

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA  
TESE DE DOUTORADO

NEM ÉDIPO, NEM BARBÁRIE; uma contribuição genealógica ao debate  
psicanalítico sobre aliança e sexualidade na contemporaneidade.

Eduardo Ponte Brandão

Rio de Janeiro  
2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



UFRJ

NEM ÉDIPO, NEM BARBÁRIE; uma contribuição genealógica ao debate psicanalítico sobre aliança e sexualidade na contemporaneidade.

Eduardo Ponte Brandão

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Orientador: Dr. Joel Birman

Rio de Janeiro

Julho / 2008.

NEM ÉDIPO, NEM BARBÁRIE; uma contribuição genealógica ao debate psicanalítico sobre aliança e sexualidade na contemporaneidade.

Eduardo Ponte Brandão

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Joel Birman  
(Orientador)

---

Profa. Dra. Regina Herzog

---

Profa. Dra. Simone Perelson

---

Profa. Dra. Márcia Arán

---

Prof. Dr. Chaim Samuel Katz

Rio de Janeiro

Julho / 2008.

Brandão, Eduardo Ponte.

Nem Édipo, Nem Barbárie; uma contribuição genealógica ao debate psicanalítico sobre aliança e sexualidade na contemporaneidade / Eduardo Ponte Brandão. - Rio de Janeiro: UFRJ / IP, 2008.

xi, 220f.; 31 cm.

Orientador: Dr. Joel Birman

Tese (Doutorado) – UFRJ/ IP/ Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2008.

Referências Bibliográficas: f. 212-220.

1. Édipo 2. Genealogia 3. Aliança 4. Sexualidade 5. Psicanálise. I. Birman, Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação e Pesquisa em Teoria Psicanalítica. III. Nem Édipo, Nem Barbárie.

A Paulo, meu pai, *in memoriam*, e a Pedro, meu filho.

O edifício social do passado apoiava-se sobre três colunas: o padre, o rei, o carrasco. Já faz tempo que uma voz disse: *Os deuses estão indo embora!* Ultimamente, outra voz levantou-se e gritou: *Os reis estão indo embora!* Já é hora de uma terceira voz levantar e dizer: *O carrasco vai embora!* (...) E a ordem não desaparecerá junto com o carrasco, não pensem isso. A abóbada da sociedade futura não desmoronará por não possuir esta pedra angular hedionda. A civilização não é outra coisa que uma série de transformações sucessivas. O que verão agora? A transformação da penalidade. A doce lei de Cristo penetrará enfim o código e por ele irradiará a luz. O crime será visto como uma doença e esta doença terá seus médicos que substituirão os juízes, seus hospitais que substituirão os cárceres. A liberdade e a saúde serão parecidas. Onde aplicava-se o ferro e o fogo, deitará-se o bálsamo e o óleo. Tratar-se-á pela caridade o mal que antes era tratado pela cólera. Será simples e sublime. A cruz substituindo a força. É só.

Victor Hugo.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof Joel Birman, a quem sou grato pela habilidade com que me orientou desde as primeiras reflexões, assim como por me servir de modelo desde a minha graduação.

Ao Prof Alain Vanier, pela gentil acolhida durante o meu Estágio de Doutorado na Universidade Paris 7 - Denis Diderot.

A Capes, pelo doutorado-sanduíche.

A Prof<sup>a</sup> Márcia Arán, Prof<sup>a</sup> Simone Perelson e Prof<sup>a</sup> Regina Herzog pelas decisivas contribuições ao longo do doutorado.

Ao Prof Chaim Samuel Katz pela influência intelectual e pela acolhida durante o tempo em que fiz parte da Formação Freudiana.

Ao Prof Daniel Kuppermann, Prof<sup>a</sup> Hebe Signorini Gonçalves, Prof<sup>a</sup> Vera Malagutti, Prof<sup>a</sup> Regina Neri, Prof<sup>a</sup> Claudia Garcia e Prof<sup>a</sup> Cristina Rauter, seja pelas proveitosas interlocuções, seja pelas afinidades intelectuais demonstradas no decorrer desses anos.

Ao Prof Francisco Portugal, pela combinação de apoio intelectual e sincera amizade desde os tempos da graduação.

Aos colegas de Doutorado e do grupo de pesquisa do Prof Joel Birman, pelas ricas discussões que contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Pedro Borges, a Luciana Benjo e a Silvia Freitas pelos apoios essenciais à licença sem a qual não teria sido possível o Estágio doutoral.

Aos amigos do peito que acompanharam, cada um a seu modo, os tortuosos caminhos da reflexão e as alegrias das descobertas.

Aos meus alunos e aos colegas, pela aprendizagem recíproca e pelas trocas afetivas e intelectuais.

A Letícia Silveira, por ter sido responsável pelo o mais fundamental do tripé da formação psicanalítica.

A minha mãe, pela intensidade com que defende as convicções e afirma a vida.

Ao Marcelo, pelo sentimento fraterno, e ao Solon, pelo carinhoso companheirismo.

A Waleska, a quem especialmente sou grato pela bravura amorosa com que se lança às vicissitudes da conjugalidade.

Ao Pedro, pela coragem em ter enfrentado a estadia na França com idade tão pequena.

## RESUMO

Nem Édipo, Nem Barbárie  
Eduardo Ponte Brandão

Orientador: Dr. Joel Birman

Resumo da Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

O debate atual entre os psicanalistas a respeito das modalidades e das articulações entre aliança conjugal, aliança parental e sexualidade costuma adotar o Édipo como referência. Dizem esses autores que o Édipo é condição necessária de normalização para todo e qualquer sujeito e de humanização do laço social, sem o qual estaríamos fadados à barbárie. À luz da genealogia dos poderes em Foucault, a psicanálise é herdeira da tecnologia de si que remonta à confissão da carne cristã. O Édipo é para Foucault a retomada do sistema de aliança em meio ao dispositivo da sexualidade, restabelecendo a experiência de renúncia e de transcendência cristã. O Édipo condensa as ramificações que constituíram a norma baseada no casal monogâmico, heterossexual, erotizado, reprodutivo e patriarcal. A versão estrutural do Édipo reproduz esse modelo normativo. Por sua vez, a obra de Freud permite vários entendimentos, sendo dificilmente enquadrada no escaninho das ciências do sexual. Encontra-se também em Freud outras formas de compreensão da subjetividade que não esteja atrelada ao referencial fálico-edipiano. À luz de Freud, a reflexão psicanalítica pode se esquivar do dualismo entre civilização (Lei) e barbárie (anomia).

Palavras-chave: - Édipo – genealogia – aliança – sexualidade – psicanálise

Rio de Janeiro  
Julho / 2008

## RÉSUMÉ

Ni l' Oedipe, ni la barbarie

**Eduardo Ponte Brandão**

**Directeur de thèse: Joel Birman**

Le débat actuel entre les psychanalystes en ce qui concerne les modalités et les articulations entre alliance conjugale, alliance parentale et sexualité adopte souvent l' Oedipe comme référence. Ces auteurs disent que l' Oedipe est la condition nécessaire de normalisation pour tout et n' importe quel sujet et aussi d' humanisation du lien social, sans lequel nous serions condamnés à la barbarie. À la lumière de la généalogie des pouvoirs chez Foucault, la psychanalyse est héritière de la technologie de soi qui remonte à la confession de la chair chrétienne. L' Oedipe est pour Foucault la reprise du système d' alliance au milieu du dispositif de la sexualité, tout en rétablissant à l'expérience de renoncement et de transcendance chrétienne. L' Oedipe condense les ramifications qui ont constitué la norme qui a comme base le couple monogamique, hétérosexuel, érotisé, reproductif et patriarcal. La version structurelle de l' Oedipe reproduit ce modèle normatif. À son tour, l'oeuvre de Freud permet plusieurs entendements, étant difficilement encadrée dans les catégories des sciences du sexuel. Chez Freud se trouvent aussi d' autres formes de compréhension de la subjectivité qui ne soit pas attachée au référentiel phallique-oedipien. À l' égard de Freud, la réflexion psychanalytique peut s' esquiver du dualisme entre civilisation (Loi) et barbarie (anomie).

**Mot-clés:** - Oedipe - généalogie - alliance - sexualité - psychanalyse

**Rio de Janeiro**

**Juillet / 2008.**

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO...	1
CAPÍTULO 1. Sexo, casamento e reprodução na Idade Média...	10
1.1 Amor reserva e débito conjugal...	13
1.2 Expansão da Igreja e a regulação do sexo e do casamento...	18
1.3 O triunfo do modelo canônico de casamento...	22
1.4 Tribunais, feiticeiras e o repúdio ao feminino...	31
1.5 Baixa Idade Média...	35
1.6 A importância do Concílio de Trento...	37
1.7 A confissão tarifada e as formas jurídicas...	39
1.8 A confissão da carne e a pastoral cristã...	45
1.9 A colonização da sexualidade na doutrina matrimonial...	50
1.10 As formas jurídicas e o problema da possessão...	56
CAPÍTULO 2. Sexualidade, casamento e reprodução na Modernidade...	61
2.1. A construção do modelo normativo	62
2.1.1. O problema da masturbação e o modelo dos dois sexos...	
2.1.2 A célula nuclear: a penetração da sexualidade na aliança...	73
2.1.3 A medicalização da família e o problema do incesto...	77
2.2 A normalização científica do sexual e a tecnologia do exame	85
2.2.1 A psiquiatrização do prazer perverso...	
2.2.2 Exame e disciplina: o infantil no adulto e as influências da ciência do sexual...	92
2.3. A inscrição da norma na arte de governar a vida	104
2.3.1 A socialização das condutas de procriação...	

2.3.2 A Arte de Governar...	107
2.3.3 Familiarismo e o declínio das ciências do sexual...	110
2.3.4 Psicanalismo...	116
CAPÍTULO 3. Sexualidade e Aliança em Freud...	124
3.1. A sexualidade infantil perverso-polimorfa e as ramificações entre as ciências do sexual e a psicanálise...	127
3.2. As tessituras do complexo: linhas gerais...	147
3.3. Dissonâncias da psicanálise frente ao projeto moderno e familiarismo edipiano...	155
3.4. A moral sexual civilizada, a hipótese repressiva e a erotização da maternidade...	165
3.5. Masturbação e <i>ars erotica</i> ...	170
3.6. A virada de 1920, a hipótese filogenética, o mal-estar e a feminilidade...	183
3.7. Lacan e os lacanianos...	201
CONCLUSÃO...	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS...	220

## INTRODUÇÃO

A rigor, o presente trabalho tem como objetivo central uma revisão crítica do Édipo enquanto eixo normativo, apoiando-se, para tanto, na genealogia dos poderes de Foucault.

À luz das manifestações da sexualidade e das alianças conjugais e familiares evidenciadas na contemporaneidade, existe uma forte tendência no debate público em que psicanalistas se apóiam no Édipo como condição fundante da subjetividade humana e terminam por situá-lo como contraponto à barbárie.

Por sua vez, este trabalho de pesquisa visa apontar em última instância as condições de existência que fizeram do Édipo um eixo normativo no qual se condensaram todos os elementos que compuseram os contornos da família oitocentista e que, hoje em dia, se encontram inteiramente desmantelados.

Seguindo esse raciocínio, abordaremos ao final o pensamento de Freud para demonstrar não somente que muitas das críticas feitas à luz de uma certa analítica dos poderes são pertinentes, mas também que existem, em sua obra, outras formas de reflexão teórica sobre o sujeito. Desse modo, a psicanálise dificilmente pode ser inserida completamente no escaninho das ciências do sexual e da confissão cristã – como sugere parte da crítica genealógica –, tampouco precisa servir de bastião de estruturas imutáveis para salvaguardar a civilização humana.

O interesse por essa questão surgiu por duas vias diferentes, mas complementares.

\*\*\*

A primeira vem de uma longa trajetória iniciada no Mestrado em que eu procurava questionar um dos argumentos centrais de Lacan em seu conhecido seminário *A Ética da Psicanálise*. A saber, trata-se da oposição delimitada entre a radicalidade da *práxis* psicanalítica – cujo dispositivo levaria o desejo, segundo o que era formulado até esse momento de sua obra, à “condição absoluta” (Lacan, 1991: 353) – e a moralidade.

Nesse contexto teórico, a *práxis* psicanalítica é “ética” e não “moral” na medida em que aponta para o vazio no campo dos significantes, sendo em torno daquele que se orienta a verdade particular do sujeito. Agir conforme o desejo é agir conforme a verdade

particular do sujeito. Por fim, a experiência ética e trágica de agir em conformidade ao desejo está articulada à lei simbólica, fundada na exceção do significante paterno presente no Édipo.

Sabemos que Lacan extrai a lógica supostamente presente no mito freudiano de *Totem e Tabu* (1913 [1912-13]) para definir o Édipo enquanto estrutura. Para Lacan, o mito freudiano dá uma forma épica à estrutura edipiana que organiza o desejo. Desejo é equivalente à lei estrutural do Édipo, sem a qual não é possível haver desejo nem sujeito.

Sem determo-nos mais nesse campo de teorização, o fato é que não demorei muito a me interrogar sobre as imensas restrições impostas por Lacan ao avocar a herança legítima de Freud e definir que, fora da experiência trágica de conduzir o desejo aos limites do simbólico, não existiria ética.

Coube-me assim questionar se a radicalidade da experiência ética psicanalítica seria tão libertária quanto Lacan pretendia.

Peço licença ao leitor para introduzir aqui uma pequena digressão, por meio da qual será possível compreender os motivos que me levavam intuitivamente a questionar tais pressupostos lacanianos.

Senão vejamos. Eu sou mais um dentre inúmeros pares que se formaram no fim de um processo de decadência do *boom* psicanalítico que marcou, sobretudo, os anos 70 e 80 no Brasil, sem deixar de notar um curioso paradoxo.

Ao mesmo tempo em que o comentário geral entre os analistas era a diminuição da procura por atendimento clínico privado<sup>1</sup>, por um lado, por um outro, aumentava a inserção e a proliferação de novas gerações de psicólogos com formação psicanalítica – nas quais me incluo - em instituições públicas e privadas. Esses novos psicanalistas em formação mantinham e mantêm forte transferência com as instituições lacanianas que não pararam de se multiplicar, apesar de todas elas terem entre si discursos muito semelhantes. A radicalidade da experiência trágica da psicanálise jamais era colocada em questão, apesar das transformações sócio-históricas das quais éramos testemunhas e agentes.

---

<sup>1</sup> Birman (2002) e Quinet (2002) são p.ex. dois autores que, com linhas de raciocínio bastante diferentes, atestam igualmente a queda da difusão e do consumo da psicanálise.

Começava a desconfiar que a psicanálise poderia manter intocável o seu discurso libertário e transgressor, mas poderia simultaneamente fazer parte de estratégias disciplinares que caracterizam muitas dessas instituições onde psicólogos e psicanalistas atuam (o que não significa que a disciplina seja *per se* um atributo das instituições).

Tal intuição veio a se consolidar a partir do momento em que ingressei efetivamente numa instituição pública, cuja dimensão funcional do poder é evidente: o Tribunal de Justiça. É onde tem início a segunda via.

\*\*\*

Na qualidade de psicólogo lotado em Varas de Família, Infância e Juventude, passei a atender crianças, adolescentes, pais e mães envolvidos e tutelados pela instância jurídica por razões as mais diversas.

Mas foram nas Varas de Família onde surgiram os casos que mais chamaram minha atenção: pais e mães, às vezes avós, avôs e outras figuras parentais procurando a intervenção do que a princípio consideramos como sendo uma instância terceira – o Judiciário como representante das leis e do Estado – com objetivo de julgar e definir situações em relação às quais aqueles não se sentem capazes de resolver. São famílias cujos cônjuges são separados e em geral recasados e vivendo em famílias recompostas ou então, no caso dos que não se uniram a um novo parceiro, vivendo em situações de monoparentalidade ou junto à família consanguínea de origem. Os conflitos em jogo são bastante dramáticos e diversos, mas pode-se dizer que na maioria das vezes foram gerados por afastamento dos filhos da esfera de convivência de um dos genitores. Para agravar a situação, não é raro que um desses genitores seja acusado de abuso sexual por seu ex-cônjuge (normalmente a mãe contra o pai de seus filhos) ou que os próprios filhos passem a recusar, aparentemente por iniciativa própria, o contato com o pai ou a mãe.

