

Em torno das questões de gênero e mudanças na perspectiva das relações com o corpo¹

Luciana Chaui-Berlinck*

Andrés Eduardo Aguirre Antúñez**

A clínica psicanalítica atualmente nos tem apresentado um grande desafio: pensar sobre o estatuto do corpo e as questões de gênero quando surgem diante de nós pessoas que se sentem não pertencentes ao gênero que lhes é atribuído e são desejosas de uma transformação de seu corpo, situação que, até há pouco tempo, seria absolutamente impensável fora dos quadros psicopatológicos. Somos levados a investigar quais são as mudanças em relação ao corpo e às questões de gênero e indagar de que maneira estão ocorrendo.

Em nossa experiência clínica, o corpo se faz presente em nossas interrogações e nos leva a propor a seguinte questão: o que está se transformando na perspectiva da relação com o corpo e, conseqüentemente, na da sexualidade e nas questões de gênero?

Começemos com a tentativa de entender o que é o corpo. Como defini-lo? A aparência de que a resposta seria óbvia se desfaz quando nos deparamos com sujeitos que nos dizem: “meu corpo não é este, não é isto que vocês designam que ele seja”; “preciso de uma mudança no meu corpo, pois não me identifico com a forma como ele se apresenta”; “a imagem que tenho de meu corpo não é a que se impõe socialmente para ele”. Essas falas nos fazem refletir sobre o estatuto do corpo e colocá-lo como algo a ser interrogado, pois aquilo que parecia tão óbvio soa agora como senso comum a ser questionado.

Acreditamos que para iniciar essas interrogações a filosofia possa ser um bom caminho, pois a reflexão sobre o ser daquilo que existe é intrínseca a ela e, a partir dela, poderemos rumar para o pensamento psicanalítico.

A contribuição da filosofia

Entre os filósofos, consideramos que o pensamento de Merleau-Ponty seria o mais apropriado para nos ajudar nessa empreitada por sua ligação com a psicanálise. Como escreve Ayouch:

1 Artigo derivado de pesquisa de pós-doutorado.

* Pós-doutoranda do Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), doutora em psicologia pelo IPUSP e mestre em filosofia pela Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

** Professor associado do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP).

Além de constituir uma atmosfera que infiltra toda sua obra, a psicanálise é, várias vezes, uma das fontes principais a partir das quais o filósofo desenvolve a sua própria perspectiva da fenomenologia relacionada com o inconsciente. O propósito que parece percorrer a maior parte dos escritos de Merleau-Ponty é definir uma intencionalidade do corpo e, portanto, do sentir, que permita abrir a fenomenologia ao conceito do inconsciente. (2012, p. 178)

Conhecido como o filósofo da percepção, tema nuclear de uma de suas principais obras, a *Fenomenologia da percepção*, para Merleau-Ponty: “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (1945/1994, p. 203).

Essa afirmação pode parecer enigmática, pois, afinal, o que significa “ter um mundo”?

Para responder a essa questão, acreditamos que devemos situar o filósofo e as ideias que desenvolve na obra mencionada.

Em primeiro lugar, temos que ter em mente que Merleau-Ponty, formado na tradição fenomenológica, parte da ideia de que conhecemos aquilo que aparece para nós enquanto *consciência*. Diz o filósofo que toda consciência é consciência *de* algo, e todo “algo”, isto é, todo objeto, é objeto *para* uma consciência, sempre. Ora, a questão decisiva é: se tudo nos é dado enquanto somos uma consciência, algo nos poderia ser dado se não tivéssemos um corpo? A resposta de Merleau-Ponty é surpreendente: o corpo é um *corpo cognoscente* e a consciência é *consciência encarnada* nesse corpo. Essas duas ideias nos orientam para a compreensão do que seja “ter um mundo”.

O pensador, com esses conceitos que definem o corpo e a consciência, está se contrapondo às ideias dos psicólogos e filósofos empiristas e também aos intelectualistas. Os empiristas concebem a consciência como um recipiente vazio que deve ser recheado com aquilo que vem dos órgãos dos sentidos, enquanto os intelectualistas pensam que o mundo emana do pensamento, ou seja, a consciência, e a partir de suas próprias operações constitui o mundo – ela é autossuficiente em relação às percepções.

Merleau-Ponty não discorda totalmente de nenhuma dessas correntes. Quanto ao empirismo, está de acordo com a ideia de que o conhecimento vem das sensações, porém estas não se reduzem a respostas corporais e a estímulos externos. No caso do intelectualismo, considera que a consciência desvenda sig-

nificações, desde que não seja uma atividade solipsista, pois o solipsismo intelectual não é suficiente para criar o mundo como significação existencial.

