



PPGPSI UFS

Programa de Pós-graduação em Psicologia

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LAÍS LANDES MONTEIRO

**OS LIMITES DA CATEGORIA *MULHER* NO FEMINISMO RADICAL:
Uma contribuição psicanalítica para o debate de gênero**

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2025

LAÍS LANDES MONTEIRO

**OS LIMITES DA CATEGORIA *MULHER* NO FEMINISMO RADICAL:
Uma contribuição psicanalítica para o debate de gênero**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério da Silva Paes Henriques.

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2025

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

M772l	Monteiro, Laís Landes Os limites da categoria mulher no feminismo radical: uma contribuição psicanalítica para o debate de gênero / Laís Landes Monteiro ; orientador Rogério da Silva Paes Henriques. – São Cristóvão, SE, 2025. 89 f.; il. Dissertação (mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2025. 1. Psicologia. 2. Psicanálise e feminismo. 3. Psicologia - Gênero - Socialização. 4. Mulheres - Psicologia. 5. Feminismo. I. Henriques, Rogério da Silva Paes, orient. II. Título. CDU 159.964.2:305
-------	---

LAÍS LANDES MONTEIRO

OS LIMITES DA CATEGORIA *MULHER* NO FEMINISMO RADICAL:

Uma contribuição psicanalítica para o debate de gênero

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

São Cristóvão, ____, de _____, de _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rogério Paes Henriques (Orientador)
PPGPSI/UFS

Prof^a. Dr^a. Sandra Raquel Santos de Oliveira (Membro Interno)
PPGPSI/UFS

Prof^a. Dr^a. Flávia Gaze Bonfim (Membro Externo)
PPGPSI/UFF

Prof^a. Dr^a. Susane Vasconcelos Zanotti (Membro Externo)
PPGPSI/UFAL

AGRADECIMENTOS

A Rogério por toda a sua generosidade e flexibilidade que me permitiu insistir no mestrado apesar dos desafios que me atravessaram no percurso.

A Hudson pela escuta que me ajudou a encontrar caminhos desejantes diante de acontecimentos que pareciam da ordem do absurdo.

A Kika pelas várias conversas que colocaram em moção a dúvida que rege essa pesquisa e pela amizade que nunca titubeou.

A Juliana pela leitura, troca, parceria, apoio e amizade de sempre.

A Lana, minha mãe, por toda a ajuda durante o puerpério para que eu conseguisse seguir com esse mestrado.

A João pela nossa família e por todo o suporte, carinho, amor e incentivo.

O não-saber desnuda. Essa proposição é o ponto culminante, mas deve ser entendida assim: desnuda, portanto *eu vejo* o que o saber ocultava até então, mas se eu vejo *eu sei*. De fato, eu sei, mas o que eu soube, o não-saber o desnuda novamente.

Georges Bataille,
L'expérience intérieure (1943), O.C., vol. V, p. 66

RESUMO

Entendendo o gênero como um recurso imaginário e simbólico que tenta dar conta do real em jogo no sexual, a manutenção de uma perspectiva biologizante para a definição da categoria *mulher*, dentro do pensamento feminista, soa essencialista e contraproducente. Ao assumir que certas experiências de opressão socialmente estruturadas são vivências exclusivas de corpos do sexo biológico feminino, o feminismo radical adota uma postura trans-excludente passível de ser problematizada também por outros saberes. A pesquisa atual visa a gerar uma contribuição psicanalítica para o debate de gênero com a produção de uma interface entre o discurso feminista radical e uma psicanálise lacaniana orientada ao real do sexo, para-além das identidades normativas de gênero. Questionando o apego à categoria *mulher* como algo exclusivo da ordem biológica, foi realizada uma análise do conceito de *socialização de gênero*, tomado pelo feminismo radical da Teoria Social da Aprendizagem de Albert Bandura. Por meio da psicanálise lacaniana, caminhando desde a teoria da identificação com o significante no *Seminário 9: A identificação* até a teoria lacaniana dos semblantes e a crítica à unicidade, desenvolvidas na década seguinte no *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante* e no *Seminário 19: ...Ou pior* e a teoria da sexuação lacaniana formalizada no *Seminário 20 – Mais, ainda*, foi traçada uma revisão crítica de literatura que se contrapõe à epistemologia do feminismo radical. À luz desse viés psicanalítico, a presente pesquisa, de método bibliográfico, conclui que não é nem o essencialismo biológico, nem o construtivismo social que permitem fundar a relação do sujeito com o sexo.

Palavras-chave: feminismo radical trans-excludente; diferença sexual; gênero; socialização de gênero; sexuação.

ABSTRACT

Understanding gender as an imaginary and symbolic resource that attempts to account for the real at play in sexuality, the maintainance of a biologizing perspective for defining the category *woman*, within feminist thoughts, sounds essentialist and counterproductive. Assuming that certain experiences of socially structured oppression are exclusive to bodies of the female biological sex, radical feminism adopts a trans-exclusionary stance that can be problematized by other forms of knowledge. The current research aims to generate a psychoanalytic contribution to the gender debate by creating an interface between radical feminist discourse and Lacanian psychoanalysis, oriented towards the real of sex, beyond normative gender identities. Questioning the attachment to the category *woman* as something exclusive to the biological order, an analysis of the concept of *gender socialization* – drawing from radical feminism's take on Albert Bandura's Social Learning Theory – has been conducted. Through Lacanian psychoanalysis, moving from the theory of identification with the signifier in *Seminar 9: Identification* to the Lacanian theory of semblants and the critique of uniqueness, developed in the following decade in *Seminar 18: From a Discourse That Was Not a Semblant* and *Seminar 19: ...Or Worse*, and the theory of Lacanian sexuation formalized in *Seminar 20: Encore*, a critical literature review was outlined that opposes the epistemology of radical feminism. In light of this psychoanalytic perspective, the present bibliographic research concludes that neither the biological essentialism nor the social constructivism allow the foundation of the subject's relationship with its sex.

Key-words: trans-exclusionary radical feminism; sexual difference; gender; gender socialization; sexuation.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1. A MULHER NOS FEMINISMOS: EVOLUÇÃO E DISPUTAS.....	17
1.1. As origens dos estudos de gênero.....	19
1.2. Diferença ou diversidade sexual?	22
2. O FEMINISMO RADICAL	27
2.1. Socialização de Gênero	30
2.2. RadFem – a subordinação do gênero ao sexo.....	36
3. A MULHER NÃO EXISTE	46
3.1. Identidade e semblante	49
3.2. Sexuação em Lacan.....	55
3.3. A opacidade do gênero	61
4. A MULHER ENTRE INEXISTÊNCIA E SUBVERSÃO.....	65
4.1. Feminismo Radical ou conservador?	66
4.2. Para além da anatomia e a erosão do binarismo	69
4.3. A subversão na lógica do não-todo	73
4.4. O Radfem é feminino?	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85

INTRODUÇÃO

Mesmo antes de seu nascimento, o futuro bebê começa a ser objeto das influências da sociedade, principalmente após o conhecimento de seu sexo, o que ocorre bem cedo, com os recursos tecnológicos atuais. Quando a identidade sexual do bebê passa a ser conhecida, os pais tendem a experimentar expectativas diferentes com relação à sexualidade dos filhos. Quando o sexo do bebê é feminino, a tendência verificada é a de estabelecer critérios de escolha considerados culturalmente apropriados para este sexo, como comprar roupas cor-de-rosa, bonecas... Quando o sexo do bebê é masculino, outros critérios serão estabelecidos, ou seja, aqueles considerados apropriados para o sexo masculino. Desta forma o quarto poderá ser decorado com a cor azul, as roupinhas serão neutras, escuras ou azuis e, pode ocorrer que o futuro bebê do sexo masculino já possua até um time de futebol com uniforme à disposição. (PASCOTO, 2006, p. 1)

O texto acima, que poderia parecer uma introdução para falar sobre a influência do desejo do Outro na formação do sujeito e como a questão da diferença sexual envolve também uma forma de nomeação, surpreendentemente trata-se da abertura de uma pesquisa comportamental cognitivista. A autora traz condições pré-existentes ao nascimento da criança para seguir o desenvolvimento do seu raciocínio com: “Tais condições favorecem a manifestação posterior de comportamentos relacionados ao seu sexo, que costumam ser designados como comportamentos *de gênero*. No decorrer do desenvolvimento, a criança construirá sua identidade a partir de sua sexualidade”. (PASCOTO, 2006, p. 1)

Ao que parece, é possível afirmar haver uma continuidade entre sexo e gênero nas abordagens cognitivistas, uma vez que, nessa perspectiva, os processos cognitivos como observação e modelagem são atravessados pela aprendizagem social. Ou seja, a observação e a imitação de modelos de gênero, bem como a internalização de normas culturais, desempenham um relevante papel no processo de formação de identidade de gênero. Nessa premissa, o sexo é tomado como um dado anterior à cultura e os papéis (culturais) de sexo como desígnios posteriores que se baseiam no sexo biológico. Todavia, uma perspectiva lacaniana da psicanálise é capaz de permitir um entendimento outro – no qual o ser humano, enquanto ser de linguagem, não existe como sujeito fora da significação da cultura. Elucidando que homens e mulheres são efeitos da linguagem, Lacan (1972-1973, p. 34) deixa claro que “[...] não há a menor realidade pré-discursiva, pelo mesmo motivo que o que faz a coletividade, e que chamei de homens, mulheres e crianças, nada significa como realidade pré-discursiva. Homens, mulheres e crianças são apenas significantes”.

No campo da sexualidade e das construções identitárias, novas narrativas vêm ganhando visibilidade – a binariedade homem/mulher vem se tornando cada vez mais questionável como única possibilidade de identificação subjetiva e social, o que nas últimas décadas promoveu a pluralização da categoria gênero. Transgênero, transexual, travesti, gênero fluido, a-gênero, entre outras múltiplas possibilidades ocupam hoje o centro do debate e produção dos saberes da chamada teoria *queer*, que visa interrogar os pressupostos coloniais que marcam a tradição intelectual no que diz respeito a gênero e sexualidade. Marcando um distanciamento crítico em relação às políticas identitárias tradicionais, o movimento *queer* tem seu pensamento ancorado num acúmulo de saberes tais quais o pensamento feminista, os estudos de gênero e a contracultura homossexual, “que expõem de forma incontornável a artificialidade e o caráter histórico da construção das ‘identidades de gênero’”. (MARTIN, 2021, p. 11-12)

“Jacques Lacan não conheceu as teorias *queer*, nem os estudos de gênero, já que se desenvolveram na década de 1980, mas é certo que, se tivesse vivido mais alguns anos, teria seguramente se interessado por elas.” (FAJNWAKS, 2023, p. 121) Considerando que o movimento *queer* defende o pensamento de uma política pós-identitária, cuja subjetividade seria incapaz de ser capturada ou estabilizada pelo poder, encontramos um paralelo com o cerne da experiência analítica – a relação do *fallasser* com o real que constitui a sexualidade. Enquanto os estudos *queer* se interessam pelas nomeações que as diferentes práticas sexuais são capazes de promover introduzindo cortes na ordem heteronormativa fixada durante séculos, Lacan, interessado pelas nomeações que o ser de linguagem poderia encontrar a partir de um modo singular de gozo, formulou a constituição do ser sexuado em sua teoria da sexuação.

Entretanto, apesar dos esforços das ditas “minorias sociais” para romper com a sexualidade heteronormativa – onde o *queer* representaria aquilo que em psicanálise podemos entender como aquela “parte de gozo que não se deixa domesticar pelos significantes Mestres da sexualidade em curso na civilização” (FAJNWAKS, 2023, p. 27), movimentos trans-excludentes e transfóbicos seguem não apenas sendo realidade política e social, mas também sendo pauta de algumas vertentes feministas. O movimento

*contra ideologia de gênero*¹, segundo Butler (2024), trata o gênero como uma questão de extraordinário alarde, um monólito, assustador em seu poder e alcance.

Na Rússia, tem sido chamado de ameaça à segurança nacional, ao passo que o Vaticano a declarou uma ameaça tanto à civilização quanto ao próprio “homem”. Em comunidades conservadoras evangélicas e católicas ao redor do mundo, “gênero” é considerado o código para uma pauta política que busca não apenas destruir a família tradicional, mas também proibir qualquer referência à “mãe” e ao “pai”, em prol de um futuro sem gênero. Em contraposição a isso, nas recentes campanhas estadunidenses para manter o “gênero” longe da sala de aula, o termo é tratado como um código para a pedofilia ou para uma forma de doutrinação que ensina criancinhas a se masturbarem ou se tornarem gays. O mesmo argumento foi apresentado no Brasil de Bolsonaro, sob a alegação de que o gênero põe em dúvida o caráter natural e normativo da heterossexualidade, e que, uma vez que a ordem heterossexual deixar de ser sólida, uma enxurrada de perversidades sexuais, incluindo zoofilia e pedofilia, tomará a face da terra. (BUTLER, 2024, p. 9-10)

No Brasil, durante o governo Bolsonaro, assim como na Rússia de Putin, a própria ideia de nação, a masculinidade em si, foram consideradas ameaçadas por uma “ideologia de gênero” descrita como importação cultural perigosa. Segundo a estudiosa e ativista Sonia Corrêa, os movimentos antigênero se formaram no Brasil nos anos 2000 e foram claramente inflamados após a visita do papa Bento XVI ao Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) em Aparecida, em 2007. Em 2013, católicos e evangélicos deram seguimento à superação de suas diferenças para forjar uma aliança visando derrubar a proposta do Plano Nacional de Educação (PNE) e eliminar qualquer referência a gênero na educação. Daí em diante, foram aprovadas centenas de leis municipais e estaduais contra o gênero na educação. O discurso de posse de Bolsonaro, no início de janeiro de 2019, continha o compromisso de erradicar a “ideologia de gênero” nas escolas, e ele prometeu resistir à “submissão ideológica”. A *Human Rights Watch* relata que “desde 2014, legisladores brasileiros, nos níveis federal, estadual e municipal, apresentaram mais de 200 propostas legislativas para proibir a ‘doutrinação’ ou a chamada ‘ideologia de gênero’ nas escolas. Essas propostas, que tem como alvo a educação sobre gênero e sexualidade, têm sido objeto de intenso debate político e social no Brasil, com alguns projetos de lei aprovados, muitos ainda pendentes e outros arquivados”. (BUTLER, 2024, p. 50-51)

Seria errado, todavia, supor que o movimento contra a ideologia de gênero assumiu uma forma única, de origem majoritariamente religiosa e cooptada por políticos conservadores. “No Reino Unido, a emergência de feministas que se opõem ao ‘gênero’ – quase uma contradição em termos – dificultou todos os esforços para compreender o movimento antigênero como um movimento religioso conservador” (BUTLER, 2024, p. 141). A sigla TERF – *trans exclusionary radical feminist*, traduzida como feminista radical trans-excludente – é utilizada com frequência para denominar “os conjuntos de

¹ O gênero vem sendo representado em diversas partes do mundo como mais do que uma ameaça às crianças, à segurança nacional, ao casamento heterossexual e à família heteronormativa; uma conspiração das elites visando a imposição de valores culturais às “pessoas de verdade”. O gênero, segundo Butler (2024, p. 10) “é retratado como um conjunto de ideias que se opõe à ciência, à religião ou a ambas, ou ainda como um risco à civilização, uma negação da natureza, um ataque à masculinidade ou o apagamento das diferenças entre os sexos”. Dessa forma, seus detratores o consideram uma ideologia à ser combatida.

posicionamentos feministas críticos ou hostis à inclusão de questões transgêneras no feminismo, precisamente porque descreve a adoção de um posicionamento a favor da exclusão destas questões do escopo do movimento feminista”. (BAGAGLI, 2019, p. 24)

No sentido contrário da maioria das discussões feministas contemporâneas – que vem problematizando uma noção de experiência que busque unificar o grupo social designado pelo termo *mulheres* – o feminismo radical parece seguir aferrando-se à busca por uma narrativa compartilhada da experiência feminina centrada no sexo biológico e desconsiderando particularidades como classe, raça e sexualidade (entre as observadas por outros grupos feministas) e também semblantes e modos de gozo (entre o que podemos pensar a partir de uma visão psicanalítica). Atualmente, o debate entre as ditas “feministas críticas ao gênero” e as que defendem alianças feministas com pessoas trans e gênero *queer* se transformou em uma questão de conflito público com direito a intimidação, campanhas de censura e “cancelamento”.

Apesar de ser uma vertente apontada como causadora de sofrimento às minorias trans devido aos seus discursos conservadores que compactuam com a violência transfóbica, em levantamento realizado por Martinez (2018), o número de simpatizantes e adeptas ao feminismo radical no Brasil, em relação a outras vertentes feministas, foi o que mais cresceu em grupos de Facebook nos anos de 2016 e 2017. Seus discursos permeiam também os ambientes universitários, como pode ser visto na pixação presente na foto a seguir – tirada dos muros externos do Centro de Ciências Exatas e Tecnologia – CCET – da Universidade Federal de Sergipe – UFS.



Figura 1 - pixação no muro externo do CCET da UFS

Considerando também que, de acordo com o mapeamento feito pela ONG *Transgender Europe* (2021), o Brasil é o país que mais mata pessoas trans no mundo, ultrapassando a marca de 1500 assassinatos no período entre 2008 e 2020, uma análise das premissas que sustentam os discursos trans-excludentes se faz importante para uma melhor compreensão do conservadorismo que parece se apropriar de pautas feministas reivindicando espaços exclusivos para mulheres cisgêneras e o não reconhecimento das identidades trans, o que abre espaço para a propagação do discurso de ódio e da violência contra essa população.

Ainda há muito a ser entendido sobre gênero como um problema estrutural da sociedade, como uma identidade, como um campo de estudo, como um termo enigmático e altamente investido que circula de maneiras que inspiram algumas pessoas e aterrorizam outras. Por mais imperativo que seja defender os campos de estudo que utilizam o gênero como termo que descreve a identidade, formas sociais de poder e formas diferenciais de violência, temos de continuar pensando sobre o que queremos dizer, bem sobre o que os outros querem dizer quando se revoltam com o termo. (BUTLER, 2024, p. 40)

Diante disso, no primeiro capítulo da presente pesquisa será realizada uma breve contextualização acerca das disputas entre os feminismos, entendendo como o pensamento feminista evoluiu ao longo da história. Também será apresentado um histórico retomando as origens dos estudos de gênero, passando pelas pesquisas do psicólogo e sexólogo norte-americano John Money, e o trabalho de Robert Stoller, psiquiatra e psicanalista, responsável por introduzir a noção de identidade de gênero com a intenção de distingui-la do sexo biológico.

No segundo capítulo pretende-se apresentar as particularidades do pensamento feminista radical, passando pelo conceito de socialização de gênero – tomado pelo feminismo radical das teorias sociais cognitivas do psicólogo Albert Bandura. Se intitulado um pensamento “crítico de gênero”, o feminismo radical toma como verdade a continuidade entre sexo e gênero proposta pela Teoria Social da Aprendizagem e defende que certas experiências de opressão socialmente estruturadas são inerentes aos corpos de sexo biológico feminino – o que inviabiliza qualquer articulação possível entre o discurso feminista radical e a experiência trans. O coletivo inglês *radfem collective* [s.d.] define o feminismo radical como “uma teoria que analisa as estruturas de poder que oprimem o sexo feminino” e cujo “princípio central é que mulheres, como classe biológica, são globalmente oprimidas pela classe biológica masculina”.

Além de demonstrar como o conceito de socialização de gênero pressupõe o gênero como algo aprendido comportamentalmente desde o princípio das interações do indivíduo com seu meio, serão expostas, no segundo capítulo, pesquisas sobre o processo de identificação feminista com o RadFem e o porquê de sua incompatibilidade com o transfeminismo. As feministas radicais trans-excludentes, segundo Bagagli (2019), sustentam o antagonismo às mulheres trans se autodesignando “mulheres nascidas mulheres” ou “mulheres de corpo feminino” de modo a implicar que mulheres trans não seriam mulheres por não serem “nascidas mulheres” ou não terem um corpo considerado feminino.

Ao entrar nas especificidades do pensamento RadFem, iremos focar nos livros *The transsexual Empire: The making of the she-male* e *Gender Hurts: A feminist analysis of the politics of transgenderism* das feministas radicais trans-excludentes Janice Raymond e Sheila Jeffreys. Ambas as obras foram escolhidas por determinarem a transgeneridade como o inimigo principal do feminismo que suas autoras defendem. Também consideraremos algumas publicações do coletivo feminista radical brasileiro QG Feminista [s.d.], devido ao seu alcance e influência nas redes digitais, e as pesquisas contemporâneas de Fabiana Martinez (2018, 2021) sobre os discursos do feminismo radical na era digital. O recorte escolhido é apenas um recurso utilizado para fins de análise de um pensamento atual influenciado por Raymond (1994) e Jeffreys (2014), mas que não se pretende um trabalho exaustivo ou representativo de todo o pensamento feminista radical.

Já o terceiro capítulo fará um contraponto ao que foi apresentado até então – introduzindo uma perspectiva psicanalítica, caminhando da teoria da identificação com o significante no *Seminário 9: A identificação* até a teoria lacaniana dos semblantes e a crítica à unicidade, desenvolvidas na década seguinte no *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante* e no *Seminário 19: ...Ou pior*. Considerando que o conceito de sexuação proposto no *Seminário 20: Mais, ainda*, principalmente, mas não apenas, permite navegar em um oceano que se abre frente a um certo declínio das noções tradicionais, objetiva-se, com essa leitura, promover uma abertura para um entendimento outro sobre *A mulher*.

Evidenciando que a experiência sexual não pode ser completamente explicada por meio de categorias normativas ou representações convencionais, a opacidade do gênero

também será abordada. Por meio da leitura de *O Ser e o Gênero: homem/mulher depois de Lacan* de Clotilde Leguil (2016), será proposta uma terceira via, onde o sujeito não é nem natureza, nem construção social. A psicanálise não trabalha com “todos os homens” como um conceito universal, tampouco trabalha particulares como “as mulheres” ou “as pessoas trans”. Apesar de tais grupos particularizados terem sua relevância no que diz respeito à representatividade, luta por direitos e implementação de políticas sociais, bem como o combate à exclusão e opressão, para a psicanálise, o que está em questão é a singularidade, o caso a caso.

Como as categorias identitárias não conseguem dar conta de cada sujeito que as compõe, não é incomum encontrar na clínica psicanalítica sujeitos que tragam questionamentos sobre sua feminilidade e masculinidade. O gênero como *semblante*, também será desenvolvido no terceiro capítulo, um recurso imaginário e simbólico que tenta dar conta do real em jogo no sexual. Se para Lacan (1961-1962) é a identificação com o significante que se cristaliza numa identidade, a manutenção de uma definição atrelada ao sexo para a categoria *mulher* parece uma limitação contraproducente dentro dos debates feministas – desse modo, a interface entre o discurso feminista radical e a psicanálise lacaniana se justifica uma vez que coloca em oposição dois campos de saber diferentes no que diz respeito à significação da categoria mulher.

Com o objetivo de gerar uma contribuição para o debate de gênero, será produzida, no quarto capítulo do presente estudo, uma interface entre o discurso feminista radical e o entendimento da psicanálise lacaniana no que diz respeito às identidades de gênero de modo não normativo. Uma vez que a disputa em questão se dá em torno do conceito da categoria *mulher* e seu significado enquanto experiência ontológica, pretende-se problematizar o apego a essa categoria enquanto classe biológica por meio de uma revisão crítica de literatura. Propondo uma investigação comparativa entre os discursos do feminismo radical e o entendimento da psicanálise lacaniana no que diz respeito à identidade de gênero e à categoria mulher, a presente pesquisa, de método bibliográfico, traz como hipótese que não é nem a imagem do corpo, nem sua anatomia que permitem fundar a relação do sujeito com o sexo.

Por fim, pensando para além da anatomia e buscando analisar o que há de conservadorismo camuflado de radicalidade subversiva no RadFem, bem como a verdadeira subversão presente na lógica lacaniana do *não-todo*, a pesquisa buscará

responder se o feminismo radical trans-excludente poderia ser considerado feminino dentro de uma perspectiva lacaniana ou se o mesmo estaria categorizado do lado homem, todo fálico. A princípio, a melhor aposta parece ser a produção de furos nesses saberes e conceitos que se pretendem universais em busca de um entendimento de gênero “que não esteja tão preso à diferença sexual a ponto de virtualmente se confundir com ela”. (LAURETIS, 1987/2019, p. 123)

1. A MULHER NOS FEMINISMOS: EVOLUÇÃO E DISPUTAS

O *feminismo* como um termo específico para tratar da luta feminina por direitos, como um movimento organizado, ancorado em um esforço de teorização, surgiu somente na segunda metade do século XIX. Não que antes disso não houvesse tido essa luta e esse esforço, mas segundo Martin (2021), a consolidação da ideia demorou para ser reconhecida. É possível definir as teorias feministas como “um conhecimento ligado a um movimento político que problematiza, a partir de um ponto de vista epistemológico específico, a relação que o conhecimento mantém com o poder no âmbito do gênero” (Ibidem, p. 18).

Ao ampliar a compreensão pública sobre justiça social, trazendo para discussão assuntos até então privados, tais quais sexualidade, serviço doméstico, reprodução e parentalidade, para Martin (2021), as feministas ampliaram a noção de justiça, substituindo a ideia monista e economicista então presentes nela por uma compreensão mais extensa, envolvendo cultura, subjetividade e política. Tais características, entretanto, complexificam e muito a história do movimento feminista – que vem sendo construída por meio da confluência de uma variedade de lutas e narrativas heterogêneas. Ao longo da história, na tentativa de encontrar um momento inaugural da opressão de gênero, algo que fosse capaz de explicar a submissão das mulheres por homens, o feminismo serviu-se e vem se servindo de diferentes teorias.

