seu corpo lhe seria retirada. Ao surpreender o menino no ato masturbatório, ameaçava cortar-lhe o pênis, ou ainda, dizia que sua mão iria cair na persistência de tal ato.

Neste momento de seu ensino, Freud denominou complexo de castração sentimento de ameaça experimentado pela criança quando esta constata a diferença anatômica entre os sexos. Segundo o autor, o efeito da ameaça de castração é proporcional ao valor conferido ao órgão. No menino, a castração é temida como realização de uma ameaça em resposta às atividades masturbatórias, resultando daí a angústia de castração. Na menina, a castração é atribuída à mãe sob a forma de uma privação do pênis, diferenciando, assim, bem mais um sentimento de privação pela mãe do que, efetivamente, a ameaça de castração imputada pelos pais.

Entretanto, somente mais tarde Freud (1923/1996) inseriu o complexo de castração no conjunto da teoria da organização sexual. Elementos indispensáveis ao desenvolvimento

---

<sup>7</sup> “Análise de uma fobia de um menino de cinco anos” (1909/1996). Esse caso constitui-se dos relatos do cotidiano de Hans feito pelo próprio pai sob a supervisão de Freud.

posterior da noção de castração, tais como a culpa inconsciente e a importância atribuída à fase fálica, levaram o autor a vincular o complexo de castração ao complexo de Édipo.

Concomitantemente, as observações analíticas permitiram a Freud identificar as relações existentes entre a organização fálica, o complexo de Édipo, a ameaça de castração e a formação do ideal do eu e do supereu. Se as fases iniciais da organização sexual – fase oral e fase anal-sádica – são atravessadas da mesma maneira pelo menino e pela menina, a partir da fase fálica os caminhos de ambos os sexos se divergem. Ao considerar o objetivo específico desta pesquisa serão destacadas as referências ao sexo masculino.

Para o menino, a mãe é o primeiro objeto de amor e se mantém como tal durante o complexo de Édipo, ou seja, ele deseja a mãe. Ele busca ocupar o lugar do pai junto à sua mãe, à maneira masculina, desenvolvendo assim uma rivalidade em relação a ele. Freud nos diz que o menino pode mostrar a mais indisfarçada curiosidade sexual para com sua mãe, insistindo em dormir ao seu lado à noite, impondo sua presença junto a ela quando ela está se vestindo, ou mesmo fazendo tentativas reais de seduzi-la. Tudo isso demonstra a natureza erótica de sua ligação com a mãe.

Em um dado momento, porém, ao se deparar com a visão dos órgãos genitais femininos, o menino constata que a menina não possui o órgão que ele tanto valoriza, e, como consequência de tal descoberta, começa a dar crédito às ameaças de castração. Com a aceitação da possibilidade de castração, chega ao fim a possibilidade de satisfação obtida via complexo de Édipo, uma vez que esta acarreta no temor da perda do pênis.

O que Freud percebe é que, em algum momento, os investimentos libidinais serão abandonados e substituídos por identificações. Por um lado, via identificação às insígnias paternas que enunciam a interdição. A autoridade e a severidade deste serão introjetadas, formando o núcleo do supereu, eternizando, assim, a proibição contra o incesto. Por outro lado, a identificação aos traços do pai que admira e toma como modelo, situada na origem do ideal do eu, permite ao menino assumir sua masculinidade. O desejo incestuoso e o desejo parricida, abandonados devido à ameaça de castração são, então, recalcados, e um severo supereu instala-se como herdeiro do complexo de Édipo, marcando seu declínio: “Todo o processo, por um lado, preservou o órgão genital – afastou o perigo de sua perda – e, por outro, paralisou-o – removeu sua função. Esse processo introduz o período de latência, que agora interrompe o desenvolvimento sexual da criança” (FREUD, 1924/1996, p. 221).

Percebe-se que o declínio do Édipo nos meninos é ocasionado pelo temor da castração inferido pelo interesse narcísico nos órgãos genitais. Após a introjeção da lei, via

identificação, e a conseqüente instituição do supereu, o menino desliga-se gradativamente das figuras dos pais e volta-se para o universo social em busca de objetos substitutivos.

A noção de primado do falo é um importante elemento na diferenciação sexual. A percepção da ausência de pênis nas meninas produz efeitos que coordenam o complexo de castração e a entrada no complexo de Édipo, embora isto se dê de modo distinto, em conformidade com o sexo anatômico da criança.

Em “A dissolução do complexo de Édipo”, Freud (1924/1996, p. 222) chega a afirmar: “a anatomia é o destino”. Conforme Vieira (2018a, p.1), a frase, tomada de forma isolada, parece indicar que a anatomia sustentaria uma diferença natural, original e, desse modo, intransponível entre homem e mulher. No entanto, como pontua o autor:

Ao contrário, ela vem ratificar a ideia de que a anatomia é decisiva, mas nada essencial, nada natural, pois só intervém, para a criança, em um segundo tempo, a partir do olhar do Outro. É o mundo que vai dizer, seguindo seu modo de “ler” a morfologia da criança, para que lado ela deve ir em termos de identidade sexual e não seus genes, ou qualquer tipo de sexualidade primordial. (FREUD, 1924/1996, p. 222)

Assim, o bebê nasce menino ou menina, conforme padrões sociais; porém, além disso, ele deverá vir a sê-lo. Nada mais coerente com a ideia de que o sujeito se torna o que é a partir do Outro, e que faz Freud afirmar, por exemplo, que “[...] a masculinidade e a feminilidade puras aparecem como construções teóricas de conteúdo incerto” (FREUD, 1925/1996, p. 286).

## **2.5 A diferença sexual em Lacan**

Lacan buscou articular a castração em sua dimensão simbólica, ampliando o alcance da proposta freudiana. O Édipo, em Lacan foi descrito não como um processo de assimilação do mito, mas como estrutura. Dessa forma, não se deve entender o Édipo como repetição subjetiva do destino amaldiçoado do herói grego. Reduzir a significação do Édipo ao conflito imaginário seria resumi-lo à farsa da rivalidade sexual (LACAN, 1957-58/1999).

O que Lacan percebeu é que há um jogo simbólico para além dos imaginários, temor e inveja do pênis, que abrangem a ordem do que é experimentado e vivido, psicologicamente, pelo sujeito. A preocupação dele era a de se desprender da busca de uma motivação psicologizante, que localiza a origem e o sentido do medo da castração nas pessoas

relacionando-a com o medo do pai. Por isso, Lacan (1957-58/1999, p. 319) define a castração como “[...] algo que tem uma certa relação com os órgãos, mas uma certa relação cujo caráter significante, desde a origem, não deixa dúvidas. É o caráter significante que predomina”.

A diferença sexual, portanto, não está estritamente relacionada à anatomia, mas, sobretudo, às modalidades de satisfação pulsional. A assunção do sexo e, paralelamente, de um corpo sexuado que o sujeito tenha como próprio, é uma tentativa de ordenação, porém, de uma ordem outra que não a genética, a instintual. A lógica fálica vem em suplência à falta de uma organização pré-determinada biologicamente, que guie a sexualidade humana. Na falta desta, as posições sexuais de homem ou mulher apresentam-se “artificialmente”, como produtos de linguagem, que ordenam, normalizam, mais ou menos bem, os comportamentos. Graças à intervenção do falo como operador simbólico, o sujeito se posiciona na partilha dos sexos e subjetiva o corpo como corpo sexuado, ou seja, como corpo feminino ou masculino. Dessa maneira, o falo se torna essencial à apropriação psíquica do corpo (POLI, 2007).

Nesse sentido, o fato de o sujeito ser atravessado pela linguagem, isto é, ser um ser de linguagem, implica então que ele necessita de outra medida para se colocar no mundo. A linguagem introduz, ela mesma, um artifício, um novo funcionamento, que não só é utilizado pelo ser humano, mas que se utiliza dele (LACAN, 1953/1998).

Para se entender melhor como os sujeitos se distribuem entre um lado ou outro na vida adulta quanto a seu sexo, diz Lacan (1971/2009), deve-se levar em conta que o que define o homem é a sua relação com a mulher, sendo o contrário também recíproco. O menino apreende que na fase adulta trata-se de “parecer” homem, sendo isto o que constitui a relação com a mulher. Sobre esse ponto, Lacan, já no escrito “A significação do falo” (1958/1998), tinha apontado que as relações sexuadas, por se reportarem ao significante fálico, giraram em torno de um ser e de um ter, mas, sobretudo de um “parecer”. Por ter sido o instinto abolido no sujeito (o que lhe garantiria certo saber sobre o sexual e sobre o comportamento macho ou fêmea), restará ao humano servir-se de manifestações típicas ou idealizadas do comportamento de cada sexo, ou seja, um parecer homem ou mulher.

No Seminário 18 (1971/2009), para tocar na dimensão da “aparência” no campo sexual, Lacan articula com a questão da exibição no reino animal. Ele comenta que, na maior parte das vezes, o macho é o agente da exibição, mas a fêmea não se encontra ausente, já que ela é o alvo desse mostrar-se. Só há copulação porque há exibição. Lacan acrescenta que o comportamento sexual humano também comporta a referência à exibição, consistindo numa certa manutenção desse semblante animal. A diferença, porém, é que o semblante no nível

humano está vinculado a um discurso. Os homens e as mulheres falam, sendo o mundo do discurso que os determina em suas posições sexuadas (COSTA; BONFIM, 2013).

Brodsky (2008) escreve que masculinidade e feminilidade são posições que o sujeito encontra no Outro em forma de semblantes. Os semblantes que ele encontra no discurso do Outro lhe são necessários para aparelhar seu modo de gozar e fornecem formas de satisfazer a pulsão. É do campo do Outro, por exemplo, que o sujeito tem indicada a maneira de formar casais por meio do casamento monogâmico e heterossexual.

Homem e mulher não são posições subjetivas, mas sexuadas, ou seja, não dependem da identificação com o semblante e, de tal maneira, não podem se escrever. Lacan (1971/2009) propõe que a identificação sexual não consiste em alguém crer que seja homem ou mulher, mas o menino considerar que existem mulheres e, a menina, que existem homens. Então, Lacan propõe um surpreendente enunciado: “[...] para os homens, a menina é o falo, e é isso que os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o falo, e ele é também o que as castra” (1971/2009, p. 33).

O falo é, nesse sentido, o real do gozo sexual enquanto destacado como tal. Lacan delimita que “O falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante, como solidário a um semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 33). O semblante, contudo, sempre envelopa a falta e pretende fazer acreditar na existência de algo que não há. O semblante ainda que se esforce por ocultar, o que oculta é nada.

A mulher, por sua vez, tem maior liberdade com o semblante. Isso, porque, como assinala Dominique Laurent (2006), a mulher, em psicanálise, é um ser castrado, mas que, por sua vez, faz algo com essa falta, fazendo crer que há algo ali onde não tem. Além disso, sua posição sexual aponta para a equivalência entre o gozo e o semblante: “Porque não há um nome de gozo que não seja em última instância um semblante” (LAURENT, 2006, p. 222).

Zucchi (2008, p. 87) apresenta o semblante “[...] como um efeito, quer no plano da imagem, quer no plano significante que indica um real impossível de aceder”. Toda aparelhagem engendrada no semblante busca dar conta do real – enquanto o que resiste no sexual – visto que não é possível nomeá-lo. O semblante tenta articular um sentido, uma aparência, ali onde não há sentido, onde é puro real.

### *2.5.1 A lógica da sexuação*

Lacan fez questão de demarcar no Seminário 18 (1971/2009) que só existe relação sintomática entre os sexos. Essa diferença, no plano dos discursos, será utilizada até o

momento em que Lacan busca escrever a diferença nas fórmulas de sexuação, em que ficará claro que não se trata de mulheres e homens, mas de posições sexuadas em relação ao falo. Nessa perspectiva, é a partir da norma fálica que a diferença entre os sexos encontra sua razão de ser: “Chamemos, por definição, heterossexual aquele que ama as mulheres, seja qual for o seu sexo próprio”, proclama Lacan (1972/2003, p. 467), em “O aturdido”.

Apesar de mantidos os termos “masculino” e “feminino”, este par, no Seminário 20 (1972-73/1985), não é mais um binário. Não são gêneros, traduzem uma dialética de articulação entre dois modos do gozo se inscrever no corpo. O gozo fálico, dito “masculino”, corresponde à experiência de uma satisfação vivida como conjunto fechado, compacto, totalizado, chamado por isso por Lacan de campo do *Todo*. Já o outro lado, “feminino”, é o do gozo como um conjunto aberto, inconsistente, desse modo, sem identidade definida, para o qual Lacan reserva o termo *nãotodo*.

A polaridade binária de gênero passa a ser regida pela dialética entre o *Todo* e o *nãotodo*. Os gêneros, binários ou não, estarão todos, para Lacan, do lado totalizante, dito masculino, por remeterem a uma identidade estável. Do outro lado, feminino, como falar em “um lado”? Este gozo não tem assentamento, não é um *topos*, seja ele identitário ou de gênero. O gozo feminino lacaniano não é um gênero, mas a experiência corporal de um gozo que não pode ser assimilável, um gozo que insiste inclassificável por definição, que torna qualquer lista precária, inconsistente (VIEIRA, 2018b, p.20).

Lacan (1971/2009) indica que qualquer relação só subsiste a partir da linguagem. O que acontece no caso da relação sexual? Não conseguimos escrevê-la, diz Lacan. Não há inscrição da relação sexual, pois ela fracassa ao ser enunciada na linguagem. Esta não realiza uma inscrição efetiva que coloque em relação os dois pólos, os dois termos – homem e mulher. Não podemos atribuir ao homem e à mulher, por exemplo, uma noção de equivalência: “um homem para uma mulher”. Para que algo seja passível de inscrição é necessário, considera Lacan, que possa produzir-se uma escrita da função,  $F(x)$ . Ou seja, para a relação se inscrever, deveria haver uma variável do homem em relação à mulher e da mulher em relação ao homem.

Nesse sentido, o ensino lacaniano nos introduz no campo da lógica na medida em que esta “[...] porta a marca do impasse sexual” (LACAN, 1971/2009, p. 133). Ou seja, conforme nos indica MOREL (1997, p. 98): “[...] toda lógica é uma formalização do impossível”. A função “F” à qual Lacan faz referência é o falo, e o “x” é o sujeito. Ele denomina a função de  $\phi x$ . O interesse lacaniano é, então, precisar como homens e mulheres se distribuem a partir do

modo como se escrevem com a variável nesta função, como a objetam, a cumprem, a satisfazem ou a negam.

Brodsky (2008) observa que a tentativa de Lacan está em fornecer uma lógica à relação entre homens e mulheres e, nesse sentido, tentar escrever essa relação para assinalar o que não pode ser escrito, pois é por meio da escrita que se demonstra a impossibilidade. A orientação lacaniana indica que, para encontrar uma impossibilidade, faz-se necessário passar do registro da palavra e da linguagem para o da escritura. No campo da palavra, toda combinatória é possível, qualquer palavra pode dizer qualquer coisa. A fecundidade da linguagem em seus processos de metáfora e metonímia é um exemplo disso, mas da letra se obtém o impossível.

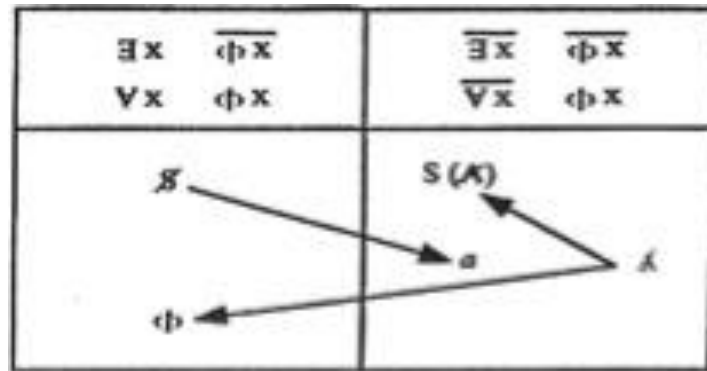
É, portanto, com a lógica, operada por meio de letras e evitando, assim, as palavras (tal como a proposição aristotélica: todos, alguns e nenhum), que são passíveis de ambiguidades, que Lacan começará, no Seminário 18 (1971/2009), a dispor de quantificadores para operar com as diferenciações quanto ao posicionamento masculino e feminino em relação à função  $\phi x$ . Retomando a proposição de Aristóteles, Lacan (1971/2009) lembra que se trata que uma lógica atributiva, expressa por: Todo a é b, algum c é a, logo, c é b. O conhecido silogismo aristotélico se enuncia a partir do “Todos homens são mortais”, por meio de quatro formas lógicas:

1. Universal afirmativa (tipo A): Todo o A é B - Todos os homens são mortais.
2. Universal negativa (tipo E): Nenhum A é B - Nenhum homem é mortal.
3. Particular afirmativa (tipo I): Algum A é B - Alguns homens são mortais.
4. Particular negativa (tipo O): Algum A não é B - Alguns homens não são mortais.

Aristóteles, contudo, esbarra na particular negativa (o *nãotodo*), pois para ele é uma existência que contraria o universal, o todo. Com Lacan, o *nãotodo* serve para precisar a posição da mulher em relação à função fálica. Como já foi assinalado, o campo psicanalítico reconhece que a negativa cria a existência, logo o *nãotodo* não é contrário ao todo, não exclui de modo algum função fálica, mas a ultrapassa.