Desse modo, para o filósofo, é preciso que as coisas ou os seres exteriores estejam presentes para nós através de nossos órgãos dos sentidos para que a consciência os perceba e “crie o mundo”. Ou seja, nossa consciência se realiza no mundo, não há uma consciência pura, não há consciência sem mundo, posto que a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, se esta se apresenta para nós via órgãos dos sentidos, é preciso que haja um corpo. Assim, para Merleau-Ponty (1945/1994), a consciência está *encarnada*, está unida ao corpo que a liga ao mundo. Portanto isso é “ter o mundo”.

Por sua vez, o corpo não é mais o recipiente vazio e passivo em relação às ações do mundo, não está separado do espírito, mas também não está sob o jugo despótico da consciência. O corpo é o que permite nossa presença no mundo e o que faz com que o mundo exista para nós. Ou seja, compreendemos agora o que significa afirmar que “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo”.

O que é nosso corpo? Como explica Chauí (2005), o corpo, para Merleau-Ponty, é um ser visível no meio dos outros seres visíveis, mas tem a peculiaridade de ser um visível vidente: vejo, além de ser vista. Não só isso. Posso me ver, sou visível para mim mesma. E posso me ver vendo. É um ser tátil como os outros corpos, podendo ser tocado, mas também tem o poder de tocar, é tocante; e é capaz de tocar-se. É sonoro como os cristais e os metais, podendo ser ouvido, mas também tem o poder de ouvir. Mais do que isso, pode fazer-se ouvir e pode ouvir-se quando emite sons. Ouço-me falando e ouço quem me fala. Sou sonora para mim mesma. É móvel, mas dotado do poder de mover – é um movente. Móvel movente, o corpo tem o poder de mover-se movendo – é móvel movente para si mesmo. Nosso corpo não é coisa nem máquina, não é feixe de ossos, músculos e sangue nem uma rede de causas e efeitos, não é um receptáculo para uma consciência: meu corpo é sensível para si e é meu modo fundamental de ser no mundo.

Meu corpo estende a mão e toca outra mão de um outro corpo, vê um olhar, percebe uma fisionomia, escuta uma outra voz: sei que diante de mim está um corpo que é meu outro, um outro humano habitado por consciência, e eu o sei porque me fala e, como eu, seu corpo produz palavras, sentido. Os corpos formam uma intercorporeidade e, porque são habitados pela consciência ou consciências encarnadas, formam a intersubjetividade (Chauí, 2002).

Ter um mundo se exprime pela espacialidade e temporalidade do corpo próprio, por sua capacidade de voltar-se para si próprio ou reflexionar-se e para a intercorporeidade como intersubjetividade que se exprime pela linguagem e pelos gestos. Mas não só isso: o corpo próprio também *faz existir um mundo* pelo desejo quando esse corpo é o que Merleau-Ponty (1945/1994) chama de o *corpo sexuado*. Em outras palavras, para colocar em evidência a origem do ser para nós, o filósofo toma a sexualidade, o meio afetivo, aquela região de nossa experiência que só tem sentido e realidade para nós... “Um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 213).

Novamente, opondo-se às concepções empiristas e intelectualistas, Merleau-Ponty se aproxima da sexualidade tomando como referência a ideia de *existência* entendida como nossa capacidade para dar significações novas ao que nos aparece, ultrapassando os dados imediatos ao lhes conferir um sentido que não teriam sem nossa experiência.

O filósofo afirma que a afetividade é compreendida, pelo empirismo, como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores que só podem ser explicados por nossa organização corporal. Ora, escreve ele, no ser humano a sexualidade não é um aparelho reflexo autônomo e, portanto, o objeto sexual não afeta um órgão do prazer anatomicamente definido. A crítica ao empirismo se completa com a do intelectualismo, pois Merleau-Ponty (1945/1994) não concorda com a ideia de que simples representações por associações de ideias possam deslocar os estímulos naturais de prazer e dor e ligá-las a circunstâncias que são indiferentes para nós. Não é na experiência do prazer e da dor que o sujeito se define, mas, sim, pelo seu poder de criar significações para essas experiências e, assim, a afetividade não é um modo original de consciência, a menos que seja uma consciência encarnada num corpo cognoscente. Eis por que há uma zona vital entre o automatismo e a representação na qual se elaboram as possibilidades sexuais:

É preciso que exista [...] uma função que assegure que seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo. (*Idem, ibidem*, p. 215)

E continua:

No normal, um corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, essa percepção objetiva é habitada por uma percepção mais secreta: o corpo visual é subentendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo (*Idem, ibidem*, p. 216)

Isto é, o sujeito projeta diante de si um *mundo sexual* e se coloca em *situação erótica* – os estímulos ganham significação sexual. “A percepção erótica [...] através de um corpo, visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência” (*Idem, ibidem*, p. 217). Assim:

As funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo [...] A existência corporal que crepita através de mim sem minha cumplicidade é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo [...] a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. (*Idem, ibidem*, p. 229)

Compreendemos, assim, que, se os estados afetivos fossem apenas respostas elementares de prazer e dor sobre as quais o sujeito nada pode e se a subjetividade fosse definida como poder de representação dos dados sensoriais, então a afetividade não poderia ser tomada como um modo original de nossa existência e não se poderia falar num mundo sexual e de significações sexuais. Na verdade, porém, a percepção erótica não é um pensamento que visa a um pensado; por meio do corpo ela visa a um outro corpo, ela se faz no mundo e não numa consciência. Algo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo que de forma confusa, sua relação com os órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo e o desejo liga um corpo a outro corpo. A sexualidade segue o movimento geral da existência.

A sexualidade não é um ciclo autônomo. Está ligada interiormente a todo o ser conhecendo e agindo – afetividade, conhecimento e ação são três setores do comportamento que estão numa relação de expressão recíproca [e não de causa e efeito].

São estas as aquisições mais duráveis da psicanálise [...] as investigações psicanalíticas chegam a explicar o homem não pela infra-estrutura sexual, mas a encontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente eram tidas como relações e atitudes da consciência, e a significação da psicanálise não é de tornar a psicologia biológica e sim de descobrir nas funções que se julgava serem “puramente corporais” um movimento dialético e reintegrar sexualidade no ser humano [...] que todo ato humano “tem um sentido” e procurando em toda parte compreender um acontecimento em vez de prendê-lo a condições mecânicas. (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 184)

Para Freud, escreve o filósofo, o sexual não é o genital, pois a libido não é um instinto, mas o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes meios, de se fixar por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. Eis porque a sexualidade é o que faz um humano ter uma história e lhe dá a chave de sua vida, pois, na sexualidade, cada humano lança sua maneira de ser com relação ao mundo, isto é, com relação ao tempo e os outros. Em suma, não há relação de causalidade entre a vida genital e a psicológica, mas deslizamento de uma na outra, pois a vida genital está engatada na vida total de um sujeito.

Estamos, assim, diante de uma questão: dizer que a sexualidade é uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano significa falar que toda a existência tem uma significação sexual ou que todo fenômeno sexual possui uma significação existencial? É preciso responder: nem uma coisa, nem outra, pois a alternativa esconde sempre uma perspectiva de causalidade em que os termos são tomados separadamente e um deles é causa e o outro efeito. É preciso dizer que estão “numa relação de expressão recíproca, uma comunicação entre corpo e psique” (*Idem, ibidem*, pp. 186-187). O corpo exprime a existência total, não como um acompanhante exterior, mas porque ela se realiza nele.

Todavia, para nossa discussão sobre os enigmas e dilaceramentos trazidos pela questão de gênero, vale a pena mencionarmos algo que nos ajudará a nos aproximarmos de nossa questão sob uma perspectiva mais complexa: aquilo que Merleau-Ponty (1945/1994) denomina a significação metafísica e histórica da sexualidade.

O amor, o desejo, o pudor, o despudor têm uma significação metafísica e não apenas psicológica, pois dizer que tenho um

corpo significa afirmar que posso ser vista como um objeto e que quero ser vista como um sujeito. Eis o que ouvimos de nossos pacientes, na clínica.

Prossigamos. A metafísica não é algo transcendente e longínquo, mas surge com a abertura a um outro e por isso ela está lá e desde sempre no desenvolvimento próprio da sexualidade. O desejo sexual tem uma dimensão metafísica, pois o que queremos não é um outro corpo qualquer e, sim, um corpo animado (dotado de alma, consciente), não desejamos um objeto, mas um outro humano e, em simultâneo, desejamos que ele não veja nosso corpo como objeto de fascinação e, sim, como sujeito. O desejo sexual e o erotismo exprimem a condição humana em seus momentos mais gerais de autonomia e dependência – cada qual simultaneamente como sujeito e objeto.

A sexualidade é metafísica porque exprime as ambiguidades da experiência humana. Não está no centro nem na periferia da vida humana: ela está constantemente presente como sua *atmosfera*. Mais do que isso: ela é coextensiva à vida e é essencial à existência humana que ela difunde na experiência, tornando impossível assinalar para uma decisão ou para uma ação qual é a parte da motivação sexual e das outras motivações. Em outras palavras, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não sexual”.