É evidente que há sofrimento em ação nesses litígios familiares, mas não há uma demanda que seja orientada de acordo com os parâmetros estritos da clínica. Parecia-me pouco promissor conduzir os atendimentos por meio do deslizamento significante visando à experiência trágica do desejo, tal como podemos vislumbrar em boa parte da proposta lacaniana.

A demanda era nesses casos profundamente marcada por uma vontade de agir - “o que fazer?” – para além ou aquém da massa opaca de palavras, pensamentos e fantasias que seria posta em primeiro plano num trabalho elaborativo da análise<sup>2</sup>.

Tive contato nessa época com uma literatura muito influenciada por Pierre Legendre que, diga-se de passagem, foi um dos grandes opositores à reivindicação de homossexuais e lésbicas por reconhecimento público aos direitos de casamento, adoção e procriação na França<sup>3</sup>.

Legendre é um autor de referência para psicanalistas que tematizam e procuram a intersecção do saber freudiano com o debate público das transformações no campo do parentesco e as leis jurídicas.

Segundo esse autor, o princípio da vida e da reprodução da vida depende da genealogia das categorias de filiação. Para tanto, são necessárias as montagens institucionais que se introduzem como um terceiro termo na relação dual entre pais e filhos. O Estado é o terceiro termo que garante, através das leis, a distribuição estrutural dos lugares entre pais e filhos. O poder genealógico do Estado operacionaliza o exercício das funções simbólicas do pai e da mãe, sendo responsável pela montagem do sistema de filiação que tem por excelência o referencial da Lei paterna, da qual depende a reprodução da vida e a constituição do sujeito. Em suma, é o Estado que, em nome da Lei, fixa os lugares que os pais vão ocupar para introduzir a criança nos limites da castração simbólica.

Ao mesmo tempo em que Legendre oferece instrumentos teóricos de relevância para a atuação no contexto das Varas de Justiça, cujos efeitos são inegáveis, cabe também interrogar sobre o lugar estratégico ocupado pelos psicanalistas, para os quais “é preciso que”, segundo Legendre, “aprendam o que comporta o exercício da função simbólica” (Legendre, 1999: 93).

Ora, cabe ao analista ser o guardião dos limites do simbólico? Por extensão, zelar pelo cumprimento das leis jurídicas, de modo a assegurar a preservação do mármore sagrado da Lei paterna?

---

<sup>2</sup> Inspirei-me na vontade de agir que Birman (1999) assinala a propósito das novas demandas no campo da clínica psicanalítica, não podendo ela ser compreendida meramente como tentativa de escapolir do trabalho elaborativo da análise.

<sup>3</sup> Fassin (2005) lembra que Legendre chega a comparar o “homossexualismo” ao nazismo, na medida em que ambos pretendem devastar o sistema de filiação.

Em que medida os analistas, ombro a ombro com juristas e operadores de Direito, põem em ação práticas de poder, seja de disciplina seja de normalização, seja repressiva seja de dominação, e esquecem de levar em conta as circunstâncias sócio-históricas que apontam para novas formas de sociabilidade e de existência?

Na esteira dessas interrogações, a segunda via começou a ir ao encontro da primeira, culminando no interesse pelo tema a ser pesquisado.

\*\*\*

Para tanto é necessário notar que a segunda via não se limita a um contexto específico de “perícia psicológica” junto às Varas de Família.

Ela aponta para o intenso debate público entre analistas e o campo jurídico nos mais diversos níveis, sobretudo, quando a querela gira em torno das relações de casal e de parentesco.

Para citar um exemplo bem conhecido, temos a reivindicação de homossexuais por direitos de casamento, adoção e procriação na França em 1999, que deu origem ao Pacto Civil de Solidariedade (PACS) e despertou a oposição ferrenha de diversos psicanalistas, incluídos lacanianos.

Se até então a despenalização e desmedicalização do homossexualismo apontavam para a conquista de tolerância por parte da sociedade, por um lado, por um outro, a união homossexual era coagida a permanecer no âmbito privado. A aceitação dos laços homossexuais era excluída do direito civil na medida em que afrontava os pilares da família nuclear e heterossexual (Roudinesco, 2003).

Todavia, a visibilidade e a exigência de reconhecimento público do laço afetivo-sexual entre homossexuais deram origem a uma série de discussões, fazendo imediatamente entrar em cena os defensores da ordem simbólica. Os argumentos eram em geral que as bases das sociedades democráticas contemporâneas estariam tão fragilizadas que dar o estatuto de igualdade entre casais homo e heterossexuais levaria ao perigo de dessimbolização, ou seja, de apagamento de inscrição da diferença sexual no simbólico.

A psicanalista Mougín-Lemerle, seguidora de Legendre, desenha um cenário apocalíptico no caso de as leis jurídicas serem modificadas e afrontarem a Ordem simbólica:

“É por isso que se nós ‘improvisarmos’ muito apressadamente nosso sistema jurídico, que trata da representação do ser humano na sua linhagem, nos arriscaremos a danos subjetivos consideráveis. Nos arriscaremos a desencadear crises de identidade – não no sentido da crise de identidade que atravessa todo adolescente (...) – mas sim crises de humanização, que põem novamente em causa o princípio de humanidade, suscitando a ferocidade, a violência, a confusão.” (Mougin-Lemerle, 1999: 5)

Com base no temor de afronta aos pilares simbólicos, fez-se sentir a fúria com que boa parte dos analistas dirigia e ainda dirige aos direitos civis da homoparentalidade.

Pedindo licença para destacar as longas citações abaixo, cabe ressaltar a posição – diria, escandalosa - de Jean-Jacques Rassial revelada numa entrevista na revista *Percurso* (n. 31 / 32) a respeito desse tema:

“O que eu disse é que tenho muita simpatia pelos homossexuais militantes contra a normalidade e que sinto muito desprezo pelos homossexuais que querem ser considerados normais. (...) Agora vivemos o sucesso de um movimento que se chamou na Europa de *Arcadie*, que é o movimento dos homossexuais que querem ser considerados normais, que querem, de certa forma, transformar a homossexualidade numa nova norma. Freud e Lacan são claros sobre a homossexualidade, dizendo que é uma perversão, o que não quer dizer que não temos o direito de ser perversos – cada um tem suas fantasias e as vive como quer e isso é do registro da perversão sexual e não social. Ambos mantiveram esta posição até o fim. A posição homossexual que acho simpática é a subversiva.”

“O que significam esses grandes defensores da família e da filiação em que se tornaram os homossexuais? Isto está ligado à pós-modernidade no sentido de que a diferença sexual não é mais uma diferença essencial, não é mais o que nos organiza. E digo mais, a homossexualidade é uma posição preguiçosa e passiva! É muito fácil encontrar o outro do mesmo sexo, é muito mais fácil do que encontrar o outro do outro sexo. Com o outro do outro sexo é o fracasso de nossa identidade que encontramos, não funciona com o outro sexo. Trata-se da guerra, uma guerra interessante, aliás. Com o mesmo sexo estamos no narcisismo triunfante. Conseguir-se pensar o gozo do outro e é uma maneira notável de economizar a castração. Economiza-se o risco e também a beleza da castração, ou seja, a diferença sexual – uma vez que a castração afeta os dois sexos.”

“Sim, há uma evolução que me parece se inscrever afirmando que a heterossexualidade não é mais uma norma. O que isto provoca nos jovens? O que isto provoca como aposta identificatória? Entre outras coisas, penso que a banalização da posição homossexual tem efeito sobre o aumento da violência sexual.”

De clones incapazes de enfrentar a diferença sexual a pais narcisistas que fazem de seus filhos brinquedos de pelúcia, os homossexuais foram enquadrados principalmente por muitos lacanianos que lançaram mão da diferença sexual e da castração simbólica como argumentos centrais de aversão ao reconhecimento público da homoparentalidade.

Tal debate aponta sem dúvida para uma crise nas representações da diferença entre os sexos, cujo cerne atinge o estatuto simbólico da filiação. Mas o que mais chama a atenção é a arbitrariedade desses argumentos que identificam uma interpretação antropológica a um ponto de vista quase teológico, em que o simbólico paira como uma sombra abstrata sobre uma sociedade em evidente transformação. Nesse contexto de discussão, Arán escreve:

“(...) as noções de diferença sexual, casamento, ou mesmo filiação, são quase naturalizadas, não levando em conta que o entrelaçamento destas categorias, tendo como eixo central o direito, é uma experiência da modernidade. E por fim, é veiculada a idéia de que é necessário preservar este tipo de instituição para que se preserve a cultura, como se só fosse possível pensar em formas de subjetivação tendo como referência um modelo vertical transcendente – a lei, a família e o estado – desconsiderando as possibilidades horizontais de outras formas de simbolização” (Arán, 2003: 5-6).

Talvez seja mais interessante seguir a inversão proposta por Fassin (2005), para quem é a ordem simbólica preconizada pela psicanálise que deve ser interrogada pela homossexualidade, e não o contrário:

« Si depuis un siècle la psychanalyse, avec l'ensemble des savoirs sur la sexualité, s'interroge sur l'homosexualité, c'est aujourd'hui l'homosexualité qui interroge ces discipliniers. Dès lors que l'homosexualité pose moins problème, c'est l'ordre symbolique qui ne va plus de soi: avec l'explication du débat public, l'evidence des normes a cédé la place à une interrogation sur le processus normatif. Plus largement, on pourrait donc dire que c'est moins la société qui soumet l'homosexualité à la question: en retour, l'homosexualité pose davantage de

questions à l'ordre social, en même temps qu'à l'ordre savant. » (Fassin, 2005: 163)

A universalidade da ordem simbólica, fundada na diferença dos sexos e no referencial fálico-edipiano, deve ser posta em questão em face das contingências sócio-historicas e aos jogos de força presentes no aqui-e-agora.

Para os mais diversos autores lacanianos que tematizam as relações de parentesco, a Ordem simbólica - fundada no Édipo - é utilizada como referência para avaliar, julgar e amiúde segregar as mais variadas alianças conjugais e de parentesco, e não somente a homoparentalidade, que se apresentam na contemporaneidade. O Édipo é via de regra usado como contraponto à barbárie, cuja ameaça se concretizaria à luz de muitos desses arranjos. Seguindo esse raciocínio, qualquer tipo de afronta à diferença sexual, ao interdito das gerações, ao referencial fálico ou à castração simbólica, todos incluídos no que podemos chamar de norma edípiana, faria com que sucumbíssemos à anomia social, à dessimbolização fundamental e, por fim, ao imperativo de um gozo sem entraves.

Em vez de adotarmos concepções definitivas sobre o aparato conceitual da psicanálise e a essência dos fatores constitutivos da sociedade, engessadas numa polarização estéril entre uma posição “ética” do analista e uma sociedade supostamente “adoentada”, convém seguir a inversão sugerida por Fassin e interrogar: em que medida a insuficiência do Édipo como referência subjetiva pressupõe a barbárie? Há outros modos de a psicanálise responder à configuração atual entre aliança e sexualidade que não sejam tributários do Édipo?

Levar a termo tais questionamentos parece fundamental precisamente nesse momento em que a psicanálise não fornece mais como outrora as coordenadas principais de regulação subjetiva, tal como ocorreu, por exemplo, no Brasil dos anos 70-80 em que os campos das alianças e da sexualidade foram expostos ao processo brusco de modernização e urbanização (Birman, 1988, 1995, 1999; Figueira, 1981, 1987, 1994; Guimarães & Tavares; 1995; Russo, 1987, 2002). Paradoxalmente, as transformações no campo das famílias, dos casamentos e dos prazeres não deixaram e não deixam de ocorrer, embora a psicanálise ceda lugar cada vez mais para as ciências biológicas e as terapias comportamentais, ao lado de um inegável crescimento do sentimento religioso. Em outras

palavras, as relações entre as alianças de parentesco, as uniões amorosas e a sexualidade se encontram em profunda alteração, ao mesmo tempo em que a psicanálise vem perdendo o lugar de referência subjetiva e dando demonstrações de esgotamento das possibilidades de renovação no quadro de sua tradição clínica.

Seguindo esse raciocínio, é possível vislumbrar aqui o encontro entre as duas vias que culminaram no meu interesse em mapear e analisar as condições de existência que fizeram do Édipo um eixo normativo. Tal pesquisa pode servir de base para compreender uma provável falência do modelo interpretativo calcado no Édipo, seja no que diz respeito ao campo da organização social seja ao campo da clínica psicanalítica.

## CAPÍTULO 1

### Sexo, casamento e reprodução na Idade Média

O Concílio de Trento (1545-1563) possui importância capital na história da sexualidade tecida por Foucault em sua fase genealógica.

Não por ele achar que foi um momento de censura e de repressão da Igreja Católica em relação ao sexo, mas sim por esta ter organizado a confissão da sexualidade de uma forma tão estratégica que, séculos depois, será apropriada na modernidade como meio de organização social.

Donde o interesse de Foucault em fazer, mais precisamente, a história da revelação da sexualidade, “isto é”, diz ele em *Os Anormais*, curso proferido no *Collège de France* nos anos 1974-1975, “em que condições e segundo que ritual foi organizada, no meio dos outros discursos sobre a sexualidade, certa forma de discurso obrigatório e forçado, que é a revelação da sexualidade?” (Foucault, 2001: 215).

Seguindo esse raciocínio, Foucault toma a história do ritual da penitência cristã como fio condutor da análise dos poderes que se formaram em torno da sexualidade.

Por meio da penitência cristã, Foucault demonstra que, por razões estratégicas, a verdade foi atrelada à sexualidade, cuja confissão impõe modificações sobre o próprio indivíduo e exige uma “tecnologia de si” em que cada um se reconhece como sujeito ou - para ser mais exato - “sujeito de uma sexualidade”.

Essa tecnologia de si origina-se do dispositivo da confissão e da penitência institucionalizado no Concílio de Trento, cujos efeitos se ramificaram e se multiplicaram ao longo dos séculos seguintes.

A tecnologia espiritual cristã será re-apropriada pelas ciências do sexual surgidas entre os séculos XVIII-XIX, entre as quais Foucault inclui, em seu ápice, a psicanálise, sendo esta nada mais do que uma modalidade científica da confissão, capaz de inscrever estrategicamente o sujeito nos dispositivos modernos de governabilidade.

Em suma, pedindo licença para um certo esquematismo, há uma linha de continuidade entre a confissão da “carne”, instituída no Concílio de Trento, e a experiência psicanalítica, incluída no escaninho das ciências sexuais e nos dispositivos de uma nova arte de governo surgida entre os séculos XVIII-XIX. Dizer tudo que vem ao espírito, tal como é formulado na regra fundamental da psicanálise, provém da moral da confissão cristã, fazendo a ressalva de que “da confissão à experiência psicanalítica foram construídas diversas figuras intermediárias e diferenciações significativas nesse dispositivo” (Birman, 2000: 68).

O esforço de Foucault em aproximar experiências aparentemente tão distintas – a cristã e a psicanalítica – tem como principal alvo o Édipo, seja como complexo seja como estrutura.

Mas a crítica ao Édipo não será nosso objeto de análise nesse capítulo. Não seria prudente examiná-la sem antes percorrer o traçado da penitência cristã e as condições estratégicas que a fizeram se modificar de forma tão contundente no Concílio de Trento.

É esse então o objetivo do capítulo. Mas não o único.

Somada a ele, investigaremos as formas canônicas de aliança conjugal e parental, sobretudo, a que foi encampada nesse momento tão decisivo de reforma da Igreja católica, obstinada a manter o domínio sobre o governo das almas e dos corpos. A história da confissão da sexualidade será em nosso estudo o meio pela qual se constitui também a história política da relação entre os sexos e de seus efeitos reprodutivos, ligados à organização das famílias.

Seguindo esse raciocínio, tal como Foucault aponta a respeito da economia sacramental da confissão e da penitência, acrescentamos que a normalização conjugal e familiar está estabelecida desde a Idade Média até os nossos dias.

No final das contas, nossa intenção é demonstrar que a psicanálise, através do conceito primordial do Édipo, herda não somente a tecnologia da confissão cristã. Ela herda também um dispositivo de relações entre homem-mulher e pais-filhos, cujos vetores revelam o estreitamento ainda maior entre a experiência cristã e a experiência psicanalítica.