Com tudo isso, não é nem um pouco elementar precisar a especificidade das teorias feministas, mas, de acordo com Martin (2021, p. 19), “é certo que o eixo central é a problematização da dominação masculina sobre as mulheres e a análise de suas consequências, sob o pano de fundo de uma revolta desejante que visa romper com os limites impostos e dar passagem para novas liberdades”. Segundo Nogueira (1999, p. 171) “o compromisso básico de todas as feministas de diferentes domínios do conhecimento tem sido o permanente ultrapassar dos estereótipos de gênero tentando erradicar os enviesamentos que prejudicam as mulheres na sociedade”. Os caminhos para tal meta, entretanto, não seguiram e ainda não encontraram um denominador comum – sendo possível encontrar estudiosas feministas em diferentes correntes, vertentes e posturas teóricas, assim como em diferentes posicionamentos epistemológicos. No passado, muitas feministas partiram em busca do mito do patriarcado, idealizando em um período anterior à cultura um suposto estado de natureza. Até então, a abordagem

essencialista, prevalente até a primeira metade do século XX entre os psicólogos e demais estudiosos das diferenças entre os sexos sugeria que:

a existência de diferenças inatas e estáveis entre os sexos, conceptualizando o gênero (ou sexo, que nesta abordagem surge como praticamente equivalente) como sendo uma propriedade estável, inata e bipolar de diferenciação sexual, tendo um caráter eminentemente determinista. (NOGUEIRA, 1999, p. 172)

Todavia, a crença num suposto matriarcado pré-histórico em que as mulheres criaram a civilização enquanto os homens caçavam (considerando as predisposições biológicas de cada um – as mulheres como aquelas que geravam filhos, dominavam a agricultura e as práticas religiosas e os homens como detentores de maior força física, agressividade e habilidades de rastreamento) não difere tanto assim dos discursos até então vigentes utilizados para subjugar as mulheres. “É ainda o mesmo método de encontrar em mulheres e homens uma explicação biológica para sua divisão, fora de fatos sociais”. (WITTIG, 1992/2019, p. 84) A elaboração de um estado de natureza anterior como feminino e a cultura atual como masculina mantém a natureza ou o corpo feminino como o limitador das possibilidades de existência das próprias mulheres, o que de certa forma justifica que as coisas são como são e torna qualquer mudança social intransponível. Admitir a existência de uma divisão natural entre homens e mulheres é naturalizar a história, o que, para Bourdieu (2020), transforma o arbitrário cultural em natural, levando ao *paradoxo da doxa*².

Mais recente e usual atualmente nos discursos e estudos feministas, o conceito de gênero foi determinante para que as teorias feministas conseguissem avançar e ir além do essencialismo e do determinismo biológico. O termo, todavia, não é novo. Pertencente à língua desde a Antiguidade, o gênero designa a classificação de conjuntos ligados por algumas semelhanças. “Quase universalmente presente na gramática das línguas, masculino, feminino ou neutro, associado ao número, inscreve o traço da diferença sexuada no funcionamento das línguas ditas naturais.” (BROUSSE, 2019, p. 67) Fundamental para a dessubstancialização das categorias homem e mulher de seus respectivos atributos biológicos, o termo “gênero” foi utilizado pela primeira vez na

² “O fato de que a ordem do mundo tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos, em sentido próprio ou figurado, suas obrigações e suas sanções, seja, grosso modo, respeitada; que não haja um maior número de transgressões ou subversões, delitos e ‘loucuras’ [...] ou, o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças, salvo uns poucos acidentes históricos, perpetue-se depois de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo naturais.” (BOURDIEU, 2020, p. 11-12)

década de 1950 pelo psicólogo e sexólogo neozelandês John Money, que o concebeu para tratar das pesquisas que desenvolvia com pessoas com variações intersexuais.

1.1. As origens dos estudos de gênero

Tendo em vista que indivíduos intersexo nascem com algum grau de ambiguidade sexual anatômica, não sendo caracterizadas pela medicina como exclusivamente homens ou mulheres, para Money et al. (1957), interessava investigar as contradições existentes entre o sexo designado para uma criança intersexual em sua criação familiar e socialização *versus* as variáveis sexuais físicas presentes em seu corpo. Questionando se diante das várias ambiguidades sexuais passíveis de serem encontradas em casos de intersexualidade, os papéis de gênero e a orientação sexual de uma pessoa intersexual teriam maior relação de concordância com o sexo socialmente designado e a socialização de gênero ou se seria predominantemente concordante com uma ou outra das cinco possíveis variáveis sexuais³ biológicas, Money et al. (1957) encontram resultados que concluem pela primazia da socialização.

Na década de 1960, após um acidente na circuncisão de um bebê de oito meses que ocasionou a perda do seu pênis, John Money viu a oportunidade perfeita para, assumindo o caso, aproveitar-se do ocorrido para realizar um experimento social na tentativa de provar sua teoria. Após orientar os pais da criança a criar Bruce como uma menina, ela foi renomeada como Brenda e foi providenciada uma cirurgia para a retirada dos seus testículos, bem como a posterior construção de uma vulva.

Money e Tucker (1975) publicaram um relato sobre o experimento como tendo sido um total sucesso. Brenda e seu irmão gêmeo Brian (que serviu como grupo de controle para o estudo), tinham nove anos na época. Ao longo desses anos, Brenda foi submetida à hormonioterapia e, acompanhada de seu irmão, passou por encontros frequentes com tal psicólogo para garantir que seu desenvolvimento como mulher estava correndo conforme o esperado. O sexo biológico de Brenda foi mantido em segredo, conforme orientação de Money, para que a sua criação como menina pudesse funcionar. Nesses encontros, os irmãos foram incentivados por Money a estimularem-se

³ São elas: “(1) o sexo cromossômico; (2) as gônadas; (3) o sexo hormonal, bem como a feminização ou virilização na puberdade; (4) as estruturas reprodutivas internas; e (5) a morfologia genital externa”. (MONEY et al., 1957, p. 333, tradução nossa)

sexualmente para que ambos fossem capazes de reconhecer a diferença sexual e construíssem suas identidades assimilando normativamente os papéis de gênero atrelados ao suposto sexo de cada um.

Já adulto, e num livro publicado há alguns anos por um jornalista norte-americano, David contará como eram as consultas com o Dr. Money e suas perguntas incisivas referentes a seus gostos: “Você conhece a diferença entre um menino e uma menina? Você gosta do que você tem entre suas pernas? Você gosta dos garotinhos?” David revelará também que o Dr. Money o obrigava a gestos sensuais com seu irmão mais novo, para ajudá-lo a construir sua identidade enquanto menina. (FAJNWAKS, 2023, p. 152)

Mais tarde, ao chegar à puberdade, Brenda, já com 13 anos, começou a ter impulsos suicidas. Ridicularizada na escola, com poucos amigos e demonstrando ser infeliz como menina, a pré-adolescente soube pelos pais que havia nascido menino. Nessa época ela parou de frequentar as consultas com John Money e interrompeu o tratamento hormonal que seguia até então. Redesignou-se como David e passou a viver como um rapaz heterossexual. De todo modo, entretanto, os gêmeos ficaram profundamente traumatizados com toda a condução do caso.

Em 2002, Brian, que então apresentava um quadro esquizofrênico, faleceu aos 36 anos devido a uma overdose. David, após muitos tratamentos psicológicos e uma sequência de intervenções cirúrgicas visando a reconstrução de seu pênis, não suportou os traumas vividos na infância e veio a suicidar-se dois anos mais tarde, com 38 anos de idade. Com tal desfecho, tornou-se inevitável o reconhecimento da má condução ética do caso, e, conseqüentemente, os estudos de John Money, apesar de terem inaugurado o conceito, não são muito referenciados atualmente – a não ser pelos detratores dos estudos de gênero. Quem colheu os louros no lugar de John Money, sendo atribuído como criador do conceito de gênero, foi o psiquiatra e psicanalista Robert Stoller, atualmente muito mais referenciado e citado que o primeiro.

Stoller trabalhou de perto com John Money na Johns Hopkins University em Baltimore nos Estados Unidos durante a década de 1960. Tendo dedicado sua pesquisa à problemática do gênero e “à problemática do gênero sexual e aos quadros clínicos tidos por ele como distúrbios de gênero, como a transexualidade”, Stoller, segundo Cossi (2016, p. 94), dialogava tanto com o meio médico quanto com o meio psicanalítico, interessando-se também pela antropologia, no intuito de investigar a constituição das identidades sexuais, bem como a expressão dos diferentes papéis de gênero nas mais diversas culturas.

Nesse universo, no qual as pesquisas científicas são marcadas por métodos quantitativos, baseadas em evidências e regidas pelo positivismo, Stoller teve a coragem de estudar o que considerava “patologias do gênero sexual” adotando referenciais psicanalíticos como parte do seu método de pesquisa e da análise de resultados. Sua teoria sobre a transexualidade, inovadora e muito contestada, serviu como ponto de partida para a construção do pensamento de importantes autores da psicanálise lacaniana que trataram desse quadro, dentre os quais Catherine Millot, Moustapha Safouan, Henry Frignet e Marcel Czermak. Além do mais, foram justamente Money e Stoller que trouxeram o termo “gênero” para dentro dos estudos sobre a sexualidade, sendo absorvido pelas ciências sociais norte-americanas nos anos 70. (COSSI, 2016, p. 95)

Ao introduzir a noção de *identidade de gênero* com o intuito de estabelecer uma distinção entre a mesma e o sexo biológico, Stoller foi o responsável por explicitar, pela primeira vez, as diferenças entre as categorias de *sexo* e *gênero*. Desconfiando, assim como Money, da inerência biológica creditada à identidade de gênero, Stoller nadou contra a forte corrente organicista da psiquiatria do seu tempo. Em termos stollerianos, *sexo* é referente a “estados biológicos: genética, caracteres primários e secundários do sexo, aparato anatomofisiológico, endócrino e cerebral”, enquanto *gênero* “diz respeito a um conjunto de fenômenos como sentimentos, pensamentos, comportamentos e fantasias relacionados à masculinidade e à feminilidade, e não apresentam nenhuma ancoragem biológica” – culturalmente determinado, é adquirido apenas ao longo da vida, após o nascimento. (COSSI, 2016, p. 96)

Como um e outro não seguem obrigatoriamente em conjunto, podendo um se desenvolver a despeito do outro, foi posta a descontinuidade entre o sexo do corpo e os gêneros construídos culturalmente. Homem e Mulher que antes eram entendidos como naturalmente determinados, agora passam a ser compreendidos como artifícios humanos – em outras palavras: agora é possível dizer que homens e mulheres são construções sociais de gênero, independentemente do sexo biológico.

De um lado, temos a impressão natural do sexo, herança biológica (inata), de outro, a expressão artificial do gênero, herança social (adquirida). Sexo e gênero podem estar em congruência ou não. Em caso de incongruência, prevalecerá o gênero – a sensação íntima de pertencimento identitário – sobre o sexo biológico, como ocorre, por exemplo, na transexualidade. Com Stoller, que além de psiquiatra foi também psicanalista de viés culturalista, a *nurture* prevalece sobre a *nature*, e o construtivismo triunfa sobre o essencialismo. (HENRIQUES e VIDAL, 2019, p. 1)

Na perspectiva de Stoller, o sujeito transexual não sofre uma distorção em sua percepção corporal – ele tem conhecimento do seu sexo e ao mesmo tempo se sente convicto de pertencer ao gênero considerado contrário ao que o corpo tradicionalmente indicaria. Mais tarde, Lacan (1971), no *Seminário 18*, fará referência a Stoller de forma a

criticar o seu entendimento da transexualidade e contestar a ideia de que existiria um suposto núcleo duro no que diz respeito à identidade de gênero. Esse debate será aprofundado no capítulo 3, quando tratarmos da noção de semblante.

1.2. Diferença ou diversidade sexual?

O feminismo liberal do século XVIII, centrou sua luta em objetivos que se pautavam na conquista e ampliação dos direitos civis e políticos para as mulheres, tais como o direito à escolaridade e o direito ao voto, entre outros. Tal esforço inicial da teoria feminista, nesse período também denominado *feminismo da igualdade* – marcado pela luta em prol do sufrágio universal –, foi o de “reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos, de modo a tornar visíveis as relações de poder estabelecidas entre os papéis sociais de gênero que se estendem para as categorias teóricas no âmbito das diferentes tradições intelectuais” (HARDING, 1986/2019, p. 95) para buscar a garantia da igualdade jurídica e de oportunidade entre os sexos, inscrevendo-se apenas na esfera dos direitos e visando a participação das mulheres como cidadãs na sociedade capitalista liberal.

Mais tarde, a segunda onda do movimento feminista, além de ampliar as lutas pela igualdade de direitos, também desenvolveu teorizações afirmativas significativas sobre as diferentes situações em que as mulheres se encontravam, sendo denominada *feminismo das diferenças*. Autora fundamental desta segunda onda feminista, a filósofa Simone de Beauvoir, “destaca os mecanismos históricos e sociais que promovem e mantêm um modelo de diferença sexual calcado da distribuição de um poder hierarquizante” (MARTIN, 2021, p. 20). Beauvoir (1967), compreende que a influência da socialização é decisiva no tocante à diferenciação sexual, desenvolvendo uma noção própria, à sua época, de gênero. Para a autora de *O Segundo Sexo*, a atitude passiva, característica reiteradamente tida como feminina, não decorre de um elemento biológico, mas de um destino imposto às mulheres pela educação.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam o feminino (Beauvoir, 1967, p. 9).

Ou seja, antes mesmo das pesquisas de Money e Stoller acerca do gênero, a denúncia de Beauvoir já se fazia presente nos movimentos feministas, recaindo sobretudo

sobre “os sistemas de socialização que engendram o universo feminino como limitado, privando a mulher de uma posição ativa frente ao outro e diante da cultura e da vida social.” (MARTIN, 2021, p. 21) No entanto, Beauvoir fala de uma mulher ainda muito abstrata socialmente, ponto que mais tarde viria a despertar a crítica das feministas negras, lésbicas, entre outras, que não conseguiam se reconhecer no retrato social pouco representativo para essas minorias.

Mas é importante situar que, nesse meio tempo, durante as décadas de 1960 e 1970, em decorrência dessas novas perspectivas na compreensão de gênero, a abordagem predominante entre os estudiosos da área migrou o foco de atenção dos estudos sobre o gênero da biologia para a socialização. Todavia, ainda assim, parte das tentativas de teorização sobre o gênero não se distanciaram das formulações antigas que propunham causas universais para explicar as diferenças entre homens e mulheres. De acordo com Scott (1989/2019), tais teorias tendem a incluir generalizações rasas ou simples demais, resultando em limitações que reduzem o sentido de complexidade da causalidade social, e também o engajamento feminista na elaboração de análises que levam à mudança nas condições reais de vida das mulheres.

Frequentemente utilizado para descrever a organização social das relações entre os sexos, segundo Scott (1989/2019, p. 50), na história do feminismo o uso do gênero apareceu primeiro entre as estudiosas americanas que buscavam “insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo.” A ideia era evidenciar a rejeição ao determinismo biológico presente, mesmo que de forma subentendida, em termos como “sexo” ou “diferença sexual”. Mas apesar de a noção de gênero abrir uma nova perspectiva para o pensamento feminista, a despeito das proposições de Stoller, a correlação direta entre o sexo e o gênero acabou mantendo, de certa forma, a ideia de que “o gênero é diferença e que a diferença é estática, bipolar e categorial”. (NOGUEIRA, 1999, p. 176)

Com a ascensão da abordagem de ênfase na socialização nos estudos acerca do gênero, este passou a ser concebido não como inato, mas sim o resultado de forças culturais e sociais aprendidas por meio do que Albert Bandura – psicólogo cognitivista canadense conhecido como o principal teórico da *aprendizagem social* – chamou de processos de modelagem e imitação. Nessa perspectiva vigora a ideia de que os indivíduos, ainda crianças, aprendem a “internalizar prescrições no sentido daquilo que é

considerado apropriado para o ser masculino ou feminino de acordo com as normas da sociedade” formando, assim, “personalidades genderizadas⁴ e padrões de comportamento genderizados” (NOGUEIRA, 1999, p. 172). Para Bandura (1977), uma vez formada a personalidade, em acordo com o que acreditava Stoller, o gênero seria instituído como característica individual estável e inerente aos indivíduos. Masculinidade e feminilidade passam a ser entendidas, portanto, como características socialmente aprendidas através do desenvolvimento cognitivo e emocional.

As críticas mais importantes relativas a esta abordagem dizem respeito ao facto do gênero, concebido como operando ao nível individual e de personalidade, acabar por estar ao serviço de um controlo social geral. Isto é, através da socialização rapazes e raparigas aprendem a comportar-se de modos que, na vida adulta mantêm a ordem social estabelecida. [...] A questão principal residia no facto deste modelo continuar a reconhecer os conceitos convencionais de feminilidade e masculinidade, retendo o dualismo clássico e a afirmação de diferenças de gênero ditas de “reais”, isto é, a existência de entidades reais e internas do ponto de vista psicológico (Morawski, 1990), muito próximas da ideia de “naturais”, características das abordagens essencialistas. [...] Em conclusão, as abordagens da socialização face ao gênero trouxeram novas visões, mas também implicaram outros e os mesmos problemas. Esta abordagem enfatiza que o gênero é aprendido e não inato, mas continua a definir gênero em termos de diferença dicotômica. Desta forma a distinção entre inato e aprendido acaba, em certa medida, por ser meramente semântica já que a socialização de gênero é conceptualizada como sendo profundamente localizada e persistente ao longo do ciclo de vida. Assim, em termos práticos, o gênero continua a ser visto como interno e imutável. (NOGUEIRA, 1999, p. 173-174)

As variadas correntes feministas que surgiram a partir dos anos 1970 ampliaram e complexificaram o escopo do campo feminista e com o surgimento de diferentes abordagens, vertentes e perspectivas, surgiram também inúmeras contradições internas. Nesse momento, uma grande quantidade de pensadoras começou a colocar em xeque a utilidade de análises que tomasse como sujeito uma suposta mulher universal e “dado o crescimento deste debate, a reivindicação desloca-se para o reconhecimento da sobreposição da diferença sexual à diferença de raça e classe social.” (MARTIN, 2021, p. 23) Essa demanda marca a chegada da terceira grande onda do movimento feminista, que recebeu forte influência de autores como Lacan, Foucault, Deleuze e Derrida – cada um tendo contribuído da sua maneira com o levantamento de questões sobre a lógica da identidade, do essencialismo e da diferença.

Os chamados feminismos negros e interseccionais começaram a chamar a atenção para a inexistência de homogeneidade na categoria das mulheres, defendendo, segundo

⁴ Considerando que o gênero é uma aquisição social, alguns autores utilizam termos como “gendrar” ou “genderizar” para designar marcações por especificidades de gênero.

Cyrino (2023), um feminismo que considerasse as diversas formas de opressão. Entretanto, ao problematizar a ideia de existência de uma opressão comum sofrida por todas as mulheres, situando os feminismos de feição universalista como particulares da experiência de mulheres brancas, heterossexuais e burguesas, foi provocada uma tensão com o então nascente feminismo radical.

Com o lançamento em 1979 do livro de Janice Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male* (que se traduziria em algo como *O Império Transexual: A Construção da Mulher-Masculina*) ficou evidente a hostilidade do feminismo radical (ou pelo menos um setor deste) às pessoas transexuais. Bagagli (2019) pontua que, hoje, todas as abordagens feministas que criticam a transexualidade, mesmo que de formações teóricas divergentes, são assumidas como filiadas à obra de Raymond.

Em uma crítica não direcionada, mas pertinente, Harding (1986/2019, p. 97) descreve que um feminismo que busque teorias universalizantes para reproduzir uma suposta versão única e verdadeira da experiência feminina, corre o risco de reproduzir, tanto na teoria quanto na prática política, a tendência das explicações (que psicanaliticamente podemos chamar de) *fálicas* para policiar o pensamento, “presumindo que somente os problemas de algumas mulheres são problemas humanos, e que apenas são racionais as soluções desses problemas”.

Partindo dos movimentos feministas dos anos 1970, a perspectiva emancipadora, que via na diferença sexual uma forma de opressão política e social, os estudos de gênero se consagram em sua origem tanto em relação a essa leitura como ao efetuar uma separação dessa inscrição, nisto que era considerado de maneira unívoca como uma alienação. Isso não quer dizer que esta leitura fosse falsa e que não tivesse existido; não é preciso lembrar todos os ganhos que o século XX teve em relação aos direitos civis e sociais das mulheres. Mas recentemente, a diferença sexual foi tomada como um vetor de desigualdade social, implicando forçosamente a ideia de que, apagando tal diferença das representações, obteríamos mais igualdade social, relevando dessa maneira o problema. (FAJNWAKS, 2023, p. 153)

O que Fajnwaks (2023) parece ressaltar, é a passagem de um feminismo mais conservador, centrado na diferença sexual e onde cabe o feminismo radical, para os estudos de gênero que mais tarde permitiriam o desenvolvimento das teorias *queer*. “A *diferença sexual* opõe-se a partir de então, nas culturas *queer*, à *diversidade sexual*, à diversidade dos gozos sexuais.” (Ibidem, p. 161) Mais adiante, no capítulo 3, será investigado se a diversidade sexual também supõe uma diversidade nas possibilidades de gozos, não pela compreensão do *gozo sexual*, mas no sentido desenvolvido por Lacan em sua conceitualização lógica. “O que é fundamental nesta passagem da *diferença* à

diversidade é que o princípio da dissimetria que a diferença comporta se dilui na diversidade sexual.” (Ibidem, p. 162)

2. O FEMINISMO RADICAL

Por mais doloroso que seja descobrir feministas que, tanto na universidade como nos meios de comunicação, citam e validam voluntariamente as caricaturas dos discursos de gênero feitas pela direita, vale a pena considerar o porquê de ser esse o lugar em que elas encontram suas alianças, apesar de certas diferenças óbvias. (BUTLER, 2024, p. 141-142)

A diferença entre as feministas radicais transexcludentes e as que insistem na inclusão de pessoas trans como aliadas parece girar em torno de questões sobre quem pode ser considerado mulher ou homem – embora as militantes conhecidas como *Terfs* (sigla para *transexcludent radical feminists*) não sejam, em geral, materialistas no sentido marxista, de acordo com Butler (2024), elas insistem de modo positivista que o gênero, como conceito, nega a realidade material do sexo.

Visando compreender as particularidades do processo de construção do feminismo radical em sua oposição à transgeneridade, faz-se necessário retroceder na história para recuperar um pouco do pensamento que o originou. Ao longo das décadas de 1960 e 1970, período efervescente para várias correntes do pensamento feminista, o feminismo marxista ganhou contornos mais nítidos com uma faceta notadamente revolucionária para época. Enfatizando a dimensão de classe, foi colocado em pauta um projeto societário que visava romper com as concepções liberais historicamente associadas ao feminismo. Mais ou menos na mesma época, o feminismo radical, junto ao feminismo marxista, opera na reconfiguração do campo de batalha feminista.

Nascido como contraponto a um feminismo de feições mais liberais e reformistas, o feminismo radical que emerge no início dos anos 1970 se configura como uma práxis revolucionária cujo objetivo é colocar fim ao sistema que oprime as mulheres. Ser “radical” significa, para essa corrente feminista, identificar e, em seguida, extirpar as raízes do sistema opressor, para que este seja destruído em sua totalidade. (CYRINO, 2023, p. 3)

Próximo do propósito revolucionário defendido pelo feminismo marxista, o feminismo radical propunha não mais reformas sociais e lutas pela conquista de direitos, mas sim a completa destruição do sistema opressor. Todavia, encontramos um elemento importante que os separa desde a nascente de suas abordagens nos anos 1970, a identificação do inimigo a ser combatido. Ao passo que o capitalismo é tido como o sistema opressor a ser combatido pelo feminismo marxista, para o feminismo radical, “o sistema que oprime as mulheres (chamado pelas autoras militantes de patriarcado/sistema de sexo-gênero) é autônomo” (CYRINO, 2023, p. 6), devendo ser diferenciado de outros sistemas de opressão por se tratar de uma opressão específica às mulheres.

Para as primeiras feministas radicais, coube não apenas identificar tal sistema patriarcal, mas também a tentativa de compreender e explicar sua estrutura, modo de funcionamento, artefatos ideológicos e mecanismos de produção e reprodução. Não houve consenso entre as diversas autoras dessa corrente em relação à raiz central da opressão das mulheres – se a família biológica, os sistemas de parentesco, a ideologia patriarcal ou a exploração das mulheres por meio do trabalho doméstico na família patriarcal. O que as une é a crença de que existe algo que oprime apenas as mulheres, não sendo o capitalismo o suficiente para explicar a condição das mesmas.

Todavia, tal premissa coloca as mulheres em uma categoria universal e homogênea, excluindo os demais marcadores sociais de opressão tais como raça, gênero e classe – a suposta opressão comum às mulheres se vincula de alguma forma à própria existência das categorias “homens” e “mulheres”. Com isso chegamos ao ponto em que “se homens e mulheres não são categorias biológicas, mas sim sociais, a opressão compartilhada estaria vinculada à própria produção da categoria ‘sexo’” (CYRINO, 2023, p. 17-18). Paralelamente, o paradigma identitário presente no campo feminista a partir da popularização do conceito de “gênero” para tratar dos processos de socialização presentes nas diferentes criações dadas à meninos e meninas, de certo modo, parece ter influenciado a práxis do que ficou conhecido como “novo feminismo radical”⁵ – uma derivação transexcludente do feminismo radical do início dos anos 1970, que se define como “portador de uma ‘crítica feminista à transgeneridade’” (CYRINO, 2023, p. 19) – dando origem a essa contradição paradoxal: “criticar a distinção sexual e ao mesmo tempo reivindicar a existência de uma identidade feminina biologizada e atrelada à categoria ‘mulheres’” (CYRINO, 2023, p. 21).