Essa colocação filosófica nos parece de grande importância para nossa discussão, pois com ela podemos compreender algo que surge nas falas dos pacientes quando declaram não ser o que lhes dizem que devem ser. Essas falas exprimem no modo da perplexidade e da angústia aquilo que Merleau-Ponty decifra ao escrever:

A existência é indeterminada em si por causa de sua estrutura fundamental na medida em que ela é a própria operação pela qual o que não tinha sentido, ou o que tinha apenas um sentido sexual toma uma significação mais geral, na medida em que ela é a retomada de uma situação de fato para lhe dar um novo ou outro sentido. [...] a existência transforma uma situação de fato dando-lhe um sentido que ela não possuía – esse movimento pelo qual o dado se transfigura numa nova significação se chama transcendência. (1945/1994, p. 197)

Quando os pacientes declaram que não são nem querem ser o que lhes dizem que devem ser, eles colocam a questão metafísica do necessário (o que deve ser) e do contingente (o que pode ser).

Merleau-Ponty afirma que a existência não tem atributos contingentes e por isso a sexualidade, assim como o corpo em geral, não deve ser considerada como conteúdos aleatórios de nossa experiência. Todavia isso não nos lança na necessidade absoluta e inelutável. É preciso compreender de que forma a organização de nosso corpo é tanto contingente quanto necessária:

todas as funções no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade. Tudo é necessidade no homem... (*Idem, ibidem*, p. 235)

Não podemos conceber um humano sem mãos, pés, cabeça, sem pensamento etc. Contudo indaga Merleau-Ponty: se nada é contingente na existência, então tudo deve ser considerado necessário? É verdade que é necessário, para que haja um ser humano, que este seja racional, se mantenha ereto e tenha o polegar oposto aos outros dedos. Mas se a existência é nosso poder para dar uma nova significação aos dados e fatos, então, ao contrário, tudo é contingente, isto é, a maneira humana de existir não está garantida a toda criança que nasce por alguma essência universal que ela receberia ao nascer. Se não somos indivíduos pertencentes a uma mesma essência universal (reino da pura necessidade) e se a existência humana carrega consigo a abertura de novas significações (reino da contingência e do possível) é porque “O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural [...] A existência humana é a mudança da necessidade em contingência e da contingência em necessidade” (*Idem, ibidem*, p. 198).

Isso significa que o humano é um acontecer, um fazer-se, uma possibilidade aberta, porém não um poder incondicionado, pois sob a liberdade encontra-se o tecido da necessidade: “Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de regulação que nunca é uma liberdade incondicionada” (*Idem, ibidem*, p. 236).

Assim, estando também sob o jugo do biológico (ou da necessidade) por ser do mesmo material que as coisas do mundo é que para

Merleau-Ponty o corpo é *natureza*, mas, ao ultrapassar ou transcender as fronteiras do animal e instituir a ordem simbólica que cria e recria o mundo como sentido e significação, o corpo é também cultura. Mescla de natureza e cultura, do biológico e do histórico, o corpo evidencia que não há homem *em-si*, apenas humanos *em situação*.

Partindo da ideia de que “nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser” (*Idem, ibidem*, p. 236), podemos pensar que nossa vivência não é a do corpo biológico, apesar de haver, sim, um corpo biológico, mas é da vivência do *corpo próprio*, subjetivo que se trata e, por isso, o corpo é cultural e social e, desse modo, podemos pensá-lo como uma *construção*.

Merleau-Ponty descreve como se dá a percepção do corpo no doente e diz que não podemos simplesmente transpor do patológico para o normal como uma simples mudança de sinal, pois se trata de “variações do ser total do sujeito” (*Idem, ibidem*, p. 156). Podemos nos valer dessa ideia para compreendermos que as vivências dos corpos não são normais ou patológicas, portanto a vivência dos gêneros não pode ser considerada patológica caso não corresponda ao que é esperado social e culturalmente, caso não corresponda à designação de gênero dada ao sujeito desde fora.

Veremos como essas ideias também estão presentes no pensamento de Judith Butler. Como escrevem Warmling e Paez: “[Butler] empenha-se em deslocar certas ferramentas do feminismo filosófico para dar lugar à teoria dos atos performativos. E é no limite das teorias fenomenológico-existenciais que, revisando-as, encontra amparo aos estudos sobre gênero” (2020, p. 280).

É assim que podemos nos encaminhar para a reflexão sobre as questões de gênero.

As questões de gênero

Foi o psicanalista Robert Stoller quem introduziu o conceito de gênero na psicanálise. Em 1968, com seu livro *Sex and gender*, busca fazer a diferenciação entre o que é o sexo e o que é o gênero. O sexo se refere ao biológico, à diferença entre macho e fêmea gravada no corpo, por outro lado, gênero se refere ao papel social que caracteriza o masculino e o feminino. Assim, gênero está relacionado com a sexualidade segundo construções sociais. Sexo é o reino da natureza; gênero, o da cultura. Vemos aqui uma maneira de a psicanálise lidar com aquilo que Merleau-Ponty já escrevia em 1945, como vimos acima. É curioso notar que Stoller precisa fazer uma dicotomia que Merleau-Ponty desfaz – para o filósofo o corpo é biológico e cultural a uma só vez.