Como veremos adiante, tais vetores se formaram pouco a pouco através de inúmeros confrontos e acordos internos e externos à Igreja Católica, cuja doutrina se irradiou tanto através dos tribunais eclesiásticos e civis, quanto por meio da confissão e da pedagogia pastoral.

As razões do controle e da legitimação do matrimônio eram muitas, mas podemos assinalar como sendo uma das principais a gestão do patrimônio e a transmissão da herança.

Nesse compasso, o matrimônio foi apropriado como sacramento, assumindo as características de publicidade e indissolubilidade, cuja valorização do consentimento mútuo – sem erotismo – conflitava com a autoridade familiar. Mas ao mesmo tempo apontava para a estatização legitimadora da Igreja e, sobretudo, a transcendência das Leis divinas.

Acrescenta-se a esse vetor os fins procriadores da união matrimonial, cujo casal monogâmico e heterossexual era caracterizado por uma assimetria, às vezes, sutil, entre o homem e a mulher. A legitimidade e a segurança da prole era garantida pelo *logos* paterno em face das ameaças que o sexo feminino representava. A fronteira entre a mulher casada, a concubina, a prostituta e a feiticeira eram muitas vezes fluidas, o que redobrava os esforços cristãos em controlar, punir e educar a sexualidade feminina.

Por fim, a exigência de reserva amorosa e sexual e a armação jurídica do débito conjugal não impediram que, principalmente a partir da confissão da carne e da pastoral cristã, a própria Igreja introduzisse o campo polimorfo da sexualidade às margens do casal e da família. Tal movimento será completado no século XVIII com as ciências do sexual, por meio das quais a sexualidade penetrará nos eixos centrais (marido-mulher e pais-filhos) do núcleo familiar.

É evidente que não pretendemos esgotar todos os aspectos da relação entre cristianismo e sexualidade ao longo de toda a Idade Média. Longe disso, o nosso objetivo nesse capítulo é explorar algumas linhas de força que, através de leis, prisões, regulamentações matrimoniais, consentimento e proibição das relações sexuais, técnicas confessionais e de penitência, entre outros, regularam e deram forma a normas, condutas sexuais e regras de aliança, cujos efeitos se estenderam na modernidade.

Senão vejamos esse terreno complexo e multifacetado que ao longo da Idade Média se ampliará e ramificará a ponto de, como veremos num outro momento, formar as bases constitutivas da norma edipiana.

### 1.1 Amor reserva e débito conjugal

Pode-se dizer que, durante boa parte da Idade Média até o Antigo Regime, a mulher casada foi por muito tempo dotada de uma reserva segundo a qual não poderia se entregar ao marido com a paixão provocante da cortesã.

Durante longos períodos a mulher ideal foi vista como esposa fecunda e mãe, devendo estar sempre à frente da empresa doméstica. Fecundidade, reserva de esposa e mãe, dignidade de dona de casa eram atributos da mulher investida do amor conjugal, em oposição à mulher amada fora do casamento.

Os escritos de São Paulo diziam que se a mulher introduziu o pecado no mundo – e não o homem, a maternidade a salvaria. Desse modo, a concepção tradicional da fecundação compensava a inferioridade original do sexo (Áries, 1986)<sup>4</sup>.

Nesse panorama, a reserva amorosa e sexual no casamento foi um terreno fértil onde floresceu a associação do amor romântico - cuja expansão foi responsável pelas transformações da intimidade no século XVIII (Giddens, 1993) - ao comportamento transgressor. Até então era fora dos arranjos formais que os arroubos da paixão se revelavam.

Antes do século XVIII não era necessário que o amor preexistisse ao casamento, embora isso pudesse acontecer. Era até desejável que o amor nascesse e prosperasse não antes e sim depois do casamento, no decorrer da vida em comum. Mas as razões da união conjugal e da família eram outras: a conservação dos bens, a ajuda mútua quotidiana, a proteção da honra e da vida, etc. Desse modo, “o sentimento entre os cônjuges, entre os pais e os filhos, não era necessário à existência nem ao equilíbrio da família: se ele existisse, tanto melhor” (Áries, 1981: 11).

---

<sup>4</sup> Certamente essa perspectiva sobre o feminino e a maternidade terá longas ramificações que se estenderão ao longo dos séculos e não deixarão de estar presentes nas formulações de Freud sobre o destino do gozo feminino no complexo de Édipo, como veremos mais tarde.

Se o a união conjugal não era centrada no amor apaixonado e nos prazeres carnaís, as tarefas da família tampouco giravam em torno dos cuidados à prole.

A representação moderna de infância – que será construída nos discursos médico e educacional entre os séculos XVIII-XIX e para os quais a criança possuirá particularidades distintas do adulto - simplesmente não existia. As crianças eram tratadas nas sociedades tradicionais como adultos de tamanho menor, diferindo dos demais por terem os músculos e o juízo mais fraco (Áries, 1981).

Num contexto de organização familiar, muito comum na Idade Média e no Antigo Regime, que superpunha a divisão do trabalho e a distribuição dos papéis familiares, era bem-vinda a chegada de um filho porque, muito em parte, sua energia se somava à força de trabalho. A riqueza da família derivava do trabalho, sendo o filho aquele que, mal começasse a se desvencilhar dos cuidados maternos, poderia contribuir para a melhoria do bem-estar familiar.

A expectativa de vida era curta e era comum se perguntar se o recém-nascido viveria o suficiente para trabalhar e contribuir para a renda familiar. E se morresse, podia se lamentar, mas não se fazia muito caso. Se vivesse, o filho era tratado tal como os outros trabalhadores e não muito diferente dos adultos.

Ao mesmo tempo, a troca afetiva dava-se com mais frequência fora da família, num meio “composto de vizinhos, amigos, amos e criados, crianças e velhos, mulheres e homens, em que a inclinação se podia manifestar mais livremente” (Áries, 1981: 11).

Os espaços sociais de gestão da sexualidade ocorriam, em certos contextos, através dos antigos bailes. Era a ocasião em que os sexos, as idades e as classes se mesclavam e o lugar onde as escolhas dos parceiros aconteciam sob observação e controle dos grupos de pertencimento familiar e social (Donzelot, 1980).

Mas de modo geral as iniciações sexuais e amorosas deviam-se nos espaços aleatórios da rua ou do terreno baldio, ao contrário de hoje em dia, compara Donzelot:

“Agora, existem ‘boîtes’, espaços privados, organizados com vistas a facilitar as aproximações sexuais entre indivíduos de uma mesma categoria de idade e de nível de vida, protegidos por leões-de-chácara e pela polícia contra a irrupção de uma clientela não conforme. Existem agora ‘terrenos de aventuras’ pré-fabricados e cursos de educação sexual nas escolas” (Donzelot, 1980: 205)

Em oposição à troca afetiva extraconjugal e extrafamiliar, os teólogos exaltavam a complementaridade entre marido e mulher no casamento, mais para designar a confiança mútua, o apego recíproco e a identificação de um com outro do que propriamente a conjunção carnal. Desde essa época começou a existir a idéia de complementaridade entre os sexos que, por sua vez, vai adquirir novas significações na aurora da Modernidade.

Sob a forma categórica de mandamento, Sêneca considerava escandaloso demonstrar amor demasiado pela mulher. Nos escritos de São Paulo, a razão do casamento estava na obrigação recíproca dos esposos, o *debitum*, cujo caráter jurídico traduz bem a diferença em relação aos jogos violentos da paixão e do erotismo.

Era o *debitum* – o “que é devido” ou a “dívida” (Flandrin, 1986: 139) – e não o prazer que estava no centro da vida sexual dos esposos. Para que houvesse conjunção carnal, era necessário que um dos esposos exigisse do outro o pagamento de sua dívida e que o outro a saldasse. Assim não se esperava que marido e mulher se aproximassem um do outro espontaneamente.

Apesar da superioridade concedida ao homem fora do leito conjugal, e de seu papel ativo no ato sexual e no campo reprodutivo, ele era situado num plano de igualdade com a mulher quando se tratava *do debitum*. A dívida conjugal era uma das poucas situações em que homem e mulher ficavam em situação igual de reclamar o que era devido. Definitivamente a igualdade entre o homem e a mulher em matéria de sexualidade é uma invenção cristã (Flandrin, 1986).

A mulher era obrigada a pagar o que era devido se o marido invocasse seu direito e o exigisse explicitamente; em compensação, o marido era também obrigado a dar à esposa o que lhe era devido, com a diferença de que ela não poderia manifestar o seu reclame abertamente. Nisso havia uma desigualdade interna ao próprio dispositivo do *debitum*: a mulher não podia confessar em alto e bom som o seu desejo. Caberia ao marido pagar sua dívida logo que compreendesse, pela expressão fisionômica e pelas atitudes, que a esposa

desejava a conjunção carnal, o que trazia uma certa desvantagem a ela por depender da capacidade daquele em se mostrar perspicaz.

É provável que em muitos casais o homem se deparasse com a recusa da mulher e, em caso de desacordo persistente, contasse com a arbitragem do confessor, à qual ambos deviam se submeter sob pena de serem negadas a absolvição e a comunhão. Como diz Flandrin, “os esposos não estavam sós no leito conjugal: a sombra do confessor presidia seus amores” (Flandrin, 1986: 148).

Por sua vez, se havia um debate intenso sobre a vida dos casados entre teólogos e especialistas do Direito canônico, não era por uma vontade exclusiva de homens da Igreja em querer cristianizar a vida conjugal e impor regras sem conexão com a realidade comum. Era porque precisavam responder às expectativas das pessoas casadas e às perguntas feitas no confessionário. Por trás dos debates eclesiais “havia a preocupação dos casados – casados através de suas famílias – em conhecer exatamente as regras do jogo matrimonial” (Flandrin, 1986: 149), o que elimina qualquer tipo de análise calcada na idéia de dominação repressiva da Igreja sobre os povos da Idade Média.

A noção de *debitum* conjugal foi, portanto, um marco regulador cujo significado era, em última instância, que o corpo da mulher pertencia ao marido e que ele podia dispor dele, e vice-versa. Diferente dos imperativos que Sade irá proferir séculos mais tarde, não havia nenhum arrebatamento erótico em se dispor do corpo do outro, ao contrário, “trata-se de apagar o desejo, não de aumentá-lo nem de fazê-lo durar” (Áries, 1986: 157). Os teólogos cristãos queriam abolir a busca de prazer junto ao parceiro no amor conjugal.

De modo geral, “há no centro da moral cristã uma desconfiança aguda em relação aos prazeres carnis”, assinala Flandrin, “porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus” (Flandrin, 1986: 135).

Seguindo esse raciocínio, a união sexual, dentro do próprio casamento, só era legítima se fosse realizada para uma boa finalidade, isto é, gerar filhos, ou para dar ao cônjuge o que se lhe havia prometido no contrato de casamento. Utilizar a sexualidade para outros fins, como, por exemplo, para o prazer, era cair no pecado da impudência.

Ao repudiar o prazer conjugal, os teólogos cristãos procuravam afastar aquilo que mais receavam, a saber, “de que um amor apaixonado entre os cônjuges prejudicasse o relacionamento social e o que devemos a Deus” (Flandrin, 1986: 145).

Do mesmo modo que o uso dos prazeres no casamento sem fins procriadores era objeto de repúdio por parte dos textos eclesiásticos que marcaram a Idade Média, o amor era raramente colocado no centro dos debates sobre a sexualidade conjugal (Flandrin, 1986).

O amor no casamento era tão reservado a ponto de serem raras as manifestações de sua existência, podendo ser encontradas em fontes específicas, mais precisamente, nos testamentos. Fora disso, o amor conjugal era uma das coisas que não se diziam (Áries, 1986)<sup>5</sup>.

A separação entre amor-reserva (no casamento) e amor-paixão (fora do casamento) era, portanto, inspirada dos textos eclesiásticos e amplamente aceita na Europa católica medieval.

A origem dessa separação no campo afetivo-amoroso remonta ao estoicismo, mas adquire estatuto de código moral com a expansão do cristianismo (Áries, 1986).

É importante, deste modo, situar historicamente a expansão estratégica da Igreja Católica.

Por meio da análise dessa expansão, poderemos compreender que a divisão entre paixão e prazer, de um lado e de um outro, as regras de aliança conjugal e familiar não ocorreu sem nuances, a ponto de ser a própria Igreja Católica que terminará por situar a sexualidade nas margens do casal e da família. Mais ainda, ela não o fez sem uma tortuosa apropriação sacramental do casamento, feita através de embates e negociações, internas e externas, em que a distribuição e a transmissão da riqueza estava em jogo.

Em meio aos jogos diversos de poder que se ramificaram ao longo da Idade Média, a Igreja firmou pouco a pouco alguns marcos que definiram a relação entre homens e

---

<sup>5</sup> Outra fonte previsível de acesso raro ao amor e ao sexo conjugal na Idade Média está nos textos eclesiásticos. Segundo Flandrin, “poucas fontes falaram da sexualidade conjugal com tanta minúcia quanto os tratados de teologia moral, as coletâneas de teologia moral, as coletâneas de casos de consciência, os manuais de confissão, etc” (Flandrin, 1986: 134).

mulheres, prazer e reprodução, casamento e Deus, a ponto de - vale repetir, tal como Foucault aponta a propósito da confissão - perdurarem até os dias de hoje.

## 1.2 Expansão da Igreja e a regulação do sexo e do casamento

Durante os séculos V ao IX, cujo período é chamado normalmente de Alta Idade Média, os povos da Europa Central e do Norte foram adotando gradualmente o cristianismo romano, por meio do qual as autoridades da Igreja reuniram a tradição germânica aos ensinamentos cristãos (Wiesner-Hanks, 2001).

Foi durante esse período que surgiram várias instituições dentro do cristianismo católico e que tiveram importantes efeitos na regulamentação da sexualidade.

Antes do fim do Império Romano, o arcebispo de Roma aumentou seu poder em comparação aos bispos ocidentais e começou a usar gradualmente o título de “Papa”. Com a dissolução daquele Império, o Papa adquiriu ainda mais poder, assumindo autoridade política dentro e nos arredores da cidade de Roma. Além de afirmar sua autoridade espiritual superior, o Papa conseguiu ampliar seu domínio ao converter os povos germanos e celtas e construir laços de lealdade entre os cristãos recém-convertidos e o Papado.

O domínio do Papado era exercido em diversos níveis. Em termos político-institucionais, formou-se uma poderosa hierarquia no interior da Igreja Romana. No campo jurídico, as cartas do Papa (chamados Decretos) constituíam parte do Direito Canônico e serviam para julgar casos concretos. Economicamente, a Igreja se apoiava em impostos, taxas, dízimos e apropriação de terras, chegando a ponto de as propriedades da Igreja serem as maiores da Europa.

À expansão da Igreja e do Papado, somou-se o desenvolvimento dos mosteiros em que homens e mulheres viviam segundo regras de conduta mais estritas do que se esperava da maioria dos cristãos, formando uma espécie de elite espiritual.

Tais mosteiros tiveram uma importante tarefa civilizatória, tendo sido responsáveis pela inscrição dos traços cristãos na cultura européia.

Ora, foi no século VI que os mosteiros beneditinos se estabeleceram como garantidores da ordem cristã, haja vista a sensação de caos proveniente da queda de Roma e da invasão dos povos ditos bárbaros do Oriente. Com efeito, os monges se dedicaram, em

consonância com os bispos, à pregação do evangelho a esses povos. Juntamente com a palavra da fé, transmitiam-lhes os elementos básicos da cultura européia, contribuindo assim para incorporá-los ao regime da cristandade.

O sucesso das comunidades religiosas dos mosteiros beneditinos foi tamanho que elas se ramificaram ao longo dos séculos em diversas ordens. Beneficiados por doações de terra e privilégios jurídicos e econômicos da nobreza, os mosteiros adquiriram cada vez mais importância no continente europeu, escapando da decadência que afetou a sociedade antes do renascimento carolíngio (século IX) e exercendo funções diversas, inclusive, de mediação dos conflitos entre o Papa e a nobreza. Os monges sabiam que “o bem comum exigia a colaboração das ‘duas espadas’: a do Estado e a da Igreja” (Betencourt, 2006: 40).