Nessa perspectiva, as mulheres passam a ser entendidas como uma categoria socializada a partir de um corpo nascido com vagina, útero e ovários. Ou seja, “para ser incluída na categoria ‘mulher’ e ser sujeito do feminismo, é necessário ter nascido com os atributos biológicos femininos, já que somente eles ensejariam a opressão comum sofrida pelas mulheres (as verdadeiras, as originais, as autênticas)” (CYRINO, 2023, p.

⁵ Termo utilizado pelas próprias autoras que se identificam com essa “nova” perspectiva. De acordo com Cyrino (2023), tudo indica que a “novidade” trazida pelo denominado novo feminismo radical diz respeito à eleição de um novo inimigo a ser combatido como representante do patriarcado: as identidades trans – que supostamente estariam retornando ao ideal de essência masculina ou feminina e perpetuando as forças patriarcais ao reivindicarem uma identidade desvinculada da biologia.

21) e passariam pelas difíceis consequências de serem educadas, criadas e cuidadas em uma sociedade androcêntrica.

Os estereótipos de gênero são entendidos como “socialmente construídos” na formação teórica feminista radical e internalizados subjetivamente (ou prescritos) a partir de um processo que pode ser designado como “socialização de gênero”. O processo de formação morfológico de socialização é a nominalização do verbo socializar. A denominação “socialização” é frequentemente usada para designar um processo em que os indivíduos assimilam hábitos e valores culturais que os permitem ser reconhecidos intersubjetivamente como pertencentes a um grupo social. A qualificação de socialização enquanto masculina ou feminina produz um efeito de sentido a respeito das identidades de gênero: o processo a partir do qual os sujeitos se constituem enquanto homens ou mulheres é entendido como resultado da “socialização”; se trata também de dois processos tidos como distintos e em paralelo e que homens e mulheres configuram um tipo de grupo social. O uso da forma nominalizada “socialização” não é indiferente à adoção de perspectivas teóricas no campo do feminismo. Isto se dá pois o uso desta nominalização nos discursos feministas radicais sustenta efeitos de sentidos a respeito do processo que se supõe constituir os sujeitos em suas identidades de gênero como algo estabilizado e linear (pois envolve um tipo de representação da temporalidade da trajetória de vida individual) e baseado em aspectos - pretensamente biológicos. (BAGAGLI, 2019, p. 70-71)

Para as novas feministas radicais, que se auto intitulam também como “feministas críticas de gênero”, há uma contradição entre os interesses do feminismo defendido por elas e a demanda identitária das pessoas trans. Para elas, a categoria “gênero” é tida como um mecanismo de controle e dominação sexual das mulheres, devendo então ser abolida e não flexibilizada. A suposição que sustenta tal ideia estaria fundada na noção de *socialização de gênero* – onde uma concepção de sexo biológico (como dado anterior à cultura) é posteriormente atribuído de papéis (culturais) de sexo –, fazendo com que “o pertencimento à categoria mulher ou homem seja determinado pela história de experiência de um indivíduo sendo assignado por um papel cultural de sexo” (BAGAGLI, 2019, p. 71). Em outras palavras, “os indivíduos (organismos) são naturalmente sexuados (nascem macho ou fêmea) e, durante a socialização de gênero, aprendem os papéis de gênero considerados adequados ao seu sexo” (MATTOS e CIDADE, 2016, p. 139). O novo feminismo radical entende que o “gênero” seria uma espécie de mantenedor da submissão das mulheres pelos homens, uma vez que pessoas de ambos os sexos seriam socializadas a se comportarem em conformidade com os papéis de sexo/gênero esperados pela sociedade desde o seu nascimento.

2.1. Socialização de Gênero

Tomado pelo feminismo radical das teorias sociais cognitivas do psicólogo Albert Bandura, o conceito de *socialização de gênero* pressupõe o gênero como um comportamento aprendido desde a primeira infância a partir das interações do indivíduo com o seu meio. A Teoria da Aprendizagem Social apregoada por Bussey e Bandura (1999), enfatiza que meninos e meninas aprendem sobre os papéis de gênero observando e imitando as demais pessoas de sua convivência. Conforme os autores, as concepções de gênero são construídas a partir de um complexo amálgama de experiências e suas interações com mecanismos motivacionais e autorregulatórios de modo a guiar a conduta de gênero ao longo da vida.

Se desenvolvendo em oposição à ideia cognitivo-desenvolvimentista que considera haver uma compreensão inata do indivíduo acerca da sua identidade de gênero baseada em fatores biológicos, como o sexo genético e hormonal, a Teoria da Aprendizagem Social argumenta que o comportamento de gênero é aprendido através da interação com o ambiente e a sociedade. Em suma, a teoria de Bandura se concentra na integração dos conceitos fundamentais da teoria clássica da aprendizagem com a da observação do comportamento de sujeitos humanos em interação, priorizando o papel social que modela as crianças e as levam a conformarem-se com os papéis sexuais de suas culturas. (PASCOTO, 2006)

Bem inserido no contexto das pesquisas que vinham se desenvolvendo nos anos 1970, Bandura (1977) reconhece a influência de fatores evolutivos na adaptação e desenvolvimento humano, mas rejeita o evolucionismo unilateral que propõe o comportamento social como produto da evolução biológica. Nesta perspectiva teórica, as atitudes e os papéis de gênero são produtos de uma ampla rede de influências sociais que operam de forma interdependente em diferentes subsistemas sociais. Para Bussey e Bandura (1999) uma visão determinística biológica teria problemas em explicar não apenas a diversidade cultural, mas também a velocidade das mudanças sociais. O processo de seleção biológica seria muito lento para justificar as grandes mudanças sociais em termos de costumes e práticas sexuais, estruturas familiares, papéis sociais, ocupacionais e práticas institucionais.

Segundo Bussey e Bandura (1999, p. 683, tradução nossa), “a notável capacidade de simbolização humana, fornece uma ferramenta poderosa para compreender o ambiente em que o indivíduo está inserido, bem como criar e regular as condições ambientais que afetam praticamente todos os aspectos da vida”. A capacidade avançada de aprendizagem observacional seria o que permite às pessoas rapidamente expandirem seus conhecimentos sem ter que passar pelo processo de aprender apenas por consequências de tentativa e erro. Ainda de acordo com Bussey e Bandura (1999), os sistemas de processamento de informação evoluídos nos humanos fornecem a capacidade para as características distintamente humanas – simbolização generativa, premeditação, autorregulação avaliativa, autoconsciência reflexiva e comunicação simbólica. Nesse entendimento, a evolução humana fornece estruturas corporais e potencialidades biológicas, não ditames comportamentais.

O desenvolvimento de gênero é uma questão fundamental porque alguns dos aspectos mais importantes da vida das pessoas, como os talentos que cultivam, as concepções que têm de si mesmas e dos outros, as oportunidades e restrições socioestruturais que encontram e a vida social e os caminhos profissionais que perseguem, são fortemente prescritos por estereótipos de gênero da sociedade. É a base principal sobre a qual as pessoas se diferenciam, com efeitos profundos em suas vidas diárias. A diferenciação de gênero assume ainda mais importância porque muitos dos atributos e papéis promovidos seletivamente em homens e mulheres tendem a ser valorizados de forma diferente, sendo aqueles atribuídos aos homens geralmente considerados mais desejáveis, eficazes e de maior status (Berscheid, 1993). Embora algumas diferenças de gênero sejam baseadas biologicamente, a maioria dos atributos e papéis estereotipados associados ao gênero surgem mais do design cultural do que da dotação biológica (Bandura, 1986; Beall & Steinberg, 1993; Epstein, 1997). (BUSSEY e BANDURA, 1999, p. 676, tradução nossa)

Na teoria social cognitiva de Bandura (1986), papéis e condutas de gênero envolvem intrincadas competências, interesses e orientações de valores. A crescente competência cognitiva das crianças seria apenas um dos fatores envolvidos em seu desenvolvimento relacionado ao gênero – que é promovido por três principais modos de influência. O primeiro modo, segundo Bussey e Bandura (1999, p. 686, tradução nossa), é por meio da modelagem, “um dos meios mais difundidos e poderosos de transmitir valores, atitudes e padrões de pensamento e comportamento”. Mais que um processo de imitação de respostas, as atividades modeladas transmitem as regras e estruturas incorporadas nos exemplos que devem ser seguidos.

No caso, uma grande quantidade de informações vinculadas ao gênero é exemplificada por modelos no ambiente imediato de uma pessoa, tais como pais e colegas, bem como pessoas significativas em contextos sociais, educacionais e

ocupacionais. Além disso, os meios de comunicação de massa fornecem uma abrangente modelagem de papéis e conduta de gênero. Influências sociais próximas, como pais, professores e colegas, bem como influências sociais e simbólicas mais distantes, como a mídia de massa e as instituições culturais, também desempenham um papel importante – o ambiente social, as estruturas de conhecimento e capacidades cognitivas das crianças e seu comportamento interagem para produzir padrões e ações relacionados ao gênero. Crianças podem aprender estereótipos de gênero observando as diferentes performances de modelos masculinos e femininos, todavia, o quanto dos detalhes dos estilos de comportamento elas são capazes de aprender e se tornar proficientes neles, depende de sua percepção de eficácia. As crianças precisam acreditar que podem dominar as atividades observadas para realmente se envolverem em aprendê-las, se elas se considerarem incapazes, serão menos propensas a tentar.

O segundo modo é através da experiência ativa, baseado no discernimento da conduta de gênero dos resultados de suas ações. (BUSSEY e BANDURA, 1999) Como os comportamentos de gênero são fortemente sancionados socialmente na maioria das culturas, as reações sociais avaliativas são importantes fontes de informação para a construção das concepções de gênero. Ou seja, conforme Bussey e Bandura (1992), crianças criadas em uma cultura que valoriza a masculinidade e a agressividade seriam mais propensas a desenvolver preferências por brinquedos e atividades que são percebidas como masculinas, como carros e esportes. Tais preferências, por sua vez, seriam reforçadas por pais, professores e colegas que elogiariam as crianças por se comportarem de forma consistente com as expectativas de gênero e à medida que as crianças desenvolvem preferências mais fortes relacionadas ao gênero, aumenta o seu conhecimento sobre as constelações de atributos associados ao gênero.

É importante que a criança tenha oportunidade de praticar para que o conhecimento não se mantenha teórico e superficial. Segundo Bussey e Bandura (1999), aprender efetivamente requer oportunidades de experimentar e refinar as habilidades observadas para, então, observar as reações sociais que elas produzem – as reações do ambiente, como elogios, aceitação ou críticas, influenciam fortemente a motivação para persistir e aprimorar o comportamento aprendido. Reações positivas reforçam o comportamento, enquanto reações negativas podem desencorajar a prática.

Por fim, o terceiro modo de influência é através do ensino direto, que, de acordo com Bussey e Bandura (1999), serve como uma maneira conveniente de informar as pessoas sobre diferentes estilos de conduta e sua relação com o gênero – sendo frequentemente usado para generalizar a informatividade de exemplos modelados específicos e experiências de resultados comportamentais particulares. À medida em que as crianças adquirem habilidades linguísticas, as pessoas do seu convívio começam a explicá-las qual é a conduta de gênero apropriada para elas, mas diante da complexidade da linguagem, a função de ensino direto acaba enfraquecida – em especial para crianças pequenas. Para Bussey e Bandura (1999, p. 686, tradução nossa), instruções verbais tem menor impacto na aquisição e conceituação de gênero quando relacionada à modelagem. Todavia, “o ensino direto pode ajudar a generalizar o impacto da modelagem ao adicionar significado genérico a exemplos e resultados específicos”.

Esses três modos de influência operam de forma interativa e complexa conforme a teoria de Bandura. Majoritariamente eles estão orientados para a promoção de formas tradicionais de conduta de gênero, no entanto, devido à mudança de visão sobre o gênero em alguns setores, ocorre uma crescente diversidade nas diferentes fontes de influência – que nem sempre operam em conjunto (Bandura, 1986; Lorber, 1994). Existem diferenças entre os estilos de comportamento de gênero que pais, colegas, professores e mídia promovem, pregam e praticam e, para Bussey e Bandura (1999), a disparidade de influências complica o desenvolvimento de padrões pessoais de conduta.

Como observado anteriormente, simplesmente conhecer os estereótipos, que aumentam com a idade, não necessariamente motiva as crianças a agir de acordo com eles. Na verdade, um estudo meta-analítico mostrou que à medida que as crianças se tornam mais conscientes dos estereótipos de papéis de gênero, elas acreditam menos fortemente, especialmente as meninas, que esses estereótipos devam existir (Signorella et al., 1993). Portanto, uma teoria abrangente do desenvolvimento de gênero deve considerar não apenas o conhecimento sobre o que é considerado aceitável para os dois sexos, mas também a motivação para agir de acordo com esse conhecimento. (BUSSEY e BANDURA, 1999, p. 690, tradução nossa)

Conforme observam o que acontece com outras pessoas, experimentam as consequências de seus próprios comportamentos e ouvem o que os adultos dizem sobre o assunto, as crianças aprendem a performar o gênero que lhes é esperado. Assim sendo, as três formas básicas de influência descritas, também contribuem para o aprendizado sobre as estruturas de incentivo – regras e recompensas – do ambiente social. Na teoria sociocognitiva, os resultados sociais avaliativos influenciam o comportamento principalmente por meio de suas funções informativas e motivacionais. (BANDURA,

1986) Em primeiro lugar, os resultados transmitem informações sobre as normas sociais e o sistema de sanções que regem o comportamento relacionado ao gênero. A segunda função que as consequências antecipadas cumprem, de incentivo e desincentivo para a ação e a previsão de consequências, converte-as em motivadores atuais do comportamento. Segundo Bussey e Bandura (1999), as pessoas buscam cursos de ação que acreditam trazer resultados valorosos e evitam aqueles que acreditam causar resultados aversivos.

No curso do desenvolvimento da criança, a Teoria Social da Aprendizagem postula que a regulação do comportamento passa de sanções e mandatos predominantemente externos para a substituição gradual por autossanções e autodireção baseadas em padrões pessoais. (BANDURA, 1986; BUSSEY e BANDURA, 1999) Desse modo, após o desenvolvimento das funções autorregulatórias, as crianças orientam sua conduta por sanções que aplicam a si mesmas, fazendo coisas que lhes dão autossatisfação e um senso de autoestima. Com a internalização da censura, elas passam a abster-se de reproduzir comportamentos que violariam seus padrões de conduta. Os padrões fornecem então a orientação, enquanto as autossanções antecipatórias fornecem os motivadores, mantendo a conduta em linha com os padrões pessoais. Conforme Bussey e Bandura (1999), à medida que as crianças se tornam conscientes do significado social associado ao gênero, elas passam a se atentar cada vez mais a esse aspecto de seu comportamento.

Em grupos mistos, as crianças tendem a monitorar o comportamento de acordo com sua ligação com o gênero. Comparados às meninas, os meninos monitoram seu comportamento na dimensão do gênero mais de perto porque, como já foi observado, eles são mais propensos a serem reprovados por condutas que se desviam de seu gênero (Martin, 1993). Além disso, os meninos têm um forte incentivo para supervisionar o comportamento ligado ao masculino porque geralmente carrega maior status e poder do que o comportamento ligado ao feminino (Fagot, 1985; Fagot & Leinbach, 1993). O poder social tem uma forte influência na modelagem (Bandura et al., 1963a; Bussey & Bandura, 1984). Embora os meninos claramente favoreçam modelos masculinos, quando as mulheres detêm o poder sobre recursos recompensadores, os meninos adotam o comportamento delas. O poder, é claro, desempenha um papel altamente influente nas atividades adultas. Por exemplo, na esfera ocupacional, os homens ganham mais do que as mulheres e as ocupações dominadas por homens tendem a ser mais bem pagas e valorizadas do que as dominadas por mulheres (Reskin, 1991). Mesmo no campo atlético, a mídia é consideravelmente mais atenta e transmite mais amplamente competições atléticas masculinas do que as femininas. (BUSSEY e BANDURA, 1999, p. 690, tradução nossa)

O ensino eficaz, de acordo com a Teoria Social da Aprendizagem, requer alguma validação social por meio de feedback comportamental de apoio, uma vez que as pessoas não apenas ensinam e prescrevem padrões de forma avaliativa para os outros, mas

também os exemplificam em suas reações de avaliação à própria conduta. As crianças constroem seus padrões de gênero por meio de um processo reflexivo que integra diversas fontes de influência direta e indireta, que podem variar amplamente entre indivíduos e, até mesmo no mesmo indivíduo – como no caso de discrepâncias entre o que se pratica para si e o que se espera dos outros. A defesa de certos padrões de comportamento, para Bussey e Bandura (1999, p. 691, tradução nossa), não é o suficiente para garantir a sua adoção – “se os pais pregam a igualdade de gênero, mas modelam papéis tradicionais, os preceitos logo perdem sua força”.

É a partir dessas experiências variadas de socialização que as crianças, segundo Bussey e Bandura (1999), aprendem sobre o significado e a importância do gênero em uma ampla gama de contextos, como papéis familiares, interações sociais, atividades de lazer e opções profissionais. Portanto, os padrões que as pessoas constroem para si não são apenas cópias exatas do que lhes foi ensinado, prescrito ou visto como modelo.

Quando o cabelo comprido e a habilidade culinária se tornaram populares para os homens, aqueles que eram adornados com cabelos soltos e cultivavam suas habilidades culinárias se viam tão masculinos quanto os homens de cabelos curtos que evitavam a cozinha. Da mesma forma, com o renascimento do movimento das mulheres nos anos 1960, as mulheres buscaram redefinir seus papéis além do trabalho doméstico e dos cuidados com os filhos. Sua luta por direitos e oportunidades iguais aumentou o número de mulheres que entram em uma ampla variedade de ocupações, incluindo as dominadas por homens. Embora a força de trabalho permaneça amplamente segregada por gênero e os homens tendam a dominar as posições de status mais alto, agora é mais aceitável que as mulheres combinem atividades ocupacionais com responsabilidades familiares por escolha e não por necessidade. (BUSSEY e BANDURA, 1999, p. 691, tradução nossa)

Nessa perspectiva do trabalho de Bandura, pode-se dizer que, como instituição social, o gênero funciona como um processo de criação de status sociais distintos para a atribuição de direitos e responsabilidades. Além disso, como parte de um sistema de estratificação que classifica esses status de forma desigual, o gênero se torna um dos principais pilares das estruturas sociais construídas sobre essas desigualdades. Conforme Lorber (1994), processualmente, é o gênero que cria as diferenças sociais que determinam “mulher” e “homem”. Ao longo da vida, em suas interações sociais, os indivíduos supostamente aprendem o que se espera deles, observam o que se espera, agem e reagem de formas previsíveis, e assim, simultaneamente, constroem e mantêm a ordem de gênero conforme estabelecida.

Para o indivíduo, a construção do gênero começa com designação a uma categoria de sexo com base na aparência dos órgãos genitais ao nascer. Os bebês são então vestidos ou adornados de forma a mostrar essa categoria, uma

vez que os pais não querem ser constantemente questionados sobre o sexo do bebê. Uma categoria de sexo torna-se um status de gênero por meio de nomeação, roupas e do uso de outros marcadores de gênero. (LORBER, 1994, p. 141, tradução nossa)

O aprendido e o inato se articulam nas teorias que presumem a socialização de gênero uma vez que esta defende a existência de um organismo que por reforço e observação aprende com o seu meio. Tais organismos, no caso os indivíduos, são tidos como naturalmente sexuais – nascidos machos ou fêmeas – e, por meio da socialização aprendem os papéis de gênero considerados culturalmente adequados ao seu sexo. Além disso, em sua abordagem sobre o processo de desenvolvimento do gênero nas crianças, o conceito de socialização de gênero traz premissas como “o meio em que se vive influencia a todos de maneira semelhante (ou segundo as mesmas leis e estruturas)” e “os indivíduos se socializam a partir de uma base orgânica, na recepção de informações provenientes do meio que os molda”. (MATTOS e CIDADE, 2016 p. 138) Pressupondo que o gênero é aprendido enquanto comportamento desde o princípio das interações do indivíduo com seu meio, trata-se de uma teorização que reproduz a lógica inato X adquirido; natural X cultural, reificando, assim, essas dualidades.

A implicação de uma suposta naturalidade dos aspectos biológicos, desconsidera a dimensão discursiva do conhecimento médico e biológico, naturalizando também os aspectos sociais – tomados como fatos, em vez de relações de poder e políticas. As experiências e relações de sexo/gênero constam como um apêndice do processo de desenvolvimento dos indivíduos. “Em outras palavras, o desenvolvimento humano é descrito como universal, e sexo/gênero (numa acepção binária, masculino ou feminino) surge como uma característica secundária nesse processo”. (MATTOS e CIDADE, 2016 p. 137) Como resultado, no tocante ao gênero, a Teoria Social da Aprendizagem acaba consolidando a ideia de inevitabilidade da expressão de papéis de gênero binários, opostos e complementares hierarquicamente – abrindo espaço para o desenvolvimento das teorias do feminismo radical transexcludente, que encontra nas transidentidades um inimigo a ser combatido na luta contra tais papéis de gênero.

2.2. RadFem – a subordinação do gênero ao sexo

“Como uma mulher se torna feminista?” – questiona Martinez (2021, p. 1) para, em seguida, desenvolver que além da trajetória compartilhada por meio de experiências

e vivências, parece haver uma identificação com sistemas de conhecimento que dão sentido às experiências de gênero, classe, raça e sexualidade. Ou seja, que a identificação com o feminismo pode se tratar de uma experiência tanto vivencial quanto epistemológica.

Para Martinez (2021), o processo de identificação com o feminismo radical parece partir de uma primeira tomada de consciência diante de um feminismo veiculado pelas mídias de massa, em programas de TV, falas de celebridades, *influencers* e campanhas virtuais. Essa primeira etapa levaria a pessoa interessada a entrar em contato com algo da teoria feminista e algumas de suas vertentes, culminando com uma segunda tomada de consciência na busca por uma explicação da desigualdade entre os gêneros. A partir de uma pesquisa preliminar em um grupo de discussão sobre o feminismo radical, Martinez (2021, p. 11) identificou que “quando perguntadas sobre os motivos de se aliarem ao feminismo radical, as feministas sugeriram estarem em busca de modelos explicativos gerais e estruturantes da condição feminina em nossa sociedade”.

No atual momento de expansão das redes digitais, é possível encontrar online uma proliferação de blogs, perfis de Facebook, Instagram, Twitter que se desdobram em diferentes feminismos que tentam atender a uma grande diversidade de sujeitos com diferentes pautas, prioridades e demandas. “Circulando em um campo progressista, o feminismo foi sendo fragmentado em ‘vertentes’ na mesma velocidade com que se expandiam as demandas identitárias”. (MARTINEZ, 2021, p. 3)

Tornar-se uma feminista hoje é um processo híbrido, que ocorre por entre as redes sociais e o cotidiano dos sujeitos. Como vimos no caso do feminismo radical, ser uma feminista hoje é um processo que ocorre intrinsecamente nas redes sociais. Nelas, as vivências são atualizadas e se imiscui a teoria na forma de relatos. Assim, ao serem compartilhadas, adquirem um caráter coletivo, podendo se tornar elas mesmas objetos de análise e reflexões. O mesmo acontece com a teoria feminista. Ela é sempre atualizada e ganha novos contornos através de eventos e artefatos contemporâneos: vivências pessoais, novelas, livros, filmes, séries, notícias. Tudo pode ser incorporado à epistemologia feminista para fazer uma mediação pedagógica. E é por meio desta espécie de pastiche epistemológico, que novas categorias vão sendo criadas e atualizadas ao sabor dos bites. (MARTINEZ, 2021, p. 3)

Frequentemente, entretanto, tantas perspectivas e alinhamentos teóricos diferentes, oferecem discursos e significados que estruturam a categoria *mulher* de forma divergente, tornando certas vertentes incompatíveis e inconciliáveis. No caso do feminismo radical, seu crescimento nas redes digitais, observado entre 2016 e 2017, se deu num momento em que as disputas entre as vertentes transfeminista e feminista radical

levantavam polêmicas em meio a diversas acusações mútuas: de um lado a luta pelo reconhecimento de pessoas trans serem tratadas de acordo com suas identidades, de outro um feminismo que luta por mulheres biológicas argumentando que as diferenças na socialização de crianças nascidas meninos ou meninas conferem privilégios às pessoas socializadas como homens na infância. Apesar de ocasionalmente reconhecer o sofrimento das pessoas trans enquanto minoria, o RadFem entende que suas pautas nada tem a ver com o feminismo e que se tratam de reivindicações que podem conflitar com os interesses de “mulheres nascidas mulheres”.

O coletivo feminista radical QG Feminista [s.d.] se apresenta como um projeto “com o objetivo de reunir, produzir e divulgar conteúdo sobre um feminismo não modificado⁶”. Com site próprio e perfil de grande capilaridade e alcance de divulgação nas principais redes sociais, pontua, dentre outros, os seguintes tópicos na seção *Nós acreditamos* [s.d., grifo próprio]:

- Que o feminismo é a luta pela libertação de todas as mulheres.
- **Que mulheres e meninas, os seres humanos do sexo feminino, compõem uma classe de pessoas que é explorada** sexual, doméstica, reprodutiva, intelectual, emocional, laboral e mentalmente pela classe masculina.
- Que a supremacia masculina está na base e na origem de todas as formas de opressão: de sexo, raça e classe.
- Que a supremacia masculina está na raiz de toda exploração entre povos, ambiental, animal e da vida como um todo.
- **Que a socialização de fêmeas é um processo violento de destruição e de repressão da subjetividade e de potencialidades, que objetiva adequar meninas e mulheres aos papéis sociais a nós destinados por conta de nosso sexo**, ao nos inserir em uma estrutura hierárquica de servidão e de submissão à classe masculina.
- **Que os papéis sociais de sexo são uma ferramenta do sistema patriarcal, composta pela masculinidade e pela feminilidade, sendo a última imposta a nós por meio do processo de socialização.**
- Que a feminilidade deve, então, ser abandonada, abolida e jamais celebrada, nem exaltada.
- Que a heterossexualidade foi construída como um regime sociopolítico de controle de fêmeas, às quais é imposta, desde a tenra infância, a obrigação de construir suas vidas e suas relações — especialmente as afetivo-sexuais — em torno de homens.