Mas, mesmo antes de Stoller trazer para a psicanálise o conceito de gênero, encontramos na obra freudiana o desenvolvimento de uma teoria que, sem utilizar essa nomenclatura em seus escritos, se refere a ela.

O corpo tem lugar decisivo na obra freudiana. Entretanto não é numa visão biologicista, reducionista, como muitos autores afirmam. Freud pensa o corpo como apoio para entender as diferenças no desenvolvimento sexual do menino e da menina. Contudo, como podemos depreender de uma passagem da “Conferência 33” sobre a feminilidade, sua teoria da sexualidade não é biologizante. Diz o autor: “o que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender” (Freud, 1933/2010, p. 266). Como vemos, a anatomia não é essência, e, portanto, para Freud, a feminilidade ou a masculinidade não são apreendidas por ela.

Por que podemos afirmar que, para Freud, não é o modelo biológico que fundamenta seu pensamento sobre a sexualidade? Porque sua teoria da sexualidade tem como ponto central a ideia de que o que é da ordem da sexualidade não está restrito à genitalidade; ela tem um desenvolvimento pré-genital, é polimorfa e está absolutamente relacionada com a pulsão. Esta deve ser diferenciada do instinto, como assinala Laplanche ao propor uma grande separação entre esses termos em um texto intitulado “Pulsão e instinto” (partindo dos termos utilizados por Freud e de suas traduções), pois, grosso modo, quando Freud utiliza o termo *Instinkt*, está se referindo ao instinto animal, àquilo que é inato, hereditário, fixo, adaptativo e próprio da espécie; entretanto, quando utiliza o termo *Trieb* (traduzido por pulsão), apesar de ambiguidades encontradas quando usa esse termo, geralmente está se referindo àquilo que não é hereditário e não é necessariamente adaptativo. Enquanto o instinto está ligado à preservação da espécie e à autoconservação, a pulsão está ligada ao prazer, à satisfação, ao desejo. Laplanche escreve: “O que a psicanálise quer nos ensinar é que, no homem, o sexual de origem intersubjetiva, portanto, o pulsional, o sexual adquirido vem, muito estranhamente, antes do inato. A pulsão vem antes do instinto, a fantasia vem antes da função...” (2015, p. 41).

A pulsão está na base da simbolização, apoia-se nas excitações corporais e busca um objeto para a satisfação ou descarga dessas excitações, um objeto que, diferentemente do objeto do instinto, não é fixo. A sexualidade é organizada a partir das fantasias, portanto, do desejo, e o corpo é o corpo erógeno que não necessariamente corresponde e respeita a anatomia do corpo.²

² Em *Psychanaliser*, Serge Leclair examina a maneira como a erotização do corpo da criança é produzida pelas carícias da mãe, que determinam as zonas eróticas que marcarão o corpo daí em diante.

Se considerarmos, como vimos na fenomenologia de Merleau-Ponty, que a intercorporeidade é uma significação originária, podemos dizer que a sexualidade se dá a partir da relação com o outro e, com isso, nos afastamos cada vez mais da ideia biologizante.

Escreve Merleau-Ponty:

as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infraestrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”, e reintegrar a sexualidade no ser humano. (1945/1994, p. 218)

O biológico, o anatômico, não atua sozinho, mas precisa do outro. Como escreve Silvia Alonso: “Pelo caminho da alteridade que recebe, acolhe o corpo e o penetra, o corpo na psicanálise vai se distanciando da biologia” (2016, p.16).

Assim, ao nos afastarmos da biologia e entendermos, portanto, que é pelo caminho da alteridade que vamos constituindo nossa identidade, podemos pensar na importância da cultura que nos atravessa. É pela via da cultura que iremos nos aproximar das questões de gênero. As diversas culturas e sociedades atribuem diferentes significações ao ser homem ou ser mulher. É aqui que nos encontramos com os chamados *estudos de gênero*, que buscam refletir sobre os processos históricos e culturais vinculados às diferenças de gênero e às relações entre sexo e poder. São muitos os estudos que, pautados pelas ideias de Michel Foucault sobre poder e sexualidade, irão refletir a respeito das questões de gênero.