Sobre isso, Morel (1997, p. 97) esclarece que se trata de “[...] uma espécie de artifício de escrita para fazer duas coisas diferentes com a mesma função”. Nesta perspectiva, há a escrita dos quantificadores: universal positiva (todos), universal negativa (nenhum), particular positiva (algum) e particular negativa (nenhum). Segue o quadro:

**Figura 1** - Matema: A tábua da sexuação



Fonte: Lacan, 1972-73/1985, p. 105

As fórmulas da parte superior deste quadro tratam propriamente das inscrições do lado masculino e do lado feminino, organizados a partir dos seguintes quantificadores:

Posição Masculina:

$\exists x \quad \overline{\phi x}$  → existe um “x”, um sujeito, para quem a função  $\phi x$  não funciona, ou seja, existe um homem que se inscreve contra a castração.

$\forall x \quad \phi x$  → para todo homem há a inscrição da função fálica, exceto por um sujeito pelo qual a função  $\phi x$  é negada. Isto quer dizer que todo homem e o homem como um todo está submetido a castração. E todo sujeito “[...] inscreve-se na função fálica para obviar a ausência de relação sexual” (LACAN, 1972/2003, p. 458).

Posição Feminina:

$\overline{\exists x} \quad \overline{\phi x}$  → não existe mulher para quem a função fálica não funcione, não há mulher que não esteja sujeitada à castração.

$\overline{\forall x} \quad \phi x$  → para *nãotodo* sujeito é correto afirmar que a função fálica funcione, ou seja, a mulher é não-toda referida à castração, de modo que nem tudo em uma mulher está submetido à lei do significante.

É em torno dessa diferenciação que o ensino lacaniano vem estabelecer de forma radical que a mulher é não-toda referida à função fálica. Lacan aponta que não se trata de propor que todo homem é fálico e que toda mulher não é. “*Nãotodo*” é estar referenciado na função fálica, mas também é ultrapassá-la. O homem, ele chama de *touthomme*. “*Todo-*

homem” – o homem só pode sê-lo, propõe Lacan, por meio de um significante, que é o falo. “A mulher só pode ocupar seu lugar na relação sexual, só pode sê-lo, na qualidade de uma mulher” (LACAN, 1971/2009, p. 133). Dizer “A mulher” é impensável, afirma Lacan, e o mito de “Totem e tabu” (FREUD, 1913/1996) aponta precisamente isso. O pai que possui “todas as mulheres” é o signo de uma impossibilidade.

Nesse ponto, será importante uma digressão acerca do uso que Lacan faz do mito de “Totem e tabu”. Desde “Totem e tabu”, o trajeto da sexuação masculina é situada a partir da existência mítica de um único homem, que contraria essa democracia da castração. É a esse propósito que a sexuação no homem exibe a aparente contradição entre uma regra universal ( $\forall x \phi x$ ) e a sua exceção ( $\exists x \overline{\phi x}$ ). Entrementes, longe de ser contraditória, a construção do universo masculino, por meio desses dois pilares, permite mostrar que a exceção não somente confirma a regra, mas ainda, de forma radical, lhe dá fundamento. A existência desse único homem que escapa à castração, desse “O homem”, evoca claramente o pai primitivo freudiano, que pode gozar de todas as mulheres.

A existência desse homem faz com que todos os outros, aqueles que se determinam como filhos, sejam atingidos pela castração. Com efeito, esse “todo homem” (*touthomme*) não submetido à castração é o único a poder dar corpo à relação sexual, o único talhado para desejar e gozar de todas as mulheres, o único, enfim, capaz de fundar, do lado masculino, a identidade correspondente ao sexo feminino. No fundo, a confrontação do universo subjetivo masculino com esse real da exceção paterna deixa todos os homens marcados pelos traços da fragilidade e da impotência. Aliás, esses traços são, muitas vezes, enfatizados na fala da homossexual feminina ou, mesmo, de certos sujeitos histéricos, com a afirmação de que todos são iguais. Em outras palavras, o que se diz, nesses casos, é que nem um homem ama verdadeiramente uma mulher (BONFIM, 2014).

Contudo, é por intermédio dessa falha constitutiva que os seres sexuados masculinos recebem sua identidade de homem. O que o mito freudiano veicula é que a existência da exceção do pai fundador possibilita o aparecimento do clã, ou seja, o conjunto dos filhos castrados. O mesmo acontece com relação ao sujeito masculino: a castração funciona visivelmente como limite e, ao mesmo tempo, como sustentáculo de sua posição sexual viril. Institui-se, então, como resultante desse tensionamento entre a exceção e a regra um “princípio de limitação” inerente à própria lógica do lado masculino da sexuação, limitação que se constitui, por sua vez, como o preço a ser pago para que o homem possa ser reconhecido como tal. Reconhece-se sua posição viril pelo efeito, na economia subjetiva

masculina, de uma transmissão que se processou favorecendo a dimensão do o falo. Para Lacan, distinguir-se o ser sexuado masculino como o que tem o falo e o feminino como aquele que é o falo. Na verdade, ele complexifica a fórmula freudiana segundo a qual o homem é o que tem pênis e a mulher a que não tem. As duas fórmulas, a freudiana e a lacaniana, são de fato articuláveis, intercambiáveis. Para visualizar essa conexão, basta acrescentar a observação de que, no caso do homem, para ter o falo, é necessário deixar de sê-lo.

Segundo Costa e Bonfim (2013), a noção de *touthomme* já pode ser encontrada no Seminário 18 (LACAN, 1971/2009) e, nesse sentido, deve-se toma-lo como uma “preparação”, uma “escritura”, que Lacan realiza para chegar até as fórmulas da sexuação no Seminário 20 (LACAN, 1972-73/1985). Essas duas lógicas revelam-se assim como dois modos de sujeitar-se à função fálica, pois tudo o que se refere à questão da posição sexual do sujeito gira em torno do gozo limitado pelo falo. Esse mesmo gozo, no entanto, visto seu caráter autístico, é o que impede o homem de relacionar-se com a mulher,

O homem goza com o órgão e a mulher com o corpo. A falta de reciprocidade e harmonia no campo amoroso deriva, desse modo, do modo disjunto pelo qual o homem e a mulher se dirigem um ao outro – no qual temos o amor como suplência da ausência de relação sexual. Ele supõe fazer *Um* onde é impossível por estrutura, sendo por isso tão comum escutarmos na clínica as acusações recíprocas entre homens e mulheres, no qual o enlace sintomático entre os parceiros revela ser cada qual meio de gozo do corpo para o outro (BONFIM, 2014).

Naveau (2009) considera que Lacan, durante todo seu ensino, se destinou a reformular em termos lógicos o que se revelou na teoria freudiana com a noção de castração – pilar da experiência analítica, ou seja, a “não relação sexual”. Se Freud não formula nesses termos, Lacan sustenta, contudo, que está escrito em várias partes de sua obra. Para Laurent (2007), o criador da psicanálise sempre conseguiu ter em seu horizonte a profunda dissimetria no que se refere à posição masculina e feminina. As formulações assimétricas sobre o complexo de Édipo e de castração nos meninos e nas meninas denunciam a disparidade dos sexos e, por conseguinte, uma assimetria na vida amorosa.

Isso é, sobretudo, retratado na parte inferior do quadro da sexuação. Nele, temos do lado do homem a relação entre \$ e a, que implica em dizer que o homem se dirige à mulher enquanto causa de desejo, objetoa, semblante. Sendo impossível para ele gozar da mulher como tal, ele a toma como objeto parcial daquilo que seria o corpo do Outro (partes fetichizadas – olhar, voz, pele, pedaços de corpo).

A mulher, por sua vez, se relaciona com o Outro – S ( $\bar{A}$ ) – enquanto aquilo que falta como significante no Outro; e, com  $\phi$ , mediante o que o homem pode encarnar para ela, sem a necessidade se ocupar inteiramente com ele. Dizendo de outro modo, Laurent (2009) escreve que  $\bar{A}$  mulher tem relação com a inconsistência do Outro. Isto implica em dizer que ela não tem relação estrutural com o limite ao gozo estabelecido pelo falo, tal como reconhecemos no homem. Diante disso,  $\bar{A}$  mulher tem a possibilidade de gozar dela mesma enquanto Outra a ela mesma. Isso, porém, não garante nenhum conhecimento e não lhe permite conferir nenhuma palavra sobre seu gozo; o que ela sabe é o fato de que experimenta esse gozo no corpo, tal como os místicos (LACAN, 1972-73/1985). A mulher é enigma, é desconhecido, para ela mesma.

Entre os homens, os diferentes semblantes da virilidade deram lugar a produções simbólicas, a códigos de conduta, a uma certa narrativa, com as quais organizou modos e maneiras de relação de um sexo com o Outro. Essas produções permitem o uso de certos semblantes para a relação entre os sexos – já que não há outra maneira de fazê-lo que seja sem o semblante, seja a parada masculina ou mascarada feminina que, no entanto, são insuficientes para encontrar a fórmula que faça desaparecer a diferença sexual, pois essa é da ordem de um Real. Desse modo, o semblante viril é o modo historicamente privilegiado pelos homens para tratamento para a não-relação sexual

O próximo capítulo circunscreve a noção de virilidade na psicanálise de modo a se destacar as relações entre virilidade e o masculino na assunção do viril, a partir da intervenção paterna, como semblante privilegiado na “comédia dos sexos” e como aspiração à virilidade, tal como proposto por (MILLER, 2012).

### **3 A VIRILIDADE E O MASCULINO NA PSICANÁLISE**

Na década de 50, enfatizando a vertente simbólica na constituição do sujeito, Lacan, a partir da lógica castração/falo, irá formular a noção de Nome-do-Pai, ou metáfora paterna, conferindo ao Édipo a tarefa de normatização da partilha sexual: “A virilidade e a

feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo” (LACAN, 1957-58/1999, p. 170)

Para Lacan, o complexo de Édipo, para além do mito, é uma estrutura. Ele assinala que o papel do pai é central na questão de Édipo: “No final das contas um homem nunca é viril senão por uma série infinita de procurações, que lhe provém de todos os seus ancestrais varões, passando pelo ancestral direto” (LACAN, 1957-58/1999, p. 363)

Ele situa na significação fálica a dialética relacionada à formação do Ideal. O falo é abordado por Lacan como objeto do desejo da mãe, com o qual a criança a princípio se identifica. Nada mais preciso do que situar o narcisismo como ancoragem desta posição de objeto na relação com o desejo da mãe, cujo caráter assume lugar central na experiência psíquica primordial que instaura o Édipo como organizador do sujeito na cultura.

Em suas primeiras considerações. Lacan sublinhará a função do pai como pai simbólico cuja função é fundar a lei no Outro. É o caráter intrínseco da perda do objeto – inscrição do sujeito no universo da falta e do desejo – o que está em jogo na travessia do complexo de Édipo.

A partir disso, Lacan buscou organizar então o complexo de Édipo, distinguindo três tempos lógicos que compõem a relação do sujeito com o desejo, cuja referência é a castração. Pela via teórica da tríade Imaginário, Simbólico e Real, Lacan retoma o pai nesses registros, articulando-o às dimensões da falta de objeto – castração, frustração, privação –, situando as três formas da falta na constituição do sujeito.

No Seminário 5, Lacan define o pai real como agente da castração – agente real diante de uma ameaça imaginária. A agressividade dirigida ao pai, quando este se interpõe na relação com a mãe, tem como efeito a retaliação no imaginário, caracterizada por uma ameaça de castração na fantasia da criança. Instaura-se ali a castração simbólica proveniente dessa agressividade fantasmática infantil (LACAN, 1957-58/1999).

No registro simbólico, a mãe é proibida, estruturalmente, pela ordenação cultural (lei do incesto), que produz na criança uma frustração imaginária referida a um objeto real. O pai simbólico é um significante (Nome-do-pai) que interdita a mãe e, ao mesmo tempo, organiza para a criança o sentido de sua falta: esse sentido vem do pai simbólico, que é um significante capaz de substituir o significante materno na cadeia, produzindo a metáfora.

No registro imaginário, o pai aparece como preferível à mãe, à medida que se estabelece a identificação e a internalização dos traços do ideal. O pai promove uma privação real na mãe – privando-a de tomar a criança como objeto de satisfação –, privação do gozo já interditado, proibido, tendo como correspondente o falo como significante da falta. O pai

fornece à criança uma saída para a organização erógena na formação do ideal, substituindo o empuxo ao gozo pela identificação.

Assim, no primeiro tempo do complexo de Édipo, é a posição de objeto de desejo da mãe que assume caráter central na constituição do sujeito; mirando o desejo da mãe, a criança engendra a fantasia parricida, visando ser o falo. Aqui é a dimensão da lei que constitui a presença do pai de maneira velada, característica do pai simbólico. Trata-se de um significante (Nome-do-pai) que interdita a mãe, possibilitando a substituição do significante materno na cadeia, produzindo a metáfora, e tendo como correspondente lógico o significante da falta (falo). Aqui a criança constitui o próprio cerne de seu eu ideal com as decepções que lhe são intrínsecas, prestes a destroná-la de sua posição “majestosa” na relação com o desejo da mãe (QUINTELA, 2014).

O que se inscreve nessa dinâmica é a lei do pai simbólico (pai morto), à medida que proíbe a mãe, já que ela é interdita de ser objeto de satisfação da criança, instaurando-se desde já o significante fálico: “Esta é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei” (LACAN, 1957-58/1999, p. 198). Tal proibição é intrínseca à própria fantasia de assassinato do pai que torna o gozo absoluto definitivamente impossível. É a instauração da falta como fundação da lei num lugar que vai além da relação falo-mãe-criança, que se engendra sob a mácula da culpa parricida enunciada pela lei simbólica do pai.

Lacan considera que, no segundo tempo, trata-se de “remeter a mãe à lei”, esta última fundando, em seu próprio discurso, a lei simbólica. Aqui é a privação que funciona por força do pai imaginário, remetendo a mãe à lei já inscrita no Outro. Nessa dinâmica, o pai assume, no discurso da mãe, um lugar de exceção. Trata-se no segundo tempo do pai onipotente, que instaura a privação na mãe arrebatando a criança da posição de objeto. Esse momento é imprescindível para situar o pequeno sujeito como privado de ser o falo da mãe, onde ele assume ali uma posição que engendra o caráter simbólico da falta de objeto. O sujeito se acha submetido à onipotência do pai, sendo arrebatado de uma suposta onipotência frente ao desejo materno.

Aqui intervém o próprio destronamento do mundo ideal na relação com a mãe. Lacan esclarece:

É na medida em que a criança é desalojada, para seu grande benefício, da posição ideal com que ela e a mãe poderiam satisfazer-se, e na qual ela exerce a função de ser o objeto metonímico desta, que pode se estabelecer a terceira relação, a etapa seguinte, que é fecunda. Nela, com efeito, a criança torna-se outra coisa, pois essa

etapa comporta a identificação com o pai e o título de propriedade viril que o pai tem (LACAN, 1957/58/1999, p. 210).

No terceiro tempo se observa exatamente o denominado declínio do complexo de Édipo. A terceira etapa é tão importante quanto a segunda, pois é dela que depende a saída do complexo de Édipo. O falo, o pai o atestou dá-lo em sua condição e apenas em sua condição de portador ou de suporte da lei. É dele que depende a posse ou não desse falo pelo sujeito materno:

É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo com o objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar. (...) O terceiro tempo é esse: o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra - digamos que o pai é um pai potente. (Ibid. 200).

Pode-se então diferenciar as três etapas pelo viés, por exemplo, da potência ou da onipotência: no primeiro tempo, a criança ainda acredita na sua própria onipotência (apesar de já interditada); no segundo, atribui a onipotência ao pai; no terceiro, declina de seu investimento primário, situando o pai como potente – potente diante do desejo da mãe.

O pai potente, suposto detentor do falo, que satisfaz sexualmente a mãe, faz exceção à regra, funcionando como suporte da lei, e abrindo caminho para a identificação ao ideal do eu. Atesta, com isso, o valor da Ordem Simbólica inscrita no primeiro tempo. Intercambiam-se nessa organização pai real e pai imaginário – castrador e privador – na formação do ideal do eu, à medida que o sujeito, privado de ser o falo da mãe, ancora-se nesse pai real, conduzindo-se a uma saída identificatória mediante o ideal. Assim, para não perder o amor do pai ideal, o sujeito se submete a ele, divinizando-o (FREUD, 1933/1996).

Lacan (1959-60/1997, p. 369) conclui: “Esse pai imaginário, é ele, e não o pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus”. Funda-se nesse patamar a figura da autoridade, que norteia o sujeito na relação com o desejo. O sujeito se ancora no ideal do buscando ali uma forma de ser, identificando-se aos traços do pai.

Importante frisar que é na passagem do segundo para o terceiro tempo que a Ordem Simbólica, inscrita no primeiro tempo, estabelece seu valor, no momento em que o ideal do eu se constitui. Ali se inscreve o traço do pai, o “título” da virilidade para o menino, e para a menina é a partir disso que a dialética desejante se organiza, à medida que busca na relação com o pai o falo como objeto do desejo. Lacan (1957-58/1999, p. 201) assevera: “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”. A estruturação do Édipo pensado por Freud e revisitado por Lacan a partir da teoria do significante suscita a discussão sobre o papel do ideal do eu na atualidade e os efeitos dessas mudanças na relação do sujeito com o desejo e o gozo, mudanças que interessam à pesquisa por suas consequências na configuração do masculino tal como poderá ser observado na sessão subsequente.

### 3.1 Sobre a “crise” do viril e a “comédia” dos sexos

O diagnóstico de um mal-estar na virilidade nas sociedades modernas não data de ontem. Lacan já havia associado a degradação do tipo viril à decadência social da imago paterna (LACAN, 1938/1985).

A própria maneira como se encerra o Seminário 4 (LACAN, 1956-57/1995) revela o quanto Jacques Lacan esteve atento às mudanças que as relações entre os sexos sofrem no decurso dos tempos. Ele propõe que há algo emergente nas relações sexuais dessa época, que se assemelha com os aspectos essenciais do processo de sexuação no pequeno Hans, em que se destaca a sua passividade do ponto de vista sexual.