⁶ Em suas próprias definições, o feminismo não modificado seria aquele portador de um conteúdo “verdadeiramente feminista” — apontando para as disputas de pautas, categorias de análise e conceitos entre as diferentes vertentes feministas.

- Que o lesbianismo se coloca, portanto, não só como uma orientação, mas como um ato revolucionário de desobediência civil-político-sexual, por meio do qual mulheres negam a homens acesso a seus corpos e, consequentemente, a suas capacidades sexuais e reprodutivas.
- Que a utopia de um mundo feminista é possível; mas, para isso, deve ser calcada na educação feminista para o despertar crítico de meninas e de mulheres e numa educação emancipatória para nossas crianças, vítimas primeiras da supremacia masculina branca, para o abandono da feminilidade (e da masculinidade) como linguagens e formas de agir no mundo, estimulando a criatividade como o caminho da luta coletiva.
- Que o objetivo último do feminismo, por meio da abolição de todas as instituições patriarcais, é a criação de novos paradigmas civilizatórios, firmados em ideais emancipatórios, revolucionários, contra-hegemônicos, de autonomia e autogestão, incompatíveis com as estruturas, símbolos e instituições de poder criados por homens e carregados, portanto, de ideologias masculinistas.

Tais pressupostos que, de modo geral, definem e orientam o pensamento RadFem podem ser resumidos em: 1. O sexo anatômico é o que determina as mulheres enquanto classe social e política; 2. A opressão de mulheres por homens se trata de uma opressão primária, pautada pelo poder, não pela diferença sexual em si; 3. O feminismo radical se propõe como revolucionário por defender que a igualdade não é o suficiente. “No RadFem, o corpo feminino é o ponto de partida material a partir do qual os fatos são criados. O corpo é onde se impõem a dominação e a opressão”. (MARTINEZ, 2021, p. 8) Para as feministas radicais, o que interessa é entender as estruturas de opressão vigentes a partir das diferentes condições socialmente ofertadas para homens e mulheres desde o seu nascimento.

É dessa forma que sites e blogs de grande relevância de atuação como formadores de opinião costumam atuar na divulgação de conteúdos feministas radicais: por meio de postagens que tem como mote a tradução da teoria feminista para uma linguagem mais acessível, com mediação pedagógica feita através de exemplos cotidianos – o que facilita a geração de identificação no leitor. Segundo Martinez (2021, p. 12), “pode-se dizer que a ‘boa feminista radical’ é aquela que tem influência e renome neste universo por ser capaz de instrumentalizar a teoria feminista para o público comum, de forma didática e fazendo a mediação entre teoria e cotidiano”. Ao simplificar a questão, o discurso do feminismo radical oferece um modelo explicativo de realidade de fácil entendimento, por meio da condenação do patriarcado como modelo de favorecimento masculino, onde “os homens entram como algozes e as mulheres, como vítimas”. (CORRÊA e RODRIGUES, 2023, p. 4) Como exemplo, o texto *O que é o feminismo?* no site QG Feminista [s.d.], se inicia com a frase “Se você chegou até aqui certamente já sentiu algum incômodo por

notar que homens e mulheres não tem os mesmos direitos e privilégios, e muito menos o mesmo tratamento, na sociedade em que vivemos”, seguindo e culminando com:

Nós mulheres não possuímos os mesmos direitos básicos que os homens e somos tratadas com o mesmo peso de uma mercadoria. E apesar de ter nossa história sistematicamente apagada sempre resistimos a toda opressão do sistema criado e controlado pelos homens para garantir o seu domínio sobre todas as coisas: o patriarcado. [...]

O entendimento da nossa condição real é uma coisa muito dura. Muito dolorida mesmo. É também um caminho sem volta. Perceber o que a sociedade faz com as mulheres, entender o que é o patriarcado, se dar conta do que representamos nesta estrutura, é profundamente desalentador e pode acabar mesmo com nossa saúde mental. É uma porta que uma vez aberta, não fecha. Mas ao mesmo tempo, abrir essa caixa de Pandora é a única opção possível para tentarmos fazer frente e buscar construir um mundo melhor. Temos muitos obstáculos e o principal deles é a nossa própria socialização, que nos condiciona a nos manter submissas, separadas, sempre em conflito. São muitos fronts de batalha. E não é uma luta que eu ou você vamos ver o resultado. Mas se hoje estamos aqui é por causa de muitas que nos precederam. (QG FEMINISTA, s.d.)

Como é possível notar, a trajetória RadFem no ciberespaço depende muito do grau de envolvimento que estas feministas mantêm com o conceito de *socialização de gênero*, bem como um retorno ao aporte epistemológico da segunda onda do feminismo. Para o feminismo radical, a máxima de Beauvoir (1967, p. 9) “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” é repetida como um dogma da socialização. No texto *Como tornar-se uma mulher* do QG Feminista [s.d.], encontramos:

Não se nasce mulher, torna-se. Através de um lento e doloroso processo de desbastação, a pedra bruta criança fêmea, recém nascida nessa sociedade, é esculpida até fazer surgir a inexorável forma mulher, fêmea humana adulta adestrada. Socializada. Domesticada desde antes do próprio nascimento. Não se nasce mulher, torna-se. E a primeira lição que é ensinada a uma criança fêmea no seu treinamento é que ela deve transformar-se. Que o seu bem-estar não é tão importante quanto a sua aparência.

Segundo Martinez (2021) essa retomada do feminismo da segunda onda por gerações atuais de feministas se deve a um descontentamento com conceitos, epistemes e categorias de análise tais como gênero e identidade, vigentes hoje na academia – o que circunscreve a atuação do RadFem aos meios digitais. Todavia, existe ainda, a teoria defendida por Sheila Jeffreys (2014, p. 2, tradução nossa), uma das acadêmicas⁷ de renome no meio feminista radical trans-excludente, de que existe um movimento de censura que visa proibir “quaisquer expressões de dissidência em relação à ideologia transgênero dominante e de proibir plataformas de debate para aqueles considerados

⁷Jeffreys, hoje aposentada, ficou reconhecida como ativista política e professora pesquisadora da *School of Social and Political Sciences* em políticas feministas da Universidade de Melbourne, Austrália.

hereses”. Segundo Jeffreys (2014), em decorrência das campanhas difamatórias e represálias promovidas pelos transativistas, poucas autoras do feminismo radical estariam dispostas a arcar com o ônus de revelarem seus nomes verdadeiros, preferindo permanecer anônimas em publicações de *blogs* e redes sociais.

Janice Raymond (1994), assim como Jeffreys, referência acadêmica⁸ no meio RadFem, também enxerga no transativismo uma ameaça, sugerindo que a transgeneridade representa uma estratégia que visa reforçar a noção de natureza feminina e masculina. Em uma de suas publicações mais citadas, Raymond (1994) se dedicou a análise do que chamou de “Império Transexual” – na qual afirma que pessoas trans são produtos do patriarcado, cujos corpos representam a essência da masculinidade rejeitada e da feminilidade desejada. Nas concepções de Raymond (1994), o transfeminismo teria como objetivo conter as pretensões das mulheres e reforçar os marcadores sociais da feminilidade utilizados como ferramentas da opressão, ao tratar tais marcadores como se fossem naturais.

Jeffreys (2014) realiza uma análise similar no seu livro *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, apontando “os males” que a noção de “transgênero” pode causar no movimento feminista, considerado pela autora como um fenômeno nefasto e perigoso por ser hostil ao direito de todas as mulheres. (CYRINO, 2023, p. 23)

Ambas as autoras, Raymond e Jeffreys, se tornaram reconhecidas como TERFs – feministas radicais trans-excludentes – após publicarem livros atacando diretamente as demandas identitárias das pessoas trans, com a alegação de haver uma contradição de interesse entre estas e o RadFem. Para o feminismo radical, a categoria “gênero” deve ser abolida por ser um mecanismo de controle e dominação sexual. Jeffreys (2014) defende que o gênero deve ser eliminado, em vez de tornado mais flexível. Em defesa própria, as feministas radicais argumentam que “não se trata de um ódio ou de uma fobia contra as pessoas trans, mas unicamente da compreensão segundo a qual gênero não é uma questão identitária, e sim um sistema político que sustenta o patriarcado”, devendo, portanto, ser demolido, e não reforçado. Para elas, “se gênero é um sistema político que sustenta o patriarcado, a ‘transgeneridade’, enraizada na base do sistema, precisa ser arrancada, não havendo lugar para a sua preservação na agenda feminista. (CYRINO, 2023, p. 24)

⁸ Raymond, também ativista política, é professora emérita de *Women's Studies* na Universidade de Massachusetts, Estados Unidos.

Como bem observado por Martinez (2021, p. 8-9), *mulher* para as feministas radicais, “é uma categoria ontológica e não identitária, o que explica sua recusa em serem definidas através da categoria ‘mulher cis’ que, ao contrário de trans, se refere ao alinhamento entre o gênero atribuído no nascimento, os corpos e a identidade pessoal”. Para as RadFem a diferença entre mulheres trans e as ditas mulheres biológicas é de ordem ontológica, na medida em recai sobre as vivências e experiências de socialização. Gênero, para elas, não passa de uma imposição do patriarcado que atribui características estereotípicas para homens e mulheres, tornando a noção de identidade problemática – uma vez que tal noção se basearia em um desejo ou sentimento de pertencimento, em vez do que elas entendem como a realidade material em que mulheres são oprimidas pelas imposições de gênero.

Os posicionamentos de Jeffreys (2014) e Raymond (1994) destituem as mulheres transexuais de seus lugares de vítimas de opressão para coloca-las como cúmplices na tentativa de os homens subjugarem e possuírem as mulheres. Raymond (1994) chega a dedicar um capítulo inteiro para denunciar que “lésbicas construídas cirurgicamente” (como ela se refere às mulheres trans lésbicas) são uma faceta disfarçada do patriarcado buscando acesso aos corpos das mulheres que se recusam a se relacionar com homens.

Lésbicas-feministas transexualmente construídas⁹ revelam mais uma face do patriarcado. Assim como o transexual homem-construído-mulher expõe a tentativa de possuir as mulheres, num sentido corporificado, por meio da performance de ideais femininos moldados por homens, o transexual homem-construído-mulher que se afirma lésbica-feminista tenta possuir as mulheres em um nível muito mais profundo – sob o disfarce de contestação em vez de conformidade aos papéis e comportamentos esperados da feminilidade estereotípica. [...] Da mesma forma que o chamado homem andrógino assume o papel da feminilidade, a lésbica-feminista transexualmente construída assume para si o papel e comportamento da feminista. O homem andrógino e a lésbica-feminista transexualmente construída enganam as mulheres da mesma forma, pois as atraem para a crença de que são realmente uma de nós - desta vez, não apenas no comportamento, mas também no espírito e na convicção. (Raymond, 1994, p.99-100, tradução nossa¹⁰)

⁹ No texto original “*Transsexually constructed lesbian-feminists*” – é uma forma de se referir às feministas lésbicas transexuais evidenciando que seu lesbianismo não é “verdadeiro”, mas construído pela transexualidade. Na visão RadFem, mulheres trans seriam homens performando feminilidade.

¹⁰ A tradução do texto pode ser de difícil compreensão uma vez que Raymond (1994) usa uma terminologia própria para não validar as transidentidades. No original lê-se: *Transsexually constructed lesbian-feminists show yet another face of patriarchy. As the male-to-constructed-female transsexual exhibits the attempt to possess women in a bodily sense while acting out the images into which men have molded women, the male-to-constructed-female who claims to be a lesbianfeminist attempts to possess women at a deeper level, this time under the guise of challenging rather than conforming to the role and behavior of stereotyped femininity. [...] In the same way that the so-called androgynous man assumes for himself the role of femininity, the transsexually constructed lesbian-feminist assumes for himself the role and behavior of feminist. The androgynous man and the transsexually constructed lesbian-feminist deceive women in much*

Para Jeffreys (2014), a transgeneridade de homens e mulheres deve ser considerada de modo separado por se tratarem de fenômenos muito distintos. Entendendo o gênero como um sistema de castas¹¹, uma categoria política intransponível, Jeffreys (2014, p. 101, tradução nossa) afirma que os homens, como membros da casta superior, “perdem status quando transicionam” para mulheres – apesar de não abrirem mão de todos os seus privilégios masculinos e ainda serem capazes de exercer autoridade sobre as mulheres (biológicas). Já “os membros da casta inferior, as mulheres, têm uma experiência bastante diferente quando transicionam. Elas elevam seu status e [...] essa pode ser uma motivação poderosa para buscar entrar na casta sexual superior”. Para Jeffreys (2014), mulheres podem até mudar de classe econômica graças a uma mobilidade ascendente, mas elas permanecem subalternas enquanto mulheres, a menos que escolham a transição de gênero e reivindicuem o pertencimento à casta superior masculina. Nessa perspectiva,

A transgeneridade das mulheres é um antídoto ao feminismo porque é uma maneira pela qual mulheres individualmente podem elevar seu status ao ingressar na casta dos homens. Em contraste, o feminismo busca dismantlar a superioridade masculina para que o status de todas as mulheres seja elevado, e essa tarefa não é de forma alguma favorecida pela mobilidade social em direção ao status masculino de uma pequena minoria de mulheres. (JEFFREYS, 2014, p. 101, tradução nossa)

Para o RadFem, é o processo de socialização – determinado pela genitália no momento de nascimento – que diferencia homens e mulheres, dividindo o patriarcado nessas duas castas sexuais. “A teoria e a prática transgênero contradizem a base mesma do feminismo, porque o feminismo é um movimento político baseado na experiência de pessoas que são mulheres, nasceram fêmeas e foram criadas na casta sexual das fêmeas.” (JEFFREYS, 201, p. 5, tradução nossa) Com esse entendimento, o uso do conceito de gênero como categoria de análise foi entendido pelo feminismo radical como uma substituição da categoria mulheres e um apagamento da crítica à dominação masculina. “Teóricos pós-modernos, *queer* e trans compartilham a ideia do ‘gênero’ como um banquete móvel que pode ser acessado, abandonado, trocado e assim por diante.” (JEFFREYS, 201, p. 5, tradução nossa) A categoria gênero, nesse sentido, faz desaparecer

the same way, for they lure women into believing that they are truly one of us—this time not only one in behavior but one in spirit and conviction.

¹¹ Jeffreys prefere o termo “casta sexual” a “classe sexual”, por considerar que a noção de casta permite enfatizar uma ausência de mobilidade entre a camada superior, dos homens, e a inferior, das mulheres. Segundo ela, o termo casta é útil por exprimir o modo como as mulheres são inseridas em uma posição subalterna durante toda a vida.

a fixidez do sexo, a base biológica que o RadFem entende como o que sustenta a subordinação das mulheres à sua casta sexual.

Nós sabemos que somos mulheres nascidas com cromossomos e anatomia feminina, e que tendo ou não sido socializadas para sermos a mulher tida como normal, o patriarcado tem nos tratado e vai nos tratar como mulheres. Transsexuais não têm este mesmo histórico. Nenhum homem tem o histórico de ter nascido e sido situado em nossa cultura como mulher. O que ele pode ter em sua história é a vontade de ser uma mulher ou de agir como uma mulher, mas essa experiência de gênero é a de um transsexual, não a de uma mulher. Cirurgias podem conferir artificialmente os órgãos internos e externos femininos, mas não podem conceder a história de ter nascido uma mulher nesta sociedade (RAYMOND, 1994, p. 114, tradução nossa).

O fundacionismo biológico que aparece como vetor das pautas RadFem advém justamente dessa insistência no “caráter material da opressão feminina e em uma suposta identidade ontológica compartilhada entre as mulheres (a ‘mulheridade’) que resultaria de sua condição sexual”. (MARTINEZ, 2018, p. 7) Por mais contraditório que seja, parece haver na base das proposições do feminismo radical trans-excludente uma combinação de duas perspectivas inconciliáveis: construtivismo social e essencialismo.

Afirmar que a cirurgia de redesignação sexual não é capaz de mudar a biologia básica do sexo cromossomial não quer dizer que os cromossomos definem o gênero. Mas, em alguns sentidos muito reais, a biologia feminina molda a história feminina – uma história que os homens não têm por causa do seu sexo – incluindo a história da menstruação, a história da gestação ou a capacidade de engravidar, a história do parto e do aborto, a história de certos ciclos corporais e mudanças na vida, bem como a história da subordinação feminina em uma sociedade dominada pelos homens. Observe que continuo dizendo história. Negar que a história feminina é, em parte, baseada na biologia feminina é como negar que aspectos importantes da história negra são baseados na cor da pele. Assim como a cor da pele biológica, a biologia feminina não confere uma feminilidade essencial; pelo contrário, confere uma realidade histórica sobre o que significa nascer com cromossomos XX. (RAYMOND, 1994, p. 20)

Por mais que o feminismo radical defenda o fim da distinção sexual e Raymond (1994) negue a existência de uma feminilidade essencial, no trecho acima encontramos presa a uma definição biológica de homens e mulheres. Com Jeffreys (2014) não é muito diferente. É por meio de uma formulação naturalista que a autora sustenta que a realidade biológica atrelada à vida das mulheres é a base de sua subordinação ao sistema patriarcal. Tal abordagem biológica determinista ignora em absoluto a subjetividade dos sujeitos – “homens” e “mulheres” – que são concebidos única e exclusivamente como representantes de suas castas de nascimento.

A inclusão de mulheres trans nessa visão do feminismo provocaria uma ruptura na categoria “mulher”, implodindo seu status ontológico a partir das imposições de

gênero pelo sexo – onde os machos e fêmeas estão predestinados a se tornarem respectivamente homens (opressores) e mulheres (oprimidas). No próximo capítulo serão apresentados conceitos da psicanálise lacaniana na tentativa de promover uma abertura, permitindo um entendimento outro sobre *A mulher*.

3. A MULHER NÃO EXISTE

O tema da identidade de gênero, se hoje é tão debatido também pela psicanálise, é porque, de certo modo, se faz preciso considerar as discussões presentes nos estudos de gênero e feministas para abordar o tema da sexualidade contemporaneamente. O termo *gênero*, segundo Bonfim (2021), assumiu a capacidade de se impor na cultura e reorganizar o campo dos discursos – promovendo discussões sobre a sexualidade humana em diferentes níveis. Todavia, inscrever a psicanálise na ordem heteronormativa, buscando preservar a diferença sexual, é um enorme e corriqueiro mal-entendido, que Fajnwaks (2023, p. 131) descreve como projeção de um princípio de ordem ideológica, “querendo fazê-lo existir ali onde ele não se encontra”.

Não é incomum que autores feministas e teóricos *queer* estabeleçam uma enxurrada de críticas à psicanálise. Acusam as bases conceituais psicanalíticas de identificarem a lei simbólica e a primazia fálica como estruturantes da sexualidade, reforçando assim o padrão heteronormativo. Segundo Fajnwaks (2023, p. 157), “o que orienta os autores e a cultura *queer* em especial é a busca por nomeações fora da ordem do Nome-do-Pai, daí a crítica severa desses autores ao primeiro Lacan”. Segundo Soria (2020, p. 25, tradução nossa), nos textos das feministas que leem e citam Lacan, há uma leitura foraclusiva do Nome-do-Pai – “desconhecem-no de um modo muito radical, ao mesmo tempo em que o leem e citam muito, arranjando-se para que o Nome-do-Pai nunca esteja em jogo”. Consequentemente, a partir da leitura do mito do pai da Horda – que será exposto adiante –, afirmam que o pai é esse pai gozador de todas as mulheres, um estuprador, e não o lugar vazio cuja função é regular e limitar o gozo dos homens: essa versão do pai não aparece.

Estudiosos de gênero, ao citar Lacan, tendem a ficar no primeiro tempo do mito do pai da Horda, desconhecendo e rechaçando tanto o segundo tempo quanto suas implicações a nível de subjetividade e gozo. “Há nessas autoras uma foraclusão do Nome do Pai e da castração, no sentido em que leem Lacan e rechaçam tudo o que aí encontramos a respeito do Nome do Pai e da castração”. (SORIA, 2020, p. 25, tradução nossa) Retomar, atualmente, a questão da castração e do falo, ultrapassando o primeiro ensino lacaniano e buscando elucidar esses desentendimentos entre a psicanálise e seus críticos de diferentes bases teóricas, é necessário para sublinhar que a psicanálise está muito distante do falocentrismo e normatização da qual por vezes é acusada. Vários dos

equivocos sobre a teoria psicanalítica muitas vezes recortam parte do ensino de Freud e Lacan sem considerar a noção de sexuação¹² e seus avanços que discutiremos mais adiante.

Devemos ler as críticas que Gayle Rubin, Monique Wittig, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick fazem à teoria lacaniana dos primeiros anos do ensino de Lacan para situar o falocentrismo e sua abordagem da perversão em termos exclusivamente fálicos, assim como a primazia concedida ao Nome-do-Pai em sua função de «normalização do desejo». Poderíamos dizer que não apenas o ensino de Lacan permite responder antecipadamente a muitas dessas críticas, mas que Lacan coincide em muitas das críticas que os autores *queer* dirigem à Psicologia do Eu, à adaptação às normas sociais e políticas, não apenas no que concerne à sexualidade, mas de maneira mais geral à ordem normativa do discurso habitada pelos seres falantes. (FAJNWAKS, 2020, p. 18)

Desde a teoria freudiana é possível encontrar uma “vigorosa relativização da anatomia” (LIMA, 2020, p. 51), onde os órgãos sexuais não são os únicos determinantes para as questões de gênero. Embora a anatomia desempenhe um papel significativo e Freud (1924, p. 92) chegue a parafrasear Napoleão ao afirmar que ela “é o destino”, é como terreno de ambiguidade, fluidez e construção processual. Na psicanálise, a masculinidade e a feminilidade são apresentadas como questões complexas, e a distinção entre ambas não é resolvida literalmente pela anatomia nem aderindo cegamente a convenções ou estereótipos que supostamente as caracterizariam do ponto de vista psicológico.

Argumentando ainda contra a visão reducionista que simplificaria as diferenças de gênero apenas com base na posse ou não-posse de um órgão sexual específico, a psicanálise nasce do encontro de Freud com as histéricas, “que já não se adaptavam à norma da época que determinava como se devia ser mulher, sentir-se mulher quando se tinha um corpo de mulher”. (FAJNWAKS, 2020, p. 19) Já em Lacan, encontramos, mais ainda, o convite para que se busquem modelos não-todos fálicos. De acordo com Lima (2020), defender tais caminhos é uma convocação para ativamente inventar versões e subversões da lógica fálica.

A sexualidade não supõe, para a psicanálise, uma posição sexual prévia para o ser sexuado e da mesma forma que não podemos dizê-la essencialista, tampouco o é culturalista. Ou seja, a psicanálise também não supõe encontrarmos o sexual estruturado univocamente a partir do discurso. “Se a pulsão se encontra submetida às variações

¹² “E é verdade que, no momento em que a maioria dos autores dos estudos de gênero escreviam [...], os últimos seminários de Lacan ainda não tinham sido transcritos.” (FAJNWAKS, 2023, p. 158)

culturais que cada época determina [...] há que considerar também que o objeto da pulsão ocupa um estatuto de real e que por essa razão é irreduzível a toda determinação simbólica”. (FAJNWAKS, 2023, p. 135) A pulsão, precisamente por estar fora do discurso, permanece invariável – mesmo sendo permeável às variações da Cultura.

A verdadeira psicanálise, de acordo com Fajnwaks (2020, p. 18) não permite avançar, nem se instalar em norma alguma, nem a fálica nem a centrada no Nome-do-Pai – e apenas ao custo de “uma grande deriva ou uma franca traição dos conceitos, de uma leitura mal orientada e de um desconhecimento determinado e decidido que se pode supor à psicanálise de orientação lacaniana uma defesa de normas ou de identidades heterocentradas”. A perspectiva de gozo, introduzida por Lacan em seu último ensino, já a partir da década de 1970, permite verificar que à psicanálise cabe o lugar de subversão da identidade, quando no *Seminário 20*, Lacan (1972-1973) irá reconhecer uma posição sexuada para além do significante fálico. É nesse momento de seu ensino que Lacan (1972-1973) “dá pistas sobre o potencial subversivo e profundamente anti-identitário que a noção de feminino carrega” (MORERIA, 2022, p. 21), como veremos adiante.

Ali onde as leituras feministas até essa época buscavam encontrar uma posição para a feminilidade, frequentemente caindo no impasse do falicismo, ou saindo completamente dele, como o fará Luce Irigaray (1979) em sua teoria, formulando *Ce sexe qui n'est pas un*, Lacan será o primeiro a reconhecer um campo conexo ao falicismo, que se abre ao mesmo tempo ao infinito, específico à posição feminina, ali onde o Universal fálico encerra uma mulher em um conjunto fechado. Daí em diante a teoria psicanalítica poderá reconhecer em uma boa parte dos *seres falantes* os arranjos feitos com a sexualidade sem enviá-los à medida fálica. (FAJNWAKS, 2020, p. 22-23)

Buscando entender o que leva uma diversidade de mulheres singulares a se constituírem enquanto identidade – isto é, coletivo identitário organizado – Radfem, iremos percorrer os caminhos abertos por Lacan no *Seminário 9: A identificação* e posteriormente desenvolvidos no *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante*, no *Seminário 19: ...Ou pior* e no *Seminário 20: Mais, ainda*. O que outorga legitimidade a um sujeito singular falar em nome de uma causa coletiva “feminista radical” desautorizando outro sujeito singular a ter essa legitimidade? As elaborações sobre semblante e sexuação reforçam a crítica ao identitarismo, pois mostram que as identidades de gênero não são fixas ou determinadas biologicamente, mas sim construções simbólicas e imaginárias que buscam dar conta do real do sexo e do gozo. A identificação com o significante fálico não define a mulher como um ser essencial, mas como uma posição subjetiva em relação à falta e ao gozo.