É o caso, por exemplo, de Éric Macé que, no artigo “Ce que lês normes de genre font aux corps/ Ce que les corps transfont aux normes de genre”, se refere explicitamente à inspiração foucaultiana:

No contexto particular das sociedades ocidentais modernas, essas condutas foram medicalizadas desde o final do século XIX no quadro mais geral de uma patologização das práticas sexuais e das identificações de gênero (Foucault, 1976; Laqueur, 1992). A existência social contemporânea das con-

dutas e identificações trans¹ é, assim, definida por um dispositivo médico-legal com uma visada terapêutica que reconhece “perturbações da identidade de gênero”, tais como o “transexualismo”, isto é, a identificação de si enquanto mulher de certos homens e enquanto homem de certas mulheres e necessitando a resolução dessa discordância sexo/gênero. (2010, p. 497)

A partir do pensamento de Foucault (1977), encontramos uma grande crítica à biologia e oposição às teorias essencialistas. Para esse autor, sexo e sexualidade são efeitos de poder, são construções que dão sentido aos corpos. Desse modo, Foucault irá investigar quais são as práticas e os discursos que produzem como efeito “sexo” e “sexualidade”.

Apesar da importância da introdução do conceito de gênero na psicanálise, dentro e fora dela vimos surgir movimentos significativos que se deram em meados do século xx, como, por exemplo, na década de 1980, o *feminismo das diferenças*, o qual afirma que homens e mulheres são diferentes, contudo essas diferenças não podem caminhar para a desigualdade, mas, ao contrário, é preciso igualdade de oportunidades para que nelas seja possível viver as diferenças.

Uma importante pensadora que teoriza sobre as questões de gênero e mostra como e por que “gênero” deve ser desenvolvido como uma categoria de análise é Joan Scott (1995, p. 86), enfatizando que gênero é um elemento constitutivo das relações sociais fundamentado nas diferenças percebidas entre os sexos e é uma forma inicial de identificar as relações de poder. O gênero implica em quatro elementos relacionados entre si:

1. Símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas e frequentemente contraditórias;
2. Conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas e jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária: afirmam, de forma categórica, o sentido do masculino e do feminino;
3. Representação binária dos gêneros;
4. Identidade subjetiva.

Portanto, como podemos observar, os estudos e a categoria de gênero assumem grande importância, uma vez que levam à ampliação dos temas abordados, partindo das feminilidades. Esses estudos também irão se desenvolver para o campo das masculinidades, e, mais atualmente, o tema das diversidades se faz absolutamente presente e indispensável. O conceito de gênero possibilita a reflexão sobre as relações de sexo, poder e identidade, uma vez que os estudos de gênero trazem para a cena os aspectos psíquicos, sociais e históricos ligados às discussões sobre feminilidade e masculinidade, explicitando o quanto valores morais estão presentes na construção desses conceitos e o quanto isso faz parte dos jogos de poder social.

Entretanto, apesar de a categoria de gênero ter desnaturalizado o masculino e o feminino, explicitando serem construções sociais, ela é criticada por alguns pensadores para os quais essa categoria ainda mantém a lógica da desigualdade, permanecendo na binaridade e na hierarquia sexual.

Essa crítica pode ser encontrada, por exemplo, em Judith Butler e a teoria queer. Segundo Nery: “Surgiram novos movimentos pós-gêneros como o queer, que propõe o fim da polaridade masculino *versus* feminino, questionando técnicas e conhecimentos fundamentados na heterossexualidade compulsória” (2011, p. 11).

Como escreve Patricia Porchat:

Butler é normalmente identificada como uma teórica “queer”. A teoria queer, na definição de Butler, se opõe a todas as demandas de identidade e insiste no fato de que qualquer um pode se engajar nos diferentes ativismos, como, por exemplo, o ativismo anti-homofóbico. Não são necessários marcadores de identidade para a participação política. (2014, p. 18)

Se antes havia uma hierarquia entre homens e mulheres, hoje a forma pela qual o gênero organiza socialmente a diferença mostra a mudança da hierarquia entre as formas de sexualidade, na qual a heterossexualidade ocupa o lugar de maior poder hierárquico, subjugando e discriminando as outras manifestações da sexualidade. Opondo-se a isso, os movimentos LGBTQI+ lutam pela mudança do pensamento das diferenças para o pensamento da diversidade.

Alguns pensadores, como é o caso de Judith Butler, vão além, e criticam a própria categoria de gênero. Como podemos depreender do seguinte texto:

Significativamente, se o gênero é instituído através de atos que são internamente descontínuos, então a aparência de substância é precisamente isto, uma identidade construída, uma realização performativa que o público social mundano, incluindo os próprios atores, passa a acreditar e a performar no modo da crença. [...] mostrar que o que é chamado de identidade de gênero é uma realização performativa forçada/imposta por sanções sociais e tabu. No seu próprio caráter performativo reside a possibilidade de contestar seu status reificado. (1988, p. 519)

Para Butler, a categoria de gênero deu início à discussão crítica sobre as relações binárias como gênero/sexo, homem/mulher, sujeito/outro que não pode ser mantida para se pensar as identidades sexuais, pois elas oprimem a singularidade. Não se pode manter os conceitos que pensam as identidades como fixas. Ao contrário, essa autora considera haver um remodelamento constante tanto dos gêneros como da construção de corpos, pois estes, presos aos discursos categoriais, não exercem plenamente suas singularidades. Para ela, o gênero não está relacionado à orientação sexual e tampouco a outros aspectos da sexualidade, mas é performativo, ele se faz fazendo.