Para Lacan, qualquer que seja a legalidade heterossexual do objeto ao qual se apega, ou seja, o objeto feminino, a legitimidade dessa escolha mostra-se frágil. Para dar conta da posição sexual do sujeito, Lacan opõe, então, estas duas noções advindas do vocabulário jurídico: legalidade e legitimidade. Se, por um lado, ele mantinha um vivo interesse pelas meninas, por outro, o pequeno Hans não parece, contudo, ocupar uma posição que possa ser caracterizada como viril. Ao contrário, tal posição é explicitamente qualificada como passiva ou, mesmo, como evidência clínica do declínio do viril (LACAN, 1956-57/1995).

Para Lacan, qualquer que seja a legalidade heterossexual do objeto ao qual se apega, ou seja, o objeto feminino, a legitimidade dessa escolha mostra-se frágil. Para dar conta da posição sexual do sujeito, Lacan opõe, então, estas duas noções advindas do vocabulário jurídico: legalidade e legitimidade. Se, por um lado, ele mantinha um vivo interesse pelas meninas, por outro, o pequeno Hans não parece, contudo, ocupar uma posição que possa ser caracterizada como viril. Ao contrário, tal posição é explicitamente qualificada como passiva ou, mesmo, como evidência clínica do declínio do viril (LACAN, 1956-57/1995).

Tal como aponta Rosa (2007), ser um homem segundo a tradição, segundo a tradição do Outro paterno tomado enquanto ideal, é o que fica em questão na hipermodernidade. É nesse sentido mesmo que se entende a formulação de Lacan segundo a qual o declínio do

Édipo implica um luto dos ideais, implica que o sujeito masculino “[...] renuncia a estar à altura” (LACAN, 1959/1986, p. 82).

Na travessia dessas identificações, masculino e feminino surgem como construções que implicam sempre a falta simbolizada pelo falo e que comportam “[...] a intervenção de um parecer” (LACAN, 1958/1998, p. 701), parecer ser do lado homem e parecer ser do lado mulher. Assim como há uma mascarada feminina, haverá também uma mascarada viril que faz surgir o feminino e o masculino como semblantes (ROSA, 2017, p.10).

No caso da relação do viril com o outro sexo, chama a atenção uma frase de Lacan (1972/2012, p. 200): “[...] é curiosamente sobre as mulheres – e não sobre os homens – que se dizem viris”. Por outro lado, redobra-se o paradoxo quando se ressalta que alguns homens, por tanto exacerbar sua virilidade, se tornem feminilizados. Qual é então a chave desse semblante que, se é exagerado em sua excelência, tanto no aspecto do ser como no de ter, alguns dotam-no de um hiperviril imaginário, e outros são obscurecidos por essa aparência de masculinidade pelo excesso dos atributos com os quais eles inflar ou adornar? Não há virilidade, que não seja consagrada pela castração, este é o segredo do paradoxo, uma vez que o significante que dá a chave desse semblante viril é a marca de uma ausência que escava o desejo que o determina.

Lacan, no Seminário 17 (1969-70/1992), numa lógica já mais além do Édipo, afirma o objeto *a* em sua face de perda de gozo, tão necessário à subjetivação na sexuação masculina através do efeito feminizante do *a*. “É na medida em que recebe esse efeito feminizante do *a* que ele reconhece o que o constitui, ou seja, a causa de seu desejo” (LACAN, 1969-70/1992, p. 167).

Então, para aceder ao viril, o homem precisaria reconhecer que o falo por si só não o faz viril, trata-se principalmente de subjetivar uma perda como condição da transmissão da significação fálica. Lacan diz que a castração é a condição indispensável para que um homem goze do corpo de uma mulher e que faça o amor. Em outras palavras, a relação do homem como o gozo, com o objeto, nunca é de uma maneira direta e imediata. O desejo, a falta, assumem a importância de uma amarração necessária.

Santiago (2006, p. 67) pontua: “[...] a fonte de impasse do homem, na relação com o Outro sexo, é a crença nesse objeto *a* absoluto de gozo cuja encarnação última é A mulher, ainda que esta possa estar marcada por algum traço de depreciação”. Aferrar-se a essa crença é o obstáculo para o homem que consente com a limitação própria de seu acesso ao objeto feminino. O semblante vacila quando a significação fálica falta. Perguntamo-nos então, como fazer essa passagem d’A Mulher que enlouquece para uma mulher enquanto objeto causa de

desejo. Essa discussão traz à cena outra figura clínica da sexuação masculina: Don Juan. Para Santiago (2006, p. 5), no caso de Don Juan, o que se sobressai, em seus encontros sucessivos, não é a vontade de atingir o falo feminino em ato, isto é, pela via do ato sexual. Com relação a esse ponto, o exemplo clínico do personagem Don Juan, é bem sugestivo. Trata-se da difícil relação do homem como objeto que implica passar pela negativização do falo, relação que aparece como apagada no personagem. Ele apenas transforma a mulher nesse objeto absoluto e não no lugar de causa.

Como não encontra essa mulher fálica, não consegue interromper o movimento de passar de mulher em mulher. Nessa situação “sem saída”, acaba encontrando-a sob a forma desse convidado sinistro que coincide com um mais-além do feminino que, de alguma forma, não esperava. Não é por nada que não encontra a mulher que tanto almeja; depara-se, sim, com um outro nesse lugar, o pai.

O ponto forte do caso de Don Juan é que ele crê no amor-paixão que tem por essas mulheres tomadas uma a uma. Neste sentido, ele é vítima de seu próprio fantasma a serviço do fantasma feminino 24 horas por dia, é um trabalhador incansável a serviço de tais mulheres. Elas acreditam ler em seus olhos que ele crê neste amor-paixão que as torna a única mulher. O mito literário de Don Juan ilustra bem o universo do ser feminino, mas também os manejos frente às impossibilidades ditadas pelo Real.

Inteiramente diverso dessa configuração subjetiva do masculino, presente no personagem Don Juan, é Leonardo da Vinci. Em oposição à submissão do donjuanismo a A mulher – o que faz apresentar-se a um homem viril –, obtém-se, nesse caso, uma posição subjetiva em que prevalece a sublimação dessa mesma A mulher, pela ação da inibição. Pode-se, ainda, recorrer a outros exemplos clínicos, extraídos da obra de Freud e Lacan, que tornam ainda mais evidente a especificidade da lógica da vida amorosa nos homens. É o caso do pintor Haimann, que apresenta uma “inibição ao trabalho” após a morte do pai; de Dostoiévski, com sua “posição feminina” frente ao pai; de Hamlet, com sua “inibição ao ato”; ou, ainda, de André Gide, que, numa outra vertente, aliás nada inibitória, revela um gozo clandestino, um gozo tido como fora-da-lei. (SANTIAGO, 2006),

O caso de Hamlet, em especial, mostra que o próprio Pai é um sintoma. O desejo do Pai, o desejo pelo Pai, se deixa interpretar. O príncipe Hamlet é encostado à parede pelo fantasma do Pai. A fala do Pai o torna literalmente doente, o enlouquece, ela é seu sintoma. Ao contrário do pai pacificador, um pai patogênico, que ironicamente Lacan transformará, alguns anos depois, “em pai-versão” (MILLER, 2013).

É nesse sentido que o falo é um operador fundamental na parceria sexual, o semblante que permite a parceria. Perguntamo-nos sobre esse gozo desregulado que revela uma inconsistência do simbólico, onde surgem as dificuldades de um homem se deixar tomar pela mulher como causa de seu desejo, o que implicaria sair do anonimato e da indiferença ou do enlouquecimento com o amor. A ausência de um sintoma produz uma inibição, um gozo atrapalhado pela imagem, na qual o sujeito não aparece como dividido, de maneira que a transferência não surge mais do par sintoma-demanda. O que aparece são seus sucessivos desligamentos do Outro e *actings* que vão nessa direção.

No caso dos homens, pode-se dizer que é necessário que o homem seja curioso sobre as mulheres. Definido pela relação com elas, ele deve realizar sua fala em um discurso, o que levanta o problema de “agir como homem”. Ela (a mulher) é “[...] a única pessoa que pode dar o seu lugar ao semblante como tal” (LACAN, 1971/2009, p. 33), porque é antagônico a ele. Ao tornar-se parte de um conhecimento sobre o falo, “a outra parte” é o tempo e a verdade de sua virilidade: “[...] ela virá dar peso até mesmo a um homem que não tem nenhum” (LACAN, 1971/2009, p. 33).

Com a introdução de fórmulas de sexuação e lógicas masculina e feminina em relação à função fálica, Lacan vai enfatizar o semblante viril como algo que diz do real de gozo. Um semblante que assume sua função aqui na articulação de um discurso que tenta conectar homens com mulheres. Lacan assinala que é, curiosamente, a mulher e não o homem, de quem se diz “viril”. O que podemos dizer sobre esse paradoxo? Será que a mulher representa “o momento da verdade” para um homem talvez porque ela mostre que não há nada nessa relação, a não ser aparência?

Todo o campo da cosmética masculina é um recurso, por meio do semblante, para substituir o que não funcionou suficientemente em tempos de construção da virilidade. A este recurso pode ser adicionado o uso – também cada vez mais frequente, particularmente em jovens – do citrato de sildenafila, popularmente conhecido como Viagra.

Se, por um lado, o paradigma da virilidade continua apesar da mudança dos semblantes e sob o manto de uma masculinidade mais leve, pós-moderna, em que o metrossexual é seu modelo mais conhecido, também é possível atestar sua face mais agressiva e violenta, como nas torcidas organizadas de futebol que se vangloriam da agressão e da “resistência” como sinais de atributos de macho, e até no trânsito, onde os carros são dirigidos como “balas fálicas” (SINATRA, 2010, p.35).

Sinatra (2013) entende esse movimento como “normalização do mais de gozar”, sua inclusão em um discurso e tanto a delineação de um impossível, sendo esta uma vez mais um

contraponto com o atual empuxo da época atual. Assinala isso tendo em conta que, no discurso hipermoderno, o objeto *a* está elevado ao *zenith*, mas também associado a um discurso e entendendo que muitos dos problemas que surgem no homens e mulheres do nosso tempo são atravessados pela articulação do discurso capitalista e a conseqüente forclusão do simbólico e seu rechaço da castração e das coisas do amor.

Numa releitura do que propôs Lacan acerca do pai, que em diferentes oportunidades mencionou a faceta ridícula ou cômica que pode ter o viril, é preciso servir-se do viril sem ser tomado por ele. Dessa forma, o que resta da virilidade no momento do declínio do Pai e do nivelamento da era democrática, na qual homens e mulheres têm o mesmo valor? Não há mais homens reais, apenas semblantes viris, comenta Miller (1995, p. 180): "Há uma mascarada viril encarnada pelo barbudo americano com seu fuzil, pelo matador de touros, pelo pescador de peixes, sedutor de mulheres e grande beberrão diante do eterno".

Considera-se que há apenas semblantes de viril, um resto de homem do lado do "para todo x", fórmula da igualdade do direito para todos, que também absorve a feminilidade no momento atual. De fato, a virilidade que designa o princípio masculino pressupõe uma tensão entre dois pólos: a do todos semelhantes e a do homem de exceção.

A virilidade sempre trabalha a partir de uma estrutura de referência. Na ordem das identificações – como a injunção "Seja homem!" (E não "seja *O* homem") –, é uma questão de conformidade com o modelo patriarcal e fálico dominante. E, na dimensão do gozo, a virilidade é polarizada pela miragem do absoluto, de um ponto de exceção a castração, ocupada pela figura mítica de quem possuiria todas as mulheres.

Lacan, no Seminário 17 (1969/1970), localiza o homem no plano do semblante e do discurso: "[...] o homem, o macho, o viril tal como o conhecemos é uma criação de discurso – nada, pelo menos, do que dele se analise, pode ser definido de outra maneira" (LACAN, 1969/1970, p. 57).

Em relação ao papel do falo na afirmação da virilidade é preciso dar ênfase à afirmação de Soler (2005, p. 68), para quem o homem só "[...] se assegura que é homem a partir da apropriação fálica". Essa afirmação remete à vivência da angústia de castração no homem, que o leva não a temer perder o falo, pois não o tem, mas a buscar substitutos cuja perda significariam sua castração. Como ele se assegura então? Apropriando-se de objetos materiais, de coleções, de títulos, de sucesso profissional e de dinheiro.

Nesse contexto, ganha relevo a percepção do papel dos gadgets na sexuação dos sujeitos masculinos e na relação de apego que o homem na atualidade lhe devota. É como se, por meio desses objetos – que não demandam e não desejam –, o sujeito encontrasse uma

espécie de fiador sexual que garantiria alguma harmonia na sua parceria com o gozo do corpo. Tal como aponta Santiago (1998, p. 5), é possível para o homem “[...] ter um automóvel como uma falsa mulher”.

O cinema tem dado destaque a esse papel dos *gadgets* em fazer suplência à ausência da relação sexual. Um exemplo é o filme *Her* (2013), de Spike Jonze. A personagem principal, Theodore Twombly (interpretado por Joaquin Phoenix), um sujeito solitário, de personalidade sensível, melancólico e apático, imerso em uma crise por conta de sua recente separação, se depara com um anúncio publicitário que divulga um Sistema Operacional de inteligência artificial e acaba, mesmo que sem muita expectativa, adquirindo o tal sistema, que, uma vez instalado, se autoproclama Samantha (“interpretada” por Scarlett Johansson) e fala (por opção do próprio usuário) com a voz de uma mulher, com quem Theodore vive uma surpreendente (e recíproca) história de amor.

As realizações fálicas asseguram ao homem, mas nunca totalmente, sua virilidade, pois, por mais realização que faça, nunca basta. É o falo que lhe garante, sempre de forma precária, a posição masculina, e não a redução do Outro sexo a um objeto, pois esse objeto é sempre assexuado, “[...] é um pedaço do corpo, destacável do corpo e não equivale à diferença anatômica dos sexos, na medida em que a vagina não figura como objeto<sup>a</sup>” (QUINET, 2006, p. 39).

Isto significa que não é, portanto, a fantasia, ou melhor dizendo, seu lugar de sujeito na fantasia, situando a mulher como um objeto, que assegura seu lugar de homem, mas muito mais o falo, que deve demonstrar encontrar-se de seu lado. Não é, portanto, o fato de ter uma mulher como o objeto que assegura o homem de sua posição masculina, mas o falo que a mulher pode representar. Acredita-se certamente que este automóvel seja um falo; porém isso só tem relação com o falo pelo fato de que é o falo que nos impede de ter uma relação com algo que seria nosso fiador sexual. Nesse caso, questiona Santiago (1997, p. 6): “se não é o falo e, muito menos, o gozo fálico, quem seria, então, esse fiador sexual para um homem na atualidade?”.

Nem o Édipo, nem os modelos sociais, aliás, cada vez mais diversificados, são aptos a corrigir a desnaturação do sexo promovida pela linguagem. O descompasso entre o corpo com que se nasce e o sexo erógeno permite que se fale de escolha. Para além da anatomia, a escolha entre o todo fálico e o *nãotodo* fálico é uma escolha forçada.

Se Lacan ensina que a relação sexual não existe, então a função discursiva da virilidade é relativizada como uma resposta àquele buraco, e seu papel é destacado na relação que o ser falante tem com seu corpo e o prazer autoerótico que o aborrece.

A única escolha forçada da qual se está seguro é a escolha da perda de objeto para se entrar na sexualidade e a castração para se entrar na partilha dos sexos. A escolha sexual é também uma escolha de gozo: gozo fálico ou o Outro gozo. De acordo com as fórmulas da sexuação de Lacan, o pertencimento a um lado da partilha de sexos se define de acordo com a modalidade de gozo.

Mas nada impede que um homem, se inscrevendo do lado do todo fálico, tenha uma escolha de objeto homossexual ou heterossexual, assim como também se inscrevem desse lado as mulheres históricas, que, igualmente, podem ser hétero ou homossexuais. Um homem, inscrevendo-se do lado do *nãotodo*, pode escolher seu parceiro do lado do todo fálico, a partir do significante fálico encontrado nesse corpo do outro. Como pode também ao se inscrever do lado do todo fálico como sujeito desejante e, portanto, viril, e escolher seu parceiro reduzindo-o ao objeto localizado no Outro lado.

Nessa discussão, a sexualidade do ser falante é sempre da ordem dos héteros, para além da diferença anatômica dos sexos. A “heteridade” comanda a sexualidade e coloca em circulação o “heterotismo”. Precisa-se sempre de dois sexos para que o sexo exista. Lacan fornece as diretrizes para se pensar a escolha de objeto sexual. Redefine a homossexualidade com uma nova escrita – *Homosexualité* –, o amor pelo mesmo, situando-a no âmbito do amor narcísico que dispensa o sexo e dizendo que é heterossexual aquele que ama as mulheres não importando qual seja seu sexo (QUINET, 2006).

Por outro lado o sujeito desejante, independente do sexo, está sempre na posição do todo fálico, ou seja, só se deseja como homem. O que é outra forma de reafirmar, com Freud, que a libido é masculina. Mais além da escolha sexual, a experiência analítica nos leva a questionar uma suposta fixidez em uma posição ou outra das fórmulas da sexuação. A análise leva o sujeito a se defrontar com o *nãotodo*, o inefável, o *nãotodo* da linguagem, tanto na sua modalidade de objeto mais-de-gozar (a) quanto na sua modalidade de falta de significante no Outro levando, portanto, o sujeito da fala ao sujeito do inefável, lá onde até mesmo se duvida se há sujeito, pois estávamos no âmbito do gozo. Assim, as fórmulas da sexuação nos permitem pensar que a análise possibilita ao sujeito – seja mulher ou homem – a ultrapassagem do todo fálico restando-se a saber se o analisante vai ou não escolher participar do *nãotodo*, ou seja, escolher a posição de analista e sua afinidade com a posição feminina (QUINET, 2006).