3.1. Identidade e semblante

Como já ressaltado, a empreitada teórica lacaniana foi responsável pelo distanciamento entre a psicanálise e quaisquer referências biologizantes ou organicistas sobre a concepção e constituição do sujeito. Para Lacan, o ser humano, enquanto ser de linguagem, não existe como sujeito fora da significação da cultura. Elucidando que homens e mulheres são efeitos da linguagem, Lacan (1972-1973, p. 34) deixa claro que “[...] não há a menor realidade pré-discursiva, pelo mesmo motivo que o que faz a coletividade, e que chamei de homens, mulheres e crianças, nada significa como realidade pré-discursiva. Homens, mulheres e crianças são apenas significantes”.

Segundo Starnino (2018, p. 62), no entendimento lacaniano “não há sujeito *a priori*, tampouco *idêntico a si*”, o sujeito se sustenta nas identificações significantes, que estando em primazia em relação ao significado, fazem da identificação não um simples processo de reconhecimento discriminatório dos objetos no mundo, mas sim a operação pela qual o sujeito humano constitui a si mesmo e a sua identidade. Para Lacan (1961-1962) é a identificação com o significante – e não com o corpo ou a imagem – que se cristaliza numa identidade, desestabilizando a ideia de uma identidade fixa e essencial. A identificação com o significante, um elemento simbólico e mutável, introduz a possibilidade de múltiplas identificações e posições subjetivas, contrariando a noção de uma experiência feminina universal e homogênea.

Uma década antes de desenvolver a sua teoria da sexualização, lembrando que o termo identidade vem do latim *idem*, Lacan (1961-1962) dedicou-se a criticar o pressuposto identitário, tão bem demarcado na história da filosofia, do sujeito “idêntico a si mesmo”: ($A = A$). O primeiro A não pode ser o mesmo que o segundo pois de partida ambos já ocupam lugares diferentes. Usando a questão “meu avô é meu avô”, Lacan (1961-1962) exemplifica que $A = A$ não é uma tautologia¹³.

O fato objetivo de que A não pode ser A , é o que eu queria em primeiro lugar colocar para vocês em evidência, justamente para fazê-los compreender que se trata de algo que tem relação com o fato objetivo, e até mesmo nesse falso efeito de significado, que não é senão sombra e consequência do que nos deixa ligados a essa espécie de imediatismo que há no $A \text{ é } A$. Que o significante seja fecundo por não poder ser, em nenhum caso, idêntico a si mesmo, entendam bem o que quero dizer – está absolutamente claro que não estou, ainda que valha a pena distingui-lo de passagem, tentando fazê-los observar que não há

¹³ Afirmação que é verdadeira em todas as situações, independentemente do valor de verdade das suas partes. Em lógica, uma tautologia é uma proposição que não pode ser falsa.

tautologia no fato de dizer que a guerra é a guerra. Todo mundo sabe que, quando dizemos que a guerra é a guerra, estamos dizendo qualquer coisa, não sabemos exatamente o quê, mas podemos procurá-lo, e podemos encontrá-lo e encontramos-lo muito facilmente ao alcance da mão. [...]

Mas tomemos algo simples e terminemos rapidamente. Se digo meu avô é meu avô, vocês devem assim mesmo compreender que não há aí nenhuma tautologia, que meu avô, primeiro termo, é um uso de índice [index] do segundo termo meu avô, que não é sensivelmente diferente de seu nome próprio, por exemplo, Émile Lacan, nem tampouco do *c'est* [este é], quando eu o designo ao entrar em um cômodo, este é meu avô. O que não quer dizer que seu nome próprio seja a mesma coisa que este é de "*this is my grandfather*". [...] Seja como for, o que está em questão em meu avô é meu avô, quer dizer isso, que esse execrável pequeno burguês que era o mencionado bom homem, esse horrível personagem graças ao qual cheguei, em idade precoce, a essa função fundamental de maldizer Deus, esse personagem é exatamente o mesmo que se apoia sobre o estado civil, como fica demonstrado pelos laços do casamento, ser pai de meu pai, já que é justamente do nascimento deste que se trata no ato em questão. (LACAN, 1961-1962, p. 55-56)

Independentemente do que se afirme, sempre estarão dois diferentes em relação – seja o real com o simbólico ou o imaginário com o simbólico. “Se afirmo que não há tautologia possível, não é enquanto A primeiro e A segundo querem dizer coisas diferentes, que digo que não há tautologia, é dentro do estatuto mesmo de A que está inscrito que A não pode ser A” (LACAN, 1961-1962, p 57) Desse modo, ao longo do *Seminário 9: A identificação*, fica evidente que a identidade, para Lacan (1961-1962), não é uma essência, mas um processo simbólico em constante transformação. Introduzindo a identificação com o significante, Lacan (1961-1962) coloca a linguagem como eixo central da identidade, inserindo o Outro e a diferença como seus fundamentos e conseqüentemente inscreve a linguagem como eixo de tudo o que é identitário. “Está dito que A, como significante, não pode, de nenhuma maneira, se definir senão como não sendo o que são os outros significantes”. (LACAN, 1961-1962, p. 57)

As identidades coletivas, entretanto, se organizam a partir da sustentação contingente de significantes vazios. No caso da constituição identitária coletiva do feminismo radical, podemos compreendê-la, a partir de Perez e Starnino (2021, p. 87), como “uma forma selvagem de apropriação de significantes vazios. Algo que aparece como um ‘particular coletivizado’, sustentado enquanto discurso e prática por um sujeito, coletivo ou massa”. Conforme os autores, se organizando no interior da cultura, o fenômeno identitário é marcado pela “força e insistência de normatividades, em formas de interpelação e imposição a modos precisos de gozo e de laço identitário” (PEREZ E STARNINO, 2021, p. 92).

Os significantes justamente por não ter uma identidade consigo mesmos estariam em franca disputa. É fundamental insistir que não há um *uso acabado do significante* – portanto do discurso – e por isso mesmo algo assim como uma identidade coletiva se constitui pela díade: *diferença/contingência* e não pelo *idêntico a si*. Como diz Laclau: “se preciso me identificar com alguma coisa, é porque, para começar, não tenho uma identidade plena” (LACLAU, 2011, p. 140). Assim sendo, a relação entre as demandas contingentes e a identificação diferencial que se entrelaça nas identidades coletivas se cristaliza no destino e especificidade do *significante*: em *cadeias significantes*. Poderíamos, desse modo, formular que há uma impossibilidade de, no nível da estrutura, uma identidade coletiva se consumir sem a *demanda*, a *identificação*, o *significante* e o *gozo (la jouissance)*. (PEREZ e STARNINO, 2021, p. 97)

Quando repetido, um significante não é qualitativamente diferente, já que as sucessivas versões de um significante que se repete são iguais, no entanto, cada repetição não é a mesma que a anterior – um não é os demais. Lacan (1961-1962) introduz o termo *traço unário*, no lugar de traço único, para expressar melhor no que consiste a essência do significante. Por ser um termo usado na teoria dos conjuntos para se opor ao termo binário, Lacan (1961-1962, p. 58) esclarece que seu uso “não é absolutamente um neologismo”. Ilustrativamente, Lacan (1961-1962) usa uma série de bastões repetidos para demonstrar isso que chama de pura diferença.

Suponhamos que todos sejam iguais, sem diferença qualitativa alguma entre eles: mesmo comprimento, mesma largura, mesma cor; ainda assim, cada um é diferente em relação aos outros. A pura diferença, que também chamará de diferença absoluta ou alteridade radical, é a que a persistência revela quando todas as diferenças qualitativas foram apagadas. É nisso que consiste o traço unário, a pura diferença, a base ou sustento do significante, sua essência, o que todos os significantes têm em comum, que é ser, não apenas o que os outros significantes não são, mas a pura diferença. (MAZZUCA, 2022, p. 350, tradução nossa)

Tal ideia se desenvolve em paralelo à diferenciação dos termos alemães *Einheit* e *Einzigkeit*, usados por Lacan (1961-1962) para discutir diferentes concepções de unidade, particularmente em relação à constituição do sujeito e à função do significante. Enquanto o *Einheit*, que pode ser traduzido como *unidade* ou *totalidade*, representa a noção tradicional de unidade como um todo completo e unificado, um conceito central na filosofia idealista, o *Einzigkeit*, que pode ser traduzido como *unicidade* ou *singularidade*, enfatiza a diferença, a particularidade irreduzível de cada elemento, mesmo dentro de um conjunto. Ligado à função do *traço unário*, o *Einzigkeit* representa ainda a marca mínima que permite a contagem e a diferenciação, a base do significante e a estrutura fundamental do sujeito.

A relação entre *Einheit* e *Einzigkeit* pode ser compreendida ainda a partir da crítica lacaniana à lógica das classes e à noção de universal como totalizante. A lógica

tradicional, baseada na inclusão e na exclusão, busca definir conjuntos a partir de atributos comuns, ignorando a singularidade de cada elemento. Lacan (1961-1962) destaca a importância de se deslocar da *Einheit* para a *Einzigkeit* na compreensão da identificação e da constituição do sujeito. A identificação com o traço unário, com a diferença absoluta, marca o sujeito com a falta-em-ser, com a impossibilidade de uma identidade plena e completa – perspectiva que desafia a noção tradicional de sujeito como uma unidade totalizante, estável e autossuficiente.

[...] a função de *Einheit*, que é o fundamento de toda síntese a priori, como ele se exprime, e que parece muito, com efeito, se impor, desde o tempo de sua progressão a partir da mitologia platônica, como a via necessária: o Um, o grande Um que domina todo o pensamento, de Platão a Kant, o Um que, para Kant, enquanto função sintética, é o próprio modelo do que em toda categoria a priori traz consigo, disse ele, a função de uma norma, entendam bem, de uma regra universal. Bem, digamos, para acrescentar seu ponto sensível a isso que, desde o início deste ano, eu articulo para vocês, que se é verdadeiro que a função do *um* na identificação, tal que a estrutura a decompõe, a análise da experiência freudiana, é aquela, não do *Einheit*, mas aquela que tentei fazer vocês sentirem concretamente desde o início do ano, como o acento original do que tenho chamado de *traço unário*, isso quer dizer, bem diferente do círculo que junta, sobre o qual, em suma, desemboca num nível de intuição sumária toda a formalização lógica; não o círculo, mas outra coisa; a saber o que chamei para vocês, de um 1 ; esse traço, Essa coisa insituável, essa aporia para o pensamento que consiste em que, justamente, nisso ele é tanto mais apurado, simplificado, reduzido a qualquer coisa. Com suficiente enfraquecimento de seus apêndices, ele pode terminar reduzindo-se a isso: um 1. (LACAN, 1961-1962, p. 150)

Mais tarde, na década seguinte, durante o *Seminário 19: ...Ou pior*, Lacan (1971-1972) aprofunda sua análise do *Um*, explorando as nuances da lógica e da matemática para demonstrar a impossibilidade de uma unidade totalizante. Usando a teoria dos conjuntos para mostrar que o *Um* que fundamenta o conjunto é distinto do *Um* elemento, Lacan (1971-1972) elabora essa distinção crucial para entender a *Einzigkeit* como a unidade que se funda na diferença, na impossibilidade de totalização.

A partir do momento em que se trata de fundá-lo, o estatuto do *Um* só pode partir de sua ambiguidade. Ou seja, que o suporte da teoria dos conjuntos se sustenta inteiramente nisso que o *Um* que há, do conjunto, é distinto do *Um* do elemento. A noção do conjunto repousa sobre o fato de que há conjunto mesmo com um único elemento. Não se diz assim habitualmente, mas é próprio da fala justamente avançar aos trancos e barrancos. É suficiente, aliás, abrir qualquer exposição da teoria dos conjuntos para constatar o que isto implica. Ou seja, que se o elemento posto como fundamental de um conjunto é esse algo que a própria noção do conjunto permite colocar como um conjunto vazio, pois bem, feito isto, o elemento é perfeitamente admitido. Ou seja, um conjunto pode ter o conjunto vazio como constituindo seu elemento, sendo a esse respeito absolutamente equivalente ao que se chama comumente um *singleton*, justamente para não anunciar imediatamente a carta do algarismo 1. E isso do modo mais bem fundado, pela boa razão que não podemos definir o algarismo 1 senão tomando a classe de todos os conjuntos que têm um único elemento e

destacando a equivalência como sendo propriamente aquilo que constitui o fundamento do UM. (LACAN. 1971-1972, p. 104-105)

Contrariamente à aparência, Lacan (1971-1972, p. 106-107) demonstra que o *Um*, pela teoria dos conjuntos, deve ser fundado sobre a pura e simples diferença. “A partir do momento em que houver ainda *Um* de um lado e mais nenhum do outro, quer se trate de rebanhos que vão ultrapassar um certo umbral, [...] o que aparecerá? O *Um* começa no nível em que há *Um* que falta.” Sendo o *Um* que funda o conjunto distinto do *Um* elemento, Lacan (1971-1972) expõe que a unidade não se sustenta na identidade. É a diferença, e não a identidade, que confere valor e unidade aos significantes. O *unário* está intimamente ligado à repetição, mas como o significante é sempre diferente de si mesmo ao se repetir, a repetição escapa do eterno retorno do idêntico.

A psicanálise lacaniana, ao afirmar que “A mulher não existe” – conforme veremos adiante –, desafia essa lógica da *Einheit*. A feminilidade, para Lacan, não se define por uma essência ou um conjunto de atributos comuns, mas pela falta, pela impossibilidade de ser completamente capturada pela lógica fálica. A *Einzigkeit*, nesse contexto, abre espaço para pensar a feminilidade em sua multiplicidade e complexidade, reconhecendo a singularidade de cada sujeito e a impossibilidade de uma definição universalizante. Do mesmo modo, a ênfase no *Um* elemento, em sua distinção com o *Um* do conjunto, abre espaço para pensar a diferença sexual e as identidades de gênero a partir da falta e da singularidade do gozo.

Além disso, alinhado com o desenvolvimento teórico que apresentamos até aqui, o aforismo lacaniano “não há relação sexual” expressa a impossibilidade de uma unidade completa entre os sexos. No *Seminário 18: De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971, p. 33) articula que o falo, significante do “gozo sexual como coordenado com um semblante”, se apresenta como o *Um* que organiza o gozo, mas não o circunscreve completamente.

É que, 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, porque elas só adquirem um pênis, e isso é falho. No começo, nem o menino nem a menina correm riscos, a não ser pelos dramas que desencadeiam; por um momento, eles são o falo. (LACAN, 1971, p. 33)

Original da expressão francesa *faire semblant*, o termo *semblante* está frequentemente associado à ideia de aparência, fingimento, engano, falsidade e simulacro – algo ilusório, da ordem das aparências, que insiste em dissimular a verdade. Lacan

(1971), todavia, trouxe para a psicanálise uma reinterpretação rica e complexa para esse conceito. Ao propor que a verdade não se opõe ao semblante, mas, ao contrário, que eles estão interligados, Lacan (1971, p. 25) estabelece uma relação dialética entre ambos, onde o semblante se torna um meio através do qual podemos acessar a verdade. “A verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão, ou diz-mansão¹⁴ – se vocês me permitirem criar uma nova palavra para designar esses godês – estritamente correlata àquela do semblante. A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante.”

Ainda no *Seminário 18*, Lacan (1971) critica as precondições propostas por Stoller (1968) sobre a identidade de gênero. Segundo Cossi (2017, p. 178), Lacan tomou a noção de Stoller sobre o “núcleo de identidade de gênero” – “que seria responsável pela convicção do sujeito de que se é homem ou mulher, crer-se como um ou outro, independentemente do corpo anatômico, dos seus comportamentos e de suas práticas sexuais” – como contraponto para desenvolver a sua teoria dos semblantes. Para Lacan (1971) não há nada que permita o sujeito ter a convicção absoluta de ser *homem* ou *mulher*. Cabe ao outro sexo reconhecer se está diante de um ou outro. Construções simbólicas e imaginárias, que criam a ilusão de completude e estabilidade, os semblantes mascaram a falta e a incompletude inerentes à condição humana. Especialmente quando relacionados ao gênero – *homem* e *mulher*, entre outros que fogem à binariedade tradicional –, os semblantes são uma tentativa de dar conta do real do sexo, que escapa à simbolização.

Portanto, no momento de dizer que a linguagem não dá conta da relação sexual, perguntemo-nos precisamente em que ela não dá conta. Ela não dá conta porque, com a inscrição que é capaz de comentar, não consegue fazer com que essa inscrição seja o que defino como inscrição efetiva do que seria a relação sexual, na medida em que ela relacionaria os dois polos, os dois termos que se intitulariam homem e mulher, sendo esse homem e essa mulher sexos respectivamente especificados pelo masculino e pelo feminino ... em quem, em quê? Num ser que fala, ou, dito de outra maneira, um ser que, habitando a linguagem, extrai dela um uso que é o da fala. (LACAN, 1971, p 123)

Lacan (1971) aponta que não é a anatomia, a fisiologia e nem a genética que determinam a sexualidade humana, tampouco a operação de nomeação – como “você é um menino”, ou “você é uma menina”. “A identificação sexual não consiste em alguém se acreditar homem ou mulher, mas em levar em conta que existem mulheres, para o menino, e existem homens, para a menina.” (LACAN, 1971, p. 33) Os gêneros não tem

¹⁴ Expressão usada por Lacan para jogar com a homofonia, em francês, entre “dimensão” e “diz-mansão”, ou mesmo “mansão do dito”.

uma substância intrínseca em si mesmos. É aí que entra a dimensão sexualizada do semblante – “trata-se de ‘parecer-homem’ ou ‘parecer-mulher’. Essa dimensão discursiva e dialética do semblante sexual questiona a ideia de que um gênero se constitui por si só, sem o seu respectivo oposto e sem o reconhecimento do outro sexo.” (COSSI, 2017, p. 111)

A Psicanálise, ao operar com o *Um* da diferença, aquele que representa a base, o suporte que permite a definição de cada elemento a partir de sua diferença em relação aos outros, busca desvelar esse semblante da totalidade, revelando a estrutura de falta que o sustenta. O sujeito do inconsciente não se funda na unidade, mas na divisão, na diferença. A crítica lacaniana ao *Um* de atributo, associado à unidade, totalidade e à noção de "fazer um", se estende a outros semblantes que buscam encobrir a castração, como o falo imaginário e a imagem especular. Quando pensamos em identidade de gênero, estamos apontando para uma suposta identidade do *Um* consigo mesmo.

Compreender a identidade como um processo simbólico, estruturado a partir da identificação com o significante e materializado no semblante, é fundamental para o desenvolvimento da teoria da sexuação em Lacan, tema que será abordado a seguir. A sexuação, como veremos, se ancora na lógica do gozo e na inscrição (ou não) na função fálica, ultrapassando as categorias de gênero e revelando a complexidade da constituição do sujeito sexuado.

3.2. Sexuação em Lacan

Não encontrando uma definição satisfatória para a posição sexuada do sujeito, Lacan (1972-1973) desenvolve, ao longo do *Seminário 20*, uma teoria da sexuação visando esclarecer que a posição sexuada do sujeito não é determinada nem pela anatomia e nem pela cultura, mas sim por uma lógica de gozo. Contemporâneo ao trabalho de Stoller (1968) que introduziu a noção de *identidade de gênero* para estabelecer uma distinção entre a mesma e o sexo biológico, Lacan (1971) chega a criticá-lo no *Seminário 18*, onde estava começando a desenvolver algumas das construções que viria a formalizar mais tarde com as fórmulas da sexuação.

Neste momento de seu ensino, Lacan compreende a noção de gozo como o modo de satisfação que captura, pela via da linguagem, o corpo vivo. Portanto, a formulação de uma teoria da sexuação não configura uma teoria de gênero,

e, sim, formula diferentes possibilidades de atravessamento da satisfação corporal sem estar ancorada na noção de ser. (MARTIN, 2021, p. 89-90)

Na teoria da sexuação, a noção de falo foi então deslocada de sua definição inicial – que abordava a sexualidade pela dimensão da identificação – para ser inscrita como uma função que possibilita o gozo, ultrapassando a questão dos semblantes “homem” e “mulher”. Como o interesse de Lacan estava em situar a questão do gozo para além dos atributos simbólico/cultural, o conceito de gênero não precisou ser integrado à teoria e a sexualidade foi abordada através de duas formas lógicas de inscrição na função fálica e duas diferentes maneiras de ordenação de gozo. Essa discussão é introduzida por Lacan (1971) em *O Seminário 18: de um discurso que não fosse semblante* e posteriormente formalizada em *O Seminário 20: mais ainda* (1972-1973) por meio das tábuas da sexuação abaixo – uma espécie de quadro em que são postuladas quatro fórmulas propondo a articulação entre a lógica formal e a lógica do gozo.

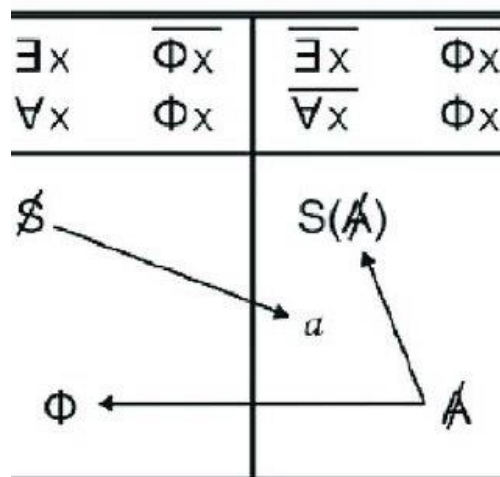


Figura 2 Recuperado de Lacan (1972-1973, p. 84)

“A ideia lacaniana principal contida na sexuação é que as identificações – provenientes seja do imaginário, seja do simbólico – não bastam para dar conta do real da relação do sujeito com o sexo, somente apreendido via gozo e fantasia” (HENRIQUES e VIDAL, 2019, p. 3), logo, as tábuas da sexuação não se referem diretamente às identificações sexuais, mas sim aos modos distintivos do corpo ser capturado pelo gozo. A primeira matriz de inteligibilidade da tábua é a função fálica, a função que vem no lugar da impossibilidade de inscrição da relação sexual. Para demonstrar os dois modos de reatuar a relação sexual, Lacan (1972-1973) conceitua o gozo fálico no lado esquerdo da tábua como aquele que se escreve a partir da castração – fundamentalmente submetido à

função fálica –, e no lado direito um gozo *não-todo* fálico – não todo submetido à esta função –, cuja referência à castração é insuficiente. Tais proposições são estruturadas pelos quantificadores existenciais $\exists x$ (existe um) e $\overline{\exists x}$ (não existe um), e os quantificadores universais $\forall x$ (para todo x) e $\overline{\forall x}$ (para não todo x) – em relação com a função fálica Φx (submetido) ou $\overline{\Phi x}$ (não todo submetido). “Quem quer que seja falante se inscreve de um lado ou de outro”. (LACAN, 1972-1973, p. 85)

Ao lado esquerdo da tábua, encontramos as proposições correspondentes ao que se chama *homem* em psicanálise (o que não é equivalente ao entendimento de gênero e tampouco tem a ver com anatomia), e no lado direito, o que pode ser entendido como *mulher*. Enquanto o lado *homem* (*todo fálico*) comporta a universalidade que é marcada pela exceção da função paterna (descrita por $\exists x \overline{\Phi x}$ – existe ao menos um x que não está submetido à função fálica), o lado *mulher* (*não-todo*) não permite essa universalização por não contar com a exceção fundante de um conjunto (descrita por $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ – não existe um x que não esteja submetido à função fálica).

Para Lacan (1973, p. 450), “não há universal que não deva ser contido por uma existência que o negue. Assim como o estereótipo de que todo homem é mortal não se enuncia desde parte alguma. [...] Não há universal, portanto, que não se reduza ao possível”. Lacan subverte as formulações aristotélicas sobre o universal, o particular e o singular, desmontando assim a referência ontológica atribuída ao ser. Enquanto Aristóteles localiza o ser como universal, Lacan busca, pela lógica dos conjuntos, mostrar como insuficiente a tese aristotélica. “Só podemos pensar em ser neste momento do ensino de Lacan como aquele cuja existência é atravessada pelo sexual, entendido aqui como algo que invariavelmente coloca o ser em questão e que, com isso, se torna despossuído de qualquer atributo ontológico”. (MARTIN, 2021, p. 90)

Na fórmula que indica a presença desta figura de exceção do lado homem – $\exists x \overline{\Phi x}$ – comparece fantasisticamente a figura do Pai da horda presente no mito de *Totem e tabu*. Essa espécie de orangotango, descrito por Freud (1913), que, sob a imposição da força, submetia os filhos a uma Lei tirânica enquanto gozava de todas as mulheres do clã, configura o ponto de exceção que dá consistência a esse conjunto formado por $\forall x \Phi x$ (para todo x a submissão à função fálica). Para Freud (1913), a passagem de uma sociedade pré-humana para a civilização marcada pela Lei simbólica se dá com o assassinato deste Pai mitológico. A presença de um lugar vazio – no qual se assentará o

desejo –, antes ocupado pelo pai que fora assassinado, dá origem a essa Lei simbólica como correlata da castração. Ou seja, no lado *homem* da tábua da sexualização está o conjunto formado por aqueles que creem no Pai como referência universal e consequentemente está posto para eles o limite ao gozo, a castração.