Houve também, vale dizer, um grande progresso dos monastérios nos séculos X e XII, haja vista a solução que eles ofereciam para o segundo filho da cadeia sucessória ou para as filhas de famílias aristocráticas. Em contrapartida os monges recebiam dons e heranças dessas famílias. Os mosteiros tinham o papel de assegurar, assim, a memória dos benfeitores e da linhagem aristocrática que se generalizou nos séculos X e XI (Lenoir, 2003).

Na verdade, havia uma antiga cumplicidade entre a ordem familiar e a religiosa, baseada em benefícios mútuos (Donzelot, 1980).

Os conventos serviam às famílias para preservar a progeneritura destinada ao casamento ou para desembaraçar daqueles que a incomodavam. Eles serviam igualmente à Igreja para o destacamento de uma população útil às missões cristãs.

Se da vida monástica era exigido um ascetismo radical, havia também uma certa abstinência, sobretudo, sexual, exigida da população laica por meio da prática confessional e da penitência.

No século VI, a confissão era feita ao sacerdote que, por sua vez, se orientava por guias com listas de pecados e penitências.

Chamada de penitência tarifada, quando um fiel cometia um pecado, ele era obrigado a confessar sua falta a um padre, que de acordo com ela, exigia uma “satisfação”. Com efeito, a remissão do pecado dependia da consumação dessa satisfação. As penitências eram tarifadas de acordo com cada pecado.

Nesse contexto, o sexo era colocado em pauta na confissão cristã enquanto suporte das relações matrimoniais e a partir da divisão entre lícito-ilícito. Ou seja, a técnica espiritual de confissão era regida por códigos explícitos que, em geral, prescreviam regras e recomendações às práticas sexuais dos cônjuges.

O sexo oral, o incesto, o adultério e o bestialismo recebiam penitências mais duras, ao passo que o sexo entre duas pessoas solteiras, a masturbação e o jorro seminal eram considerados menos graves. As relações sexuais entre cônjuges mantinham-se dentro de limites estritos, não podendo haver coito se a esposa estivesse menstruada, grávida ou amamentando, assim como durante certos períodos do calendário eclesiástico, cujo somatório deixava apenas cinquenta dias ao ano para usufruto de relações sexuais legítimas<sup>6</sup>.

Havia também restrições quanto à posição do coito (deitados, com homem em cima da mulher), à hora do dia (apenas à noite) e ao uso roupas adequadas (os parceiros deveriam ficar parcialmente vestidos)<sup>7</sup>.

Wiesner-Hanks (2001) assinala que não se pode avaliar a eficácia com que o sistema de penitência afetava realmente o comportamento sexual dos fiéis. Todavia, os ensinamentos da Igreja referentes ao matrimônio tiveram ampla aceitação. A monogamia converteu-se assim no padrão estabelecido e o divórcio se tornou mais difícil.

Outra observação é que as infrações, as faltas, os pecados da luxúria e da concupiscência eram focados sobre os aspectos relacionais, sobretudo, do casamento monogâmico e heterossexual. A masturbação, por exemplo, sobre a qual irá recair uma imensa rede de controle na modernidade, não constituíam problema.

Por fim, as expressões usadas para designar atividades sexuais como a fornicação e o adultério não se referiam nem aos órgãos nem aos gestos. Tal restrição não se devia a algum tipo de pudor, observa Ariès, e sim porque se tratava de uma:

---

<sup>6</sup> Flandrin (1986) contabiliza que, já no século VIII, havia aproximadamente 273 dias de festa religiosa e jejum, ao passo que, no século XVI, tais dias não somavam mais do que entre 120 e 140. Mas existe um outro aspecto não quantitativo: enquanto na Alta Idade Média a continência era prescrita sob pena de pecado grave, ao final da Idade Média ela é apenas aconselhada.

<sup>7</sup> Um aspecto que Foucault não ressalta é que já havia penitência para os pensamentos luxuriosos (Wiesner-Hanks, 2001).

“(...) época da linguagem em que a sexualidade não era enquanto tal objeto de análise nem de regulamentação, e em que, por conseguinte, as únicas categorias mantidas pelo uso eram as da prostituição e do casamento em geral, e não do que precisamente se fazia no antro (*fornix*) da prostituta ou no leito conjugal” (Ariès, 1986: 51).

Se nos surpreendemos com a discrição desses textos religiosos, conclui Ariès, é porque “nossa cultura atribui às coisas sexuais um espaço amplo na linguagem” (Idem).

Em face desse panorama, podemos notar que a estreita relação entre Igreja e Estado era vantajosa para ambos. Mas também criava problemas, sobretudo, para a primeira, posto que até o século X os postos hierárquicos da Igreja eram designados por governantes seculares e nobres.

Conseqüentemente, houve várias tentativas de reforma, sobretudo, no século XI, durante o pontificado do papa Gregório VII (1073-1085).

Existia uma clara pretensão papal de assumir a autoridade excepcional e única nas esferas civil e eclesiástica. Essa plenitude do poder encontrava respaldo em formulações que remontam a Santo Agostinho (354-430). De base platônica, tais formulações compreendiam uma escala na qual os seres inferiores se reportariam aos superiores, e a ordem sobrenatural se encontraria acima da natural. Ou seja, os poderes civis (tais como ordem pública e segurança) seriam complementares ao poder mais elevado da espiritualidade.

Seguindo esse raciocínio, “reino” e “sacerdócio” visariam conduzir a humanidade à salvação. Os reinos participariam dessa economia como uma peça-chave do poder da cristandade, sendo absorvidos pela instituição eclesiástica que, por sua vez, tinha seu centro no bispado de Roma, onde se encontrava o líder supremo (Magalhães, 2006).

As reformas iniciadas por papa Gregório VII tinham, portanto, o objetivo de conceder à Igreja uma autonomia em relação ao controle secular, gerando a reboque mudanças na regulação da sexualidade.

Entre elas, foi ordenado o celibato obrigatório dos clérigos, marcando o primeiro e o segundo Concílio de Latrão (respectivamente 1123 e 1139) e se convertendo em política da Igreja ocidental. Em meio a essas transformações, ganhou ênfase a condenação das relações

homossexuais, seja entre os clérigos ou entre os leigos, cuja atividade passou a ser vista como “crime contra a natureza”.

Esse movimento reformista acarretou mudanças no matrimônio e nas vidas sexuais de pessoas laicas. No esforço de afirmar a independência e a primazia da autoridade religiosa, a Igreja consolidou as leis canônicas, a escritura de novas leis e a expansão dos tribunais, cuja jurisdição incluía temas civis e penais. Tal movimento culminou no século XIII com o controle do Direito Canônico e dos tribunais eclesiásticos de quase todos os aspectos do matrimônio e da conduta sexual, ampliando o poderio político, econômico e jurídico da Igreja.

Mas, o modelo eclesiástico de matrimônio - que pouco a pouco consolidou os traços de publicidade e indissolubilidade - demorou muitos séculos para ser consolidado, mais exatamente no quarto Concílio de Latrão (1215), e se impor ao modelo leigo e privado, que, por sua vez, pertencia às práticas aristocráticas.

Para tanto, é importante compreender que, por volta do século X, havia dois modelos opostos de casamento - o dos nobres e da Igreja -, cujas diferenças foram objeto de vários conflitos ao longo dos séculos seguintes (Áries, 1986).

### 1.3 O triunfo do modelo canônico de casamento

Entre os nobres, o casamento era essencialmente privado, pois se passava em casa, embora fosse também público pelo simples fato de ser assistido pela comunidade, sem sanção ou controle de direito. Em meio à cerimônia, consolidava-se o tratado entre duas famílias que empenhava a palavra dos contratantes.

Nas classes aristocráticas, o casamento selava alianças e engajava uma política.

Deste modo a importância e a urgência de engendrar dependiam da riqueza ou do poder da família, assim como do peso das estratégias matrimoniais e das alianças. Havia finalidades determinadas e caso não fossem atendidas, por razões de esterilidade p. ex., era necessário dissolver o casamento. A consumação constituía a essência do casamento, sem a qual não se poderia dar prosseguimento à transmissão da riqueza por meio da sucessão hereditária.

A prática de repúdio e a possibilidade de re-casamento atendiam, portanto, aos interesses da aristocracia.

No ritual aristocrático de matrimônio, o pai do rapaz desempenhava o papel de oficiante e invocava a benção de Deus sobre os esposos despidos e postos juntos na cama. Mais tarde, o padre passou a se insinuar nas cerimônias para abençoar a cama, incensá-la e aspergi-la com água benta. Tal ato visava a assegurar a fecundidade da “semente” e era a única intervenção eclesiástica nesse tipo de cerimônia essencialmente aristocrática.

Na mesma época em que o casamento leigo era praticado nas classes aristocráticas, a Igreja amadurecia um modelo diferente.

A Igreja admitia que os interesses fossem levados em conta, mas considerava também necessário que os esposos se resinassem aos riscos e mantivessem a indissolubilidade do matrimônio. Contudo, ela demorou muito tempo para delimitar a sua doutrina e se impor sobre a aristocracia.

Essa demora pode ser em parte explicada pela divisão no interior da própria Igreja.

Uma corrente, ascética, que teve eclipses e retornos, apelava para o testemunho de São Jerônimo. Desde o século VI, o Papa Gregório Magno achava quase impossível sair puro do abraço conjugal. Tal corrente readquiriu força no século XII entre os clérigos que queriam dissuadir a Igreja de intervir no casamento e controlá-lo.

Mas triunfou outra tendência, ligada a Santo Agostinho e São Paulo, por meio da qual se alertava sobre os riscos de desvalorização do casamento, entre os quais, o progresso da masturbação, a homossexualidade masculina e o desregramento sexual.

Com efeito, a Igreja procurou introduzir sua doutrina de casamento aos leigos letrados da aristocracia.

Na doutrina cristã, era acentuado o papel do consentimento dos esposos, que ocupava até então um papel pequeno no modelo leigo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Essa divisão entre o consentimento dos esposos e a autoridade familiar vai se prolongar até muito mais tarde, culminando muito mais tarde na França no apoio do Parlamento e do poder real ao consentimento dos pais, visto como sendo tão importante quanto o dos esposos, e se opondo à opinião da Igreja após o Concílio de Trento. (Áries, 1986: 168).

Curiosamente, o conceito de casamento por consentimento mútuo entre os parceiros, ou entre os seus pais ou quem tivesse a *patria potestas*, a autoridade paterna, remonta a Roma antiga. Uma das finalidades principais era a de ter filhos legítimos, de modo que, para o jurista romano Ulpiano, não era a consumação e sim o *consensus* – correspondendo à intenção de casar e não necessariamente o afeto conjugal – que fazia o casamento.

Embora a linguagem da lei romana tenha sobrevivido, o seu significado foi sendo sutilmente adaptado à medida que passaram os séculos. Com efeito, o *consensus* veio a representar para os principais homens da Igreja o consentimento por parte dos parceiros, tendo eles modificado as doutrinas antigas dos juristas romanos para dar a ele uma aura de sentimento, desde que, como vimos, regrado pelo *debitum* e voltado para fins reprodutivos (Brooke, 1989).

Todavia a Igreja não se mostrava segura quanto ao direito de interferir nas sociedades conjugais civis, o que começou a se modificar no decorrer dos séculos XI e XII. Até então um arcebispo podia até erguer a voz contra algum escândalo matrimonial, mas os casos raramente iam a tribunal antes do século XII.

Nesse período a Igreja passou a intervir mais diretamente nos casamentos, a fim de controlá-los e aproximá-los do modelo sacramental que estava definindo e fixando. Não se contentava mais em dar conselhos, mas recorria a sanções como a excomunhão. Não controlava ainda o compromisso nem a cerimônia. Contudo, em meados do séc XII, se os tribunais laicos podiam determinar os pormenores de uma herança, por sua vez os tribunais da igreja resolviam primeiramente as questões matrimoniais, sua validade e qualidade (Brooke, 1989).

Essa lenta penetração do modelo canônico formou-se com a consolidação de benefícios mútuos entre a ordem familiar e a ordem religiosa. A família recebia a garantia das uniões por meio dos sacramentos, de um lado e de um outro, o clérigo recebia dinheiro dos gastos com a cerimônia, ou ainda, das despesas com a contração do casamento quando os parceiros possuíam grau de parentesco (Donzelot, 1980).

Não obstante, a indissolubilidade do modelo eclesiástico de casamento impedia que ele fosse amplamente aceito pela aristocracia leiga, haja vista os embaraços que causava às

estratégias matrimoniais, em particular ao direito de repudiar a esposa em determinadas circunstâncias.

Seguindo esse raciocínio, a Igreja utilizava alguns subterfúgios para fazer frente ao matrimônio aristocrático, ao mesmo tempo em que seu modelo foi pouco a pouco o substituindo.

Entre tais subterfúgios, o principal era a condenação do incesto - proibido até o sexto (Brooke, 1989) ou o sétimo grau -, como forma de condenar o re-casamento, em vez de considerá-lo como adultério ou bigamia (Áries, 1986).

Nos séculos V – VI a Igreja já se manifestava contra o casamento entre primos, embora sem clareza quanto ao grau a partir do qual era proibido. Até que no final do séc XI a proibição se estendeu ao sexto grau.

Essas proibições não se deviam somente ao horror do incesto, mas à procura da Igreja em receber grandes doações, haja vista as dificuldades que ela impunha à conservação da herança intacta entre as famílias aristocráticas<sup>9</sup>.

O alargamento de um tabu a parentescos tão longínquos esbarrava no fato de que não se sabia com segurança quem eram primos em sexto grau. Esses cálculos só podiam ser aplicados, portanto, aos grandes e poderosos, para os quais o parentesco e a linhagem eram tão vitais (Brooke, 1989).

Com efeito, os reis e príncipes esgotaram rapidamente as famílias dentro das quais podiam casar-se, de modo que a partir de então as dispensas papais se tornaram comuns para os casamentos.

Foi quando, no quarto Concílio de Latrão, em 1215, que a Igreja pôs todo seu prestígio em favor da estabilidade (Áries, 1986).

Um pouco antes, em 1184, no Concílio de Verona, ela já havia conferido o estatuto de sacramento ao casamento, no mesmo nível do batismo e da ordem (Julien, 2000).

Definido como sacramento, o matrimônio é submetido à graça de Deus, devendo ser cumpridas as regras de sua cerimônia pelos cristãos laicos. Com o quarto Concílio de

---

<sup>9</sup> Embora para Brooke (1989) isso não explique as proibições que iam do terceiro ao sexto grau.

Latrão, consolidou-se a idéia de que o ato, uma vez consumado e consagrado, não podia ser mais desfeito.

Apesar desse ato decisivo da Igreja, não podemos analisar as doutrinas de casamento da nobreza laica e do clero como pólos distintamente opostos, sem levar em conta as nuances que resultavam dos interesses políticos e econômicos.

Brooke (1989) lança luz sobre o fato de a aristocracia laica ter permitido à Igreja se apoderar quase completamente da jurisdição da lei do casamento. O ponto reside no fato de que, à medida que as gerações passavam, as aristocracias laicas, e mesmo os seus monarcas, passaram a ver grande vantagem na monogamia cristã.

A explicação da aceitação do casamento sacramental pelas sociedades aristocráticas foi porque essas estavam cada vez mais preocupadas com a transmissão de propriedades e reinos por sucessão hereditária.

Era necessária uma sucessão de herdeiros claramente definida, que se dava por meio do filho varão. Portanto, a realeza tinha o costume de se empenhar em infundáveis divórcios para tentar concebê-lo, resultando numa angústia evidente na procriação, sendo ainda preferível que fossem gerados um bom número de herdeiros varões para compensar os efeitos da doença e morte súbita. Assim as dinastias esbarravam na eventualidade de um casal não ter filhos, ter apenas filhas ou, ainda, de os rapazes morrerem cedo.

Em face desse panorama, uma noção de herança que ultrapassasse a produção de uma cadeia infundável de herdeiros varões era bem-vinda, cujo problema era atendido pela monogamia legítima cristã.

Com efeito, as leis da Igreja e dos reinos mantiveram-se lado a lado, e em lentas fases a Igreja foi se tomando cada vez mais ativa. Logo, conclui Brooke, “no mercado do casamento e nos jogos matrimoniais da Europa católica medieval, a Igreja e o papado atuaram como árbitros e, conseqüentemente, foram abençoados e insultados” (Brooke, 1989: 128).