A sexuação proposta pela psicanálise considera, também, a plasticidade do *nãotodo* para além da diferença anatômica, ainda que conserve o princípio da diferença entre os sexos concernente às distintas distribuições do gozo – seja ele o gozo fálico, seja o gozo *não*

*todo* fálico. Se há apenas uma posição sexuada relativa à função fálica, essa não implica nenhuma bipartição estandardizada entre o homem e a mulher; por outro lado, tampouco se pode afirmar que a diferença entre os sexos divide-se de modo apriorístico e dual, o espaço de sexuação.

O próprio Lacan, no Seminário 19 (1972/2012) alerta para [...] esta bipartição, sempre fugidia, do homem e da mulher [...]. “Será que tudo que não é homem, é mulher? Tenderiam a admitir que sim. Mas, já que a mulher é não todo, por que tudo que não é mulher seria homem? (LACAN, 1972/2012, p. 171)

Insiste, portanto, que homem e mulher não têm apenas valor de semblante. E, nesse sentido, o falo é um semblante que—tanto no homem quanto na mulher—não está apenas referido ao imaginário do corpo viril. É por isto que no tocante ao homem, a afirmativa de Lacan em “O Sinthoma” (apud SANTIAGO, 2013, p.22) de que "o único real que verifica o que quer que seja é o falo, na medida em que ele é o suporte da função do significante" aponta para o fato de que o falo é um semblante que, em certas circunstâncias, toca o real. Ou seja, não apenas desempenha a função de limitador da infinitização do gozo, mas também se coloca em direção ao real, isto é, se mostra orientado pelo furo da inexistência da relação sexual.

### **3.2 Aspiração à virilidade**

Para Miller, a queda do falocentrismo decorre principalmente do fenômeno denominado “[...] aspiração contemporânea à feminilidade” (MILLER, 2012b, p.56) que muito caracteriza a nova ordem simbólica no século XXI e que surge em oposição à “aspiração à virilidade”, termo utilizado por Freud (1937/1976, p. 261) para designar a recusa à feminilidade de homens e mulheres ao final de análise.

Ao ser falante, a sexualidade advém pelos significantes, e há apenas um significante, o fálico, para os dois sexos. A identificação viril de uma mulher com o desejo do homem constitui o nó do sintoma histérico. Essa identificação se concentra no fantasma. Alguns autores, entre eles Cristina Albert (2017) e Fabian Fajnwaks (2018) buscam compreender a dinâmica do fim da análise a partir do atravessamento desse impasse subjetivo que é o fantasma fálico.

A noção de declínio do viril está diretamente associada a uma perda de significação do que seria próprio ao masculino. Seus antecedentes podem ser remetidos ao “protesto masculino”, frente à castração, por se produzir ali uma significação que o coloca numa

posição feminina. Freud (1937/1996, p. 269) se dedica a essa discussão, em seu texto “Análise terminável e interminável”, como elemento de impossibilidade no fim de análise:

Os dois temas correspondentes 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. Subsequentemente, 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.

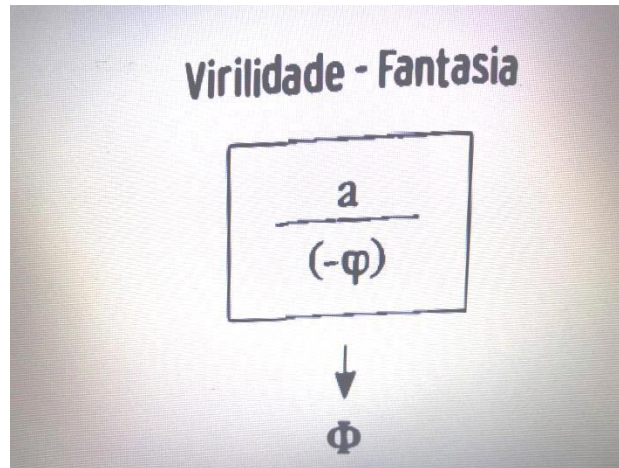
Esse impasse nos homens toma a forma de “protesto viril”, termo tomado de Alfred Adler, e se sustenta na luta contra uma atitude passiva ou feminina em relação a outro homem. Nas mulheres, isso se manifesta como inveja do pênis, ou *penisneid*, o efeito do complexo de castração na mulher. O que é comum entre os dois é a atitude em relação ao complexo de castração: uma rejeição da feminilidade e uma aspiração à virilidade.

Para Miller (2012, p. 55) “[...] ali mesmo reside a instituição do sujeito delimitado por Freud, isto é, o caráter radical da instituição fálica do sujeito, sobre a base de um fantasma que é sempre fálico”. Ele irá traduzir a expressão “*Streben nach Mdnnliscbkeit*” como “aspiração à virilidade”. É uma aspiração, um esforço em direção à virilidade como valor.

No homem, é a rebelião – Das Streben – contra a passividade induzida por outro homem. Freud diz que se deve chamar isso de uma recusa da feminilidade. Quando *Sträuben* é um verbo, o utilizamos quando se trata de um ouriço a eriçar seus espinhos. Foi bem escolhido. O sujeito se eriça quando suspeita de que outro homem o quer feminizar. O fator comum aos dois sexos extraído por Freud é também das *Strebe nach Mdnnliscbkeit*, o que se traduz como aspiração à virilidade. É uma aspiração, um esforço: esforçamo-nos em direção à virilidade como valor. Trata-se – Freud diz que não se chega a isso, que é muito difícil – de fazer de modo que o fato de seguir outro homem não tenha a significação da castração, não tenha a *Bedeutung* da castração. (MILLER, 2012, p.55)

Para Miller, a virilidade é, por excelência, da ordem do fantasma, e visa tamponar a castração fundamental de todo ser falante – marcada como (-φ) pelo pequeno a, como se pode ver abaixo

**Figura 2 - A virilidade como fantasma fálico**



Fonte: Miller, 2012, p. 55

A aspiração à virilidade é articulada ao fantasma e é uma tentativa de preencher a falha fundamental da castração de todo ser falante  $(-\phi)$  por um pequeno  $a$ , um objeto da pulsão. A psicanálise toma a diferença sexual como um dado da estrutura da experiência do ser falante. Desde o nascimento se é menino ou menina. Esse destino está escrito no corpo, é nomeado na linguagem e seus efeitos sobre as identificações e sobre a escolha de objeto não permitem que essas escolhas sejam livres. O ser falante repete, não escolhe livremente entre ser homem ou mulher. Segundo dizia Freud, “a anatomia é o destino” (Freud, 1924/1976, p. 222). Lacan, por sua vez, com o conceito de fantasma, reafirma a “escolha forçada” em jogo na vida, na morte e na sexualidade. Ao ser falante cabe a liberdade de responsabilizar-se por sua vida, por sua morte e por seu sexo. A orientação lacaniana ensina que o real é o impossível.

O fantasma pode ser reconhecido como uma espécie de núcleo imaginário do sujeito, capaz de dar à realidade seu signo de consistência. Sem a ação do fantasma o sujeito não saberia como desejar e estabelecer uma relação de objeto. Ele é uma construção que indica a maneira singular através da qual cada sujeito procura determinar um caminho em direção ao gozo. Se o fantasma é uma construção que funciona para o sujeito como uma verdadeira contrapartida à parcela perdida de gozo, podemos dizer que ela se dá, essencialmente, como uma fantasia de completude (NEVES, 2019).

O fantasma é fantasia de completude. Ele é a elisão da falta inerente à estrutura do falante. O fantasma, instaurado, é uma tentativa de recuperação daquilo que foi perdido (LACAN, 1966-67/2008).

A virilidade é, por excelência, da ordem do fantasma. O fantasma é, assim, uma máquina de virilizar os seres falantes machos ou fêmeas, afirma Alberti (2017, p.4). Nesse

contexto, a aspiração à virilidade é uma forma fantasmática de subjetivação da masculinidade, isto é, a forma privilegiada de encarnação da virilidade como completude.

Para a autora, ao contrário da *femininização* estamos na era da *omnivirilização* dos semblantes, onde tudo se coloca em função do órgão viril. Um exemplo, seria a figura do Exterminador do Futuro (um esqueleto de ferro com aparência humana) que daria, de certo modo, o princípio do fantasma na época “pornográfica”: “os heróis/estrelas-pornô são, em suma, fisiculturistas acorrentados a um excesso de virilidade, máquinas de produzir ereções, condenados ao gozo perpétuo, derrotados em seu prestígio viril” (ALBERTI, 2017, p. 5),

De modo dialético, o feminino ganha terreno sobre o inconsciente macho mas, para Alberti (2017), só há um único fantasma, o do homem ao qual uma mulher quer consentir. Nesse ponto o fantasma não segue as variações dos discursos e suas mutações: continua idêntico a si mesmo, é o que constitui seu paradoxo. Tanto que a ficção se assemelha a uma verdade, mas ocupa o lugar de um real. O fantasma parece fixo, inerte em seu dispositivo, devido ao seu enraizamento no corpo gozante.

É assim que o sujeito é fálico, por meio de um fantasma que é sempre um fantasma fálico. Lacan (1966-67/2008) tem a ideia, então, de que o sujeito de seu fantasma fálico pode ser descartado, que se pode dizer sim à feminilidade, ou, em outras palavras, renunciar a essa rejeição da feminilidade que afeta o ser falante. O melhor exemplo para Lacan é o próprio psicanalista e é por isso que Miller (2012) diz que a posição analítica é análoga à posição feminina.

A virilidade nos dias atuais atesta a vulnerabilidade de cada sujeito frente à feminilidade tal como pode ser observado, por exemplo, na imagem como fetiche, tal como na pornografia ou na adoração do corpo através da cultura vigorética. O atravessamento da barreira do horror à feminilidade, tanto para um homem quanto para uma mulher, pode permitir aos sujeitos serem guiados pelo sintoma no processo analítico e não pelo fantasma.

Neste século, marcado por um ideal de feminização do mundo (FERRARI, 2018), a aspiração à virilidade não é tão aparente. O que parece ser a tendência dominante é a aspiração à feminilidade, a ordem viril recuando contra o protesto feminino. Se a ordem viril é a ordem do fantasma, fálico, é preciso atravessar a via pulsional do gozo feminino que está mais além do gozo fálico. Essa exigência é algo do real que se repete na compulsão à repetição e se apegando a uma fixação invariável para cada um, que é o começo do seu sintoma e é impensável sem o corpo.

Para Fajnwaks (2018), nossa época parece ter incorporado a ideia de que a virilidade não passa de uma impostura, e, se Jacques Lacan fazia valer, em 1958, que a “parada viril”

não é sem apresentar algum traço da feminilidade, hoje é a própria virilidade que parece se apresentar sob um estatuto paradoxal, até mesmo “impossível” (COURTINE, 2013). Talvez mesmo paradoxal, uma vez que impossível. Lá onde Lacan apontava o efeito de redobramento produzido pela parada viril de se vestir com uma máscara que feminiza o macho, para “representar o macho”, nossa civilização do empuxo-ao-gozo perdeu todo o respeito para com todo semblante, particularmente o semblante fálico, donde essa constatação de “impossibilidade” ou de “paradoxo”.

A emancipação das mulheres e a liberalização dos costumes minaram o antigo privilégio da virilidade; e essa mudança de regime na civilização produziu o efeito paradoxal de que, “no início do século XX, a virilidade parece se dissociar do corpo masculino do qual ela foi por tanto tempo o emblema, a mercadoria, performance, travestilidade ou paródia” (COURTINE, 2013, p. 7).

Nolasco (2001), no livro *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*, se refere, no título, a esses dois personagens que ilustram, de modo categórico, o dilema dos homens nesse século em relação à virilidade. Por um lado, Tarzan, criado por meio de vários outros mitos, de homens que vencem as intempéries da natureza e se sobrepõem a elas, como um amálgama de várias representações masculinas. Por outro lado, Homer Simpson, como expressão de ineficiência, da inadequação e do fracasso.

Uma peça publicitária recente, divulgada na TV e na internet, lançada por uma empresa da área de perfumaria masculina, traz o seguinte texto: “*Vocês são os sobreviventes de uma espécie em extinção. O homem. O homem que sabe como incendiar o encontro, o homem que sempre chega lá - não importa como. A missão do Old Spice é trazer de volta o orgulho de ser e cheirar como homem. O futuro da ‘homenidade’ está em suas mãos. Chegou Old Spice: o desodorante do homem HOMEM. O único com partículas de um cabra macho. Atenda ao chamado, se for homem*”.

A propaganda aponta para um aspecto importante da virilidade atual. Ao mesmo tempo em que há uma idealização de um modelo de homem, ligado à força e controle de si, há algo de frágil e cômico em sua expressão, consoante com o que aponta Lacan (1957-58/1999, p, 20): “[...] na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos a sua própria metáfora. É isso, aliás, que coloca sobre o termo virilidade a sombra de ridículo que, enfim, convém destacar”.

### **3.3 Virilidade e fantasma fálico no fim de análise**

Para Fabian Fajnwaks (2018), o que está em jogo no fim de análise do sujeito masculino é uma transformação radical em sua relação com o Outro, especialmente a relação com o Outro de amor, assim que o sujeito se livra do que ele chama de algemas fálicas que o cegam e o empurram a repetir indefinidamente o programa de sua fantasia.

No relato de seu testemunho de passe, o autor relata a idealização da virilidade e seus semblantes: associada ao “porto fálico”, uma vez que se defendia de querer ser o falo do Outro, sob a forma do idiota. No seu caso, a análise permitiu desmascarar essa posição que estava na origem de suas inibições e de seus sintomas. Para o autor, “[...] o fantasma fálico torna o homem surdo a toda sensibilidade feminina e o torna um ator de seu próprio Ideal viril!” (FAJNWAKS, 2018, p. 3).

Em seu percurso de análise, Fajnwaks (2018, p.5) relata as dificuldades em esvaziar os apelos no sentido de tudo dar ao Outro – “verdadeiros cantos de sereias aos quais respondia amarrando-me ao mastro das inibições, ainda que fosse ao preço de renunciar ao desejo”. Uma vez que a demanda foi esvaziada desse excesso de gozo, pôde escutar a demanda de uma mulher e condescender a lhe dar um lugar, ao renunciar ao narcisismo que lhe protegia desse “chamado de medusa”:

O mais-de-virilidade que eu acreditava assim obter se esvaziou e, com ele, o conteúdo angustiante que lhe dava consistência, revelando, no mesmo movimento, seu caráter de defesa. O Outro que queria minha castração perdeu sua consistência, e eu pude fazer uso do jogo de semblantes que me solicitava como homem, menos viril, certamente, mas ainda mais seguro, podendo, agora, dar sua falta para re confortar o ser evanescente de sua parceira ((FAJNWAKS, 2018, p.4).

Santiago (2015, p. 166), também em seu testemunho de passe, relata o esforço nocivo que fazia para tentar dissolver as identificações com o ideal viril, “[...] identificação da *criança-orifício* com a virilidade da mãe”. Revela que “[...] exatamente nesse ponto, o amor se transfigurava em sintoma. Em detrimento do amor, prevaleciam as repetições com a satisfação escópica promovida pela fantasia” (SANTIAGO, 2015, p. 166).

Na experiência psicanalítica, se descobre outra via para alcançar o gozo que não o fantasma. Mais além do fantasma fálico, o que permanecem são os restos sintomáticos que testemunham o gozo como tal. Esse está implantado em uma rede ainda mais fundamental que compensa sua falta a ser, ficção que se abandona, se esquece ou se desativa, o sujeito se suporta em um sintoma, que se revela mais forte que tudo (ALBERTI, 2017),

Uma análise feminiza um homem, permitindo-lhe estar o mais próximo, mesmo que homem, de uma mulher. Se, para aceder a esse efeito de feminização, ele deve renunciar ao

fantasma da castração, assim como ao ideal viril que o mantém em sua posição fálica, esse efeito de feminização permite que ele se afirme, mais ainda, em uma posição desejante, para além dos semblantes viris que estão a serviço de sua defesa. Lacan, ao tomar como exemplo a incidência do discurso, do mais-de-gozar no macho, afirma que o último recebe um “[...] efeito feminizante que é o a – que ele reconhece o que o constitui, ou seja, a causa do seu desejo” (LACAN, 1969-70/1992).

A virilidade articula um impossível, que está na ausência de uma inscrição do corpo falante no tipo de gênero ao qual ele corresponde. “O mal-entendido da relação entre os sexos é o de um discurso infinito onde a contingência do encontro não cessa de se inscrever. Ali onde não há relação sexual, há esse semblante sexual do qual cada um goza” (LAURENT, 2009, p. 223).

A disparidade na forma como cada qual se dirige ao parceiro sexual aponta que não há encontro possível e o que resta aos sujeitos são os semblantes para a difícil tarefa de engendrar-se na relação sexuada e tentar lidar com esse ponto de real.

#### 4 *HERBS*, *INCELS* E A SEXUALIDADE MASCULINA NA HIPERMODERNIDADE

Neste capítulo pretende-se analisar, a partir dos exemplos dos *incels* e dos *herbs*, o uso que os sujeitos masculinos têm feito no tratamento do real do sexo, face à insuficiência da norma fálica e queda do ideal viril no contexto atual, caracterizado por Lipovetsky e Charles (2004) como hipermodernidade.