O que significa manter no discurso analítico esse mito residual chamado mito do Édipo, Deus sabe por que, que é, na verdade, o de Totem e tabu, onde se inscreve o mito, inteiramente inventado por Freud, do pai primevo, como aquele que goza de todas as mulheres? É isso que devemos interrogar a partir de um pouco mais longe, da lógica, do escrito. (LACAN, 1971, p. 64)

Servindo-se das proposições universais e particulares afirmativas e negativas, Lacan (1971) descreve a relação de cada lado da tábua ao gozo, fazendo da função fálica o que permite a construção da diferença entre homem e mulher – ou seja, distanciando-se da ideia da diferença como algo natural. No lado direito, que Lacan (1972-1973) chama de *não-todo*, temos o lado da *mulher* em psicanálise, marcado pela ausência de uma figura de exceção – $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$. Se não há nenhum que não se submeta à função fálica, não há figura que faça exceção à castração. Isso porque, segundo Lacan (1972-1973), nem sempre é possível encontrar na experiência humana algum mito que indique a existência de uma figura de equivalência a do Pai da horda. De todo modo, assim como é considerado *homem* qualquer sujeito que tenha seu modo de gozo todo referido ao falo, independente dos órgãos genitais e gênero de identificação, qualquer ser falante, provido ou não de atributos de masculinidade, pode se inscrever no lado *mulher* da tábua – “se ele se inscreve nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela”. (LACAN, 1972-1973, p. 86)

Com isso, Lacan indica uma relação com a existência que se dá pelo particular, cuja lógica é a da *indecibibilidade*. Aqui, em não havendo referência a uma figura de exceção, há existência, mas esta não pode ser referida à ontologia do ser que pressuporia uma referência a uma lógica universal.

Em função desta lógica, este lado da tábua da sexualização marca um tipo de identificação inconsistente que, por falta de um ponto de ancoragem, não encontra possibilidade de constituir um conjunto fechado. O conjunto que configuraria o regime do gozo *não-todo* permanece aberto diante da ausência de um ponto exterior que possa servir como limite. Assim, o universo feminino é lido como aberto, plural e potencialmente ilimitado. (MARTIN, 2021, p. 92)

Como consequência, as *mulheres* não formam um conjunto fechado e só podem ser contadas uma a uma – justificando o aforisma lacaniano *A mulher não existe*.

O que é designado pelo mito do gozo de todas as mulheres é que o “todas as mulheres” não existe. Não existe universal da mulher. É isso que é levantado por um questionamento do falo, e não da relação sexual, quanto ao que se passa com o gozo que ele constitui, visto que eu disse que era o gozo feminino. É a

partir desses enunciados que um certo número de questões é radicalmente deslocado. (LACAN, 1971, p. 68)

Se nem tudo numa mulher está submetido a lei do significante fálico, “ser o falo” não é o suficiente para abordar o problema do feminino. (BONFIM, 2021) Cada mulher está referida ao falo a seu modo, mas não totalmente. “‘A mulher’ não existe (escrito com A barrado: para marcar que a negação incide sobre o artigo definido, e não sobre o substantivo mulher)” (HENRIQUES e VIDAL, 2019, p. 3) – quer dizer que não é possível determinar “A mulher” como conceito universal.

No patamar superior da tábua da sexualização, Lacan (1972-1973) torna evidente que sua definição de *homem* é aquele cujo narcisismo está submetido à função fálica, enquanto *mulher* denota uma experiência de gozo que incorpora de maneira mais radical uma fração de gozo que não está totalmente circunscrito pelo simbólico, o gozo *não-todo*. Esta segunda lógica é conceituada a partir do atravessamento do real do gozo – aquilo que o simbólico não consegue compreender ou simbolizar. “A diferença a que o quadro se refere deve ser lida, portanto, como a forma como a castração incide sobre o corpo, o que acarreta consequências no nível do gozo e do desejo”. (MARTIN, 2021, p. 92) Já no patamar inferior, Lacan (1972-1973) explora as implicações, no âmbito do gozo e do desejo, para ambos os modos de estar na função fálica. Como em ambos os lados as setas que apontam de um lado para o outro indicam a maneira como cada sujeito se dirige ao seu parceiro, “por si só elas já apontam para um descompasso entre o homem e a mulher, visto que não há um encontro de caminhos”. (BONFIM, 2021, p. 59)

Do lado *homem*, *todo fálico*, encontramos $\$$ (o sujeito) e Φ (o falo). Partindo do sujeito, vemos que a relação com o objeto *a* através da fantasia é crucial: $\$ \rightarrow a$. Da forma como Lacan (1972-1973) conceitua a fantasia fundamental é possível compreendê-la como a resposta do lado *homem* à experiência subjetiva de impossibilidade em fazer se escrever a relação sexual. Segundo Martin (2021), a fantasia possui dois aspectos: um que delineia o trabalho do sujeito com o significante e outro que escreve sua relação libidinal com o objeto. A construção da fantasia possibilita que o sujeito estabeleça uma relação entre o saber e a falta do objeto, ao estabelecer uma abordagem singular para o objeto causa de desejo, sem, no entanto, encobrir sua falta. O objeto *a* carrega um enigma que fura todo o saber possível.

Do lado *mulher*, *não-todo*, encontramos o *a* (objeto *a*), o S ($\mathcal{A}$) (a falta de um significante no Outro) e o $\mathcal{A}$ (a mulher enquanto barrada). Aqui é possível observar dois

caminhos viáveis em relação ao gozo: o gozo fálico, orientado pela lógica da fantasia em $\mathcal{A} \rightarrow \Phi$, bem como um Outro gozo possível em $\mathcal{A} \rightarrow S(\mathcal{A})$ – cuja lógica vai além das coordenadas fálicas. Se o desejo do lado *não-todo* é capturado pelo falo simbólico, o sujeito irá fazer uso dos semblantes e dos Ideais. Martin (2021) expõe que nesta direção, a saída mais comum é o amor erotizado – quando se vai em direção ao objeto falo no corpo do parceiro –, todavia, também é possível que o *falasser* se construa como alguém que *é* o falo por meio do uso dos semblantes. Nessa saída, tudo o que concerne a substituição metonímica do falo pode ser utilizado de modo a articular o desejo pela via do falo: dinheiro, carreira, status, entre outras conquistas contabilizáveis. Já se o desejo *não-todo* ultrapassa as coordenadas fálicas, o sujeito, diante de $S(\mathcal{A})$, é atravessado pelo Outro gozo propriamente dito no exato ponto em que a linguagem não consegue recobrir a experiência de gozo – “abre-se a possibilidade da experiência do êxtase, mas também da angústia; experiências que extrapolam o uso comum da linguagem” (MARTIN, 2021, p. 94). Uma vez que a emergência deste gozo suplementar desmonta os apoios identitários com os quais o narcisismo conta,

o *não-todo* não permite uma formação identitária porque, diante da emergência dessa modalidade de gozo, as identificações são desfeitas. A experiência de gozo *não-todo* não atribui identidade ao *falasser*. O feminino aqui não é propriedade de ninguém, não é uma qualidade da “mulher”. A “mulher”, o “homem”, o “trans” etc. são nomeações que quase sempre atestam a vinculação do *falasser* à lógica da castração, da qual o significante falo é tributário. São nomeações que permitem ao *falasser* estabelecer e manter o laço social. (MARTIN, 2021, p. 95)

A inexistência do significante que determine *A mulher* é o que dá conceito ao que Lacan chama de feminino, cuja principal característica está na falta de um termo – comparável ao ponto de exceção que faz a figura do Pai da horda no conjunto masculino – que possibilite o estabelecimento de um conjunto fechado. As mulheres devem ser tomadas *uma a uma*. (LACAN, 1972-1973) “Deste modo, o gozo que se apresenta ao *falasser* obedecendo a lógica do *não-todo* não encontra no falo um ponto de ancoragem suficiente que seja capaz de tratar sua relação com o gozo de modo hegemônico, pela via dos universais” (MARTIN, 2021, p. 95) – e por isso a psicanálise se apresenta como uma possibilidade subversiva para pensar o feminino fora das universalizações muitas vezes buscadas pelos feminismos, em especial o feminismo radical, para o que determina o *ser mulher*. O *não-todo* lacaniano não permite a estabilização de um saber universal, sua lógica é necessariamente múltipla e plural, não delimitável.

3.3. A opacidade do gênero

É justamente na impossibilidade de reduzir a diferença sexual a uma simples oposição ou complementaridade entre *homem* e *mulher*, que se encontra a dificuldade mesma de pensar a diferença. Se precipitadamente pode-se pensar que tudo o que não é homem é mulher, Lacan (1971-1972) observa que essa bipartição é, na verdade, fugidia: como a mulher é não-toda, não se pode afirmar que tudo o que não é mulher é homem.

A lógica fálica, estruturada em torno da presença ou ausência do falo, não engloba a mulher em sua totalidade, portanto, a sua definição não pode simplesmente ser dada pela ausência do traço fálico. Em outras palavras, como a mulher é não-toda, não há um significante universal capaz de definir ou capturar a essência feminina, logo essa ausência de significante a coloca em posição de exceção – impedindo a simetria que permitiria deduzir a presença de um traço pela ausência de outro. Em seu livro, *O não-todo de Lacan: consistência lógica, consequências clínicas*, Le Gaufey (2015) expõe que Lacan privilegia em suas formulações essa forma máxima de particular que objeta a universal, afirmando, ao mesmo tempo, que, se alguns possuem determinada propriedade, não se pode concluir que, por causa disso, todos a possuem.

Aqui, Lacan não quer senão quebrar a simetria e o faz com sua escrita da universal negativa que afirma que nenhum diz não, aí onde, justamente, não-todos dizem sim. É, então, que aqui, à direita, o não-todos não deve ser entendido como um partitivo, mas como a afirmação que os elementos presentes desse lado estão submetidos, cada um, ao mesmo regime, sem, no entanto, nunca serem os elementos de um todo qualquer. (LE GAUFEY, 2015, p. 118-119)

A complementaridade só seria possível se partíssemos de um conjunto fechado composto por dois subconjuntos, onde tudo o que não estivesse de um lado, estivesse necessariamente do outro. Não sendo assim, sempre há um resto, algo de não apreensível quando busca-se definir *homem* e *mulher* – a teoria lacaniana, portanto, pode ser usada para desmontar o binarismo de gênero. Com uma visão completamente oposta ao feminismo radical, Clotilde Leguil (2016, p. 14) consegue demonstrar, a partir de um viés lacaniano da psicanálise, como o gênero – da perspectiva do inconsciente – deixa de ser um núcleo duro e enrijecedor para ser considerado um possível da existência, um lugar de respiro para o ser, “com toda a precariedade que faz parte da relação dos sujeitos com seus corpos, com seu sexo e com o Outro”.

Conforme já apresentado, as fórmulas da sexuação relativizam a determinação anatômica, situando o feminino e o masculino como modos de habitar a linguagem. Portanto, apesar de nem Freud, nem Lacan, haverem trabalhado com o conceito de gênero propriamente dito, segundo Leguil (2016, p. 14), podemos pensar a noção de gênero a partir do regime singular de gozo de cada um. “Ser homem ou ser mulher decorre daquilo que constitui a marca da fábrica íntima de cada um. Uma marca que não vem da natureza, nem da cultura, mas de sua relação com o desejo e o gozo.” Enfatizando a importância do inconsciente, a autora sugere que a identidade de gênero não é algo dado ou pré-determinado, mas sim uma construção subjetiva que se dá a partir da relação do sujeito com a linguagem, o desejo e o Outro. O gênero, portanto, ultrapassa esses papéis sociais impostos ou assumidos, incluindo um ponto de opacidade para cada sujeito e constituindo uma interrogação subjetiva que se coloca para além das normas e estereótipos vigentes.

As normas de gênero são frequentemente estereótipos, mas os estereótipos não passeiam sozinhos pela cidade. Eles são mais ou menos representados, defendidos, contestados, encarnados, controvertidos, em função de escolhas mais profundas dos sujeitos concretos em sua vida própria. [...] O gênero não é também, para cada um, um ponto opaco na existência? Uma interrogação subjetiva que nada tem a ver com normas anônimas? Quem acredita verdadeiramente nessas normas de gênero, que fariam do homem e da mulher simples comportamentos adequados a uma certa ideia estereotipada do macho e da fêmea no mundo humano? (LEGUIL, 2016, p. 29)

Se para o feminismo radical, o gênero é como uma prisão capaz de limitar a forma como as mulheres dispõem de seus corpos, algo de que elas desejam se livrar, para a psicanálise, pelo contrário – o gênero seria buscado pelo sujeito na tentativa de ir ao encontro do seu ser, sem, no entanto, poder algum dia alcançá-lo completamente. “O gênero nos confronta com uma forma de estranheza. Com muita frequência, não apreendemos qual gênero de mulher, qual gênero de homem nós mesmos somos.” (LEGUIL, 2016, p. 31) A questão de gênero se coloca, disfarçadamente, nos meandros de um encontro, bom ou mau – é por meio da fala do outro que se aprende a conhecer seu próprio gênero.

[...] o gênero não é nem somente uma norma, nem apenas uma segunda natureza. Ele remete a uma parte íntima que não é dizível nem em termos de estereótipo, nem em termos naturalistas. Pois o gênero não é uma marca indelével. O gênero é precário. Seja qual for o corpo que se tem, sentimo-nos homem ou mulher segundo alguns encontros, segundo algumas emoções, segundo algumas paixões sentidas em dados momentos da existência. Não se trata de um caráter adquirido de uma vez por todas. (LEGUIL, 2016, p. 31-32)

Conforme Moreira (2021), a concepção feminista radical do gênero como puro determinismo sobre os corpos – entendendo o gênero como construção social e

socializações impositivas da diferença sexual – ignora as improvisações do sujeito ao interpretar o próprio corpo. Pensar o gênero como uma imposição que se faz a partir do processo de socialização é uma armadilha que nos leva a pensar o gênero como algo generalizável, quando pelo contrário – o gênero se formula, para cada um, em termos muito singulares, em função de uma interpretação que não pode ser universalizável. Com Lacan, o *cogito, ergo sum* do sujeito cartesiano que pensa, logo existe, se torna insuficiente. Não mais basta ter a certeza de ser a substância pensante – “a questão ‘quem sou eu?’ leva então a perguntar não se meu corpo é verdadeiramente meu ser, mas como ser com esse corpo sexuado enquanto sujeito que fala”. (LEGUIL, 2016, p. 35) Tal questão conduz à dúvida sobre “como ser um homem, como ser uma mulher, com o corpo que se tem, por vezes mesmo contradizendo esse corpo, no encontro com os outros, e sem desaparecer por trás das normas de gênero”. (LEGUIL, 2016, p. 35-36)

A divisão dos papéis de gênero entre homens e mulheres pode até dar conta de certos comportamentos, mas ser uma mulher é também ser “esta mulher” e não qualquer uma ou como as outras. Portanto, é da subjetividade do gênero que Leguil (2016, p. 110) propõe tratar: “se o termo gênero designa uma posição subjetiva relativa ao ser sexuado, se ele designa um modo de ser e não um comportamento, então ele pode ser concebido para além das normas”. Considerando a dicotomia natureza X cultura, a psicanálise se apresenta como uma terceira via que além de exceder toda norma comportamental, considera que se há alguma essência que precede à existência do gênero, é uma essência da ordem da fala e da linguagem. “Ou seja, uma essência feita somente de significantes tendo presidido a vinda do sujeito ao mundo, significantes testemunhando a captura do sujeito no desejo do Outro.” (LEGUIL, 2016, p. 111)

“Insistir em escrever um gênero feminino ou uma suposta feminilidade partilhada por todas as mulheres são tentativas de inscrever na ordem fálica aquilo que não há: a ausência de significante que designe o que é A mulher.” (MOREIRA, 2021, p. 129) Tratar o gênero ao lado do ser sexuado é desontologizá-lo, pensando-o como sempre inacabado e aberto. Combater os estereótipos de gênero pode ser politicamente necessário, mas o que Leguil (2016) propõe é a consideração de que nenhum sujeito se sente completamente a vontade com seu gênero – homens, mulheres, transexuais, sofrem da mesma angústia e conflito diante de um mistério comum: homens e mulheres não passam de significantes – portanto, não se sabe bem o que são.

A crítica ao feminismo radical e às suas pretensões universalizantes é aqui uma crítica à lógica masculina e à sua incapacidade de fornecer uma política realmente subversiva, que considere a opacidade do gênero e o sujeito enquanto indeterminado. Observamos no discurso feminista radical uma tendência unificadora, que pelo laço identificatório opera dentro da lógica do *paratodos*. A presença dos marcadores sexuais femininos no momento de nascimento funciona como traço positivo capaz de distinguir seus membros – as “verdadeiras mulheres”. Desse modo, a sua paixão pelo Um e a tentativa de universalizar as suas pautas, apontam para o que em psicanálise chamaríamos de perspectiva masculina.

Com efeito, são os objetos predicáveis, determinados, contáveis e passíveis de reprodução que encontramos no lado masculino da tábua da sexuação. Ou seja, o lado masculino está ancorado na lógica de atributos, identitária. É na tentativa de garantir direitos às mulheres, definindo-as e universalizando-as, que o Radfem entende cada membro do seu conjunto como um exemplo particular de uma lei universal, contribuindo para o apagamento subjetivo de outras possíveis identidades de gênero. Para elas, a identidade *mulher* precisa ser bem delimitada de modo a servir para integrá-las no *todos* de um conjunto. O gênero, todavia, “mais do que uma norma, um estado ou um atributo do ser, é um caminhar, um percurso, um vir a ser” (LEGUIL, 2016, p. 88)

4. A MULHER ENTRE INEXISTÊNCIA E SUBVERSÃO

É claro que muitas pessoas se referem ao “sexo” como se fosse um fato óbvio, baseado na observação, e receiam que os acadêmicos tenham obscurecido desnecessariamente questões simples. Consideremos no entanto, que a atribuição do sexo não é simplesmente o anúncio do sexo percebido em um bebê, mas também a comunicação de um conjunto de desejos e expectativas adultas. Muitas vezes o futuro do bebê é imaginado ou desejado por meio do ato de atribuir-lhe um sexo, portanto a atribuição de sexo não é uma simples descrição de fatos anatômicos, mas uma maneira de imaginar o que esses fatos vão – ou deveriam – significar. Esse imaginar vem de outro lugar e não chega exatamente a cessar depois de o sexo ser determinado, sob o ponto de vista legal ou médico, no nascimento. A menina continua a ser tornada menina; o menino continua sendo tornado menino; e essas práticas de ir tornando alguém menina ou menino são repetidas não apenas pelos pais mas também por uma série de instituições que recebem a criança com quadradinhos a serem assinalados e normas a serem corporificadas. Em certo sentido, a atribuição do sexo não acontece apenas uma vez. É um processo de iteração, repetido por diferentes atores e instituições, e, dependendo de onde se vive, pode ser reiterado de formas que nem sempre estão em conformidade umas com as outras. A atribuição do sexo não é um mecanismo, mas um processo, e pode gerar contradições e ser arruinado por interrupções e contestações. Uma criança pode recusar, temporária ou permanentemente, a interpelação, e grandes debates podem ser travados, especialmente em contextos religiosos, sobre qual é a maneira certa ou errada de ser, ou se tornar, homem ou mulher, e se essas são, infelizmente, as duas únicas opções possíveis. (BUTLER, 2024, p. 34-35)

Apesar de a psicanálise e o feminismo, de modo geral, caminharem juntos na história, influenciando-se mutuamente em meio a diálogos produtivos e tensionamentos críticos, no tocante à feminilidade e a sexualidade humana ainda observamos um desentendimento central entre uma parte dos teóricos de gênero e a psicanálise lacaniana. Alinhada com o que propomos como feminino pela perspectiva lacaniana, Butler (2024, p. 152) afirma que “o feminismo sempre insistiu: o que é uma mulher é uma questão em aberto, uma premissa que permitiu às mulheres buscarem possibilidades que foram tradicionalmente negadas a seu sexo”. Todavia, parte dos teóricos de gênero, e em especial as feministas radicais, entendem o gênero como uma construção cultural binária, de ordem simbólico-imaginária, a psicanálise lacaniana o entende como um real sexual inscrito como dualidade.

É essa diferença chave que parece representar exatamente onde a perspectiva psicanalítica mais pode contribuir para o avanço dos estudos de gênero – afinal, onde o binarismo reduz a diferença sexual às diferenças opositivas – homem/mulher, cis/trans, fálico/castrado –, a dualidade lacaniana concebe a diferença sexual por meio de dois conjuntos: um fechado em torno do falo, e outro *não-todo* fálico – portanto, aberto. Na perspectiva lacaniana já não urge a necessidade de desconstrução das diferenças rumo à

emancipação, a diferença é parte de uma estrutura que não depende da dicotomia binária para ser compreendida ou reorganizada. “É devido à ausência de significante que designe o que é uma mulher que cada mulher terá de dar um destino ao seu ser de mulher pela via da invenção.” (MOREIRA, 2021, p. 95)

4.1. Feminismo Radical ou conservador?

Como já apresentado, o termo *gênero*, comumente utilizado nos debates feministas, havia sido, até pouco tempo, utilizado também nos Estados Unidos de forma corriqueira, sem que o termo em si fosse considerado problemático. A palavra passou a representar uma ideologia perigosa quando os grupos evangélicos começaram a intervir no contexto dos debates sobre a identidade trans. De acordo com Butler (2024, p. 100) “foi então que, em 2019, a Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos reuniu os pronunciamentos papais sobre gênero e publicou um guia de ensino alertando contra os perigos do ensino de sexo e gênero nas escolas”.

Os debates subsequentes centraram-se na possibilidade ou não de pessoas trans usarem banheiros que correspondessem a seu gênero, conforme designado por elas próprias. A questão emergiu novamente no debate sobre se as mulheres trans tinham o direito de competir em esportes femininos e, em caso afirmativo, em que condições. O tema reapareceu no embate sobre crianças trans deverem ou não receber assistência à saúde e recursos comunitários para quaisquer transições que estivessem fazendo. (BUTLER, 2024, p. 100)

Como exemplo mais próximo, o Brasil, nessa mesma época, também sofreu com a ascensão do discurso moralista, conservador e cristão na política. Segundo Menezes (2024), um dos estudos mais significativos e recentes sobre gênero e sexualidade no cenário nacional se dedicou a observar, de 2010 a 2018, como o conservadorismo cresceu nos últimos anos e como foi impulsionado por grupos de parlamentares conservadores, ligados às bancadas religiosas. Nesse período e durante o governo Bolsonaro, sofremos com uma enxurrada de discursos, pautas e políticas antigênero.

Ao tomar posse como presidente, em 1º de janeiro de 2019, Jair Bolsonaro afirmou a uma de suas principais bases de campanha – o eleitorado evangélico – que libertaria o país de opressões como a *ideologia de gênero*. Em seu discurso, declarou “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre de amarras ideológicas.” (DIADORIM, 2022)

A base política evangélica, cujo apoio foi crucial para a ascensão de Bolsonaro, foi e ainda vem sendo um dos principais vetores do discurso conservador antigênero, propagando a ideia de que a educação sobre gênero e sexualidade nas escolas ameaça os valores familiares. Ao assumir a pasta de Direitos Humanos, a então ministra Damares Alves também declarou guerra à *ideologia de gênero*, discursando a favor da retomada de estereótipos de gênero ultrapassados – “menino veste azul e menina veste rosa”. Somando à série de momentos inacreditavelmente caricatos desse período, houve também o combate ao “kit gay” – como ficou conhecido o material didático do programa *Escola sem homofobia* – quando esteve em discussão a inclusão de questões de gênero e sexualidade no Plano Nacional de Educação (PNE) que vigoraria até 2024.

A escalada de propostas legislativas da direita visando impor o que pode ou não ser ensinado nas escolas representa uma censura na educação – “uma presença cada vez maior de uma forma de polícia do pensamento apoiada pelo Estado em oposição à ‘ideologia de gênero’, concebida como uma forma de conversão forçada”. O problema é as crianças serem livres demais para pensar e imaginar? O pressuposto é de que, se as crianças lerem sobre algo, elas se tornarão esse algo? Que estranhos poderes são atribuídos à leitura e aos livros? A censura oculta, portanto, sua crença no desmedido poder transitivo das palavras que teme: elas são aparentemente instigantes e transformadoras demais para que se possa deixá-las perto de uma criança. As palavras em si são apresentadas tacitamente como recrutadoras e molestadoras, motivo pelo qual devem ser removidas da sala de aula a fim de cercear seu efeito aparentemente gigantesco e destrutivo. (BUTLER, 2024, p. 101)

Além da censura, grupos conservadores e de extrema direita criaram uma verdadeira guerra digital – promovendo um ataque sistêmico à mídia tradicional e bombardeando as redes sociais com desinformação. A criação de diversas *fake news* mencionando um “kit gay” e uma “mamadeira de piroca”, segundo Menezes (2024, p. 16), “ganhou forte adesão de boa parte da população brasileira em 2018, que se colocou a serviço da distribuição e circulação massiva desses textos, fortalecendo, entre outras coisas, um ‘regime de verdades’ (Foucault) sobre gênero e sexualidade”. A exaltação de ânimos na guerra digital acabou incentivando diversos ataques reais. Dentre os inúmeros exemplos ocorridos no Brasil, a própria Judith Butler, filósofa referência aqui citada, foi agredida por manifestantes contra a “ideologia de gênero” no aeroporto de Congonhas em 2017 – acusada de ser uma assassina de crianças e querer legalizar a pedofilia. (CARTACAPITAL, 2017)

Pesquisando sobre o impacto do “combate à *ideologia de gênero*”, Barbosa e Oliveira (2024, p. 6) identificaram “setores da Igreja Católica, organizações ‘pró-vida’, organizações evangélicas e outros grupos que se engajam na batalha por razões não

apenas religiosas, mas éticas, morais e/ou políticas” como empreendedores morais contra a *ideologia de gênero*”. Sua cruzada moral “visa dois objetivos interdependentes: (1) criar regras e impor novas leis, e (2) estabelecer um novo grupo marginalizado, considerado ‘desviante’ dessas regras e leis”. Sua gramática política se apoia em afirmações desde “a ideologia de gênero quer excluir os conceitos de homem e mulher” e “a ideologia de gênero quer acabar com as famílias”, até “a ideologia de gênero vai hipersexualizar as crianças e incentivar a homossexualidade”. Considerando Butler (2024) e o que foi apresentado até aqui, parece adequado adicionar as feministas radicais transexcludentes a esse grupo de empreendedores morais.