Lenoir (2003) também aponta para a transmissão do patrimônio no cerne das disputas matrimoniais e, sobretudo, de uma moral familiar que floresceu na Idade Média e se transformou ao longo dos séculos seguintes.

Para tanto, é importante notar que a família tem sempre como princípio a gestão do patrimônio e sua transmissão por meio de herança, cujo sistema chega a ser mais determinante para a ordem social do que as relações sociais de produção.

Segundo o autor, o modelo canônico de casamento rompeu com a regra de progenitura que garantia a integridade do patrimônio familiar, ao mesmo tempo em que foi aquele que permitiu à Igreja se tornar uma potência econômica sem igual.

Em outras palavras, a Igreja católica medieval construiu um sistema de regras de parentesco, baseado no casamento por consentimento mútuo e na liberdade testamental, que, num mesmo golpe à onipotência do chefe de família, auferia a ela a vantagem de ampliar o poderio político-econômico.

A moral familiar cristã que foi pouco a pouco difundida contribuía diretamente para o aumento de seu patrimônio, sobretudo, mediante dons, em parte transferidos por testamentos.

Para Lenoir, o modelo familiar que nós conhecemos ainda hoje, aquele do grupo onde os membros são unidos por vínculos afetivos e fundado sobre o consentimento, está associado, portanto à acumulação de bens alienados a favor da Igreja, sem a qual teria provavelmente se mantido como a seita cristã dos primeiros séculos.

Assim, a aceitação geral da moral cristã do casamento deu-se em parte, como vimos acima, por interesse da nobreza feudal, para a qual a herança era o meio primordial de perpetuação de seu grupo. As grandes famílias aristocráticas se conformaram pouco a pouco à representação de família cristã, passando as sucessões a serem feitas por meio de herança.

Ao mesmo tempo, o matrimônio foi pouco a pouco se tornando instrumento de paz pública. Desse modo, os dirigentes da Igreja o utilizaram como arma de controle e pressão sobre as famílias reais e principescas.

Seguindo esse raciocínio, a regulamentação do casamento inscrevia-se como um jogo político. A oposição do direito canônico às tradições da aristocracia demonstra o lugar que a Igreja ocupava no cenário político, principalmente, das relações matrimoniais e sucessórias.

Conseqüentemente, a Igreja e a aristocracia passaram a comungar de uma mesma moral familiar, a ponto de certas infrações – adultério, incesto, bigamia – serem

sancionadas tanto pelo Direito canônico quanto pelo Direito laico. Seguindo esse raciocínio, não eram somente os pecados que eram punidos, mas toda transgressão que afrontasse a ordem familiar que, por sua vez, constituía a ordem política.

Foi assim que o discurso da aliança penetrou todo o universo social, transformando-se num modo de traduzir em linguagem familiar as relações econômicas e sociais. A família surgiu assim como fundamento da ordem política, fornecendo as categorias pelas quais esta última foi construída e definida. A dominação de um setor a outro da sociedade passou a ser feita, desde então, através de categorias familiares, vistas como naturais. Trata-se aqui de um governo e de uma forma de gestão baseados nas famílias, à diferença do lugar que as famílias irão ocupar depois nas sociedades modernas.

Segundo Lenoir, a noção de família não deixa de ser uma categoria de classificação que exclui outras maneiras de viver, sentir e pensar. Ela está ligada a representações construídas socialmente e, através das leis jurídicas, transformadas em fatos. Dessa correspondência provém o sentimento de evidência da “família normal”, não sendo nada mais do que o produto de lutas sociais.

Por fim, todo poder impõe uma definição de família, ou seja, uma moral familiar que corresponde à manutenção e perpetuação desse poder. Do familiarismo medieval ao familiarismo de Estado dos séculos XIX-XX, que veremos num outro momento, “a família se impôs como matriz de esquemas estruturantes da visão do mundo social (...), esta visão é resultado de um processo histórico” (Lenoir, 2003: 91)<sup>10</sup>. Com efeito, ela serve de instrumento de desqualificação simbólica e moral de certos grupos em relação a outros, embora de maneira “quase sempre inconsciente” (Lenoir, 2003: 17)<sup>11</sup>. A noção hegemônica de família encontra-se tanto em estado objetivado nas estruturas sociais, quanto nas estruturas mentais e afetivas dos indivíduos.

Se o modelo exigido pela Igreja gerou tantos embates e acordos com a aristocracia – assim como foram gerados combates em torno dos impedimentos da consangüinidade e das exigências de celibato clerical –, ele teve por sua vez ampla aceitação nas comunidades rurais, o que demonstra a complexidade dos jogos políticos em pauta.

---

<sup>10</sup> A tradução é minha. No original: “La famille s’est imposée comme une matrice de schémas structurant la vision du monde social. (...) cette vision est le résultat d’un processus historique”.

<sup>11</sup> “presque toujours inconscients”

Para tais comunidades, havia uma coincidência entre a estabilidade da união conjugal e a estabilidade dos bens, do patrimônio e de sua repartição, ou do direito de participar da sociabilidade da aldeia. Portanto, o casamento indissolúvel era provavelmente um modelo espontâneo das coletividades rurais, que foram confortadas pelo encontro aleatório do modelo eclesiástico.

A aceitação espontânea da estabilidade conjugal vai de encontro com a “convicção de nossos contemporâneos de que a indissolubilidade do matrimônio era um entrave para a liberdade sexual – que, esta sim, seria natural, original – e que, por conseguinte, somente pôde ser imposta por coerção” (Áries, 1986: 173). Ou seja, mais uma vez, não cabe aqui lançar mão de uma suposta hipótese repressiva em relação à absorção geral do modelo canônico de casamento.

É também no século XIII que os teólogos acrescentam uma outra razão para o matrimônio que não fossem a concepção de filhos e o usufruto do *debitum*, a saber: a intenção de lutar contra um desejo culposo. Desde então, admitia-se que quando um dos esposos se sentia tentado a cometer adultério, ou a cair em poluição voluntária, poderia, se não encontrasse meio melhor, utilizar o remédio do casamento, concedido por Deus, para não sucumbir à tentação (Flandrin, 1986).

Essa concessão corresponde talvez a uma das primeiras inserções do prazer regulamentado no campo do casamento religioso.

Apesar dessa ligeira movimentação em torno do prazer e da sexualidade, a idéia de que os esposos cometiam um pecado mortal se a união ao cônjuge fosse guiada pelo prazer se manteve durante muito tempo, até findar com Thomas Sanchez na virada dos séculos XVI e XVII. Os teólogos diziam que o prazer sexual é tão bruto que invade todo o campo da consciência. O pecado mortal era unir-se ao cônjuge para sentir prazer, numa tendência que encontrava mais apoio em São Jerônimo do que em Santo Agostinho (Flandrin, 1986).

Não há dúvidas de que a indissolubilidade da união não era nada mais do que demonstração de que a atividade sexual no casamento não deveria ser voltada ao prazer.

Os embates e as aceitações em torno da indissolubilidade eram acompanhados de uma outra característica que, enfim, se inscreve no modelo canônico: a natureza pública e institucional do casamento.

Data do século XII o surgimento dos rituais do casamento, que transferiram o ato matrimonial da casa para as portas da Igreja. O papel do padre, até então ocasional e limitado à benção do leito nupcial, tornava-se cada vez mais essencial.

Com efeito, o casamento começou a se situar na intersecção entre o domínio público e um espaço que era mais da ordem do segredo do que propriamente privado.

Expliquemo-nos. De um lado, o amor conjugal era um dos espaços secretos da antiga sociedade. Diferentemente do campo privado, definido como “um lugar fechado, retirado do mundo exterior, mas conhecido e localizado, acessível sob certas condições”, o amor conjugal é “escondido como se não existisse, exceto para os poucos iniciados, é protegido pelo silêncio religioso que o cerca e que compromete os iniciados; sua revelação o destrói, ele é mais do que apenas o não-dito, o inefável” (Áries, 1986: 159-160). Como vimos acima, o amor conjugal era uma das coisas que não se diziam.

De outro lado, o casamento passou a ser de domínio público porque foi a Igreja que se encarregou da publicidade do casamento, com a publicação dos proclamas. Tal publicidade tornou-se pouco a pouco indispensável para o reconhecimento da união pela comunidade onde viviam os esposos. O reconhecimento, sancionado pela comunidade ou pela Igreja, impedia que o acontecimento sofresse mudanças, ao contrário, ele o fixava para sempre. Uma vez realizado, o casamento não podia mais ser abolido.

Tal como já ocorrera em outros aspectos, a publicidade do casamento nem sempre foi de interesse da Igreja. A maioria dos autores eclesiásticos contemplava o consentimento entre esposos como único requisito necessário, mas outros valorizavam a presença do sacerdote ou do testemunho como forma de validar e tornar a união indissolúvel.

Tal indefinição contribuiu para a demora em impor seu modelo, o que acabou ocorrendo de forma não decisiva nem autoritária (Áries, 1986).

Mas os desacordos quanto à política da Igreja auferiam vantagens a ela. Afinal, eles eram razão para que os casos sexuais ou maritais fossem a maioria dos assuntos tratados pelos tribunais da Igreja, que convertiam parte das penas em taxas e multas.

Antes de dar prosseguimento a essa análise histórica, é importante ressaltar que não são poucos os autores psicanalistas - de orientação lacaniana - que comparam a sociedade

de Roma Antiga com o Direito Canônico da Idade Média com objetivo de assinalar que a Igreja Católica foi uma das primeiras a dar o golpe na figura absoluta do pai.

De fato podemos concordar que a conquista do modelo canônico do casamento fazia o pendão da autoridade oscilar entre o consentimento dos esposos e a publicidade legitimadora dos ritos eclesiásticos, e menos para o lado da autorização do pai, tal como ocorria no modelo laico da aristocracia. A publicidade paroquial pressupõe por si só uma perda do pátrio poder.

Mas esse ponto de vista torna-se simplista se não forem levadas em conta todas as nuances, que vão desde as divisões internas e externas à Igreja, as diversas formas de penetração do modelo canônico, as características de indissolubilidade e publicidade do casamento, as discussões em torno do prazer e, por fim, os interesses estratégicos de um modelo marcado por inúmeras variações que não podem ser resumidas num só golpe definitivo ao pátrio poder.

Vale acrescentar que a própria indefinição eclesiástica tinha o seu lugar estratégico, não podendo ser creditada a um déficit ou uma ausência de poder, e sim a um jogo entre diferentes pólos e recortado por múltiplos interesses. Trata-se de jogos de poder que, diga-se de passagem, nem sempre operavam de cima para baixo, mas também de forma horizontal ou, ainda, de baixo para cima.

#### 1.4 Tribunais, feiticeiras e o repúdio ao feminino

Os tribunais da Igreja costumavam seguir os mesmos procedimentos penais dos tribunais medievais, mas inovaram ao prescindir, no início do século XIV, das testemunhas ou então lançar mão dos famosos métodos inquisitoriais, por meio dos quais o juiz era também o investigador e o fiscal das acusações.

Tais procedimentos inquisitoriais eram mais adequados para os “crimes ocultos”, tais como a heresia e os crimes sexuais, mas que vão ser pouco a pouco associados à magia e à bruxaria. Donde começa a se estabelecer o movimento de Inquisição papal contra os hereges, condensados estes na figura da feiticeira que vai se tornar comum nos séculos seguintes, XV e XVI.

Surgida em meio às engrenagens da inquisição e dos tribunais eclesiásticos, a feiticeira localizava-se geograficamente na periferia da aldeia e simbolicamente nas fronteiras externas da cristianização. Normalmente, ela era denunciada do exterior e sua emergência era um efeito das práticas inquisitoriais e penitenciais (Foucault, 2001).

As mulheres faziam parte da grande maioria acusada de bruxaria. O manual usado pelos inquisidores - *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras), escrito em 1484 - dizia que as mulheres eram mais propensas à feitiçaria. Toda bruxaria tinha origem na luxúria, da qual, dizia o manual, as mulheres são insaciáveis (Almeida, 2006).

Por sua vez, as autoridades seculares perceberam que a relação entre heresia e desvio sexual podia ser uma estratégia contra seus inimigos, tal como foi feita pelo rei francês Felipe IV que conduziu a inquisição em 1307 contra os cavaleiros templários e confiscou a riqueza acumulada durante as Cruzadas. Herético e sodomita converteram-se na acusação básica para se atacar oponentes políticos ou religiosos (Wiesner-Hanks, 2001).

Os tribunais, assim como as práticas de sermões, eram um meio de comunicar as idéias da Igreja sobre o sexo, normalmente, as que exaltavam o amor marital heterossexual. Este era comparado amiúde ao modelo de amor entre Deus e a humanidade, cujos desvios eram condenados como fora das leis da natureza e dos planos da Criação.

Nesse contexto, é inegável a influência dos escolásticos, sobretudo, a partir dos estudos de São Tomas de Aquino (1255-1274) e seu esforço de integrar as idéias de Aristóteles aos ensinamentos cristãos.

Os escolásticos consideravam o desejo sexual pecaminoso e irracional, cujo impulso era mais forte nas mulheres e que as tornavam menos dotadas de racionalidade. Havia uma desigualdade natural entre homem e mulher, sendo o primeiro melhor dotado de razão e, portanto, de meios melhores para conhecer Deus.

São Tomas de Aquino aceitava a idéia aristotélica de que, na procriação, o poder ativo da geração pertencia ao sexo masculino, e o passivo, às mulheres<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Mas rechaçava a idéia, também aristotélica, de que as mulheres eram homens ilegítimos (Wiesner-Hanks, 2001: 30).

Nessa época os teólogos colocavam-se a questão de por que Deus teria dado o prazer feminino se este não tivesse utilidade para a reprodução da espécie? Não acreditar na necessidade da semente feminina para a fecundação poderia abalar a base da teoria cristã da sexualidade, uma vez que desvincularia o prazer feminino em relação à reprodução.

A importância do orgasmo feminino na fecundação esteve intimamente ligada ao modelo de sexo único, que prevaleceu durante boa parte da Idade Média e veio a decair somente nos séculos XVII-XVIII (Laqueur, 2001).

No modelo de sexo único, as diferenças anatômicas e fisiológicas seriam variações sobre um corpo único, masculino, do qual o corpo feminino seria apenas uma versão imperfeita.

Com efeito, os corpos eram mais abertos do que irão se tornar depois nos discursos dos séculos XVII-XVIII, como veremos adiante. Antes disso, o modelo de sexo único pressupunha um aquecimento comum da carne na qual os corpos produziram os materiais de geração da vida. Regido por uma necessidade transcendente, o calor da geração era repartido entre os sexos. A excitação era importante e até desejável, sem a qual não seria possível o engendramento de um outro ser.

Seguindo esse raciocínio, o corpo feminino era interpretado como tendo a mesma genitália dos homens, com a diferença de que seus órgãos eram voltados para dentro e não para fora do corpo. Elas eram essencialmente homens, em relação às quais a falta do calor vital – de perfeição – resultara na retenção interna do que no homem era externo.

Homens e mulheres eram classificados assim conforme o grau de perfeição metafísica, baseada no calor vital e ao longo de um eixo vertical cuja causa final era masculina. O que chamamos de gênero – características masculinas e femininas enraizadas em convenções sociais – era, nesse contexto, arraigado numa realidade metafísica.

O corpo era visto como microcosmo de uma ordem maior, na qual cada partícula da natureza era posicionada dentro de várias camadas de significação. Os discursos da biologia reprodutiva, propostos por Galeno, que sustentavam essa hierarquia metafísica, ligavam as qualidades do prazer sexual à ordem social e cósmica. Portanto, a representação da mulher em relação ao homem refletia a realidade metafísica na qual se acreditava que a ordem social repousava (Laqueur, 2001).

Frente a esse panorama, desvincular o orgasmo feminino da fecundação provocava por si só um pequeno abalo na hierarquia metafísica em cuja arena se dava a luta entre os gêneros e a ordem social.