O termo “hipermodernidade” diz de um modo de ler a sociedade, sobretudo a partir da década de 80, na perspectiva de um excesso e de uma da exacerbação de três eixos estruturantes da modernidade: o mercado, a eficiência técnica e o individualismo. Para Lipovetsky e Charles (2004), a modernidade não foi superada, mas forneceu as bases de um imaginário do que se entende como “liberalismo universal”, que se realiza na comercialização dos modos de vida, na feroz exploração econômica, na razão instrumental e na individualização vertiginosa.

Nesse contexto, os sujeitos se definem pela busca do prazer a qualquer custo e pela obsessão com a própria imagem, fomentados pela moda e pelo consumo. O próprio indivíduo passa a se autoavaliar pelo que tem e pelo que consome. A escalada do consumidor é alimentada pelo desejo de intensificar e revitalizar o gozo por meio das novidades oferecidas pelo mercado como simulacros de vida estimulado pelos conceitos de velocidade, transformação e obsolescência, uma convocação permanente a uma vida no presente, eternamente jovem e permeada por um hedonismo e um narcisismo tipicamente contemporâneo, em que as armadilhas do desejo estimulam o consumo, o qual, sempre insatisfeito, é fonte inesgotável de ilusão, frustração e eterno recomeço. Ademais, há também os efeitos subjetivos que a hipermodernidade, munida do capital aliado ao cientificismo, degrada o sujeito da palavra à condição de mero dejetivo (FERRARI, 2014).

O conceito de hipermodernidade, na psicanálise, é caracterizado por Lacan (1970/2003), e retomado por Miller (2010), pela ascensão do objeto *a* ao zênite social. Para Santos (2015) a hipermodernidade refere-se a uma torção do moderno e não à sua ruptura. Ela é o desmentido do Nome-do-Pai como agente da lei simbólica. A hipermodernidade, para a autora, consistiria no desmentido da função do semblante do Nome-do-Pai e agente da castração, de supereu. A afirmação de que “é proibido proibir”, subverte a tese freudiana de que a neurose é o negativo da perversão, no sentido de que a fantasia perversa pode expressar-se a céu aberto:

Na modernidade, o imperativo categórico kantiano prevaleceu. A lei edipiana, a primazia do simbólico, o Nome-do-Pai, o mal-estar na civilização apaziguavam a ferocidade da pulsão e regulavam o usufruto do corpo e dos bens. A hipermodernidade me parece sadéana. O objeto do gozo ascendeu ao posto de comando e nos incita a gozar sempre mais, custe o que custar. (SANTOS, 2015, p. 2)

A pluralização dos Nomes-do-Pai é marcada pela descrença e pela redução do Outro a um mero semblante, de desmaterialização acelerada do sentido do real. O relativismo pós-moderno conduz a uma pluralização das identificações na sociedade que discute, delibera por meio de seus comitês de ética. A angústia generalizada e o desamparo são os índices da desconexão do Outro:

O debussolamento, a invenção incessante de soluções solitárias para a falta de um ideal coletivo, a adesão crescente do contágio identificatório pela influência dos meios de comunicação, tudo isso demonstra a tese de que o Outro pluralizou-se. Em lugar do significante do Nome-do-Pai, que designa o lugar de exceção ao conjunto – e que lhe empresta sua consistência por permanecer fora dele –, temos a pluralização dos significantes equivalentes entre si. (SANTOS, 2015, p. 10)

O sentido do sintoma nos dias de hoje é determinado pelo discurso egoísta e hedonista que faz a apologia do direito a um gozo que não seja limitado pela lei da castração. Interpretá-lo é nada menos que elucidar sua estrutura, pois a pulsão é a parceira do supereu hipermoderno, tanto quanto o desejo é o parceiro do supereu moderno.

Para Miller e Laurent (2005), a psicanálise abriu caminho como uma forma de liberar o gozo e antecipou a ascensão do objeto *a*, contribuindo para instalá-lo artificialmente como uma bússola que guia os sujeitos contemporâneos, instala um novo “real”, o da civilização hipermoderna, no qual a relação entre os sexos se torna cada vez mais impossível e o Um (individualista) se torna o modelo social. O Um comanda o mais de gozar, cujos objetos são principalmente os produtos da sociedade de consumo e, particularmente, do discurso técnico-científico.

#### **4.1. Não há relação sexual**

O aforismo lacaniano “não há relação sexual”, desenvolvido no Seminário 20 (1972-73/1985), tornou-se uma coordenada de leitura importante dos impasses da hipermodernidade, nos quais os semblantes não são mais suficientes para dizer o que ocorre no campo da sexualidade, anteriormente regida pela lei do pai.

Nesse Seminário, Lacan mediu o espaço de gozo sexual com o infinito e demonstrou porque não há a relação sexual, e ensinou, com a teoria dos conjuntos, como a *ex-sistência* faz o Um e como as mulheres não o fazem, estabelecendo uma relação com o infinito cuja topologia define os lugares em termos de limite, convergência e infinito: “Neste espaço de gozo, tomar algo limitado, fechado, é um lugar, e falar disso é uma topologia” (LACAN, 1972-73/1985, p. 17).

Essa questão da relação sexual, se há um ponto de onde isto poderia se esclarecer, é justamente do lado das damas, na medida que é da elaboração do *nãotodo* que se trata de romper o caminho. É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse Mais ainda, e é um dos sentidos do meu título. Talvez assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina. (LACAN, 1972-73/1985, p. 78)

No paradigma do gozo da não-relação, a expectativa de Lacan é fazer aparecer algo de novo do lado das mulheres e seu verdadeiro tema é a elaboração do *nãotodo* (*pas tout*), uma estrutura correlativa à face real do Outro, do Outro que não existe. Lacan (1972-73/1985, p. 108) retoma aí sua questão, que não é mais freudiana:

O que quer uma mulher? Freud adianta que só há libido masculina. O que quer dizer isto? Senão que um campo, que nem por isso é coisa alguma, se acha assim ignorado. Esse campo é o de seres que assumem o estatuto da mulher se é que esse ser assume o que quer que seja por sua conta. Além disso, é impropriamente que a chamamos a mulher, pois, a partir do momento em que ela se enuncia pelo *nãotodo*, não pode se escrever. Aqui o artigo “a” só existe barrado.

A lógica masculina é a lógica da totalização, que se constitui pela exceção como termo que a nega integralmente. Ou seja, para se fazer o todo, sejam quais forem os elementos, é necessário sempre um a mais, que esteja fora. A categoria lacaniana de *ex-sistência* designa esse elemento que fica fora indicando que sempre faltará um significante para que haja universo de discurso.

A fórmula “[...] para todo sujeito funciona a função fálica, ou, todo homem está submetido à castração” (LACAN, 1972-73/1985, p.108) indica que é pela função fálica que o homem como todo se inscreve, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um ponto fora, pelo qual a função é negada.

Do lado feminino, o modo de se submeter à lei do falo, à castração, não é postulando a universalidade da lei. Como não-toda a mulher pode se colocar do lado do falo, ou não. Na fórmula “[...] não há nenhuma mulher que não esteja submetida à castração” (LACAN, 1972-73/1985, p. 108), constata-se que não há exceção, nenhuma está fora da castração, não existe

a figura fundadora de um conjunto de mulheres, logo, não há “nem uma” que não esteja submetida à castração.

É nesse sentido que o falo e a identificação fálica designam um regime da libido, simbolizada, limitada. Na lógica do *nãotodo*, o que está em questão não é a falta. O *nãotodo* não indica o que descompleta o Outro, mas, a série ilimitada que não é universalizável, também não é incompleta nem fluída. O gozo feminino infinito, dito *nãotodo*, designa algo que nunca se deixa amarrar inteiramente (HOLCK, 2006).

A época de Freud corresponderia ao reino do Nome-do-Pai, na concepção lacaniana, cuja estrutura está esboçada em “Totem e tabu” (FREUD, 1913/1969), com a universalização que se funda com o pai como exceção. A época lacaniana é a época da inexistência do Outro, do *nãotodo* generalizado, em que o Nome-do-Pai é pulverizado e a subjetividade passa a ser caracterizada pela fuga do sentido, pelo paradoxo da fusão dos gozos, pela segregação e isolamento. A estrutura que responde ao Outro que não existe, não se inscreve na universalização, é o *nãotodo* generalizado, não no sentido do para todos, mas por toda parte, para todos os lados (MILLER; LAURENT, 2005).

Miller (2011) observa que a clínica clássica respondia essencialmente à estrutura da sexuação masculina e se distribuía em função das posições do sujeito em relação ao Nome-do-Pai. A clínica contemporânea funciona na versão do *nãotodo*. Nessa clínica florescem as patologias que, no parâmetro anterior, eram consideradas no registro pré-edipiano, centradas sobre a relação com a mãe, ou sobre o narcisismo, e que se tornaram independentes.

Uma série de manifestações sintomáticas, como as adições, está na clínica do *nãotodo*, quando se coloca em valor o sem-limite da série. Observa-se, também, uma menor efetividade da metáfora paterna e a pluralização dos S1, sua pulverização, de tal maneira que se instalou a crise das classificações, e a própria categoria de diagnóstico deixa de ser operatória (HOLCK, 2006).

Melman (2003, p. 16) lembra que Freud viu, na autorização do desejo sexual recalçado, “[...] uma felicidade possível entre um homem e uma mulher” e que, avançando, Lacan identifica que “as vidas sexuais [de homens e mulheres] são dominadas pelo sintoma, pelo fato de que nunca é como deveria ser”.

Nos tempos que correm, com o declínio da autoridade e a crise das referências tradicionais, o “homem sem gravidade” (MELMAN, 2008) se personifica em sujeitos demasiado flexíveis

[...] capazes de se prestar a toda uma série de moradas [...] estranhos locatários capazes de habitar a priori perfeitamente contraditórias e heterogêneas entre si, tanto nos modos de pensamento quanto nas escolhas de parceiros – inclusive tratando-se de sexo do parceiro ou de sua própria identidade. (MELMAN, 2008, p. 39)

Melman (2008) diagnostica que, hoje, a perversão se torna uma norma social fundada na economia através da forma de se servir do parceiro como um objeto que se descarta quando se avalia que é insuficiente. Do mesmo modo, são significativas as transformações nas identidades e nas relações entre os sexos no Ocidente naquilo que diz respeito à procriação, filiação, identidade, assim como naquilo que rege as identificações sexuais (HOLCK, 2006, p. 9).

De fato, a partir dos anos 60, com a conquista de maior liberdade para se expressar e viver a diferença sexual, com a evolução nos costumes, o declínio dos modelos e um agenciamento inédito das funções maternas e paternas, nota-se, além de mudanças nas relações entre os sexos, transformações consideráveis nas estruturas familiares e na maneira de viver a sexualidade.

Na hipermodernidade, com o papel crescente do discurso da ciência e da tecnologia nos processos de nascimento, desenha-se uma situação na qual não apenas a sexualidade de forma mais ampla, mas a própria reprodução da espécie tende a se separar da genitalidade. Tudo se passa como se a “não-relação sexual” lacaniana se tornasse literal (GOYA, 2014).

Naquilo que interessa mais diretamente ao tema da tese, depreende-se que, se as identificações e a relação a um tipo de gozo lhe permitem dar uma solução a esse furo que a sexualidade implica, essa solução se declina sobre um fundo de ausência que não cessa de não se escrever. Nos próximos tópicos deste capítulo, a partir do exemplo dos *incels* e dos paradoxos da sexualidade no Japão, com destaque para o estilo de vida dos *herbs*, buscar-se-á analisar o que está em jogo na elaboração dessas formas de tratamento do real do sexo na atualidade pelos sujeitos masculinos.

#### **4.2 Sobre os *incels* e o horror ao feminino**

O termo *incel* é uma abreviação da junção das palavras “*involuntary*” e “*celibacy*”, ou “celibatários involuntários”. Os *incels* se acreditam incapazes de manter laços sexuais e de afeto com as mulheres, e, por isso, estariam “forçados” a um celibato “involuntário”. Como consequência disso, qualquer pessoa que consiga ter uma vida sexual ativa e afetiva é objeto de inveja e ódio por parte dos *incels*, sobretudo as mulheres, vistas como manipuladoras, fúteis e interessadas em alguns homens apenas em razão de seu status, aparência e dinheiro.

Em sites de compartilhamento de informações e mensagens na internet, em que não precisam se identificar, esses jovens compartilham suas frustrações e seu ódio contra as mulheres.

A misoginia dos *incels* e seu horror ao feminino, a ponto de aniquilá-las, tornaram-se mais conhecidos após o ataque de Alek Minassian, homem de 25 anos que matou 10 pessoas em 23 de abril 2018 em Toronto, no Canadá, na sequência de seu ídolo e predecessor Elliott Rodger, que matou 6 pessoas em Santa Barbara, Estados Unidos, em 2014, depois de deixar uma mensagem de vídeo no YouTube na qual busca “explicar” os motivos de seu gesto, ou mais do que qualquer outra coisa, de seu ressentimento. Aos olhos de seus seguidores, Rodger aparece tanto como “[...] vítima suprema, mas também vingador supremo” (CUTER, 2018).<sup>8</sup>

O anonimato e a liberdade concedida pela internet permitem legitimar essas posições, graças à descoberta tranquilizadora de não estar sozinho. Nas redes sociais, ao expressar o seu ódio e dar a ele uma dimensão pública, esses jovens promovem uma espécie de validação do ódio que se torna, desse modo, um elemento importante na vida dessas pessoas. O anonimato, nesse caso, é indutor da violência. O sujeito pode passar incógnito no planejamento e buscar a notoriedade depois da ação. Para Dunker (2019, p. 5), “Essa fórmula de ‘fama’ rápida parece mais contagiosa do que o ódio que a motivou”.

No caso dos massacres em espaços públicos, há um aspecto teatral que vai desde a escolha das roupas até as armas como parte do exibicionismo que é parte da sociedade do espetáculo que caracteriza a hipermodernidade, um tipo de performance, onde os agressores não estão atrás de alguém específico, mas de fazer uma cena. O ato deixa apenas a mensagem de que os personagens serão lembrados. É um tipo muito simples e elementar de apelo por reconhecimento que aparece com o sentimento de irrelevância e isolamento.

A comunidade *incel* torna-se, assim, um nicho tranquilizador e acolhedor, baseado em vínculos de ódio e, um tipo domínio estável na época hipermoderna marcado pelo descrédito de ideais e referências que poderiam orientar os sujeitos:

Os *incels* são cada vez mais uma comunidade fechada, com suas regras e seus programas de ação. Ao longo dos anos, eles se tornaram tão radicalizados que quase não há comparação com a realidade, nem querem mais tentar se aproximar de uma mulher – só falam um com o outro. (CUTRE, 2019, p.22)

---

<sup>8</sup> Alguns sites (Escreva Lola Escreva, 2019; Quebrando o Tabu, 2019), revistas (Revista Veja, 2018) e jornais (Folha de São Paulo, 2018) publicaram que os protagonistas de dois assassinatos realizados no Brasil, um em Realengo, bairro do Rio de Janeiro, que em 2011 deixou 12 mortos, e outro em Suzano, São Paulo, que em 2019 teve com 8 vítimas fatais, interagiam e foram influenciados por grupos de ódio na internet cuja base de funcionamento é a mesma dos *incels*.

Outro elemento importante na análise da comunidade *incel* é a obsessão pelo aspecto físico. Se, por um lado, as últimas evoluções do capitalismo deram origem a diferentes modelos masculinos, estes não necessariamente trouxeram consequências positivas para as relações entre os sexos. O protótipo do metrossexual é um jovem expoente de culturas metropolitanas, solteiro, com alta propensão a consumir, o que enfatiza a auto apresentação e o autocuidado. Símbolo do novo homem urbano pós-industrial que renuncia à prerrogativa tradicional masculina de um sujeito vigilante para abraçar a condição de um objeto exposto ao olhar, de si mesmo e dos outros, o metrossexual encontra seu modo de gozo relacionado àquilo que Lacan (1964/1998) designa como pulsão escópica.

Entre os *incels*, nos fóruns e nos sites de que participam, é comum a publicação de inúmeros guias e tutoriais sobre moda e estética, como produtos e métodos para branqueamento dos dentes, na busca de tornarem-se mais atraentes e viris. Essa autoobjetificação radical e a discrepância entre o que se possui e o que se idealiza como modelo de “[...] corpo de homem” (SANTIAGO, 1998, p. 1), estão ligadas a uma série de sintomas do masculino, tais como a disseminação de estados depressivos, disfunções sexuais e distúrbios alimentares, a vigorexia e o abuso de esteroides anabolizantes:

O uso de anabolizantes e o detalhamento obsessivo dos exercícios nas fichas de musculação em academias também demonstram a preocupação em modelar o corpo de homem segundo o ideal desse imaginário falicizado, bastante distante de rotinas, tradições e discursos anteriormente concernentes ao corpo viril. Enfim, a desordem instalada no campo da sexuação constitui um estímulo às formas únicas e fractais, com que cada um busca se configurar como lhe convém (ibid., p.4).

Outro elemento importante na análise da comunidade *incel* é a narração de si mesmo, de sua própria experiência, contada na primeira pessoa e de maneira quase diária. Quase como um diário, os usuários relatam sua vida de solidão com uma riqueza de detalhes e uma forma de sensibilidade extraordinariamente autoconsciente, descrevem as mulheres pelas quais ele se sentiram atraídos e se apaixonaram e seus sentimentos de humilhação e desespero, diante do mundo, recebendo expressões de afeto e apoio de seus seguidores, que se identificam e se encontram uns nos outros e em suas palavras.

A misoginia da comunidade *incels* é uma constante. As mulheres são definidas como “femoides”, um termo que reflete sua visão de sub-humanos. Esse ódio ou fobia está ligado à incapacidade percebida de se relacionar com eles, mas também a uma forma mais profunda de rejeição feminina. É uma forma do que é chamado de sexismo hostil (CUTER, 2018), definido como uma visão cultural das relações de gênero em que se percebe que as mulheres

buscam controle sobre os homens através da sexualidade e da ideologia feminista, e que se baseia na afirmação de que as mulheres são, “por natureza”, inferiores aos homens.