[...] a continuidade do discurso da “ideologia antigênero” coloca as “feministas radicais” contemporâneas em uma posição de lamentável cumplicidade com os objetivos fundamentais do novo fascismo.

Para dizer a verdade, enquanto a direita se refere à sua posição como de “combate à ideologia de gênero”, as feministas transexcludentes enfocam a “ideologia da identidade de gênero”, talvez para marcar uma diferença, mas deixando o eco ressoar com políticas de direita, muitas vezes fascistas. (BUTLER, 2024, p. 149)

Assim como a gramática política encontrada no lado conservador moralista cristão encontramos no feminismo radical a ideia da transfeminilidade como um fantasma perigoso – na mesma linha que se vê no discurso de direita. Segundo Butler (2024), mulheres trans são pintadas como predadores fantasmagóricos que encarnam tudo o que há de mais perigoso na violência sexual masculina. A feminista radical Sheila Jeffreys (2014) alega que a inclusão de homens trans em espaços exclusivamente femininos, como banheiros, coloca as mulheres em risco de violência masculina – uma suposta preocupação não muito diferente da que encontramos no deputado bolsonarista, Nikolas Ferreira, ao expor de forma crítica o vídeo de uma adolescente trans frequentando o banheiro feminino de uma escola em Minas Gerais. (MARZULLO, 2023)

Retomando a pesquisa de Martinez (2018) que observou um crescimento significativo de grupos de discussão em português sobre pautas feministas radicais (como *mulheridade*, socialização feminina e estereótipos de gênero) no *Facebook* nos anos de 2016 e 2017, podemos afirmar que a ascensão do feminismo radical, coincidentemente ou não, se deu no Brasil ao mesmo tempo que a ascensão da extrema direita. Para Corrêa e Rodrigues (2023), há uma relação entre o crescimento de argumentos morais em defesa das “mulheres autênticas” e a ascensão da extrema-direita na política global durante as duas últimas décadas. “Apesar de aparentemente situados em polos opostos do espectro político, as posições transfóbicas dessas vertentes feministas e o pós-fascismo convergem

na defesa da essência naturalizante da categoria ‘mulher’”. (CORRÊA e RODRIGUES, 2023, p. 5)

[...] embora os objetivos dos movimentos antigênero possam ser muito variados entre si, há entre eles uma convergência que precisa ser nomeada e criticamente examinada. Essas forças, ainda que heterogêneas, empilham em um único balaio uma multiplicidade de ideologias e teorias incoerentes entre si, como forma de buscar fundamentação para suas propostas. As feministas críticas do gênero – que preferimos nomear como essencialistas – misturam proposições de origem diversas como a teologia católica, a antropologia, a etnografia colonial, o antiamericanismo da extrema-direita, o racismo científico e até mesmo o pensamento feminista pós-colonial para argumentar que diferença sexual biológica determina o que é uma mulher e deve ser a fundamentação da luta feminista. A estratégia de se valer de um blend de teorias incompatíveis entre si é recorrente nas forças de ultradireita: trata-se de mobilizar cada uma dessas fontes para alcançar um público específico, ignorando propositalmente o fato de que, juntas, as teorias não configuram uma proposta unificada. (CORRÊA e RODRIGUES, 2023, p. 5)

Como estratégia comum, o recurso ao pânico moral em relação à infância, reforçada por denúncias contra cirurgias de designações de gênero em crianças é encontrando tanto na extrema direita quanto no Radfem. Segundo Menezes (2024), na produção de discursos de ódios é comum encontrarmos a criação e clara identificação de inimigos – geralmente associados a um pânico moral – e uma guerra constante nas redes sociais. Em ambos os casos, “‘Salvem nossas crianças’ parece um grito de guerra recorrente no debate, que reaparece a cada vez sob uma roupagem diferente.” (CORRÊA e RODRIGUES, 2023, p. 5)

Embora as feministas transexcludentes apresentem em sua crítica fundamentos distintos aos de seus homólogos de direita, eles partilham certos pressupostos. [...] As Terfs filiam-se involuntariamente às políticas de direita, algumas das quais abertamente fascistas. (BUTLER, 2024, p. 156)

Embora o feminismo radical não siga exatamente o Vaticano ou a moral evangélica, as opiniões de suas adeptas não chegam a se diferenciar destes no tocante às reivindicações da população trans. Assim como o extrato mais conservador da extrema direita, as feministas radicais proliferam medos infundados, fazendo uso do pânico moral e do combate à “ideologia trans”.

4.2. Para além da anatomia e a erosão do binarismo

A crítica do binarismo de gênero, segundo Butler (2024, p. 149), não afirma que *homens* e *mulheres* estão superados e eliminados – “pelo contrário, ela questionava por que o gênero está organizado desse modo e não de outro”. Do mesmo modo, a recusa

lacaniana ao binarismo Homem-Mulher abre caminhos para se pensar a diferença sexual para além da lógica binária. Foi com o princípio da erosão do binarismo que se iniciou a proliferação de uma multiplicidade de gêneros para além das versões binárias já estabelecidas – e para além da hierarquia de gêneros que o feminismo, justificadamente, busca combater.

Até então, o que predominava era uma disputa entre os discursos naturalistas e os culturalistas. Os primeiros advogando que a biologia seria o fator determinante para o desenvolvimento da identidade sexual – as meninas e os meninos naturalmente se tornariam homens e mulheres pela força da natureza - sendo os aspectos hormonais e genéticos o suficiente para explicar a diferença sexual de modo completo; os segundos indicando as formações culturais como fundamentais para a constituição daquilo que se entende como feminino ou masculino. Por meio de um viés psicanalítico, entretanto, no que diz respeito ao sexo “podemos considerar caducos, de entrada, os debates sobre a diferença entre natureza e cultura, ou entre sexo e gênero. A sexuação, seja qual for, só se produz a partir dos significantes definidos por sua diferença, sempre a partir do lugar do Outro na linguagem” (BASSOLS, 2022, p. 35)

De acordo com Martin (2021, p. 143), Lacan inaugurou um novo paradigma na abordagem da diferença sexual ao introduzir a tábua da sexuação – “seu caráter inédito se deve ao fato de que, neste modelo, a diferença sexual não é pautada a partir do jogo identificatório, mas no modo de gozo que o sujeito falante assume diante da castração”.

De Freud a Lacan, a abordagem da sexualidade implica a passagem da consideração do simbólico presente na lógica fálica ao real que o acesso ao gozo introduz. Lacan permitiu dar-lhe um status de significante, além de seus efeitos imaginários. Significante importante, pois ele está na origem de todos os efeitos de significação. É preciso ainda considerar o real do gozo para ir além desta lógica de presença-ausência. *O seminário, livro 20: Mais, ainda* divide o gozo em torno do gozo fálico/Outro gozo, para nomear aquele que tem um limite fálico, mas não limites que o circunscreveram em torno de um significante. (FAJNWAKS, 2023, p. 55)

Para Bassols (2022), a sexuação é uma operação simbólica enodada por dois fios – atribuição do Outro e consentimento do sujeito – mas, nenhum dos dois fios diz algo a respeito da causa e sobre a diferença na qual esta operação se fundamenta. O único símbolo no inconsciente freudiano para os dois sexos é o significante do falo. O que desnaturaliza totalmente a relação do sujeito com a sexualidade – tornando-a independente da diferença anatômica. “Não há nada no inconsciente freudiano, tampouco em suas formações – sonhos, sintomas ou delírios – que nos assegure que a diferença

entre um ser-homem e um ser-mulher esteja escrita nele.” (BASSOLS, 2021, n.p., tradução nossa)

O aforisma lacaniano, “não há relação sexual”, é uma consequência da impossibilidade de encontrar, no real, uma relação diferencial entre os sexos. Isso não elimina esta diferença, mas a subtrai do real para levá-la ao registro do simbólico – lugar do qual partimos de maneira inevitável: a atribuição do Outro e o consentimento ou não do sujeito com esta atribuição. É neste encontro ou desencontro onde se enoda a sexuação para cada sujeito, sempre de uma maneira singular e sem nenhuma relação entre os sexos que se possa escrever. (BASSOLS, 2022, p.36)

Ainda segundo Bassols (2022), o ser sexuado seria marcado pelo significante fálico ao descobrir que o Outro – a mãe, em primeiro lugar – não é detentor desse falo. Ao longo do *Seminário 5: As formações do inconsciente*, Lacan (1957-1958) descreve o passo a passo da inscrição do complexo de Édipo no registro simbólico em três tempos lógicos, que se iniciam com a criança na posição de objeto de desejo do Outro – identificando-se como o falo da mãe. A mãe, todavia, também está em busca do seu próprio desejo, cujos componentes situam-se em algum lugar no nível imaginário como algo que lhe falta. Assim sendo, as posições e relações entre os sexos giraram em torno de ser ou ter o falo. “Do lado masculino trata-se de proteger ou ter para continuar mantendo a ilusão de sê-lo para o Outro. Do lado feminino, ocorrerá uma tentativa de parecer sê-lo para mascarar essa mesma falta, a do Outro.” (BASSOLS, 2022, p. 37)

Contudo, o feminino permanece como campo do gozo impossível de ser recoberto pela significação do falo e a posição feminina, então, não se resolve por inteiro no binarismo da lógica fálica e suas significações. O gozo *não-todo*, comumente interpretado sendo o gozo da mulher, nos dias de hoje, segundo Martin (2021), se aproxima da terminologia *queer* – que sinaliza aquilo de indeterminado em qualquer identidade. Em tempos de declínio do Nome-do-Pai e as mudanças que daí decorrem, podemos partir da hipótese de uma expansão desse gozo que ultrapassa a ordenação fálica e deduzir que aumenta também uma modalidade de gozo que faz frente às tentativas unificadoras pela via dos universais. “Ou seja, se este gozo que não faz conjunto se prolifera, estaríamos diante de um novo modo social de se abordar a sexualidade”. (MARTIN, 2021, p. 144)

Se parece haver algo binário das tábuas da sexuação lacanianas devido a sua divisão em dois lados, homem e mulher, é apenas à primeira vista. “Até aqui, era possível supor que a sexuação seria para cada sujeito o modo de inclusão em um conjunto definido a partir de um traço que distinguiria homens e mulheres entre si.” (BASSOLS, 2022, p.

38) Dividir homens para um lado e mulheres para o outro, ou ainda cisgêneros para um lado e transgêneros para outro – e até mesmo binários para um lado e não-binários para o outro (o que continua sendo um binarismo) – seria “supor que o Outro do Outro existe, e que este Outro do Outro pode ser cada um. Acontece que este outro lado não é seguro que exista, se não for como Outro precisamente, isto é, como impossível de fazer Um”. (BASSOLS, 2022, p. 39)

A lógica dos universais é, necessariamente, solidária do binarismo entre os dois significantes, homem/mulher [...] Mas esses dois ideais, especialmente do lado feminino, não fazem mais do que deixar de lado, reprimida, a A mulher que não existe como conjunto universal. Então, é do lado feminino que o binarismo se rompe, não para entrar no não-binário [...] mas, sim, para entrar na lógica do não todo, que é algo muito distinto. (BASSOLS, 2022, p. 39)

Por mais que cada sujeito se inscreva em Um lado ou em Outro, no lado mulher, cada elemento será uma exceção em um conjunto que é sempre não-todo. Além disso, como não há equivalência entre os gêneros e o modo de inscrição nas tábuas da sexuação, “há mulheres que, sem dúvida, podem estar à esquerda, fazendo ‘o homem’, e também há homem que pode estar à direita – não para fazer A mulher, que não existe, mas, sim, para situar-se ‘na parte mulher dos seres que falam’”. (BASSOLS, 2022, p. 40)

Em entrevista de Andréa Reis Santos, Marina Morena Torres e Marcus André Vieira com o poeta Tom Grito, o escritor e artista *queer* do Rio de Janeiro conta um pouco sobre seu percurso em análise e fala sobre a sua identidade não normativa, como pessoa não-binária. Sobre a escolha do nome Tom no lugar do seu nome de batismo, comenta que

O nome, a identidade é uma coisa estática, aprisiona um pouco. Mas, nesse momento, estou satisfeito com o nome. Incomoda as pessoas me colocarem no lugar homem, ao qual não pertencço. Entendo-me como pessoa não binária. Nessa leitura social, ainda assim, o homem é cada vez mais presente. Entendo que eu performo como o que as pessoas entendem como masculino, mas esse processo foi também para eu não me mulherificar, porque me incomodava ser colocado no lugar de mulher. “Você não pode fazer isso porque você é mulher”. E tudo o que me foi dito, que eu não poderia fazer porque era mulher, eu fiz. Então eu nunca fui mulher, se eu fiz tudo o que não poderia como mulher. (GRITO, 2022, p. 27-28)

Para Brousse (2019, p.71), “a identidade está do lado do Outro, das imagens rainhas como significantes mestres, e não do lado do sujeito, que é efeito de linguagem [...] A identidade do sujeito são uns papéis, emitidos pelo Outro, e constituídos segundo categorias, que são as do Outro”. Na conversa com Marcus André Vieira, Marina Morena Torres e Andréa Reis Santos, Tom Grito reconhece que a identidade está sujeita a

mudanças, mas acredita haver uma diferença entre “identidade, que vem de dentro, e regras sociais, normas, que vem de fora.” (GRITO, 2022, p. 30) Ao longo da entrevista, Tom Grito associa a Letícia – sua identidade prévia à transição – ao ideal do eu.

Talvez a Letícia tenha esse lugar. Talvez a Letícia tentasse viver esse ideal do eu, o tempo todo. Eu casei, tive filho, me formei, fiz concurso público. Segui todo esse processo normal da norma e eu nunca fui feliz. Segui a cartilha e não fui feliz. Tem alguma coisa de errada nesse lugar. Então não sirvo para essa vida, vou me matar. (GRITO, 2022, p. 30)

Tom conta ainda que antes da análise chegou a fazer Terapia Cognitivo Comportamental, que descreve como “Processo violento. ‘Se você está incomodado com isso, então muda’. Não avança no entendimento do porque você está incomodado”. (GRITO, 2022, p. 30) O artista também revela que mudar seu nome de Letícia para Tom resolve várias coisas, mas que não dá conta de tudo – diz ficar sempre “nesse lugar de não lugar, e é nesse lugar que eu me vejo não binário. Meu corpo é o meu corpo em qualquer gênero que eu esteja”. (GRITO, 2022, p. 31) Como sujeito singular, para o poeta “esse é problema do binarismo: não existe um lugar fora. Ou você está em um lado ou você está em outro. Ninguém consegue aceitar a possibilidade de eu não estar, nem em um lugar, nem em outro. Isso é um incômodo”. (GRITO, 2022, p. 28)

Fica assim evidente que diferentemente das afirmações feministas radicais, não é a imagem do corpo, nem a sua anatomia que permitem fundar a relação do sujeito com o sexo, mas sim o seu discurso. Segundo Bonfim (2021, p. 62) “numa escuta psicanalítica é a singularidade do sujeito que precisa comparecer para além de qualquer binarismo masculino-feminino”.

Logo, o que se extrai é o que o padrão heteronormativo tão criticado não se sustenta pela psicanálise. Ele não funciona, visto que não é possível logicamente atribuir um homem a uma mulher e vice-versa. Como observa Fuentes (2012), não se trata de dois sexos, de duas metades complementares – ideia implícita na noção de binarismo –, mas de uma diferença sexual que emerge justamente no ponto onde a simbolização fracassa. Temos aqui o real do sexo, algo do não simbolizável, que se coloca em jogo na sexualização. (BONFIM, 2021, p. 59-60)

4.3. A subversão na lógica do não-todo

Como já visto, Lacan (1972-1973) não concebe o feminino em termos de sexo biológico, feminilidade ou socialização de gênero. Através das formulações lógicas lacanianas, a diferença sexual passa a ser pensada estritamente em modos de gozo, na

forma em que o sujeito se posiciona diante da castração. Entretanto, o famoso aforismo lacaniano, *A mulher não existe*, segundo Martin (2021), acabou se repetindo de modo clichê sendo muitas vezes reproduzido de modo estereotipado, e por conseguinte se tornou uma formulação demasiadamente imaginarizada.

[...] ainda que possamos compreender essa estrutura como uma lógica derivada do patriarcado, ou seja, uma lógica que só confere lugar ao modo masculino de existência, o fundamental a ser percebido é que não se trata apenas de um regime que distribui apenas o poder, mas sobretudo de um regime de gozo que organiza tanto a posição dita masculina como a feminina. Estando a estrutura da economia libidinal da nossa sociedade ligada à generalização do gozo fálico, tanto o homem como a mulher dirigem o seu desejo ao falo. Nessa lógica, o reconhecimento do desejo só é possível mediante a intervenção do falo como significante; mas é preciso compreender esta noção foi historicamente construída. E que o ensino de Lacan não é alheio, muito pelo contrário, à sua desconstrução. (MARTIN, 2021, p. 113)

Conforme Martin (2021), enquanto o gozo fálico é homogêneo ao registro do sujeito, o Outro gozo não o é – portanto, ao apontar a incidência de um gozo real na constituição de todo *falasser*, a lógica do *não-todo* desmonta, mesmo que parcialmente, a sustentação da posição identitária mantida pelo falo. “Dito de outro modo: as fórmulas da sexualização permitem a Lacan demonstrar a contradição essencial entre o universal do significante e o singular do gozo”. (MARTIN, 2021, p. 107)

Segundo Le Gaufey (2015), o que Lacan consegue realizar ao longo de seus seminários é a desconstrução da essência como algo inerente aos indivíduos a partir de uma distinção que lhe é cara – ser *versus* existência. “Uma existência sem essência, ou que ao menos se coloque fora de toda necessidade de uma essência sua, eis o que Lacan cerca desde sua colocação em órbita do parcial do objeto *a*, e que se persegue na epopeia do ‘não há relação sexual’.” (LE GAUFEY, 2015, p. 123) Para explicar como o fato de não haver exceção que funde o conjunto das mulheres também não garante o universal da mulher, Le Gaufey (2015, p. 126) explica que “há uma diferença decisiva entre um conjunto de indivíduos e o domínio que eles constituem” e que o que ambiciona Lacan é escrever logicamente um domínio de indivíduos do qual se afirme a existência, mas que se recusa coletivizar.

Eis, desde então, confessada a ambição lógica de Lacan: fundar um novo universal sobre a exceção que lhe faz objeção. [...] Isso significa claramente que se as particulares são verdadeiras (Lacan fará de modo que a balança penda desse lado), as universais serão necessariamente falsas. (LE GAUFEY, 2015, p. 125)

Para exemplificar essa objeção ao universal, Moreira (2021) defende que o enunciado “todo homem deve morrer pela pátria”, não causa nenhuma comoção, uma vez que não fala de ninguém em específico, ao passo que o enunciado “algum homem deve morrer pela pátria” ou “ao menos um homem deve morrer pela pátria” particulariza o sujeito e é capaz de gerar maior impacto, desarticulando até o mais coeso dos estados. “Eis a lógica masculina em que se opera a lógica do para-todos e daquele que excede à regra, o Um do conjunto. Aquele que, como visto no mito do Pai da Horda, deve morrer para assegurar o laço.” (MOREIRA, 2021, p. 153) Em contrapartida, na lógica feminina, a própria assunção de que todas estão submetidas à mesma regra já é capaz de levantar protestos. Tomando os exemplos propostos por Moreira (2021) de generalizações a respeito das mulheres, tais como “toda mulher quer casar” ou “toda mulher quer ser mãe”, rapidamente pode-se ouvir um coro de negativas protestando contra essa verdade com um “eu não!” – um coro não de *todas* as mulheres, mas de *não-todas*. “Essa posição diz de um protesto feminino para além da reivindicação histórica do ‘eu também’, trata-se de um ‘eu não me reconheço no grupo em que o outro tenta me colocar’, de um desejo de permanecer não como um, mas como única”. (MOREIRA, 2021, p. 154)

Enquanto na lógica masculina opera o *algum* ou o *ao menos um*, conforme expressos nas fórmulas da existencial, no lado feminino não existe *Uma* que exceda a regra para que se funde um conjunto ou universal. Entendido, portanto, que *A mulher não existe*, “então, logicamente, não pode existir o binarismo de gênero. Só o homem existe¹⁵.” (MARTIN, 2021, p. 114) Sem a existência da *mulher*, estamos tratando de um regime unitário onde só o gozo fálico é reconhecido como possível – aquilo que do gozo é não fálico, existe apenas como impossível. Nas fórmulas da sexuação lacanianas não encontramos qualquer binarismo, o que há é monismo – um monismo que, segundo Martin (2021), pressupõe uma tensão com algo que o nega e o relativiza. A diferença sexual, consequentemente, não é a expressão de uma diferença entre os gêneros, “mas entre ‘eu’ e ‘eu mesmo’, a expressão de uma diferença interna ao sujeito”. (MARTIN, 2021, p. 114)

¹⁵ Apesar de parecer que a existência do homem esteja confirmada do lado masculino, não há definição sobre o sexo ao qual se pertence, existe apenas uma crença no falo, capaz de conferir uma consistência identitária pela via da fantasia. Todavia, como o falo não passa de um significante que nem o homem, nem a mulher possuem, essa crença não é inabalável e exige confirmação incessante – a diferença, segundo Lacan (1974, p. 558), “é que um homem se faz O homem por se situar a partir do Um-entre-outros, por entrar-se entre seus semelhantes”. A crença, dos que se identificam com o significante homem, na existência d’O homem, permite a inscrição do significante fálico no inconsciente.

A impossibilidade de descrever uma sexualidade não masculina não implica exatamente na não existência do Outro gozo, mas indica que sua emergência está marcada pelo signo da impossibilidade de inexistência nesta narrativa; o que nos revela uma astúcia que Lacan empreende para indicar uma rota de fuga do regime fálico. Pois existir como inexistente é uma maneira de existir. Assim, Safatle (2020, 61) marca a tensão interna ao campo da experiência: experiências ditas possíveis e experiências ditas impossíveis, isto é, inexistentes, mas que só existem na condição de parecerem não existir. [...] Afirmar esta diferença como auto-referente, constitutiva e irreduzível, equivale a afirmar que toda e qualquer posição que o sujeito pretenda assumir nunca é totalitária. A noção de diferença sexual marca a diferença entre experiências sentidas como possíveis e experiências marcadas pelo signo da impossibilidade e que justamente por isso forçam a entrada de novos possíveis, pois evidentemente o universo dos possíveis não é sempre o mesmo. “Não há, portanto, categoria, definição ou conceito intencional dos gêneros em psicanálise, pois ela é uma teoria feita para pensar o fracasso de sua identidade enquanto tal”. (Dunker, 2017, 114). Lacan define a diferença antes da identidade, pois o inconsciente lacaniano é ordenado pelo princípio da não relação. Esse postulado implica em afirmar a diferença em si mesma que leva o *falasser* à não relação consigo mesmo. A experiência da emergência de um Outro gozo destitui todo e qualquer *falasser* de suas pretensões totalitaristas. Em se tratando de um gozo alheio à nomeação fálica, esta emergência força o sistema de nomeação a trabalhar de outra maneira. A lógica do *não-todo* força o sistema de nomeação, mas não apenas porque inclui novos nomes ao código, mas fundamentalmente porque força uma mudança de estrutura daquilo que compreendemos como nomear. (MARTIN, 2021, p. 114)

Longe de ser uma denegação da existência feminina, *A mulher não existe* quer dizer que a feminilidade, por não ser do campo do universal, deve ser inventada, caso a caso, para todo *falasser*. “O semblante, assim como a nomeação, são modos de solução para os efeitos da forclusão do significante d’A mulher no inconsciente. O Outro gozo pode encontrar o seu limite pela via da contingência, o que exige uma produção singular”. (MARTIN, 2021, p. 109) Esse semblante, entretanto, uma vez que a diferença sexual não existe no inconsciente, está fadado a sempre vacilar. A subversão da lógica do *não-todo* reside justamente nesse abalo às posições fálicas – a mera existência de um gozo *não-todo* implica na existência de uma experiência erótica que ultrapassa os limites da norma fálica. Diante da emergência desse Outro gozo, as construções identitárias desmoronam e o sujeito só pode agir pelo não saber.

O feminino para Lacan é anti-identitário e contrário ao universal que tende a homogeneizar os corpos, desmascarando o caráter fictício do sexo e de seus imperativos sociais. No feminino, há a possibilidade de invenção fora das determinações impostas a ele em uma sociedade organizada a partir da fantasia masculina. (MOREIRA, 2022, p. 25)

No contemporâneo, Moreira (2021) observa que isso que balança as posições sexuais e tem efeitos sobre o que se entende enquanto homens e mulheres, afeta diretamente o feminismo como movimento identitário. “Para a psicanálise, o feminino da tábua da sexuação exprime uma política que é a política do não-todo, que se constitui

como uma política do singular” (MOREIRA, 2021, p. 46) A indeterminação do lado feminino das tábuas da sexualização pode ser compreendida como algo que carrega um potencial subversivo e que possibilita novas formas de existência. Existências que não são pautadas pelas lógicas de atributos ou de pertencimento, como ocorre do lado masculino.

4.4. O Radfem é feminino?

É a partir de uma leitura psicanalítica sobre o feminino nas tábuas da sexualização que problematizamos as premissas do feminismo radical. Se, assim como Moreira (2021), utilizamos o termo “feminino” com a intenção de referenciar justamente aquele que não forma conjunto, mas sim trata de algo que escapa, recusa e de alguma forma foge à representação – pela ausência de significante que designe *A mulher* –, o feminismo radical, ao se apegar à categoria *mulher*, pode ser entendido como um feminismo não feminino, que ao insistir na categorização, unidade e universalização das mulheres se revelaria engessado dentro do campo identitário e muito mais fálico do que se imagina.