Com efeito, os teólogos concluíram que, emitida no momento do orgasmo, a semente feminina não era necessária para a concepção da criança, mas a ajudava e tornava mais bela. Donde começaram a se colocar outros problemas de ordem moral: a mulher tem dever de emitir sua semente durante a conjunção carnal? Qual seria o tipo de pecado caso ela se recusasse voluntariamente ao orgasmo? O marido tem o dever de prolongar a cópula até que a mulher emita a semente? Os esposos devem emitir a semente ao mesmo tempo? A esposa pode chegar ao orgasmo fazendo carícias nela própria, quando o marido se retirou dela antes que ela emitisse sua semente? (Flandrin, 1986).

Começou assim a surgir um debate acalorado entre teólogos e especialistas do direito canônico sobre a vida dos casados, por meio do qual, como vimos acima, eles procuravam responder às dúvidas surgidas no confessional (Flandrin, 1986).

É importante notar que a valorização do orgasmo feminino para a concepção dos filhos não era maior do que a exaltação da superioridade masculina.

Na legitimidade sagrada do casamento, o pai era aquele que transmitia um duplo patrimônio à prole: o nome e o sangue. O sêmen masculino era o único que detinha a virtude de transmissão de semelhanças para os filhos. Por sua vez, era exigida da mãe a fidelidade absoluta para que ela não introduzisse sêmen estranho ao sangue da família (Roudinesco, 2003).

Seguindo esse raciocínio, a infidelidade do homem não provocava efeito na descendência e na herança, pois os filhos concebidos fora do casamento e da família não tinham direitos de reconhecimento no campo da filiação.

Tal perspectiva autorizou o cerceamento e o temor em relação à sexualidade feminina, cujos efeitos serão estendidos por longos séculos.

Nesse contexto, a nomeação do *pater familias* fazia-se necessária para afastar a prole da animalidade, do adultério, dos instintos maternos. A palavra do pai era aquela que delineia a lei abstrata do *logos* e da verdade, separando o filho do laço carnal que o une ao corpo da mãe (Roudinesco, 2003). Em outras palavras, o masculino era situado ao lado da

razão, ao passo que o feminino era posto ao lado das paixões. Fonte de desordem, o feminino devia ser mantido na tradição cristã sob o crivo das leis rígidas do casamento, sob o risco de, em caso contrário, pôr em risco o corpo social (Birman, 1999).

Seja através de ensinamentos religiosos, seja através dos julgamentos inquisitórias, consolidam-se, por conseguinte, os marcos cristãos da representatividade do homem, o qual deveria estar subordinado às leis divinas, em face das ameaças que a mulher representava, inclusive, para sua própria prole.

Por sua vez, todo esse controle do Direito Canônico e dos tribunais eclesiásticos sobre os aspectos do matrimônio e da conduta sexual, surgidos nos séculos XI e XII e que ganharam força no século XIII, parece adquirir outros contornos nos séculos seguintes.

#### 1.5 Baixa Idade Média

Nos séculos XIV-XV, período convencionalmente chamado de Baixa Idade Média, houve uma diminuição de ênfase na virgindade física como fundamental para a santidade das mulheres. Ao mesmo tempo, houve um aumento da tolerância à prostituição, cuja prática se desenvolveu no século XII em face do crescimento das cidades e da fluidez de dinheiro. As autoridades governamentais, incluindo as eclesiásticas, ditavam regras para manter a segurança dos residentes dos bordéis e dos clientes. Em algumas partes da Europa, existiam, inclusive, organizações religiosas que possuíam bordéis. Ademais, os funcionários municipais italianos ressaltavam o papel das prostitutas no incentivo de jovens homens para as relações heterossexuais e o conseqüente afastamento da homossexualidade.

A aceitação pública e clerical da prostituição nos séculos XIV-XV não mudou a mentalidade da Igreja acerca do desejo sexual, mas ampliou a aceitação resignada de seu poder. As autoridades locais da Igreja condenavam somente os casos de concubinato e fornicação envolvendo eclesiásticos quando eles tinham repercussão pública. Os processos de fornicação entre pessoas casadas eram escassos, apesar de proibidos, e, segundo os confessores, a maioria dos fiéis não achava a fornicação como um pecado digno de penitência, e muito menos, de ser considerado crime (Wiesner-Hanks, 2001).

Nesse mesmo período, as posições de coito conjugal que eram até então proibidas começaram a ser toleradas (Flandrin, 1986).

Por sua vez, aumentou a intervenção dos tribunais seculares nos temas relacionados ao matrimônio e às ofensas sexuais. Tais tribunais chegavam a serem mais rigorosos do que os tribunais eclesiásticos, principalmente, nos assuntos referidos à ilegitimidade da prole, às atividades homossexuais e à prostituição. Tal rigor demonstrava a preocupação em impedir que o desejo e as atividades sexuais pudessem alterar a ordem pública, a sensatez nos negócios e a hierarquia familiar.

Começou a haver nesse mesmo período algumas mudanças significativas nas cerimônias sacramentais de casamento.

Para compreendê-las, é importante retroceder um pouco e ver que, nos séculos XIII-XIV, a cerimônia compreendia essencialmente duas partes distintas. Uma corresponde ao ato tradicional e essencial do casamento: os pais da moça vêm entregá-la ao padre, que a passa ao futuro esposo. Depois, numa segunda etapa, o padre substitui o pai da moça, é ele quem coloca a mão de um na mão do outro.

Na Baixa Idade Média, mais precisamente entre os séculos XIV-XVI, esse segundo gesto muda de sentido e provoca uma mudança no papel do sacerdote. Significa o compromisso recíproco dos dois esposos, sua doação mútua, sinal da mudança de mentalidades nessa época: “Eu, fulano, dou a ti, fulana, meu corpo como esposo e marido” (Áries, 1986: 179)<sup>13</sup>.

Áries (1986) ressalta que esta parte, introduzida mais tarde no ritual, se tornou com o decorrer do tempo o núcleo central da cerimônia e concentrou todas as significações simbólicas. Dela saíram os procedimentos modernos do casamento religioso e leigo.

É provável que essas mudanças cerimoniais tenham desembocado no Concílio de Florença (1439), no qual o sacramento do matrimônio adquire a especificidade de não ser conferido pelo sacerdote. São os próprios futuros esposos que se consentem mutuamente, criando o vínculo conjugal. Por sua vez, o consentimento dos pais é inteiramente descartado (Julien, 2000).

O período seguinte a esse Concílio vai ser bastante turbulento.

---

<sup>13</sup> A última etapa, aproximadamente século XVII, foi a transferência do conjunto das cerimônias da porta da igreja para o seu interior.

É sabido que o século XVI foi profundamente marcado pela Reforma protestante iniciada por Lutero que culminou numa extensa revolta contra a Igreja romana. A Reforma protestante não foi somente um movimento teológico, mas incluía aspectos políticos, econômicos e sociais.

Foi quando o papa Paulo III convocou, em 1545, o Concílio de Trento, que correspondeu a um movimento de reforma geral da Igreja Católica em face da reforma protestante, assim como das ondas produzidas pelo Renascimento.

#### 1.6 A importância do Concílio de Trento

O Concílio de Trento reafirmou as crenças tradicionais católicas em resposta aos desafios protestantes.

É inegável a importância desse Concílio para a história da cristianização do mundo ocidental, dos procedimentos estatais de governo das almas e, por fim, para a história dos dispositivos de poder sobre o corpo, a sexualidade, assim como para os relacionamentos conjugais e familiares.

Nele foram consagrados os textos canônicos que formaram o Novo Testamento, cuja legitimação foi fortemente marcada pelo rebaixamento das figuras femininas de importância das primeiras comunidades cristãs (Faria, 2006).

Foi nesse Concílio também onde a Igreja estabeleceu, entre outras normativas, os sete sacramentos, entre os quais figuraram, vale dizer, o matrimônio e a penitência.

Evidentemente, a reafirmação da pertença do matrimônio ao grupo dos sacramentos produziu, por ser um dos pontos abertamente condenados por Lutero, o marco distintivo em relação ao protestantismo. Mas não foi somente por isso que a concessão de status sacramental ao casamento constituiu um passo significativo da Igreja Católica.

Na qualidade de sacramento, o matrimônio foi valorizado espiritualmente, desautorizando quaisquer dúvidas quanto à "santidade" de seu estado. Donde a preocupação de regulamentar e clarificar alguns pontos que, pela ambigüidade, permitiam atropelos fáceis à doutrina e legislação matrimonial.

Depois de Trento, os tribunais eclesiásticos aumentaram intensamente suas atividades para pôr em ação os novos decretos, cujos procedimentos eram por sua vez centralizados e normatizados pelo Papado.

A reafirmação da perspectiva católica e a necessidade de se fazer cumprir as decisões tridentinas fizeram com que, nos anos seguintes, se redobrassem os esforços para a efetivação da disciplina matrimonial (desde os impedimentos à celebração solene), como também para a divulgação da doutrina para todos os grupos sociais.

A tarefa de difundir os princípios eclesiásticos coube tanto aos tribunais quanto às obras de teologia moral e os códigos normativos que se seguiram ao Concílio de Trento. Tais textos não se limitavam a servir de apoio e ponto de partida para a divulgação e o controle da doutrina matrimonial, assim como incidiam sobre vários aspectos da vida moral, espiritual e social de finais do século XVI e do século XVII.

É importante assinalar que, por meio da confissão e da pastoral cristã, foi posto em ação o caráter pedagógico que caracterizava, sobretudo, os manuais de confissão. Esses manuais e outros textos eclesiásticos visavam menos reprimir do que educar certas camadas “incultas” ou “amorais”.

Vale lembrar que a tarefa de reformar, reprimir e educar a relação marital e o uso dos prazeres – por parte da Igreja, mas também do Estado - não se encerrou nas fronteiras da Europa, pois esse período também contemplou a primeira onda de explorações e colonizações européias em ultramar. Os missionários e as instituições cristãs acompanharam os poderes coloniais, sendo o controle da sexualidade tanto dos povos indígenas como dos colonos uma parte essencial da política religiosa e governativa (Wiesner-Hanks, 2001)<sup>14</sup>.

Com efeito, o termo civilização surgiu para nomear as sociedades européias em relação aos povos do recém descoberto *Novo Mundo*. O conceito de civilização foi criado para marcar uma diferença das primeiras em oposição às outras sociedades, reconhecidas como bárbaras (Kehl, 2004).

---

<sup>14</sup> Impossível não lembrar o exemplo dos objetivos missionários dos jesuítas no Brasil. Tal era a pregação da fé católica, assim como o trabalho educativo que consistia em ensinar as primeiras letras e a gramática latina, juntamente à doutrina católica e aos costumes europeus, para os filhos de senhores de engenho, índios, escravos e colonos. De modo geral, eles visavam combater o protestantismo, converter os hereges e fortalecer os católicos vacilantes.

Se aqui damos relevância à regulação sacramental do casamento, é importante assinalar que Foucault prefere destacar o dispositivo tridentino da confissão, cuja tecnologia se inscreve no sacramento da penitência.

Ele chama atenção para o fato de o Concílio de Trento ter unido, de forma altamente codificada, a revelação da sexualidade com a penitência. Com efeito, a mudança da técnica espiritual da confissão promoverá uma eficácia de longo alcance, conforme falamos desde o início do capítulo.

Porém, como poderemos observar, a produção de discursos em torno dos prazeres periféricos invade os debates eclesiais a respeito da norma relacional entre marido e mulher, contribuindo, portanto, para o acoplamento da sexualidade nas margens da aliança conjugal e familiar. De forma inteiramente original, tal procedimento será feito através da combinação múltipla entre a pastoral, a confissão e a pedagogia da doutrina matrimonial.

Vejamos inicialmente como a confissão se organizou desde as suas primeiras manifestações até o Concílio de Trento.

#### 1.7 A confissão tarifada e as formas jurídicas

No cristianismo primitivo a confissão dos pecados da vida não tinha efeito na absolvição. Esta era feita apenas de acordo com a severidade das penas aplicadas ao penitente.

A penitência era adotada pelas pessoas num momento único de suas existências, sendo pedida voluntariamente. Por sua vez, era somente o bispo que tinha o direito de conferir o estatuto do penitente, assim como o direito de aplicar a penitência, que incluía o uso do silício, jejuns rigorosos, sepultamento dos mortos, a obrigação de castidade, entre outras medidas que poderiam durar até o fim da vida.

Em meio a esse modelo da ordenação cristã, enredou-se um outro a partir do século VI: o modelo da penitência tarifada, já vista acima. Diferente do sistema anterior, a penitência tarifada baseava-se na penalidade germânica, sendo, portanto de origem laica, jurídica e penal.

É no sistema cristão de penitência tarifada que começa a se formar um pequeno núcleo da confissão. É nela que a confissão começa a adquirir cada vez mais importância no campo da penitência.

Ora, para a aplicação da penitência adequada, era preciso relatar as circunstâncias da falta, embora a revelação em si não tivesse valor nem eficácia. Ela permitia somente que o padre determinasse a pena. Mas a penitência tarifada correspondeu a um primeiro movimento em que o perdão dos pecados se estreita em torno da revelação.

Assim difundiu-se entre os séculos IX - XI a confissão entre os leigos, por meio da qual “não havendo um padre ao alcance, pode-se simplesmente enunciar seu pecado a alguém (...) e envergonhar-se contando a essa pessoa seus pecados. Com isso, a confissão ocorrerá, a expiação terá funcionado e a remissão dos pecados será concedida por Deus” (Foucault, 2001: 219)

À medida que o mecanismo da remissão dos pecados se estreita em torno da revelação entre leigos, o poder do padre e do bispo é relaxado.

Lembremo-nos que nesse mesmo período a Igreja intervinha pouco nas cerimônias de casamento, cuja interferência do sacerdote era quase inexistente. Parece haver alguma coincidência entre o relaxamento eclesiástico frente à confissão e à regulação do casamento e das práticas sexuais.

Havia também uma certa conexão entre os dispositivos eclesiásticos e as formas jurídicas.

Se a penitência tarifada se apoiou no sistema de penalidade laica do Direito Germânico - que por sua vez organizava o Direito feudal desde a Alta Idade Média até o final do século XII e início do XIII -, de um lado, de um outro, o inquérito judiciário laico que surgirá com a formação dos primeiros grandes Estados no século XIII se originou das práticas eclesiásticas que se mantiveram ao longo daquele período.

Senão vejamos. A forma jurídica que regulamentava os litígios da Alta Idade Média até o final do século XII e início do XIII pertencia ao velho Direito Germânico. Ela consistia numa forma regulamentada de desafio entre dois indivíduos, famílias ou grupos, diferenciando-se inteiramente do sistema de inquérito que, chegando a ser representado por

Sófocles em Édipo Rei na florescente democracia ateniense, desapareceu com a queda de Roma (Foucault, 1996).

Assim, do século V ao X havia oscilações entre o Direito germânico que organizava o sistema jurídico de prova, e o Direito Romano que fundamentava a prática de inquérito. Mas, em geral, pode-se dizer que o inquérito ficou encoberto com a queda de Roma, vindo a reaparecer somente nos séculos XII e XIII.

A prova jurídica é um sistema binário de duelo, de guerra regulamentada, entre vencedores e vencidos, que não conta com a busca da verdade e sim a força dos litigantes. Tal forma jurídica correspondia aos meios de circulação de riqueza na Alta Idade Média, que se davam através de, entre outros modos, a guerra e a rapina.

É importante observar que, ao contrário do sistema dual da prova, o inquérito consiste numa estrutura ternária, que reaparece a cada vez que se organiza a instância do Estado:

“Cada vez que, sobre as ruínas do Império Romano, um Estado começa a se esboçar, cada vez que uma estrutura estatal começa a nascer, então o Direito Romano, velho direito do estado, se revitaliza. É assim que, nos reinos merovíngios, sobretudo na época do Império Carolíngio, o Direito Romano sobrepujou, de certa forma, o Direito Germânico. Por outro lado, cada vez que há dissolução desses embriões, desses lineamentos de estados, o velho Direito Germânico triunfa e o Direito Romano cai por vários séculos no esquecimento, só reaparecendo lentamente no fim do século XII e no curso do século XIII”. (Foucault, 1996: 58).

No final do século XII, o sistema binário da prova cedeu lugar ao sistema ternário do inquérito na medida em que os mais ricos e poderosos passaram a confiscar os procedimentos judiciais e acumularam riquezas, poder e armas, dando início à formação da primeira grande monarquia medieval.