Nos *chats* de que participam, são comuns as publicações e mensagens em que mulheres são depreciadas, além da queixa constante acerca da distribuição “injusta” do gozo sexual no mundo. Essas publicações podem ser divididas em três tipos. Um primeiro tipo diz respeito às atividades sexuais das mulheres: em suas fantasias, as mulheres são carregadas de erotismo, sendo “vadias” e tendo algum tipo de gozo com algum sujeito que não são eles, para quem as “portas” de acesso a essas mulheres estão fechadas. Um segundo tipo de publicação frequente é sobre as mulheres que traem ou querem trair seus namorados ou maridos, chamados de “*cucks*” (fracos). Para os *incels*, as mulheres são mentirosas e hipócritas, seus apetites sexuais são insaciáveis e elas são propensas à traição. O terceiro tipo refere-se a postagens sobre homens mais fortes e atraentes, chamados de “*chads*”, e sobre como eles são desejados pelas mulheres e satisfazem esse desejo. Enquanto *incels* e “*cucks*”, que, juntos são a maioria dos homens, se jogam irremediavelmente aos pés das mulheres, o “*chad*” gosta de mulheres se jogando contra ele.

Um tipo de postagem recorrente inclui fotos de conversas do Tinder entre mulheres e um (provavelmente falso) Chads atraente / modelo / macho – o Chad vai direto ao ponto e diz que quer transar com elas, ou as trata de maneira agressiva e desrespeitosa, e mesmo assim elas continuam interessadas, lisonjeadas e dispostas a fazerem sexo com eles. (CUTER, 2018, p.33)

Retoma-se, aqui, no caso da depreciação do feminino, o que foi abordado no capítulo 2, de forma mais geral, acerca da tendência universal à “[...] depreciação na esfera do amor” tal como Freud a desenvolveu em suas “Contribuições à psicologia do amor”<sup>9</sup>

Muitas vezes, o que leva, em alguns casos, à difamação de uma mulher, é o rechaço do sujeito ao Outro sexo, ou, em alguns casos, a colocação a céu aberto da fantasia masculina, que constitui em sua cena fantasmática um parceiro a quem dominar e humilhar como objeto de gozo. Tenta-se cifrar a relação sexual a partir da relação de poder, exigindo-se que a mulher não seja toda para que possa ser reconhecida como mulher. Do lado do homem, também pode ser uma tentativa deste se colocar na posição de potência, já que o encontro com o corpo do Outra toca, justamente, seu ponto de impotência. Um homem não está totalmente abrigado na posição masculina, o que faz com que ele tenha dificuldade de desejar a mulher

<sup>9</sup> “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I)” (FREUD, 1910/1996) e “Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II)” (FREUD, 1912/1996),

que respeita. Confrontar as características e traços intimidantes desta mulher que lhe seja conveniente, deixa o homem em uma posição de angústia. E se o gozo fálico não dá ao homem todas as garantias para sua identificação com o masculino, quando as identificações não funcionam mais, desregramentos dos gozos se produzem. Nesse momento, a injúria, os golpes, e a passagem ao ato, podem ser uma forma de se garantir face ao feminino que o angustia (BADARI, 2015).

A masculinidade, tal como é transmitida na cultura, é a antítese da vulnerabilidade. É pretensamente fálica, potente, imune a qualquer ameaça. Daí que os meninos, em sua formação como homens, vão se deparando com as contingências da vida e os efeitos das relações: rejeição, tristeza, decepção, fraqueza. A noção de masculinidade a que foram sujeitados não comporta esses sentimentos, e a via de escape pode ser a agressividade ou a passagem ao ato. Para Dunker (2019, p. 8), a formação da masculinidade é associada à virilidade bélica: “Espera-se que a atitude de um homem diante do conflito seja recorrer a meios violentos. Isso torna a coisa mais complicada, mais complexa, de tal maneira que a violência adquire um sentido de autolegitimação”.

De forma geral, o celibato involuntário sugere que os incels não podem ter intimidade romântica e sexual com outras pessoas, porque são fundamentalmente “desagradáveis”. Mas, ao invés de questionar seus valores, os incels se sentem com direito ao tempo e ao corpo das mulheres.

Um dos usuários, num fórum de compartilhamento de mensagens, escreve: “[...] as mulheres são ‘cruéis’ e, em relação aos homens, manipuladoras, insensíveis, exploradoras e, acima de tudo, injustas” (CUTER, 2018, p.12). Essa citação remete ao que articulam Riguini e Marcos (2019, p. 23) acerca das representações da mulher na cultura, ligada, nesse caso, à figura do mal:

Assim, frente a ao gozo feminino que não pode regular-se falicamente, esse mesmo gozo começa a tomar as formas do feminino como diabo, prostituta, ou como a mulher que carrega o mal para seu lar e seu marido – como fez Eva com Adão ou Jezabel com Acabe. Eva, em Gênesis 3: 6-7, come do fruto proibido por Deus na árvore do Bem e do Mal, e o entrega à Adão. Adão e Eva teriam sido feitos à imagem e semelhança de Deus, mas, depois desse fato, tornam-se humanos e condenados ao pecado.

Aos homens, caberia a tarefa de vigiar e punir as mulheres e sua sexualidade desgovernada e perigosa para humanidade. Já que esse corpo não pode se manter casto, que seja restringido à maternidade, forma de “[...] domesticar e amarrar o gozo feminino, vivido como sem limites e errante” (RIGGINE; MARCOS, 2019, p.23). Quando se diz “homem” e

“mulher”, o que está em jogo são os semblantes, posições que têm variações na parceria. A mulher, por sua relação “de origem” com a castração, é quem encarna mais a feminilidade. Miller (2005) argumenta que a mulher é amiga do real por não ter mesma relação com a castração que os homens. Essa proximidade com o real faria da mulher objeto de tanto ódio. Testemunha de um gozo excessivo, ela está constantemente na posição de transgressão, de escapar à norma fálica: “Sabemos até que ponto nos ocupamos de conter o gozo feminino, e como se tentou tamponar, canalizar, vigilar, este excesso de gozo” (MILLER; LAURENT, 2005, p. 14).

Diante desse gozo suplementar, o sujeito se sente ameaçado, pois o que excede retorna como ameaça de ser objeto de gozo. O ódio se dirige ao gozo do Outro, se dirige não só às mulheres, mas, também aos homens que conseguem se relacionar com elas. Tenta-se evitar o encontro com a diferença e com o real da inexistência da relação sexual. Segundo Lacan, diante da impossibilidade de uma relação de proporção com o Outro sexo, há o semblante: ali onde não há nada, cremos que há algo.

O inquietante do gozo feminino está no excesso, na ultrapassagem dos limites, o que serve como justificativa para aplicação das normas de controle. Se antes a repressão da sexualidade era a norma, pode-se dizer que hoje se propaga sua liberação. Mesmo assim, a sexualidade continua vigiada e sujeita a enquadramentos que, o que aponta uma dificuldade para abordar a sexualidade feminina e seus desdobramentos

Entre os *incels*, observa-se que o modelo heteronormativo e patriarcal tradicional não esgotou sua influência, apesar de décadas de feminismo e continua a apoiar o núcleo profundo da imagem conservadora, definida em oposição ao feminino e baseada nas antigas normas da inibição de sentimentos, do culto à força e à homofobia. De modo mais específico, filiam-se aos movimentos masculinistas que têm se fortalecido sobretudo nos Estados Unidos e na Europa identificados com a direita e extrema-direita e se apresenta como defensores de pautas conversadoras, a supremacia branca, o racismo e o neonazismo. Para Ambra (2015, p. 18), o homem violento, o homem que não pode lidar com as palavras ou alojá-las é uma modalidade do homem que, sem ter uma exceção que ameaça seu poder fálico, é arrastado para um gozo em que esse poder fálico parece ilimitado: “[...] aquele que não suporta se olhar no espelho e ver-se diferente de seus ideais”.

Miller propõe que, atualmente, o sujeito se representa pela categoria dos semblantes não mais como articulador do simbólico e imaginário, mas, como predominância, crença total no semblante. Segundo ele, o enfraquecimento simbólico torna o registro imaginário mais consistente, uma vez que o eixo simbólico não produz mais o furo no eixo imaginário, “[...]”

não se encontra em absoluto em condições de perfurar, atravessar o imaginário” (MILLER; LAURENT, 2005, p. 14).

A violência dos *incels* contra as mulheres aponta para uma das características da hipermodernidade, atravessada pelo individualismo de massa: a irrupção do real que se manifesta em diversos usos mortificantes do corpo nos quais se evidencia o fracasso das normas reguladoras do convívio social. Nesta perspectiva, se os significantes mestres tradicionais são “desbancados”, entra-se numa proliferação de S1 em que, mais uma vez, nenhum semblante convém. Os efeitos disso se manifestam na clínica na forma de gozo autístico, auto-erótico, em que o sujeito parece dar de ombros para o Outro. O sujeito salta de um S1 para outro S1, como aquele que “pode tudo”, pode ser “qualquer coisa”, ao mesmo tempo em que as identidades não se sustentam. O sujeito, ao tentar prescindir do Outro, torna-se, mais cedo ou tarde, refém daquilo que se impõe sob a forma do imperativo de gozo com força e violência sobre o real do corpo para fazer valer o gozo da carne (MIRANDA, 2019).

Para Alvarenga (2015), a universalidade da violência contra a mulher pode ser atribuída a dois fatores. Um primeiro, relacionado à diferença sexual, que gera assimetria, e não complementaridade, entre os sexos e um segundo relacionado à agressividade constitutiva do sujeito em relação a seus semelhantes, que já aparece na constituição do eu, que passa pela imagem especular. O ato violento pode ser definido a partir da recusa do diferente, do heterogêneo a si mesmo. A violência contra as mulheres ataca nelas o hétero, a diferença, e por isso pode se manifestar também contra os homens homossexuais.

A segregação e a misoginia, visando despojar as mulheres de certos lugares reservados para homens, para fazê-las tapar seus corpos e mesmo os manuais sobre como tratar mulheres, são modos de tratamento pelos sujeitos masculino face ao horror ao feminino. A análise permite ao sujeito a possibilidade de atravessamento de seu fantasma fálico ao constatar que o objeto de que se serve o fantasma é um tampão ao real. Isso implica uma aproximação ao fato de que o falo não diz tudo do sexo. Se no caso dos *incels*, o que se evidencia face ao feminino é a violência, os *herbs*, como se verá a seguir, ante os constrangimentos impostos pelo desencontro dos sexos, fazem da recusa do encontro com o feminino e do Gozo do Um (LACAN, 1972-73/1993) a via principal de tratamento do real do sexo.

### **4.3 Os *herbs* e os paradoxos da sexualidade no Japão**

A baixa taxa de natalidade no Japão tem sido tema de debates políticos no Japão. Segundo o Ministério da Saúde, chegou ao nível mais baixo em 2014, ou seja, 1.001 milhões

de nascimentos e 1.296 milhões de falecimentos. A baixa taxa de natalidade tem sido associada ao que Goya (2004) nomeou como *debandada conjugal*.

Estima-se que, ao persistir esse cenário, em 2050 o país terá perdido trinta e cinco milhões de habitantes. Segundo dados indicados em matéria da Revista *Veja* (2015), dados da Associação de Planejamento Familiar apontam que mais de 21,3% dos homens casados entrevistados afirmaram não ter relações sexuais com suas esposas por estarem muito cansados após o trabalho, quase 16% alegavam que tinham se tornado sexualmente inativos depois de sua parceira ter dado à luz. Entre as mulheres, os motivos mais frequentes do desinteresse pelo sexo é o “aborrecimento” (23,8%) e o cansaço pós-trabalho (17,8%). A tendência é especialmente chamativa entre os homens jovens de 25 a 29 anos, dos quais 20% afirmaram que o sexo “não interessa”. Em 2005, um terço dos solteiros japoneses de 18 a 34 anos de idade eram virgens; em 2015, eram 43% nessa faixa etária, e a parcela das mulheres que diziam não pretender se casar também havia aumentado. Entre os casados, 47% não haviam feito sexo no período de um mês.

O Instituto Nacional de Sexologia Japonês inventou um termo: “sexless” (sem sexo) para designar os casais que quase não têm mais vida sexual. Eles representam 60% a 70% dos casais a partir dos 40 anos. Esse desinteresse pelo sexo não é exclusivo do Japão. Julian (2018) realizou uma revisão em uma série de pesquisas sobre a sexualidade de jovens e adultos em diversos países e argumenta que países que tentam rastrear a vida sexual de seus cidadãos (todos ricos) andam verificando um declínio da atividade sexual ou o adiamento do início da vida sexual.

O estudo britânico intitulado *Levantamento Nacional Britânico sobre Atitudes e Estilos de Vida Sexuais*<sup>10</sup> informou, em 2001, que pessoas na faixa dos 16 aos 44 anos faziam sexo, em média, mais de seis vezes por mês. Em 2012, o índice caiu para menos de cinco vezes por mês. Mais ou menos no mesmo período, australianos passaram do sexo 1,8 vez para semana para 1,4. Na Finlândia, houve queda na frequência das relações sexuais e aumento no índice de masturbação. Na Holanda, a média de idade para a primeira relação sexual passou de 17,1 anos em 2012 para 18,6 em 2017, e até o primeiro beijo foi adiado. Enquanto isso, a Suécia, país com um dos índices de natalidade mais altos da Europa, iniciou uma pesquisa recentemente, alarmada por sondagens que sugeriam que também os suecos estariam praticando menos atividade sexual. O ministro da Saúde sueco escreveu, em artigo para

---

<sup>10</sup> Natsal, na sigla em inglês, estudo levado a cabo pela University College London (UCL), em conjunto com a London School of Hygiene & Tropical Medicine (LSHTM), a University of Glasgow e a NatCen Social Research (NatCen). Cf.: <http://www.natsal.ac.uk/home.aspx>.

justificar a realização do estudo, que “[...] se as condições sociais para uma vida sexual boa tiverem deteriorado, por exemplo, devido ao estresse ou outros fatores não saudáveis, isso é um problema político” (JULIAN, 2018, p. 5).

Nesse contexto, ganha destaque a figura dos *herbs*, ou “homens herbívoros” (*Soshokudanshi*), como um exemplo que ensina sobre os modos que os sujeitos masculinos lidam com o real do sexo na hipermodernidade. Esse grupo de jovens, assim denominados por não buscarem laços de amor nem sexuais com mulheres nem com outros homens e remetem a uma ética caracterizada, por Lacan, como ética do celibatário que se caracteriza pela reclusão, cada vez mais crescente, do ser falante no chamado Gozo do Um (LACAN, 1972-73/1993) ligado, nos dias atuais e de forma crescente, ao consumo da pornografia e toda parafernália eletrônica voltada para o prazer solitário ou “gozo do idiota” (LACAN, 1972-73/1993, p.126-127).

Uma empresa de publicidade do Japão afirma que 60% dos homens com menos de 20 anos, e pelo menos 42% dos homens entre 23 a 34 anos se considerem *herbs* (COUTINHO, 2018). Muitos dos que seguem esse estilo de vida rejeitam os altos níveis de exigência da sociedade japonesa para obter sucesso na carreira, e procuram um estilo de vida mais simples, muitos deles em mudança de áreas metropolitanas para cidades menores e mais próximas à natureza. Esses jovens gostam de passar mais tempo em casa, sozinhos ou com amigos próximos, mais propensos a comprar coisas para decorar suas casas e mais propensos a comprar pouco luxo e itens caros. Eles preferem férias no Japão a se aventurar no exterior. Geralmente são próximos de suas mães e têm amigas, mas não têm pressa em se casar. Como consequência, esse grupo não nutre grande interesse por dinheiro ou bens materiais. No campo profissional, não demonstram a ambição característica da geração que os precedeu, ao contrário, demonstram um sentimento de repulsa a esse estilo de vida.

Em comparação aos *hikikomoris*,<sup>11</sup> os *herbs* são um grupo legítimo de estilo de vida e “renúncia”. Como fator econômico, o estilo de vida dos *herbs* se choca com dois dos maiores desafios que a sociedade japonesa enfrenta nos dias atuais: o declínio da taxa de natalidade e o baixo consumo interno.

Na relação com as mulheres, os *herbs* representam uma mudança no paradigma das gerações anteriores de homens japoneses, uma vez que, apesar de interagirem socialmente, não possuem iniciativa na conquista e preferem não dar o primeiro passo, gostam de dividir a conta e não são particularmente motivados pelo sexo. Em depoimento extraído de uma

---

<sup>11</sup> Termo que se refere a um grupo de jovens que apresentam um comportamento de extremo isolamento doméstico, de modo a evitar o contato com outras pessoas e tratado no Japão como um quadro psicopatológico.

reportagem sobre os *herbs*, uma mulher se queixa: “*Passei a noite na casa de um cara e nada aconteceu. É como se algo estivesse faltando com eles. Se fossem mais normais, estariam mais interessados em mulheres. Eles pelo menos gostariam de conversar com mulheres!*” (COUTINHO, 2018, p. 46).

No caso dos *herbs*, enquanto alguns podem ser gays, muitos não o são. Em vez disso, seus comportamentos refletem uma rejeição à definição tradicional japonesa de masculinidade e ao que ela chama de “comercialização” de relacionamentos no Ocidente, sob a qual os homens precisavam ser viris e comprar produtos para conquistar o afeto de uma mulher. Alguns conceitos ocidentais, como ir a jantares em casal, nunca se encaixam facilmente na cultura japonesa.