É somente no lado masculino das tábuas da sexualização que encontramos formas de existência pautadas em lógicas de atributos ou de pertencimento. Os homens, enquanto portadores do falo, acreditam nas insígnias, nos semblantes que dão fundamento às identificações. “Talvez, por isso mesmo, eles se aferrem mais à questão identitária e se portem como os guardiões dos semblantes civilizatórios.” (MOREIRA, 2021, p. 145) Ao reivindicar uma política pautada na unidade, cuja pretensão repousa em política “para-todas” as mulheres (determinadas por seus atributos biológicos que lhe impõem determinada socialização), o feminismo radical demanda predicados e atributos como seu solo pré-político.

O movimento feminista, por mais afeito que seja aos ideais libertários e progressistas, não é um movimento que está isento de fazer uma política a partir de um telos masculinista ou de reproduzir as diferentes formas de opressão presentes na sociedade. De fato, o movimento feminista incorre em um erro ao restringir sua pauta e seu olhar sobre o sujeito proprietário que toma o corpo como um de seus bens ao mesmo tempo em que visa assumir uma universalidade dessexualizada e asséptica. (MOREIRA, 2022, p. 69)

Do lado oposto, uma política feminina, do não-todo, seria aquela que “faz frente às tentativas de universalização do discurso do mestre do lado masculino da tábua da sexualização, que, em sua paixão pelo Um, procura homogeneizar os corpos para que estes

se tornem exemplos particulares de um universal”. (MOREIRA, 2021, p. 46) É esse desejo totalizante e excludente que “necessita do assassinato daquele que faz exceção, o pai primevo, para se fundar o universal, a face segregadora do humanismo, pois a tentativa de homogeneizar os corpos em torno do Um, [...] produz, inevitavelmente, a violência e a marginalização do diferente”. (Ibidem, p. 46)

Historicamente, Scott (2005) expõe que, o ideal de que todos os indivíduos poderiam ser tratados de modo igualitário inspirou aqueles que se encontraram excluídos do acesso a algo que eles e seus pares consideravam um direito (educação, trabalho, salários de subsistência, propriedade, cidadania) a reivindicarem a inclusão através de um desafio aos modelos que garantiam a igualdade para uns e a negavam para outros. Não foi diferente com as primeiras reivindicações feministas de participação política – que tiveram sua cidadania negada na época da Revolução Francesa, quando, segundo Scott (2005, p. 15), “a igualdade foi anunciada como um princípio geral, uma promessa de que todos os indivíduos seriam considerados os mesmos para os propósitos de participação política e representação legal”, mas as mulheres foram excluídas uma vez que “seus deveres domésticos e de cuidados com as crianças eram vistos como impedimentos à participação política”.

Todavia, a reivindicação de igualdade traz em si alguns paradoxos ao envolver a aceitação e a rejeição da identidade de grupo atribuída pela discriminação. Scott (2005), esclarece que os termos de exclusão sobre as quais determinada discriminação está amparada são negados ao mesmo tempo em que são reproduzidos nas demandas pela inclusão. “Para Scott, este é o paradoxo da igualdade, fundar um conjunto de iguais, pressupõe inevitavelmente a exclusão do diferente, um universal exige a nomeação e designação do diferente”. (MOREIRA, 2022, p. 68) O identitarismo define indivíduos de modo coletivo e renega a expressão ou percepção plena de sua singularidade.

A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente. Não é a ausência ou a eliminação da diferença, mas sim o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração. R. R. Palmer, escrevendo no *Dictionary of the History of Ideas*, coloca isso assim: “A igualdade requer um ato de escolha, pelo qual algumas diferenças são minimizadas ou ignoradas enquanto que outras são maximizadas e postas a se desenvolver”. (SCOTT, 2005, p. 15)

De acordo com Scott (2005), grupos impedem que os indivíduos sejam tratados como indivíduos. Se você seleciona um, ignora o outro – “os indivíduos devem ser avaliados por eles mesmos, não por características atribuídas a eles como membros de

um grupo. A igualdade só pode ser implementada quando os indivíduos são julgados como indivíduos”. (Ibidem, p. 13) Em casos de discriminação, observa-se que os termos de protesto tanto recusam quanto aceitam as identidades coletivas sobre as quais a própria discriminação se baseia. “De outro modo, podemos dizer que as demandas pela igualdade necessariamente evocam e repudiam as diferenças que num primeiro momento não permitiram a igualdade.” (Ibidem, p. 20)

Quando a exclusão das mulheres da cidadania foi legitimada pela referência às diferentes biologies das mulheres e dos homens, a “diferença sexual” foi estabelecida não somente como um fato natural, mas também como uma base ontológica para diferenciação política e social. No período das revoluções democráticas, as mulheres foram consideradas como outsiders políticas, devido à diferença sexual. O feminismo foi um protesto contra a exclusão das mulheres da política; seu objetivo foi o de eliminar a diferença sexual na política. Mas a sua campanha foi voltada às mulheres. Pelo fato de agir em favor das mulheres, o feminismo produziu a diferença sexual que buscava eliminar – chamando a atenção exatamente para a questão que pretendia eliminar. (SCOTT, 2005, p. 20-21)

O problema observado por Scott (2005) é que *o indivíduo* tem sido concebido em termos singulares e sido representado tipicamente como homem branco – categoria que podemos limitar ainda ao homem branco heterossexual, os indivíduos aos quais a igualdade simplesmente pertence. Segundo a autora, para ser qualificado como indivíduo, é preciso demonstrar alguma semelhança com essa figura singular. Já os grupos, são sempre formados por aqueles que se veem excluídos – como, entre outros, as mulheres, os negros e os LGBTQIA. “Somente aqueles que não se assemelham ao indivíduo normativo têm sido considerados diferentes.” (Ibidem, p. 24) A diferença é representada como traço fundamental ou natural de um grupo, enquanto a norma padrão, por sua vez, não é considerada como detentora de traços coletivos.

O homem heterossexual branco, tomado como sujeito universal abstrato, serve de referência para o que todo grupo minoritário com pautas reivindicatórias deve se assemelhar. Analisando a partir de um viés psicanalítico, o mito do pai da Horda nos lembra como se organiza o corpo social como unidade – os irmãos em pé de igualdade entre si, desde que nenhum aceda à posição do pai – mas, segundo Moreira (2022, p. 92-93), “já não é o pai quem está fora da lei que universaliza, mas todo aquele que se configure como outro – que, muitas vezes, coincide com o feminino”. Nesse sentido, a evidente universalização da mulher proposta pelo feminismo radical como um padrão – aquela nascida com o aparelho sexual feminino e socializada a partir de uma lógica tida

como feminina – serve de referência para como devem se parecer as “verdadeiras mulheres”.

O elevado senso de identificação que surge com a redução de um indivíduo a uma categoria é, ao mesmo tempo, devastador e embriagador. Como objeto de discriminação, alguém é transformado em um estereótipo; como membro de um movimento de luta, esse alguém encontra apoio e solidariedade. Mesmo assim, a recompensa de companheirismo tem seus limites. (SCOTT, 2005, p. 19)

Portanto, de acordo com o Radfem, às mulheres trans cabe a exclusão e, como alteridade, o lugar de inimigo a ser combatido. A proposta de unificação presente no discurso feminista radical “está ancorada na lógica universal de uma política para-todos – de corpos tomados como exemplos particulares de um todo –, própria do discurso do mestre, que visa a homogeneização e a unificação pela universalização do todo”. (MOREIRA, 2021, p. 160) Percebemos que as premissas do feminismo radical transexcludente por mais que partam de um senso de exclusão frente ao homem universal, deslizam para esse mesmo lugar de universalidade diante da comunidade trans – participando da lógica masculina ao tentar agrupar as mulheres a partir de uma identidade.

O gozo feminino, em contrapartida, seria aquele que desconstrói as identidades, visto que “a feminilidade é um processo contínuo e inacabado, já que, devido à ausência do falo, não há traço que permita que um sujeito se identifique com o próprio corpo ou identidade capaz de recobrir o que no feminino é ausência”. (MOREIRA, 2021, p. 104) Os corpos trans, combatidos pelo Radfem, caminham, nessa exclusão, ao largo da identidade de gênero hegemônica. Por mais que nem todo sujeito trans esteja situado do lado feminino das tábuas da sexuação, “os corpos *queer* se identificam com aquilo que é varrido para fora de todo regime de reconhecimento de um corpo em sua humanidade”. (Ibidem, p. 100)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse em pesquisar os limites da categoria mulher no feminismo radical surgiu a partir de múltiplos encontros com essa teoria em redes sociais e nos meandros de alguns discursos e questionamentos de mulheres do meu convívio pessoal. Apesar das definições claras e precisas do feminismo radical sobre o que é ser um homem ou uma mulher, na experiência com a clínica, essa temática nunca se deixou tão evidente ou bem determinada – pelo contrário, ainda me vi diante de sujeitos trazendo diversos questionamentos sobre sua feminilidade ou masculinidade.

Através da psicanálise podemos perceber que as categorias identitárias não são o suficiente para dar conta de cada sujeito que as compõe. Portanto, a presente pesquisa se ancora na ideia de que a teoria lacaniana da sexuação, com sua ênfase no gozo e na singularidade da experiência subjetiva, pode oferecer uma alternativa à visão essencialista e ontologizante da categoria mulher, promovendo uma abertura para a diversidade e a multiplicidade das experiências femininas. Com o objetivo de questionar o apriorismo biológico da categoria mulher presente no conceito de socialização de gênero do qual o feminismo radical se serve, a presente pesquisa buscou realizar uma análise crítica da categoria mulher apontando para a necessidade de se ultrapassar a fixação em uma identidade feminina universalizante.

Ao longo da pesquisa foi possível afirmar que a investigação sobre os limites da categoria mulher no feminismo radical, a partir de uma perspectiva psicanalítica, revelou a complexidade e as tensões inerentes à construção dessa categoria. Partindo da problematização da dominação masculina sobre as mulheres como eixo central, as diferentes vertentes feministas foram percorrendo caminhos teóricos distintos e desbravando trilhas que hoje não necessariamente se encontram mais, porém, compartilham como denominador comum essa tentativa de identificar as mulheres enquanto grupo. Dentre toda a complexidade do movimento feminista, com suas lutas e narrativas heterogêneas, talvez seja esse o seu maior entrave intelectual – o que Moreira (2022, p. 24) apontou como a formação de “um universal da Mulher”.

Entendendo o gênero como um sistema político que sustenta o patriarcado e consequentemente a dominação masculina, o feminismo radical, em sua deriva transexcludente, elegeu os corpos trans como representantes do sistema opressor. Na

ânsia por se livrar do determinismo biológico que relega às mulheres um lugar de subalternidade, o Radfem serviu-se das teorias de Albert Bandura – que propõe o gênero como uma característica individual estável e inerente aos indivíduos, aprendida socialmente durante a infância. Desse modo, para as feministas radicais a situação de opressão feminina seria reflexo de uma sociedade patriarcal e não mais consequência de diferenças biológicas.

A teoria de Bandura, entretanto, ao focar na aprendizagem social e na internalização de normas culturais – onde todos os indivíduos aprendem e se conformam a papéis pré-determinados – se aproxima da ideia de um universal do gênero capaz de obscurecer as múltiplas e diversas vivências das mulheres. Ao postular que a identidade de gênero se constrói através da observação e imitação de modelos sociais, levando à internalização de normas e comportamentos considerados adequados para cada sexo, Bandura ignora a dimensão do semblante, conceito lacaniano que nos permite observar as identidades de gênero como uma construção imaginária que busca encobrir a falta e a incompletude inerentes à subjetividade humana.

Reduzindo o gênero a um comportamento aprendido, a teoria da socialização de gênero desconsidera a dimensão inconsciente e a complexidade da relação do sujeito com a sua identidade sexual, partindo da premissa que indivíduos socializados em um mesmo ambiente receberão as mesmas influências e, portanto, se desenvolverão de modo semelhante. Ao se servir dessa teoria, o feminismo radical se torna paradoxalmente refém da diferença biológica que deseja recusar, tendo em vista que as mulheres passam a ser entendidas como uma categoria socializada a partir de um corpo nascido com vagina, útero e ovários. Além de reificar as dualidades inato X adquirido e natural X cultural, observamos que a ideia de uma identidade de gênero fixa e estável se mostra incompatível com a fragilidade e inconsistência do semblante.

Considerando a teoria da sexuação lacaniana, trouxeamos à tona uma leitura alternativa, que permite uma compreensão mais rica e menos normativa da categoria mulher, ao mesmo tempo em que desafia as visões essencialistas que dominam algumas correntes feministas. Ao propor que a posição sexuada do sujeito não é determinada por normas universais ou pela anatomia, mas sim por uma lógica singular de gozo, Lacan rompe com qualquer ideal de essência feminina ou masculina. Ao longo da pesquisa, pensamos o gênero ao lado do ser sexuada, como proposto por Leguil (2016), em ordem

de desontologizá-lo, considerando-o como sempre inacabado e aberto. Levando em consideração que nenhum sujeito se sente completamente à vontade com seu gênero, homens, mulheres e transexuais sofrem angústias e conflitos diante do mistério que é não saber bem o que se é.

Assim sendo, a busca feminista radical por uma identidade feminina fixa e estável, baseada em características biológicas e sociais, se torna uma tentativa de negar a dimensão inconsciente e a complexidade da relação do sujeito com a sua sexualidade – o que demonstra a sua resistência diante da abertura inerente ao lado não-todo. Do mesmo modo que Butler (2024) questiona “Quem tem medo do gênero?”, aqui questionamos quem tem medo do potencial subversivo do não-todo. Se o que entendemos como feminino é aquilo que escapa a qualquer tentativa de definição totalizante, resistindo à inscrição em uma categoria universal e homogênea, entender a categoria mulher como um sistema de castas, conforme proposto pela feminista radical Sheila Jeffreys, é um contrassenso. Mais inteligível seria categorizar dessa forma aquilo que se encontra no lado esquerdo, o lado masculino das tábuas da sexuação.

Todavia, identificamos que ao Radfem incomoda que a categoria gênero faz desaparecer a fixidez do sexo – a base biológica entendida por elas como aquilo que sustenta a subordinação das mulheres à sua casta sexual. No afã de querer pertencer ao lado fálico, as feministas radicais encontram seu principal inimigo nos corpos que expõem “a insuficiência dos semblantes civilizatórios – que dividem, imaginariamente, a humanidade em homens e mulheres –, frente ao real do gozo, frente àquilo que não se submete inteiramente à função fálica e à lei paterna: o não-todo feminino”. (MOREIRA, 2021, p. 182) O não-todo e seu gozo capaz de fazer vacilarem os semblantes, as identificações e identidades representa para as feministas radicais o temor de que aquilo que as assegura enquanto verdadeiras mulheres (que se acreditam inteiras nesse lugar, apesar de reconhecerem a castração que lhes é imposta pelo patriarcado), seja colocado em xeque.

Observamos no discurso feminista radical uma tendência unificadora, que pelo laço identificatório opera dentro da lógica do *paratodos*. Quando o QG Feminista descreve na seção Nós acreditamos que “o feminismo é a luta pela libertação de todas as mulheres”, fica ainda mais claro de que lado das tábuas da sexuação estão as mulheres às quais elas se referem – tratam-se daquelas “todas”, às não-todas cabe justamente a

exclusão. Percebemos também que ao defender que “a feminilidade deve, então, ser abandonada, abolida e jamais celebrada, nem exaltada”, o QG Feminista propõe uma espécie de manifesto contra o não-todo, pregando pela manutenção das imposições encontradas no lado homem, mas com nova roupagem.

Ressaltamos que a crítica ao feminismo radical e às suas pretensões universalizantes é aqui uma crítica à lógica masculina e à sua incapacidade de fornecer uma política realmente subversiva, que considere a opacidade do gênero e o sujeito enquanto indeterminado. Mais interessante seria, como pudemos encontrar em Leguil (2016), o gênero deixar de ser um núcleo duro e enrijecedor para ser considerado um possível da existência, um lugar de respiro para o ser. Enquanto para o feminismo radical, o gênero é tido como uma prisão limitante da forma como as mulheres dispõe de seus corpos, para a psicanálise, pelo contrário – o gênero é aquilo que é buscado pelo sujeito na tentativa de ir ao encontro do seu ser, sem, no entanto, poder algum dia alcançá-lo completamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Discursos transfeministas e feministas radicais: disputas pela significação da mulher no feminismo**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas, 2019.

BANDURA, Albert. **The Social Learning Theory**. Nova Iorque: Prentice Hall, 1977.

BANDURA, Albert. **Social foundations of thought and action: A social cognitive theory**. Nova Iorque: Prentice Hall, 1986.

BARBOSA, Inaê Iabel. OLIVEIRA, Amurabi. O “combate à ‘ideologia de gênero’” e o impacto sobre o ensino de ciências humanas sociais. In: **Acta Scientiarum: Education**. Maringá: v. 46, p. 1-14, 2024.

BASSOLS, Miquel. Fundamentos da sexualização em Lacan. In: **Latusa**. Rio de Janeiro: n. 26, p. 35-42, 2022.

BASSOLS, Miquel. **La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente: sobre un informe de Paul B. Preciado dirigido a los psicoanalistas**. Olivos: Grama Ediciones, 2021.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo – volume II: a experiência de vida**. 2ª edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BONFIM, Flávia. Problemas de gênero e sexualização. In: **Gênero e política: derivas do feminino**. organização Marcelo Ferreri e Rogério Paes Henriques. 2ª edição. São Paulo: Edições Concern, 2021.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 17ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BROUSSE, Marie-Hélène. **Mulheres e discursos**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2019.

BUSSEY, Kay; BANDURA, Albert. Self-Regulatory Mechanisms Governing Gender Development. In: **Child Development**. Chicago: v. 63, n. 5, p. 1236-1250, 1992.

BUSSEY, Kay; BANDURA, Albert. Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation. In: **Psychological Review**. Washington D.C.: v. 6, n. 4, p. 676-713, 1999.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?**. São Paulo: Boitempo, 2024.

CORRÊA, Sonia; RODRIGUES, Carla. Apresentando “Terfs, movimentos crítico do gênero e feminismos pós-fascistas”. In: **Cadernos Pagu**. Campinas: n. 68, p. 2-25, 2023.

COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, USP. São Paulo: 2016.

COSSI, Rafael Kalaf. A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo. In: **Perspectivas em Psicologia**. Uberlândia: v. 21, n. 2, p. 173-182, 2017.

CYRINO, Rafaela. A deriva transfóbica do feminismo radical dos anos 1970. In: **Varia Historia**. Belo Horizonte: v. 39, n. 79, p. 1-31, 2023.

DIADORIM. 'Ideologia de gênero': como o clã Bolsonaro usa internet para atacar LGBTI+. **Carta Capital**. 29 de set. de 2022. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/ideologia-de-genero-como-o-cla-bolsonaro-usa-internet-para-atacar-lgbti/>>. Acesso em: 15 de out. de 2024.

FAJNWAKS, Fabian. **Despatologizar o sujeito trans e outros ensaios lacanianos**. Belo Horizonte: Scriptum, 2023.

FAJNWAKS, Fabian. Jacques Lacan, precursor das teorias *queer*. In: **Psicanálise e psicopatologias lacanianas: impasses e soluções**. organização Carla Almeida Capanema, Flávio Durães, Hélio Cardoso Miranda Jr, Juliana Meirelles Motta e Marconi Martins da Costa Guedes. Curitiba: CRV, 2020.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem e Tabu. In: **Vol. XIII da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. (1924) A Dissolução do Complexo de Édipo. In: **Vol. XIX da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GRITO, Tom. Latusa com poesia. Entrevista concedida a: Marcus André Vieira; Andréa Reis Santos; Marina Morena Torres. In: **Latusa**. Rio de Janeiro: n. 26, p. 23-32, 2022.

HARDING, Sandra. (1986) A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HENRIQUES, Rogério Paes; VIDAL, Paulo. Em defesa de Outra psicanálise: sobre o real em questão nas soluções transexuais. In: **Psicologia USP**. São Paulo: v. 30, p. 1-10, 2019.

JEFFREYS, Sheila. **Gender Hurts: A feminist analysis of the politics of transgenderism**. New York: Routledge, 2014.

JUDITH Butler é agredida ao embarcar no aeroporto de Congonhas. **Carta Capital**. 10 de nov. de 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/judith-butler-e-agredida-ao-embarcar-no-aeroporto-de-congonhas/>>. Acesso em 17 de out. de 2024.

LACAN, Jacques. (1957-1958) **O seminário, livro 5 – As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. (1961-1962) **O seminário, livro 9 – A identificação**. Recife: Centro de estudos Freudianos do Recife, 2003 (não oficial).

LACAN, Jacques. (1971) **O seminário, livro 18 – De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. (1971-1972) **O seminário, livro 19 – ...Ou pior**. Salvador: Espaço Moebius, 2003.

LACAN, Jacques. (1972-1973) **O seminário, livro 20 – Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1973) O Aturdido. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. (1974) Prefácio a O despertar da primavera. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LAURETIS, Teresa de. (1987) A tecnologia de gênero. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LE GAUFEY, Guy. **O não-todo de Lacan: consistência lógica, consequências clínicas**. São Paulo: Scriptorium, 2015.

LEGUIL, Clotilde. **O ser e o gênero: homem/mulher depois de Lacan**. Belo Horizonte: EBP Editora, 2021.

LIMA, Laura. Subversões feministas da lógica fálica. In: **Psicanálise antropofágica: identidade, gênero, arte**. organização Tânia Rivera. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2020.

LORBER, Judith. (1994) The social construction of gender. In: **Women's voices, feminist visions: classic and contemporary readings**. organização Susan M. Shaw e Janet Lee. 6ª edição. Corvallis: Oregon State University, 2015.

MARTIN, Clarice Arantes. **Alguma coisa está fora da ordem sexual: algo mudou ou parece ter mudado**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2021.

MARTINEZ, Fabiana Jordão. Militantes e radicais da quarta onda: o feminismo na era digital. In: **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: v. 29, n. 3, p. 1-14, 2021.

MARTINEZ, Fabiana Jordão. **Ontologias Feministas no ciberespaço: discursos e contra discursos RadFem**. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: 09 a 12 de dezembro de 2018.

MARZULLO, Luiza. Nikolas Ferreira vira réu após expor aluna trans de 14 anos em banheiro escolar de BH. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 de set. de 2023. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/09/21/nikolas-ferreira-vira-reu-por-transfobia-por-ter-exposto-aluna-em-banheiro-escolar.ghml>>. Acesso em: 15 de out. de 2024.

MATTOS, Amana Rocha. CIDADE, Maria Luiza Rovaris. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. In: **Periódicus**. Salvador: v. 1, n. 5, p. 132-153, 2016.

MAZZUCA, Roberto. **Lo unário y lo uniano en el seminario 9: “La identificación” de Jacques Lacan**. 2022

MENEZES, Carlos André Araújo. **Expressões de uma “vingança adiada”: o kit gay e a mamadeira de piroca como movimentos performativos na linguagem**. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Sergipe, UFS. São Cristóvão, 2024.

MONEY, John. HAMPSON, Joan. HAMPSON, John. Imprinting and the establishment of gender role. In: **A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry**, v. 77, p. 333–336, 1957.

MONEY, John. TUCKER, Patricia. **Sexual Signatures on Being a Man or a Woman**. Boston: Little Brown & Co, 1975.

MOREIRA, Maíra Marcondes. **Fins do sexo: como fazer política sem identidade**. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

MOREIRA, Maíra Marcondes. **O feminismo é feminino?: a inexistência da mulher e a subversão da identidade**. Belo Horizonte: Scriptum, 2021.

NOGUEIRA, Conceição. Psicologia e construção social do gênero. In: **Coeducação: do princípio ao desenvolvimento de uma prática**. Atas do Seminário Internacional, Lisboa: p. 169-188, 1999.

PASCOTO, Renata. **Primeiras manifestações de identidade de gênero: um estudo com crianças de 16 a 18 meses**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo, 2006.

PEREZ, Daniel Omar; STARNINO, Alexandre. O estatuto político do significante vazio: identidade coletiva, psicanálise e política. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba: v. 33, n. 58, p. 84-104, 2021.

QG Feminista. **A Coletiva QG Feminista**. [s.d.]. Disponível em: <<https://qgfeminista.org/quem-somos-nos/>>. Acesso em: 01 de fev. de 2024.

QG Feminista. **Como tornar-se uma mulher**. [s.d.]. Disponível em: <<https://qgfeminista.org/como-tornar-se-uma-mulher/>>. Acesso em: 03 de fev. de 2024.

QG Feminista. **O que é o feminismo?**. [s.d.]. Disponível em: <<https://qgfeminista.org/o-que-e-o-feminismo/>>. Acesso em: 01 de fev. de 2024.

Radfem collective. **What is radical feminism?** [s.d.]. Disponível em: <<http://www.radfemcollective.org/what-is-radical-feminism>>. Acesso em: 23 de out. de 2021.

RAYMOND, Janice. **The Transsexual Empire: The Making of the She-Male**. New York: Teachers College Press, 1994.

ROSA, Pablo Ornelas. SOUZA, Aknaton Toczek. CARMARGO, Giovane Matheus. O combate à “ideologia de Gênero” na era da pós-verdade: uma cibercatografia das fake news difundidas nas mídias digitais brasileiras. In: **Sinais**. Vitória: n. 23, v. 2, p. 128-154, 2019.

Transgender Europe. **Trans Murder Monitoring**, (2021) Disponível em: <www.transrespect.org/en/research/trans-murder-monitoring/>. Acesso em: 23 de out. de 2021.

SCOTT, Joan. (1986) Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SORIA, Nieves. **La sexuación en cuestión**. Buenos Aires: Del Bucle, 2020.

STARNINO, Alexandre Augusto Garcia. **Entre o couro e a carne: Jacques Lacan e a questão da identidade e identificação**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2018.

STOLLER, Robert. (1968) **Sex and gender: the development of masculinity and femininity**. Londres: Karnac Books, 1984.

WITTIG, Monique. (1992) Não se nasce mulher. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. organização Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.