Portanto, a reativação do direito romano nos séculos XII-XIII foi o fenômeno em torno e a partir do qual foi reconstituído o edifício jurídico para servir como instrumento de um poder monárquico autoritário, administrativo e absolutista. Nesse contexto, Foucault (1979) observa que, quando nos séculos seguintes esse edifício jurídico escapar ao controle real e se abater sobre ele, vai ser sempre do poder real que será falado:

“Em outras palavras, o personagem central de todo o edifício jurídico ocidental é o rei. É essencialmente do rei, dos seus direitos, do seu poder e de seus limites eventuais, que se trata na organização geral do sistema jurídico ocidental” (Foucault, 1979: 181).

A figura central do soberano vai estar sempre no centro dos sistemas de pensamento que se desdobrarão ao longo de toda a modernidade, podendo ser encontrado, inclusive, na figura do pai morto ou do terceiro excluído que delimita as estruturas simbólicas do inconsciente, tal como Lacan irá teorizar em sua releitura do Édipo freudiano, conforme veremos depois.

Com efeito, nos séculos XII-XIII foram modificadas estrategicamente as condições de existência do Direito, delineando-se uma justiça que se impunha do alto para baixo em vez da contestação horizontal entre indivíduos.

Entra assim a figura do promotor na cena jurídica como representante do soberano, passando este a ser também parte lesada e, portanto, capaz de exigir reparação, aplicar multas, confiscar os bens e, enfim, alargar as propriedades da realeza. Nesse contexto, o soberano representa a lei e a Ordem, de modo que sua vida não pode ser colocada em risco numa prova, ou seja, no desafio com o litigante.

Nesse contexto finalmente consolida-se o inquérito como prática jurídica de estabelecimento da verdade, que por sua vez será matriz de outras práticas sociais, econômicas e de conhecimento que irão florescer nos séculos seguintes e desembocar no Renascimento. Ou seja, o inquérito foi a peça-chave para a constituição das ciências empíricas da natureza, cujos métodos de constatar, descrever e estabelecer os fatos terá importância central no momento em que o Ocidente começava a sua conquista econômica e política do mundo.

É importante ressaltar que o inquérito das grandes monarquias do século XIII tem origem na prática administrativa do Império Carolíngio, que seria totalmente esquecida nos séculos X e XI se não fosse o fato de a Igreja tê-la utilizado como gestão de seus próprios bens, embora orientado por razões mais espirituais do que administrativas.

A prática de inquérito na Igreja consistia originalmente na visita que o bispo fazia na sua diocese e na pesquisa inquisitorial, cujo procedimento foi depois retomado pelas

ordens monásticas. Em sendo eficaz, tal inquérito tinha uma forma espiritual que subsistiu durante toda a Idade Média e adquiriu funções administrativas e econômicas.

“Quando a Igreja se tornou o único corpo econômico-político coerente da Europa nos séculos X, XI e XII, a inquisição eclesiástica foi ao mesmo tempo inquérito espiritual sobre os pecados, faltas e crimes cometidos, e inquérito administrativo sobre a maneira como os bens da Igreja eram administrados e os proveitos reunidos, acumulados, distribuídos, etc.” (Foucault, 1996: 71).

Esse modelo religioso-administrativo do inquérito subsistiu até o século XII, quando surgiu o Estado, ou melhor, “a pessoa do soberano que surgia como fonte de todo poder” (idem) e confiscou os procedimentos judiciais.

Portanto, o modelo de procedimento judicial usado foi o da Igreja, haja vista sua técnica de simultaneamente olhar “os bens e as riquezas”, quanto “os corações, os atos, as intenções” (Foucault, 1996: 71).

Em face da nova estrutura política, chegou-se ao inquérito como exercício de poder e de estabelecimento de verdade, tendo os procedimentos religiosos como principal fonte de inspiração. Logo, ele será impregnado de categorias religiosas, tal como se apresenta na noção de infração: o dano de um ao outro será um dano à soberania, à Lei, à Ordem, adquirindo o caráter de falta moral, quase religiosa. O ato de lesar o soberano e de cometer um pecado se uniram num só conjunto no Direito clássico, de cuja conjunção, segundo Foucault, “ainda não estamos totalmente livres”. (Foucault, 1996: 73).

Em suma, ao mesmo tempo em que o dispositivo da confissão tarifada se inspirava no modelo binário do Direito Germânico, a Igreja fazia coexistir o modelo ternário de inquérito na visitas inquisitoriais e nas ordens monásticas, que por sua vez irão ser re-apropriados pelo Estados soberanos emergentes do século XIII.

É importante notar que, nesse mesmo período de fortalecimento das instâncias transcendentais de regulação do poder, a Igreja não somente se apropriou do casamento e impôs as diretrizes de seu modelo, como também realizou uma espécie de estatização dos mecanismos espontâneos da confissão.

À guisa de compreensão, retomemos agora a trajetória da confissão e da penitência.

Senão vejamos. Do século XII ao início do Renascimento, a Igreja recuperou o mecanismo de revelação no interior do poder eclesiástico e ampliou o poder do padre.

Até então a penitência era um ato pelo qual o pecador pedia a Deus que o redimisse de seus pecados. Tal ato era feito a cada vez que uma falta fosse cometida.

Contudo, ocorreram mudanças a partir do século XII. Em primeiro lugar, começou a se formar a obrigação de se confessar regularmente. Em segundo, o pecador deveria confessar não apenas as faltas que ele considera mais graves, mas todas elas.

O quarto Concílio de Latrão (1215) ordenou a todos os cristãos fazer uma confissão completa ao menos uma vez ao ano, precedida por um exame de consciência em que se prestasse atenção aos pecados mortais, merecedores de condenação. Entre os pecados mortais, vale dizer, as ações e os pensamentos sexuais eram um dos mais relevantes (Wiesner-Hanks, 2001).

Por sua vez, competia ao padre distinguir e valorar cada uma das faltas do penitente. Essa distinção e, conseqüentemente, a penitência adequada só se tornava possível se houvesse a confissão a um padre, único capaz de conduzir o exame de consciência do fiel de acordo com um interrogatório altamente codificado.

Com efeito, no século XII – XIII, sob influência dos escolásticos, a penitência se tornou um sacramento, exigindo que a confissão fosse dirigida única e exclusivamente ao padre. Dando sua absolvição, o padre ancorava o poder no interior do procedimento da revelação dos pecados. Enfim, a natureza divina de absolvição foi atrelada à mediação humana do padre.

Esse mecanismo sacramental pressupunha assim a valorização do poder do padre e da revelação para a anistia dos pecados, além da exigência de que tudo deveria ser revelado na confissão.

Da mesma forma que o inquérito administrativo-espiritual da Igreja desenvolveu-se no inquérito jurídico das monarquias do século XIII, os rituais da penitência também fizeram chegar ao Direito Penal a noção de que o estado mental e moral de um ofensor determinava o nível de culpabilidade e o castigo apropriado. Segundo Wiesner-Hanks (2001), a tarefa dos tribunais eclesiásticos consistia em fazer o exame de consciência das

partes implicadas: considerava-se casada quando mantinha relações com ele? Sabia que era sua prima, porém decidiu casar com ela? Desse modo, os tribunais eclesiásticos não somente penalizavam, mas também formavam consciências.

Por fim, é importante notar que nesse período de cristianização em profundidade, e ao mesmo tempo de formação dos Estados modernos, houve um intercâmbio dinâmico e ramificado entre práticas jurídicas, punitivas, administrativas e espirituais que consolidaram os marcos cristãos sobre a existência individual.

Nessa forma de governo das almas, o modelo normativo de família, fundado no casamento – público e indissolúvel – e voltado para fins reprodutivos, se estabeleceu junto a uma prática penitencial que colocou em pauta a confissão e concedeu maior autoridade ao padre. Esse quadro de grande complexidade não se fez sem, vale frisar, a instauração de instâncias terceiras que representavam a transcendência da Lei, da Ordem, da Soberania e da Vontade Divina.

#### 1.8 A confissão da carne e a pastoral cristã

O Concílio de Trento manteve o sacramento da confissão e da penitência. Mas ao mesmo tempo renovou a sua prática e a sua economia, promovendo, portanto, uma nova eficácia.

Uma das renovações correspondeu ao deslocamento do eixo axial da tecnologia espiritual da cristandade.

Foi empregado um imenso dispositivo de discurso e exame, de análise e controle, no interior e em torno da penitência. A revelação passou a ser generalizada: “tudo ou quase tudo na vida, da ação, dos pensamentos de um indivíduo deve poder passar pelo filtro da revelação” (Foucault, 2001: 224). A vida inteira do indivíduo passou a ser introduzida no exame.

Até então, como vimos no primeiro capítulo, a sexualidade era posta em confissão sob forma de um interrogatório que se limitava a fazer o inventário das relações permitidas e proibidas. Ou seja, a confissão das faltas era organizada através de formas jurídicas, pois girava em torno de certo número de regras sexuais. As infrações concerniam ao aspecto relacional da sexualidade.

No Concílio de Trento, passou-se da problemática das relações para a problemática da “carne”, ou seja, para o registro “do corpo, da sensação, da natureza do prazer, dos movimentos mais secretos da concupiscência, das formas sutis da deleitação e do consentimento” (Foucault, 1997: 102). O interrogatório passou a focar tudo que estava relacionado ao corpo do penitente: os seus gestos, sentidos, prazeres, pensamentos, desejos, etc. Era o corpo com suas diferentes sensações e não mais as leis da união legítima que passaram a constituir os pecados da luxúria: “O corpo e seus prazeres é que se tornam (...) o código do carnal, muito mais que a forma requerida para a união legítima” (Foucault, 2001: 236).

Ao ser colocado em pauta o corpo, a luxúria passou a estar menos referida à legitimidade ou não das relações do que pelo contato consigo mesmo. O exame da consciência passou a não mais se conduzir através do modelo jurídico de infração à lei, tal como era empregado desde os tempos da penitência tarifada e que se estendia à confissão das relações. A lei e a proibição continuaram presentes, mas o que entrou em jogo foi o corpo de prazer e desejo: “passou-se da lei ao próprio corpo”. (Foucault, 2001: 241)

Uma outra característica da confissão da carne é a presença ostensiva da discursividade. A confissão de pensamentos e desejos pressupõe, pela própria natureza do procedimento, a transformação do sexo em discurso, dando início a um falatório em torno e a partir da sexualidade que irá se estender do século XVIII até os dias de hoje.

Ademais, na nova tecnologia confessional cristã, o exame da consciência passou a ocupar não somente todo o espaço da penitência, mas a se desdobrar para além dela. O exame tinha, a partir do que se convencionou chamar no Concílio de Trento, um aspecto medicinal, pois visava preservar o penitente de recair nas faltas.

Acrescenta-se o fato de que, nesse momento de reforma da cristandade, foi acentuado o poder do confessor, passando este a concentrar ainda mais o direito ao exame e o privilégio da absolvição.

É certo que, na prática, a confissão era feita de forma maciça e difusa, sendo feita anualmente pela maioria das populações católicas no século XVII e na primeira metade do século XVIII, já começando a declinar na segunda metade do século XVIII.

Mas se a confissão não era aplicada em toda sua complexidade ao fiel médio e popular, o era ao menos em relação aos próprios confessores, submetidos a uma espécie de didática penitencial. Foi nos seminários – instituídos pelo Concílio de Trento sob a forma de escolas normais do clero – que as práticas da penitência e da direção da consciência se desenvolveram. Nesse panorama, houve o florescimento da pastoral cristã, cuja técnica espiritual passou a ser domínio exclusivo do padre, sem a qual ele não poderia governar as almas.

Ora, é importante notar que os seminários foram o modelo dos grandes estabelecimentos escolares destinados na modernidade ao ensino secundário.

Até a Baixa Idade Média, a *schola* não era destinada às crianças, tampouco tinha papel de formação moral e social. Era uma espécie de escola técnica destinada à instrução de clérigos, jovens ou velhos.

A idade do menino não tinha importância, chegando a ser natural que um adulto desejoso de aprender se misturasse a um auditório infantil, pois o que importava era tão somente a matéria ensinada. Da mesma forma como se dava no interior da escola, terminada a lição, a mistura de idades continuava fora da instituição.

A escola não cerceava o aluno. O mestre, acompanhado às vezes por um auxiliar, não estava aparelhado para controlar a vida quotidiana de seus alunos. Fora da escola, eles escapavam à sua autoridade.

Mas algumas mudanças começavam a se fazer do século XV ao XVII. Surgiram as grandes instituições escolares, submetidas a um conjunto de regras disciplinares e a uma hierarquia autoritária que mudaram as feições da escola medieval. Desenvolveram-se instituições complexas que tinham como meta não apenas o ensino, mas a vigilância e o enquadramento da juventude, constituindo-se a matriz do que viriam a se tornar depois os nossos colégios modernos.

Essa transformação da instituição escolar está ligada a uma evolução paralela do sentimento moderno de infância, que corresponde à consciência da particularidade infantil distinta do adulto.

Até então o senso comum aceitava sem dificuldades a mistura de idades. Mas, principalmente nos seminários, passou-se a afastar os clérigos estudantes das tentações da vida leiga, visando preservar sua moralidade. Tal era a iniciativa de educadores que se inspiraram no espírito das fundações monásticas, e passaram a submeter o aluno a uma vida reclusa durante o período de estudos. Com efeito, a juventude escolar foi separada do resto da sociedade, que ainda tinha o costume de misturar as idades.

Se essa era uma imposição voltada exclusivamente ao jovem clérigo que desejasse levar uma vida honesta, ela passou a ser condição imprescindível para uma boa educação, mesmo leiga.

Foi quando então o colégio se tornou um instrumento para a educação da infância e juventude em geral.

No século XV os mestres passaram a ter responsabilidade moral pela alma dos alunos, ao mesmo tempo em que, entre o século XV e XVI, o colégio que era até então composto de uma pequena minoria de clérigos letrados, se abriu a um número crescente de leigos, nobres e burgueses, assim como às famílias mais populares. Surgiram então os grandes colégios de jesuítas e oratorianos que, apoiados no modelo oferecido pelos seminários, formava as elites dos séculos XVII e XVIII.

Os verdadeiros inovadores dessas transformações foram, sobretudo, os jesuítas, oratorianos e jansenistas do século XVII, que fizeram surgir o sentimento de infância, o conhecimento da psicologia infantil e a aplicação de métodos adaptados (Áries, 1981). Com eles, a disciplina exercida de modo constante substituiu a violência de uma autoridade mal respeitada. Os educadores passaram a lançar mão de um sistema de vigilância permanente sobre as crianças, dia e noite. Tal disciplina escolar nasceu, vale ressaltar, imbuída de um espírito diferente de como a sociedade ainda era organizada.

Gerson – o principal representante de moralistas e educadores do século XVIII – tinha como espírito submeter as crianças à vigilância constante do mestre, a ponto de fazê-las controlarem umas às outras. Os alunos tinham dever de denunciar seus camaradas se estes cometessem alguma falta contra a decência e o pudor. Todo o cuidado era tomado para evitar as amizades particulares e as más companhias, assim como em relação à criadagem.

Para Foucault, a sexualidade foi o ponto de apoio para esse conjunto de transformações pedagógicas, cujas regras de penitência, de confissão e de direção de consciência fizeram surgir o corpo sexual da infância e criaram uma mecânica de vigilância e controle que, como veremos adiante, estendeu seus efeitos à família.

Portanto, foi a partir da pastoral tridentina que surgiu essa nova “tecnologia da alma e do corpo, da alma no corpo, do corpo portador de prazer e de desejo”, que identifica o corpo com a carne, que faz surgir na “junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (Foucault, 2001: 243).

Nesse contexto, a masturbação tornou-se a forma primeira da sexualidade a ser revelada. O discurso de vergonha, de controle, de correção da sexualidade começou na masturbação.

A masturbação começou a ganhar uma gravidade e importância que até então não havia ao longo da Idade Média, não ao menos na dimensão que ela adquire desde agora e a partir do qual atingirá seu ápice na modernidade dos séculos XVII-XIX. Até então, a masturbação era secundária frente à questão de como a poluição poderia ser gerida no seio do casamento e das comunidades monásticas, sendo ambas situadas no mesmo plano ontológico de atos contra a natureza (Laqueur, 2003).