Algumas reportagens (COUTINHO, 2018) sugerem que os *herbs* não se aproximam das mulheres porque têm dificuldades em se expressar e muitos deles são extremamente tímidos. Cresceram sem irmãos, em casas onde os pais trabalhavam cercados por TVs, aparelhos de som e videogames, em seus quartos, o que contribuiu para que uma geração de adolescentes tivesse o hábito de se trancarem em seus quartos, quando chegavam em casa, e se comunicar cada vez menos com suas famílias, o que os deixava com poucas habilidades de comunicação. Evitar o encontro através de soluções radicais revela-se menos uma interdição e mais um empuxo ao gozo, uma providência diante do enfraquecimento da ordem simbólica, consequência, quem sabe, do desencantamento com o Outro. Assim, o virtual se adianta à fantasia, se opondo, não à realidade empírica, mas à realidade psíquica, impedindo a formação do sonho e substituindo-o pela “letargia hipnótica” da sucessão de imagens.

Um filme produzido pela TV francesa, *L'Empire des Sens*, de 2010, exhibe o cenário da sociedade japonesa em relação à sexualidade e permite a aproximação de alguns de seus paradoxos em relação às questões sexuais em que os *herbs* se encontram.

Enquanto a indústria da pornografia está em constante crescimento, os japoneses fazem cada vez menos sexo. Em uma das cenas, os homens recorrem a pequenas cabines individuais para satisfazer seu autoerotismo com dispositivos previstos para esse efeito, emuladores do sexo feminino, que aumentam o prazer masculino, enquanto filmes pornô são passados na tela. Um homem que é entrevistado no documentário diz que para um homem é mais fácil e mais agradável frequentar esse local do que ir para a cama com uma verdadeira mulher, se perguntando se ela gozou. Outro homem relata: “*Aqui tenho um pouco de sossego*”. Captados pela indústria, sexualidade e autoerotismo, como se pode constatar, são uma coisa só.

Um pesquisador entrevistado no filme relata que os homens estão interessados no prazer sexual, só que não pelos “meios tradicionais”. Para esses, o gozo associado aos relacionamentos com mulheres na vida real é menos sedutor que a libido virtual. Entre as inovações mais populares no país, há um “ovo” de silicone para ser usado e descartado logo após o uso: o homem deve enchê-lo de lubrificante e se masturbar com o objeto. Outra variante são as *lovel dolls*, belíssimas bonecas que convêm a todos os gostos e se parecem incrivelmente com as mulheres da vida real. Muitos jovens japoneses afirmam que preferem a companhia de mulheres cibernéticas a mulheres reais uma vez que o sexo com elas é mais cômodo, mais simples e mais rentável: “[...] pois não é necessário lhes dar presentes” (COUTINHO, 2018, p. 8). Outro exemplo do Japão, a comunidade *Otaku* declara seu desinteresse pelo ato sexual com mulheres de carne e osso e dedicam seu gozo para as personagens que só existem no universo dos animes e mangás, personagens de videogames e a minoria que conseguiu se casar diz preferir sua a boneca virtual que a esposa que tem em casa.

O contexto do Japão, e principalmente os *herbs*, permite a leitura do homem celibatário e individualista como um paradigma da que aponta algo dos sintomas do masculino que busca fixar-se nos tempos em que não existe mais o Outro para fazer a lei (SANTIAGO, 2001).

Nesse contexto, as relações mediadas pela virtualidade facilitam e até convidam a um gozo que não passa pelo Outro, ou seja, o caminho que levaria ao desejo não precisa ser trilhado e nada do gozo precisa ser cedido. O direito ao gozo não é mais uma demanda, é uma exigência que elimina a negociação com o Outro. Nesse contexto a internet é fértil para 'práticas' sexuais de toda ordem. O saber sobre o sexo hoje se dirige à rede, pulando a incidência que o Outro simbólico poderia ter nas identificações sexuais (MACHADO, 2015, p. 4).

Para Anzalone (2015, p. 2), o sujeito na atualidade parece gozar de uma solidão acompanhada que permite estabelecer vínculos e, ao mesmo tempo, manter a solidão:

Na hipermodernidade, os afetos são mais líquidos, mais lábeis. No entanto, são também menos consistentes e há aí uma clara prevalência do Imaginário. As redes sociais expõem aquilo que a cultura contemporânea produz – sujeitos nas armadilhas de seus próprios gozos – e promovem a formação de comunidades sustentadas em um imaginário de igualdade e de proximidade, onde os sujeitos se nomeiam a partir de seu sintoma, do gozo de cada um, identificando-se. A comunidade permite a esses sujeitos estabelecer redes e viver uma solidão que os mantém a salvo do encontro.

O objeto mais-de-gozar apaga a distinção, reduzindo os grupos à comunidade de adictos. Colocar o objeto *a* no lugar do Nome-do-Pai e fazer um grupo tem o efeito de abolir as diferenças, porque a relação do sujeito com o ideal do eu requer uma operação de recalque. Só assim surge a interpretação, a subjetivação. Se um objeto é promovido no lugar de agente, o resultado é o surgimento de um laço que dispensa a singularidade do sujeito.

Como lembra Brodsky (2004), a fantasia faz existir a relação sexual que não existe funcionando, assim, como tela frente ao real. Entrementes, trata-se de um impasse do sujeito, pois a fantasia faz existir a relação sexual onde, de fato, ela não existe. Miller (2005, p. 12) descreve o pornô atual como “[...] uma profusão imaginária de corpos se entregando a um ‘se dar’ e a um ‘se pegar’ para mostrar a ausência de relação sexual no real”. A internet certamente contribuiu na oferta do sexo como um dos objetos de consumo da hipermodernidade. A profusão de imagens de corpos “se pegando” não estimula a fantasia, é já uma fantasia pronta a ser consumida, uma “imagem da relação sexual”. Nela, o coito figura com uma crueza particular, sem véus, sombras ou enredos que introduziriam o erótico na cena. Em vista disso, pode-se concordar que os efeitos dessa oferta massiva sobre as parcerias amorosas possam ser de “[...] desencantamento, brutalização, banalização” (MACHADO, 2015, p. 9).

A construção de uma cena em que o Outro compareça, como sentido ou como olhar, exige que o objeto esteja velado. Sem isso, resta o consumo de um produto industrial, feito por uma linha de montagem que não leva em conta particularidades e é produzido além do necessário. O discurso capitalista mostra que no lugar de agente, ocupado por S1 no Discurso do Mestre, vai estar o sujeito. Nele, o objeto *a* toma o lugar da produção do mais-de-gozar cujo vetor leva diretamente ao sujeito, sem a mediação do significante. Isso equivale a dizer que antes mesmo de se configurar uma demanda ao Outro sobre seu desejo, um objeto concorre, pronto e acabado, inibindo possíveis dúvidas e vacilações que a não-relação acarreta ou as infinitizando.

A significação fálica não dá conta da sexualidade humana porque nela há mais que o gozo fálico. Há um gozo que passa por fora de qualquer significação porque dirigido ao objeto assexuado, o Gozo do Um, aquele que goza de seu próprio corpo (LACAN, 1972-73/1993).

Para Laia (2016), a partir das formulações lacanianas, afirma que para aqueles que se encontram do lado masculino da tábua da sexuação, o vetor continua sendo aquele que vai do sujeito dividido, castrado (\$), ao objeto *a* com que se tende reduzir o que concerniria, especialmente para os homens, ao que lhes é apresentado como Outro sexo (LACAN, 1972-

73/1985). Porém, do lado masculino, devido à perda da potência do falo como significante ( $\Phi$ ), quem ali se encontra, passaria a ser, cada vez mais, assolado pelo que, segundo Lacan (1975, p. 268), acontece com o toxicômano, ou seja, pelo rompimento do “casamento” entre o corpo e o falo. Prolifera-se, então, na atualidade, e não apenas no âmbito do que se diagnostica como “toxicomania”, uma adesão tóxica generalizada com relação aos *gadgets* e a tudo que favorece uma espécie de autoerotismo virtual.

Lacan (1982, P. 109), no Seminário 20, articula o gozo do lado masculino com o gozo fálico, chamando-o de “gozo do idiota”. Idiota pelo fato de que o homem goza sozinho, já que ele goza de seu órgão e é esse órgão fálico que acaba obstaculizando a relação com o Outro. O gozo fálico enquanto Um, enquanto pulsão que consiste “em se fazer Um”, é separado do Outro e se constitui, assim, como auto erótico. Esse termo “idiotia” é dito por Naveau (2017), e denuncia o fato de que o sujeito masculino se satisfaz em ser complementado pelo gozo de uma parte do próprio corpo. Segundo Naveau, tem-se, nessa posição masculina, o valor de uso do falo, em que se constata uma recusa do homem em transferir o gozo do corpo próprio ao corpo do Outro (MILLER, 2017). Desse lado, por meio do falo há uma localização do gozo e uma tentativa de se fazer um conjunto todo fechado, ou seja, um todo fálico.

Segundo Laia (2016), esse furo que, em suas diferentes formas, procura localizar nos dois diferentes lados da tábua da sexuação, nos leva a interpretar e inventar modos de aproximar-nos ou evitar o Outro sexo, mas, sempre nos fazendo confrontar com os impasses que permeiam os corpos sexuados. Por conseguinte, se a presença expandida e infinita do gozo na hipermodernidade insiste em suturá-lo, essa capacidade de interpretação e de invenção poderá se ver fortemente comprometida, tal como encontramos nas inibições e nas exhibições que afetam as diversas formas de se viver a sexualidade hoje.

O filme *Shame* (2011), dirigido por Steve McQueen, traz a noção de ética do celibato para o debate que interessa à tese. A primeira cena apresenta o personagem principal, Brandon, numa cama, nu, com uma das mãos debaixo do lençol, sugerindo que está ao fim de um orgasmo pela via da masturbação. Ao levantar-se para o banho, o personagem demonstra total indiferença a uma voz de mulher emitida por uma secretária eletrônica, que ansiosamente lhe pede que a atenda. O vazio da vida do personagem está presente em todas as cenas do filme, seja no trabalho, na consulta compulsiva aos sites pornográficos do computador, nos contatos furtivos e frequentes com mulheres que mal sabe o nome. O protagonista é tomado por um modo de satisfação, um gozo que, embora imiscuído em seu corpo, acaba sempre lhe escapando e o obriga a tentar, de novo, sempre de forma ao mesmo tempo incessante e vã. Logo, tal protagonista busca, como um caçador contemporâneo, a

satisfação sexual, quer circunscrevê-la a seu corpo, mas, como no antigo apólogo de Aquiles e a tartaruga, jamais consegue alcançá-la e, nesse percurso infernal, resta sempre só com seu corpo (LAIA, 2013).

Para Laia (2013), a montagem do filme, ao se apresentar como entrecortada, tomada tanto pela lentidão quanto pela precipitação e, ao mesmo tempo, por uma precariedade de dados biográficos relativos a esse protagonista, não deixa de evocar o ritmo e a aridez com que muitos chegam, especialmente hoje, aos nossos consultórios: há um sofrimento, inclusive intenso, como também uma dificuldade, não menos extrema, para “se livrar” do que acaba se impondo como um “mal” ao qual se está conectado, mas não há, pelo menos de início, uma história, um relato sobre como aquilo surgiu, uma contextualização minimamente subjetivada de como o corpo passou a ser tomado por aquilo que o enreda e que se pode localizar como a dimensão real da sexualidade, como o que se impõe de modo cifrado na satisfação pulsional e que escapa ao sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso que os sujeitos masculinos têm feito no tratamento do real do sexo na atualidade foram colocadas em questão, neste estudo, a partir do exemplo dos *herbs* e dos *incels*. A partir da premissa da insuficiência da norma fálica e do ideal viril como modos de orientação do saber-fazer masculino, evidencia-se na hipermodernidade o enfraquecimento das práticas simbólicas e um aumento dos laços imaginários como formas de tratamento privilegiadas pelos sujeitos masculinos para tratar o real do sexo.

Se, há até pouco tempo, o Nome-do-Pai orientava as identificações o que prevalece hoje é a identificação ao pequeno outro como par ou como resto. Ou seja, é o privilégio do eu ideal, identificação narcísica ou, simplesmente, da pulsão condensada no resto auto erótico. Os grupos de pares organizam-se como tribos em torno de uma identificação ao semelhante ou a um objeto de gozo

Num primeiro momento, ao considerar que o problema de pesquisa possui um correlato histórico tornou-se pertinente a contextualização histórica do conceito de virilidade de modo a elucidar, inicialmente, aquilo que constitui o ideal viril tradicional, para, em seguida, localizar sua decadência na atualidade.

Num segundo momento, a partir da discussão dos textos de Freud e Lacan acerca da sexualidade destacou-se a importância das identificações sexuais do menino na estruturação

da diferença sexual a partir da lógica fálica. Lacan, a partir das fórmulas da sexuação, buscou apreender os impasses da sexualidade em uma trama lógica matemática, ordenada em torno da função fálica. No entanto, percebe-se na hipermodernidade a prevalência de um modo de gozo infinito, dito *nãotodo*, designando algo que nunca se deixa amarrar inteiramente. Desse modo, tal como aponta Goya (2014), a tentativa de reconduzir o gozo à diferença quanto à norma fálica não parece estar de acordo com os impasses da sexuação que se anuncia para o século XXI.

Inserido neste cenário e de acordo com o percurso construído nesta tese percebeu-se que duas respostas se sobressaíram a partir dos exemplos se escolheu para investigação:

No caso dos *incels*, a desconstrução do ideal viril produz como consequência em retorno, um renascimento dos movimentos virilistas e de uma virilidade caricata, machista e belicosa, que é exibida de maneira cada vez mais desinibida nas comunidades sociais e na violência contra as mulheres. Tal violência, convertida nos últimos anos em um problema de Estado, não é independente de uma época em que os homens, não sem razão, experimentam as mudanças culturais como ameaça à sua identidade. Encurralados pelos avanços das mulheres, alguns não hesitam, no extermínio das mulheres para aniquilar o feminino uma vez que, tal como argumenta Lacan. Talvez seja provavelmente mais fácil para o homem enfrentar um rival do que enfrentar a mulher, pois ela vem lhe apresentar uma verdade que causa horror, sendo a partir dela que se representa tudo o que foi enunciado sobre o inconsciente:

Para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade. No tocante ao gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência entre gozo e semblante. É justamente nisso que jaz a distância a que o homem se encontra dela. Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda a formação do homem é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante. É certamente mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar uma mulher como suporte dessa verdade, suporte do que existe de semblante na relação do homem com a mulher (LACAN, 1971/2009, p. 33).

Os *incels*, de forma violenta, buscam se reafirmar a partir de identidade de gozo comunitária sustentada pela nostalgia de um ideal viril balizado na “tradição” face à inoperância do semblante na configuração do real do sexo. No imaginário *incel*, “[...] existiu, ou existe, em algum lugar inalcançável, uma virilidade verdadeira, não castrada e sem lei” (AMBRA, 2015, p. 19).

No caso dos *herbs*, ante os constrangimentos impostos pela norma fálica e o desencontro dos sexos, duas respostas se destacam. Uma primeira, pela via do gozo fálico, Gozo do Um ou “gozo do idiota” (LACAN, 1972-73/1993, p. 127) uma vez que o Um é

voltado somente para ele mesmo. Nessa via o que transparece é aquilo que Lacan pontua acerca do homem, na relação com seu gozo como um “homossexuado” (LACAN, 1973/2003, p. 468).

É dessa forma que se torna congruente dizer que para o homem o falo é um obstáculo, uma vez que o órgão o impede de gozar do corpo do Outro, do corpo de uma mulher. O gozo fálico é o gozo do órgão fálico: “O homem goza do órgão e, a um só tempo, o órgão goza sozinho”, destaca Naveau (2017, p. 44).

A segunda resposta que se conjuga em relação aos *herbs* diz respeito a um fenômeno mais amplo associado ao que Goya (2014) denomina como “debandada conjugal” em que o reordenamento do gozo, característica da hipermodernidade, se apresenta de forma mais radical: a assexuação dos vínculos entre os homens e as mulheres. Tal como expressa Coetzee (apud DESSAL, 2012, p. 8), “[...] na época atual, ao que parece, a sexualidade é uma desgraça que deve ser vigiada e, se possível, extirpada pela raiz”.

No caso dos *herbs*, diante das vicissitudes na não-relação entre buscam se identificar a um estilo de vida, uma reivindicação pelo direito à diferença e à invenção de sua própria sexualidade, o que os aproxima daquilo que as teorias de gênero propagam em relação à identidade sexual como “autodesignação do sexo” (BLUTER, 2003, p. 50).

Se, antes, a maldição sobre o sexo aparecia, segundo a tradição judaico-cristã, como uma força perigosa, destrutiva e negativa, uma força, inteiramente, assimilada à ideia de pecado agora, essa mesma maldição sobre o sexo adquiriu novas roupagens. Não é raro, formular-se, nos dias de hoje, a maldição como sendo o efeito de contaminação próprio de uma epidemia dos tempos atuais – a epidemia do desencontro que se abate sobre os mais diversos estilos de parcerias amorosas. Nesse percurso, “Ser homem ou, melhor dizendo, persistir em querer sê-lo, é se condenar a ser visto como uma mancha no processo purificador da civilização (BLUTER, 2003, p. 50).

Desse modo, assiste-se à modificação e desmantelamento progressivo do sistema patriarcal, que, durante séculos funcionou como um marco de referência e ordenação do laço entre homens e mulheres. Para Dessal (2012), é preciso observar que com seus méritos e injustiças, esse sistema, pautado na noção de virilidade, designou um lugar preciso para cada sexo assegurando uma série de vias institucionais e ritualizadas para perpetuar um dos fundamentos estruturais da cultura: o intercâmbio de mulheres entre os homens.