Assim, somos levados a pensar em como se constroem as identidades a partir das questões de gênero. Em psicanálise, a categoria de gênero ajuda a expandir o campo de reflexão sobre a construção da sexualidade.

Silvia Leonor Alonso nos ajuda a entender a importância da introdução do conceito de gênero na psicanálise:

A inclusão dos gêneros questionou fortemente as teorias essencialistas sobre os sexos, a naturalização dos corpos, e permitiu que se começasse a falar do feminino e do masculino no plural: feminilidades e masculinidades. Ambas passaram a ser entendidas como construções da cultura, construções histórico-sociais que mudam com os diferentes momentos da história, reconhecendo-se então a importância que os discursos instituídos – religiosos, médicos, científicos e jurídicos – têm na construção das significações de gênero. Essa incorporação criou uma perspectiva a partir da qual pode-se ver,

inclusive, como as ideologias entraram nas próprias teorias psicanalíticas, permitindo então que sejam retrabalhados conceitos como inveja do pênis, instinto materno, zonas erógenas femininas (relação clitóris-vagina), entre outros. (2016, p. 18)

Não mais nos restringimos a pensar sobre o sexo biológico e a diferença sexual, mas a reflexão, agora, se dá também em termos de identidade de gênero e identidade sexual.

Também não devemos nos esquecer de que, para a psicanálise, a sexualidade é uma maneira singular de o sujeito se inventar a partir daquilo que foi sendo produzido na articulação entre corpo, cultura, sexo, gênero, desejo e escolha de objeto.

Da mesma maneira, não podemos deixar de lado a dimensão sócio-histórica da sexualidade, das formas de subjetividade e de laço social nos diversos contextos históricos e culturais. As transformações culturais (sociais, políticas, éticas, estéticas, religiosas) do mundo contemporâneo se refletem nas apresentações que se dão na clínica. Entretanto não podemos generalizar nem tampouco patologizar essas formas singulares de apresentação.

Atualmente, somos convocados a ampliar nosso campo de reflexão para que possamos dar conta das novas figuras, que nos são oferecidas como diversas formas de apresentação do sexual, diversas formas do erótico e suas transformações nas diferentes culturas.

A contemporaneidade nos defronta com várias transformações, como a das masculinidades e feminilidades, que se transmutaram tanto nos seus perfis como nas estéticas corporais e também em seus ideais, lugares sociais, econômicos e de trabalho. Há um aumento significativo da visibilidade de outras apresentações e práticas sexuais que não as dos modelos binários tradicionais, e é possível observar entre os jovens uma grande crise em relação aos sistemas identitários. Somos defrontados, ainda, com os desenvolvimentos tecnológicos, que desde a invenção da pílula anticoncepcional não cessou de influenciar os modos de vivenciar a própria sexualidade e que desnaturalizaram a reprodução humana, e, dessa maneira, o modelo heteronormativo, que era fundamental para garantir a reprodução da espécie, dá lugar a outras possibilidades. Esses desenvolvimentos também permitiram as transformações das organizações familiares e das parentalidades, bem como lugares diferentes para os corpos. A partir dessas mudanças vemos ocorrerem alterações legais em relação às questões de gênero e das conjugalidades no sistema jurídico.

Dessa maneira, temos que considerar que o que dominou o pensamento sobre a identidade sexual durante certo tempo histórico está ultrapassado e é preciso descobrir um novo balizamento.

Pelo que até aqui expusemos, retomemos então o que dissemos em nosso ponto de partida. Diante da singularização e dramaticidade da sexualidade que hoje encontramos na clínica, podemos, em primeiro lugar, indagar se estamos ou não diante de novas figuras clínicas. E, em segundo, nos vemos com o desafio de compreender teoricamente e fora das chaves do binarismo e da heteronormatividade essas singularidades, que se nos apresentam em todas as dimensões da sexualidade. Ou seja, como observamos no início, da mesma maneira que se trata de compreender em nova chave a relação entre o corporal e o psíquico, trata-se também de entender essas singularidades fora das chaves teóricas da identidade de gênero e do complexo de Édipo.

Quanto à nossa primeira indagação, estamos inclinados a pensar que não nos encontramos diante de novas figuras clínicas – o *novo* é nosso olhar sobre essas “velhas” figuras. Como escreve Ana Maria Fernandez: “*En lo que a géneros sexuales respecta, pensar la plena libertad de hombres y mujeres es imaginar la inauguración de una nueva era: el fin de los géneros sexuales*” (2009, p. 50).³ Ou seja, é a inauguração de uma nova era na qual não mais encerramos os sujeitos em categorias de gênero. Eis a novidade.