Nesse contexto, a masculinidade é um tópico cada vez mais restrito e decadente, ao extremo de se confundir, em algumas ocasiões, com algo tóxico. Os homens que continuam a aderir rigidamente às regras convencionais têm grandes chances de serem vítimas do

elemento mortal em que essas regras são sustentadas: a virilidade como uma empreitada maníaca e suicida. O "privilégio" de ser homem pode acabar sendo o túmulo do privilegiado.

O imaginário masculino foi restrito de tal modo que não há palavras para nomear as poucas opções. Ou se é "todo um homem", ou caso contrário surge a suspeita de que não se é, e aqueles que são forçados a entrar na definição caricaturesca da masculinidade sofrem mesmo mais do que aqueles que se autorizam a experimentar outros comportamentos.

No campo político, o discurso misógino é um instrumento poderoso que busca reafirmar os valores da supremacia masculina e devolver ao homem desbussolado um imaginário de grandeza que ostentava em outras épocas. Concomitantemente, nos dias de hoje, homens e mulheres acusam sintomaticamente uma desproteção ontológica sem precedentes no momento em que desaparece a base de sustentação na qual se apoiava a práxis das identidades sexuais, ou, pelo menos, ao desvelar-se a relatividade de seu fundamento.

Ainda que a tese lacaniana da não-relação não tenha por base em absoluto uma razão histórica ou social, mas sim um desenvolvimento lógico do conceito freudiano de pulsão, o certo é que suas consequências clínicas nunca haviam se mostrado antes com a singularidade atual. Como aponta Godoy (2012), cada época produz, inevitavelmente, suas próprias ordens sintomáticas e toda construção é apenas um modo de tratar, precariamente, o real do sexo.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Cristiane. *Onde estão os homens?* Do fantasma aos tempos do declínio da virilidade. 2017. Disponível em: <<http://lacanempdf.blogspot.com/2017/09/onde-estao-os-homens-do-fantasma-aos.html>>. Acesso em 14 jan. 2018.

AMBRA, Pedro. *A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

AMBRA, Pedro. *O que é um homem?* Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente. São Paulo: Annablume, 2015.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Especulações em torno da palavra homem. In: *A vida passada a limpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANZALONE, Ernesto. El amor en los tiempos del WhatsApp. *Revista Virtualia*, n. 30, jun. 2015.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

BADARI, Patrícia. "Vingança Pornô", versão atualizada da degradação da vida amorosa? *Opção Lacaniana Online*, ano 6, n. 18, nov. 2015.

BONFIM, Flávia. Todo fálico e *nãotodo*: construções lacanianas sobre a sexuação. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v.14, n.1, abr. 2014.

BRODSKY, G. *Short story*: os princípios do ato analítico. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

BRODSKY, G. O homem, a mulher e a lógica, em Latusa: O semblante e a comédia dos sexos. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*. Rio de Janeiro: Contracapa, n. 13, 2008.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, S. P. R. Apresentação de uma nova ordem. *Curinga*, v. 32, 2011, p. 13-30.

CARNEIRO, Cláudia Aparecida. *Sobre as origens e os destinos da bissexualidade psíquica na constituição do sujeito*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

COELHO, Fabiano. História, Sexualidade e literatura no Império romano. *Fato & Versões – Revista de História*. V. 7, N. 13, 2015. Disponível em: <<http://seer.ufms.br/index.php/fatver/article/download/1285/811>>. Acesso em: 02 mai. 2017.

CORBIN, Alain. Prefácio. In: *História da virilidade*. v. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COSTA, Ana Maria Medeiros; BONFIM, Flávia. O homem e A mulher na operação com o semblante. *Revista ASEPHallus*, ano VIII, nº. 16, mai-out. 2013.

COURTINE, Jean-Jacques. Introdução: Impossível virilidade. In: COURTINE, J.; VIGARELLO, G. *História da virilidade*: o triunfo da virilidade: o século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COUTINHO, Leonardo. Loucos por falta de sexo. *Revista Veja*, mai. 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/loucos-por-falta-de-sexo/>>. Acesso em: 02 set. 2018.

CSILLAG, Michele Cukiert. Sobre a não-relação sexual na teoria laciana. *Leitura Flutuante*, n. 5 v. 2, pp. 35-52, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/leituraflutuante/article/viewFile/17954/13326>>. Acesso em: 02 mar. 2019.

CUTER, Elisa. Ciao Maschio. *Neroeditions*, 2018. Disponível em: <<https://not.neroeditions.com/ciao-maschio/>> Acesso em: 02 mar. 2019.

DESSAL, Gustavo. Procuram-se homens: os interessados que se apresentem em qualquer esquina. In: ANTELO, M. (Org.) In: *Mulheres de hoje*: figuras do feminino no discurso analítico. Salvador: KBR Editora Digital, 2012.

DOMINGUES, Joelza Ester. *Os pecados da carne*: sexo e sexualidade na Idade Média. Disponível em: <<https://ensinarhistoriajoelza.com.br/pecados-da-carne-sexo-sexualidade-idade-media/>> Acesso em: 02 mar. 2019.

DUNKER, Cristian. *A psicologia do massacre*. Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/edicao/massacre-suzano/#tematico-16>> Acesso em: 02 ago. 2019.

FAJNWAKS, Fabian. Paradoxal Virilidade. *Almanaque Online*, n. 20, 2018. Disponível em: <<http://almanaquepsicanalise.com.br/paradoxal-virilidade/>>. Acesso em: 22 nov. 2018.

FERRARI, Ilka Franco. O consumidor e a perversão. *Rev. latinoam. Psicopatol. Fundam.* [online]. 2014, vol.17, n.3, suppl.1, pp.652-665.

FERRARI, Ilka Franco, A feminização do mundo e as violências. In: Hugo Leonardo Goes Bento. (Org.). *Parecer-Homem: semblantes, juventude e criminalidade*. 1ed. Rio de Janeiro: Gramma, 2018, v. 1, p. 77-101.

FIGUEIREDO, Patrícia. *Na contramão da tendência mundial, taxa de suicídio aumenta 7% no Brasil em seis anos*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/09/10/na-contramao-da-tendencia-mundial-taxa-de-suicidio-aumenta-7percent-no-brasil-em-seis-anos.ghtml>> Acesso em: 22 nov. 2018.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1905).

FREUD, Sigmund. Sobre as teorias sexuais das crianças. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Trabalho original publicado em 1908).

FREUD, Sigmund. Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Trabalho original publicado em 1908).

FREUD, Sigmund. Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XI, Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1910).

FREUD, Sigmund. Sobre a tendência universal a depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1912).

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1913).

FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Trabalho original publicado em 1918).

FREUD, Sigmund. Uma criança e espancada : uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1919).

FREUD, Sigmund. Psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1920).

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 3. ed. 1996. (Trabalho original publicado em 1921).

FREUD, Sigmund. O Eu e o Isso. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Trabalho original publicado em 1923).

FREUD, Sigmund. A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Trabalho original publicado em 1923).

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1924).

FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 3. ed. 1996. (Trabalho original publicado em 1925).

FREUD, Sigmund. A feminilidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1933).

GODOY, Cláudio. Bissexualidade. In: ANTELO, M. (Org.) In: *Mulheres de hoje: figuras do feminino no discurso analítico*. Salvador: KBR Editora Digital, 2012.

GOYA, Amanda. O gozo triste. Texto de Orientação. In: *X Congresso da AMP*, Paris, abril de 2014. Disponível em: <[http://www.congresamp2014.com/pt/template.php?file=Textos/La-jouissance-triste\\_Amanda-Goya.html](http://www.congresamp2014.com/pt/template.php?file=Textos/La-jouissance-triste_Amanda-Goya.html)> Acesso em: 02 mar. 2019.

HAROCHE, Claudine. Antropologias da virilidade: o medo da impotência. In: COURTINE, Jean-Jacques (Ed.). *História da Virilidade 3: A virilidade em crise? Séculos XX e XXI*, 2013.

HER. Direção e Produção de Spike Jonze. Los Angeles: Warner Bross, 2013.

HOLCK, Ana Lucia Lutterbach. As eróticas lacanianas e a inexistência do outro. *Ágora*, v. 9, n. 2, jul.-dez. 2006

HOMENS herbívoros: os japoneses que não gostam de sexo. Revista Veja, out. 2015. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/homens-herbivoros-os-japoneses-que-nao-gostam-de-sexo/>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JULIAN, Kate. Por que os jovens estão fazendo pouco sexo? *Folha de São Paulo*, dez. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/12/por-que-os-jovens-estao-fazendo-pouco-sexo.shtml>>. Acesso em: 30 mar. 2019.

LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo, ensaio de análise de uma função em Psicologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985. (Trabalho original publicado em 1938).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. (Trabalho original publicado em 1972-73).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. (Trabalho original publicado em 1953-54).

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. (Trabalho original publicado em 1964).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. (Trabalho original publicado em 1968-70).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. (Trabalho original publicado em 1956-57).

LACAN, Jacques. *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Trabalho original publicado em 1953).

LACAN, Jacques. *A significação do falo*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Trabalho original publicado em 1958).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. (Trabalho original publicado em 1957-58).

LACAN, Jacques. *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (Trabalho original publicado em 1968).

LACAN, J. *O aturdito*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (Trabalho original publicado em 1972).

LACAN, Jacques. (1973). *Televisão*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Trabalho original publicado em 1973).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. (Trabalho original publicado em 1971).

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012. (Trabalho original publicado em 1972).

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 14: A lógica do fantasma*. Disponível em <http://lacanempdf.blogspot.com/2018/04/seminario-14-logica-do-fantasma-jacques.html>> Acesso em: 10 ago. 2018. (Trabalho original publicado em 1966-67).

LAIA, Sérgio. “Meninos e Meninas não são (ainda) Homens e Mulheres”. In: *III Seminário Preparatório da EBP*, agosto de 2016. Disponível em: <<http://ppg.fumec.br/ecc/wp-content/uploads/2016/08/Meninosmeninas-Homensmulheres.pdf>> Acesso em: 02 fev. 2018.

LAIA, Sérgio. A mensuração da sexualidade no DSM-5 e a incomensurabilidade do gozo para a psicanálise de orientação lacaniana. *Opção Lacaniana Online*, ano 4, n. 11, jul. 2013.

LAURENT, Dominique. O sujeito e seus parceiros libidinais: do fantasma ao sintoma. *Revista Eletrônica do Núcleo Sephora*, ano 1, n. 02, 2006.

LAURENT, Éric. A disparidade no amor. *Curinga*, n. 24, 2007.

LIMA, Nádia Laguárdia de. *A escrita virtual na adolescência: os blogs como um tratamento do real da puberdade, analisados a partir da função do romance*. Belo Horizonte: UFMG/FAE, 2009.

999LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastian. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MACHADO, Ondina. Sexualidade virtual. *Opção Lacaniana Online*, ano 6, n. 18, nov. 2015.

MARCOS, Cristina. A pesquisa em psicanálise e a Linha de Pesquisa Processos Psicossociais do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu de Psicologia da PUC-Minas. In: NETO, Fuad Kyrillos; MOREIRA, Jacqueline Oliveira. *Pesquisa em Psicanálise: transmissão na Universidade*. Barbacena MG : EdUEMG, 2010.

MELMAN, Charles. *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC Editora, 2003.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

MILLER, Jaques-Alain. “Buenos días, sabiduría”. *Colofón*, jul. 1996.

MILLER, Jaques-Alain; LAURENT, Eric. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005

MILLER, Jaques-Alain. Mulheres e semblantes II. *Opção Lacaniana Online*, ano 1, n. 1, mar. 2010.

MILLER, Jaques-Alain. Intuições Milanesas II. *Opção Lacaniana Online*, ano 2, n. 6, nov. 2011.

MILLER, Jaques-Alain. Um real para o século XXI. Apresentação do tema do IX Congresso da AMP. *Opção Lacaniana*, n. 63, 2012a.

MILLER, Jacques-Alain. Progressos da psicanálise bastante lentos. *Opção Lacaniana*, n. 64, 2012b.

MILLER, Jacques-Alain. Lacan, professor de desejo. *Opção Lacaniana*, ano 4, n. 12, nov. 2013.

MILLER, Jacques-Alain. Uma partilha sexual. *Opção Lacaniana Online*, ano 7, n. 20, jul. 2016.

MIRANDA, Leonardo Lopes. Inces e o ódio à feminilidade. *Boletim OCI (Ódio, Cólera, Indignação)*, n. 09, ago. 2019. Disponível em <https://ix.enapol.org/boletim-oci-9/>. Acesso em 03/09/2019>. Acesso em: 10 ago. 2018.

MOREL, G. Sexuação, gozo e identificação. *Latusa (EBP-Rio)*, n. 1, p. 89-112, 1997.

NAVEAU, L. No-relación sexual. In: MILLER, J.-A. (Org.). *Semblantes y sinthome*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009

NEVES, Tiago I. *Parecer Emitido para a Banca de Qualificação de Doutorado*. PUC-MINAS, Belo Horizonte, 2019.

NOLASCO, Sócrates. *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*. Rio de Janeiro: Rocco; 2001.

OLIVEIRA, Luciano Lima. *Sexualidade e sexuação: um estudo psicanalítico com homens penectomizados com câncer de pênis*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010. Disponível em: <[http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2285/1/2010\\_dis\\_LLDoliveira.PDF](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2285/1/2010_dis_LLDoliveira.PDF). Acesso em 31/02/2018.> Acesso em: 10 ago. 2018.

O SILÊNCIO dos homens. Direção de Ian Leite e Luiza de Castro. 2019. (60 min) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE&t=73s>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

POLI, Maria Cristina. Pesquisa em Psicanálise. *Revista da APPOA*, v. 29, p. 42-47, 2005. Disponível em: <<http://www.apoa.org.br/uploads/arquivos/revistas/revista29.pdf>> Acesso em: 10 ago. 2018.

POLI, Maria Cristina. *Masculino/Feminino: a diferença sexual em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

QUINTELA, Rogerio. As funções do pai: pensando a questão da autoridade na constituição do sujeito contemporâneo a partir de um estudo psicanalítico do ideal do eu. *Rev. Subj.*, v.14 n. 2, ago. 2014.

QUINET, Antônio. A escolha do sexo. *Revista Heteridade*, n. 6, 2006.

RAUCH, A. O desafio esportivo e a experiência da virilidade. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. *História da virilidade: o triunfo da virilidade: o século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

RIGUINI, Renata Damiano & MARCOS, Cristina Moreira. Cinco notas sobre o feminicídio a partir da psicanálise. *Edição Especial: A psicanálise e as formas do político*, 2018.

ROSA, Márcia. Ser um homem segundo a tradição? *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 20, n. 2, jul./dez. 2008.

ROSA, Miriam Debieux, A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. 4, n. 2, set. 2004.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Michel Plon. In: *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTIAGO, Jesús. A ética do solteirão – valor autístico do gozo para a sexuação masculina. *ASEPHallus*, n. 2, mai-out. 2006.

SANTIAGO, Jesús. Sintomas contemporâneos do masculino. In: *Relatórios das Escolas/AMP*. Belo Horizonte: Cultura, 1998.

SANTIAGO, J. A semblantização não é nominalista. In: *Opção lacaniana*, n. 56/57, p. 125-128, jul. 2010.

SANTIAGO, Jesús. Corpo de homem: usos fálicos e o resíduo que verifica o real da pulsão. *As conversações da Enapol, Novembro de 2013*. Disponível em: <<http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Las-Conversaciones-del-ENAPOL/Cuerpo-de-Hombre/Jesus-Santiago.html>> Acesso em: 10 ago. 2019.

SANTOS, Tânia Coelho dos. A redução da diferença anatômica dos sexos às suas consequências psíquicas. *ASEPHallus*, n. 2, mai-out. 2006.

SANTOS, Tânia Coelho dos. O olhar sem véu: transparência e obscenidade. *ASEPHallus*, v. 20, 2015.

SARTRE, Maurice. Virilidades gregas. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. *História da Virilidade: A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes*. Vol. 1. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2013.

SHAME. Direção de Steve McQueen. Produção de Iain Canning, Emile Sherman. Roteiro de Abi Morgan, Steve McQueen. Reino Unido: Paris Filmes, 2011. DVD (101 min), son., color., legendado.

SINATRA, Ernesto. *Por fim HOMBRES al fin!*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010.

SINATRA, Ernesto. *@s novo@s adit@s: a implosão do gênero na feminização do mundo*. Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie, 2013.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

TARRAB, M. Dos comentarios sobre el amor. *Revista Virtualia*, n. 36, mar. 2019. Disponível em: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/826/el-amor-y-la-epoca/dos-comentarios-sobre-el-amor>> Acesso em: 10 ago. 2019.

THE MASK you live in. Direção de Jennifer Siebel Newsom. Produção de Jennifer Siebel Newsom, 2015.

THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. *História da Virilidade: A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes*. Vol. 1. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2013.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIEIRA, Marcus André. *A queda do falocentrismo: consequências para a psicanálise. Argumento para o XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*. 2018a. Disponível em: <<http://encontrobrasileiro2018.com.br/argumento-para-o-xxii-encontro-brasileiro-do-campo-freudiano/>> Acesso em: 10 abr. 2018.

VIEIRA, Marcus André. *A anatomia e seus destinos. Texto de orientação pra o XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*. 2018b. Disponível em: <<http://encontrobrasileiro2018.com.br/a-anatomia-e-seus-destinos%C2%A8/>> Acesso em: 10 abr. 2018.

VIGARELLO, Georges. A virilidade, da Antiguidade à Modernidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. *História da Virilidade: A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes*. Vol. 1. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2013.

ZUCCHI, Márcia. Sobre o sexo e os limites do semblante. *Latusa*, Rio de Janeiro, n. 13, 2008.