Já em relação ao nosso desafio teórico, ainda teremos um percurso a seguir até podermos apresentar com mais consistência nossas ideias.



REFERÊNCIAS

- Alonso, S. L. (2016). Sexualidade: destino ou busca de solução? In *Corpos, sexualidades diversidade*. (Alonso, S. L. et al., orgs.). São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae/ Escuta.
- Ayouch, T. (2012). Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. *Jornal de Psicanálise*, 45(83), 173-190. Recuperado em 01 jul. 2020, de PEPsic (Periódicos Eletrônicos em Psicologia): http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352012000200015&lng=pt&tlng=pt.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531.
- _____. (1998). Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. *Cadernos Pagu*, 1(11), 11-42.

³ “No que diz respeito aos gêneros sexuais, pensar a plena liberdade de homens e mulheres é imaginar a inauguração de uma nova era: o fim dos gêneros sexuais” (tradução nossa).

- _____. (2003). *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Chauí, M. (2002). *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2005). *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática.
- Fernandez, A. M. (2009). *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1977). *História da sexualidade: a vontade de saber* (v. 1). Rio de Janeiro: Graal.
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. In _____. *Obras completas* (v. 16, P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924)
- _____. (2010). Novas conferências introdutórias – Conferência 33: “A feminilidade”. In _____. *Obras completas* (v. 18, P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933)
- Laplanche, J. (2015). *Sexual: sexualidade ampliada no sentido freudiano*. Porto Alegre: Dublinense.
- Leclair, S. (1968). *Psychanaliser*. Paris: Éditions Du Seuil.
- Macé, E. (2010). Ce que les normes de genre font aux corps/ Ce que les corps transfont aux normes de genre. *Sociologie*, 1(4), 497-515.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção* (C. Moura, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Nery, J. W. (2011). *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*. São Paulo: Leya.
- Porchat, P. (2014). *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá Editora.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, 20(2), 71-99.
- Stoller, R. (1968). *Sex and gender*. Nova York: Jason Aronson.
- Warmling, D. L.; Paez, J. A. (2020, 31 de janeiro). Judith Butler leitora de Merleau-Ponty: por uma crítica ao corpo com ser sexuado. *Princípios: Revista de Filosofia*, 27(52), 265-303.
- Zaltzman, N. (1999). Do sexo oposto. In *Diferenças sexuais* (P. Ceccarelli, org.). São Paulo: Escuta.

Em torno das questões de gênero e mudanças na perspectiva das relações com o corpo O presente artigo trata de questionamentos surgidos da clínica psicanalítica de um dos autores sobre o que é o corpo e sobre as questões de gênero. Começamos nosso caminho investigatório pela obra do filósofo Maurice Merleau-

RESUMO | SUMMARY

-Ponty e seu pensamento sobre o corpo. Em seguida fazemos uma breve revisão das ideias de alguns autores importantes no campo dos estudos de gênero, como Joan Scott e Judith Butler. Também verificamos como a psicanálise se insere nas questões de gênero e qual a importância desses estudos para ela. E, desse modo, concluímos que ocorre a inauguração de uma nova era na qual não mais encerramos os sujeitos em categorias de gênero. Isso nos abre para o desafio, que ainda iremos seguir em nossa investigação, de compreender teoricamente e fora das chaves do binarismo e da heteronormatividade essas singularidades. | *Around gender issues and changes in the perspective of relations with the body* The present article discuss the questionaments that have been brought in up from the psychoanalytic clinic of one of the authors about, what the body is and about gender issues. We start our investigatory path through the work of the philosopher Maurice Merleau-Ponty and his thoughts about the body. Following, we do a brief review upon the work ideas of some important authors in the studies of the gender field, such as Joan Scott and Judith Butler. Also, we can verify how does psychoanalysis inserts itself in gender issues and the relevance of this studies to it. Thus, we conclude that there has been a start of a new era in which people will no longer be shut down in gender categorizations. These open us a door for the challenge, yet to come in our research, of understanding theoretically and out of the binarism keys and the heteronormativity, this singularities.

PALAVRAS-CHAVE | KEYWORDS

Corpo. Questões de gênero. Merleau-Ponty. Psicanálise. | *Body. Gender issues. Merleau-Ponty. Psychoanalysis.*

LUCIANA CHAUI-BERLINCK

Rua Vergueiro, 1421/1609, Vila Mariana

04101-000 – São Paulo/sp

Tel.: 11 99111.3852.

luchai1@gmail.com

RECEBIDO 03.07.2020
ACEITO 10.07.2020