Em outras palavras, a tecnologia da penitência ampliou seus efeitos nos seminários e os colégios, cujo controle sobre a sexualidade incidia principalmente sobre a masturbação. Ora, tais instituições destacavam menos a relação sexual – legítima ou ilegítima – do que o corpo solitário e masturbador. É o adolescente masturbador que surge como figura de contra-poder, de resistência e anormalidade, sendo efeito das engrenagens da direção da consciência e de revelação do pecado nos seminários e colégios.

Donde surge essa nova mecânica de poder, diferente das disciplinas que organizaram as instituições dos séculos XVI-XVII e visavam a distribuição da multiplicidade humana no espaço, o controle do tempo e, em última instância, a formação de individualidades produtivas e sem capacidade de revolta.

Ou seja, as técnicas penitenciais e de direção da consciência nos seminários e colégios investiam o corpo não para torná-lo útil e dócil, mas, como uma espécie de

“fisiologia moral da carne” (Foucault, 2001: 245) que visaria atingir o nível do desejo e da decência, para promover o aperfeiçoamento moral e espiritual cuja atividade do sujeito seria o mais fundamental (Rabinow, 1999).

Não por menos, não demorou muito para que o colégio se tornasse um instrumento essencial da sociedade, cujos métodos não somente prolongou a infância de quem passasse por ele, mas constituiu uma rede de poder sobre a infância que reunirá em torno de seu sexo a família, a medicina e o Estado.

Se a pedagogia em torno da sexualidade das crianças deriva da confissão da carne e da pastoral tridentina, podemos dizer que ela não foi o único desdobramento do Concílio de Trento, que também procurou regular as relações sexuais intra e extramatrimoniais.

Portanto, a pedagogização sexual infantil será sem dúvida um dos blocos estratégicos que, segundo Foucault, fará alguns séculos depois penetrar o dispositivo da sexualidade nos principais eixos da aliança. Mas podemos acrescentar que do Concílio de Trento partiram outras ramificações que também contribuíram para a invasão da sexualidade no registro do casamento e da família, impulsionada pelas discussões eclesiais a respeito da legitimidade do uso dos prazeres.

#### 1.9 A colonização da sexualidade na doutrina matrimonial

O Conselho de Trento promulgou um decreto em 1563 que reafirmava o livre intercâmbio de votos entre os esposos como sendo a base do matrimônio. Mas, para ser válido, ele teria que se fazer diante de testemunhas, incluídos os sacerdotes da paróquia, responsáveis pelo registro da cerimônia (Wiesner-Hanks, 2001).

Ariés (1986) assinala que, desde então, o registro por escrito passou a importar mais do que a cerimônia religiosa, sendo aquilo que, ao mesmo tempo, fundamenta o ato e o controla. Seguindo esse raciocínio, o registro por escrito configurou uma nova concepção do poder, baseada no controle pontual e na divisão do tempo:

“Às cinco para as onze – ainda não era casado, às onze horas e cinco minutos já está casado. Os filhos nascidos antes das onze horas eram ilegítimos, os filhos nascidos após as onze horas eram legítimos”. (Ariés, 1986: 180)

O registro pontual e público vai marcar daí para sempre o casamento, mesmo com as modificações que irá sofrer ao longo dos séculos, inclusive, em suas formas laicas<sup>15</sup>.

Como consequência do registro paroquial e da publicidade do casamento, as bodas secretas não legitimavam o vínculo. O caráter consensual deveria ser acompanhado do ato solene e público, o que por sua vez tornava mais difícil que as famílias não tomassem conhecimento da união conjugal.

O decreto tridentino reforçou também a proibição do concubinato e ajustou as regras relativas à consangüinidade e afinidade na escolha conjugal. Afirmou também que, em vista da indissolubilidade do vínculo, o adultério não era motivo para divórcio, restando a separação de cama e mesa - sem direito a um novo matrimônio - como única opção para aqueles que não quisessem viver mais juntos. Por fim, manteve a obrigação do cumprimento do débito conjugal, apenas dispensada em casos bem definidos, e a proibição das práticas de contracepção.

Vejam os que temos aqui reunidos – não muito diferentemente do que já fora estabelecido anteriormente - os elementos de consentimento dos esposos, da publicidade e indissolubilidade do matrimônio, as regras de interdição de consangüíneos, o débito conjugal e a finalidade de procriação, a legitimidade da união e da prole, o sacramento e a transcendência da Lei divina.

Mas, em sendo justamente esse o Concílio que introduz a confissão da carne, a sexualidade não poderia deixar de se insinuar às margens do casamento como jamais o fora.

Para tanto, basta observar as sumas de casos de consciência e os manuais de confissão, vistos como escritos complementares e intimamente relacionados com os textos normativos da aliança matrimonial.

Há uma óbvia continuidade entre a abordagem dos problemas conjugais e a confissão dos casados, quer do ponto de vista do exame de consciência destes, quer das perguntas que o confessor lhes devia fazer. Perguntas essas que, normalmente, deveriam

---

<sup>15</sup> Vale transcrever a citação na íntegra: “Mais tarde, o Estado leigo sucedeu à Igreja para impor seu modelo. Nem as transformações no interior do casal e da família, hoje bem conhecidas, ou a aproximação entre o amor-paixão e o amor conjugal, ou a substituição do casamento negociado pelo casamento por inclinação, nem tampouco as ressalvas trazidas pela lei à indissolubilidade, nem a possibilidade – que se abre com preocupações - aos divorciados para se casarem novamente, nada disso liberou o casamento de suas pressões legais, nem o devolveu ao domínio privado. Continuou sendo sempre um ato público.” (Ariés, 1986: 181)

obedecer aos critérios previamente traçados a fim de que, nos temas mais delicados, nomeadamente os de ordem sexual, o confessor e o penitente soubessem respeitar os limites da prudência que em tais casos se impunha.

A inquietação em torno da confissão dos casados correspondia em parte à importante presença que os "pecados sexuais" e a necessidade de controle social e moral da sexualidade tiveram nos manuais e nas sumas de confissão. Ademais, a Igreja alarmava-se com a persistência dos "casos" de pecados relacionados à vida conjugal, que as sumas desde antes de Trento já atestavam.

Se os pecados de ordem sexual ocupavam um lugar importante, não é menos verdade que outros pecados relacionados ao comportamento recíproco dos esposos e ao cumprimento dos seus deveres no contexto familiar recebessem destaque.

A abordagem desses últimos pecados variava conforme se tratava de sumas de casos de consciência - destinadas a prelados e confessores - ou de manuais que servem, simultaneamente, para confessores e penitentes.

Nas primeiras, o tratamento do problema é mais minucioso e exaustivo, enquadrando-se, com exceção dos casos de luxúria ou de adultério, na rubrica relativa ao sacramento do matrimônio.

Nos segundos, os problemas relacionados com o casamento centravam-se não apenas na verificação da correta realização da união matrimonial, mas, fundamentalmente, na confissão dos pecados dos casados (tanto para que o confessor os verificasse, quanto para que o penitente os confessasse). Nesse caso, tinha-se em vista o ato da confissão e a verificação de alguns pecados relacionados com a vida sexual dos casados, tais como p. ex. o não cumprimento do débito conjugal, o recurso à contracepção, a sexualidade extramatrimonial, assim como também o comportamento recíproco dos casados, os excessivos castigos físicos na mulher, etc. Essencialmente, trata-se de obras dirigidas diretamente aos "estados casados", guiando-os, simultaneamente, nos caminhos da confissão e do cumprimento dos seus deveres da devoção matrimonial, a fim de os fazer "perfeitos casados".

É certo que a confissão da carne não estava mais centrada na licitude ou ilicitude da relação, tal como era anteriormente na prática penitencial, mas ela invade aquilo que era, portanto, preocupação eclesial: as relações sacramentais entre marido e mulher.

De todo modo, intensificou-se a proliferação discursiva a respeito dos prazeres periféricos que escapavam à norma do casamento monogâmico e heterossexual.

Com efeito, os decretos tridentinos foram codificados logo em seguida numa linguagem acessível aos fiéis e inspiraram comentários e elaborações, sendo a mais influente de Tomas Sanchez.

Ele tratava a sexualidade marital em detalhes e adotava a perspectiva de que o desfrute sexual do matrimônio era, senão muito, um pecado menor.

Dando continuidade aos debates do século XIII que atribuíam ao casamento à tarefa de lutar contra desejos culposos, Tomas Sanchez vai ainda mais longe, para o qual os esposos que não procurassem “senão unir-se entre esposos”, não estariam cometendo nenhum pecado. As carícias, as fantasias, a felação e os jogos preliminares não seriam pecados veniais entre cônjuges, desde que fossem prelúdio à relação dita natural, com o homem em cima e sem barreiras à concepção (Wiesner-Hanks, 2001). A manipulação e os beijos nas partes vergonhosas eram autorizados desde que a poluição não fosse o objetivo principal.

Destarte, não era mais a busca do prazer que era condenada, mas a busca apenas do prazer, isto é, as relações sexuais amputadas da virtude procriadora. Os prazeres periféricos, polimorfos, desviantes da genitalidade seriam permitidos, desde que estivessem a serviço da procriação. Esta permanecia assim sendo a finalidade essencial do ato sexual, ao passo que os métodos contraceptivos e abortivos seriam destinados à condenação (Flandrin, 1986). O casamento consolida-se, mais do que nunca, como a instituição que tem por vocação gerir a concupiscência em prol do engendramento.

Por sua vez, a exemplo da vigilância posta em ação nos seminários e colégios, a masturbação – esse prazer solitário e auto-erótico - seguia sendo um pecado mortal. Tornava-se tolerável caso ocorresse entre os esposos, uma vez que poderia fomentar o amor mútuo.

Essas considerações a respeito do uso dos prazeres e da vida matrimonial não poderiam deixar de ocorrer num campo marcado por conflitos e divisões internas à Igreja Católica. Logo, Sanchez e outros teólogos foram acusados de laxismo, cujos ataques

partiram principalmente do movimento jansenista, que tinha por sua vez uma visão muito rígida em relação à sexualidade, incluída a marital.

Os jansenistas preocupavam-se com a transmissão de idéias laxas sobre as relações sexuais durante a prática confessional.

Ora, desde o Concílio de Trento, tinha-se como diretriz o exame minucioso da consciência. Com efeito, a responsabilidade de reconhecer os pecados sexuais se deslocou num certo sentido do sacerdote ao penitente, sendo aconselhado aos primeiros que não fizessem perguntas detalhadas sobre os atos sexuais e confiassem nas próprias reflexões dos penitentes.

Seguindo esse princípio, os confessores jesuítas desenvolveram um estilo de teologia moral chamado “casuística” ou “probabilismo moral”, por meio do qual as intenções, as fantasias e os desejos dos indivíduos eram mensurados no nível da culpa e entravam na conta dos pecados.

Por sua vez, para os jansenistas essa insistência nos sentimentos subjetivos e nas circunstâncias atenuantes do pecado não fazia com que o penitente se sentisse culpado o bastante. Conseqüentemente, os jansenistas passaram a entrar em confronto direto com os jesuítas.

Foucault (2001) reconhece que a casuística foi importante como objeto de luta entre as diferentes ordens religiosas, mas não acha que ela foi uma novidade, posto que se insere na tradição da penitência tarifada. A novidade consiste, como já vimos, na tecnologia da confissão da carne.

A confissão posta em prática pelos jesuítas visava atenuar os efeitos indesejáveis da tecnologia da carne, lançando mão da moderação para contrabalançar a exaustividade da confissão. A necessidade de sombra, a grade no confessionário, a regra de não olhar o penitente nos olhos e, por fim, a insinuação dos detalhes da primeira confissão - sem precisar repeti-los numa segunda vez - foram artifícios usados pelos jesuítas e criticados como laxistas, sobretudo, no que tange à leve satisfação para os pecados e à permissão para que o penitente não diga tudo:

“O princípio laxista é o seguinte: é melhor para o confessor absolver um pecado que ele acredita ser venial, quando é mortal, do que induzir pela confissão mesma desse pecado novas tentações no espírito, no corpo, na carne do penitente.” (Foucault , 2001: 277)

Seguindo esse princípio, duas regras passam a agir simultaneamente no dispositivo da confissão: dizer o menos possível como estratégia de dizer tudo. Dito de outro modo, a reserva, a contenção como sendo o meio de dizer as coisas sem nomeá-las.

Dessa maneira, a confissão transformou-se numa tecnologia privilegiada de construção de si mesmo, através da qual o falatório de tudo que diz respeito à sexualidade passou a ser o caminho de ascese purificadora do sujeito. O confessor, enquanto técnica de poder e subjetivação, exige a presença do outro que, em seu silêncio, está “atento” à fala sem estar atrelado ao papel de autoridade. O não-saber do confessor é fundamental para quem confessa, cuja “livre” vontade – sem a manifestação de um juízo moral - permite reconhecer por si mesmo a verdade relacionada à sua falta e ao seu desejo.

A confissão incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que, ao ser revelada, é capaz de ter efeito sobre o próprio sujeito. Nessa operação, “um dos pontos fundamentais da direção da consciência cristã é que”, escreve Foucault, “o sujeito não conhece a verdade que lhe acomete”. (Foucault, 1981: 264).

Desde então, o exame infundável da consciência, a interioridade aberta ao outro, a discursividade em torno dos prazeres da carne e a conseqüente renúncia de seus excessos inscreveram-se como parte integrante da subjetividade que se ramificará na modernidade. Para Foucault, essa tecnologia de si será absorvida pela racionalidade moderna e desembocará nas ciências do sexual, entre as quais, como vimos inicialmente, ele insere a psicanálise. Trata-se, portanto, de uma crítica ao cerne da própria experiência analítica.

A continuidade entre domínios aparentemente tão díspares corresponde não somente ao fato de que a regra técnica fundamental inventada por Freud – a associação livre – possui semelhanças com o confessor laxista dos jesuítas. Deve-se também ao fato de que o dispositivo psicanalítico equivale a uma tecnologia de si que, sobretudo, depois de Lacan, pressupõe uma experiência da falta e da lei, tendo como efeito a produção de sujeito e de verdade a partir da operação de queda de suposição de saber instalada na transferência com o psicanalista. Poder-se-ia dizer que, nessa perspectiva genealógica, os elementos de

exame de si, a transcendência da lei, o reconhecimento da falta e a renúncia ao gozo estão presentes tanto numa certa proposta ética psicanalítica quanto na moral cristã de ascese e purificação do sujeito.

É evidente que Foucault não procura reduzir os confessores a Freud ou aos pós-freudianos, mas ele deixa claro que, na história dos procedimentos que relacionam sexo e verdade, a psicanálise é seu ponto culminante. (Foucault, 1981).

Estabelecida do fim da Idade Média até nossos dias, a economia sacramental da penitência inscreveu a verdade na tagarelice em torno da sexualidade, dando início a uma gestão de almas e de corpos que “reinsere as formas jurídicas da lei, da infração e da pena (...) por todo um imenso percurso discursivo que é o percurso contínuo da vida diante de uma testemunha, o confessor ou o diretor, que deve ser ao mesmo tempo juiz e médico” (Foucault, 2001: 231-2). Será esse o sofisticado aparato que a psicanálise herdará alguns séculos depois, como veremos ao longo dos capítulos.

Por sua vez, à guisa de conclusão histórica, vale dizer que, apesar da influência exercida, o movimento jansenista foi condenado e suprimido oficialmente pela Igreja católica no século XVIII, ao passo que a investigação e o castigo dos pecados sexuais se tornaram progressivamente moderados para a maioria dos clérigos.

#### 1.10 As formas jurídicas e o problema da possessão

Ainda que Trento procurasse delinear a divisão entre casados e solteiros, acabar com os matrimônios clandestinos e proibir as relações sexuais ilícitas, suas diretrizes demoraram a ser aceitas em muitas regiões da Europa católica. A intenção de controlar a fornicação variava de acordo com a situação política local e o entusiasmo das autoridades reformistas, tanto religiosas quanto laicas.

Portanto, não houve uniformidade na aplicação dos ideais tridentinos, ocorrendo, inclusive, oposição secular em alguns países, tais como, por exemplo, na França.

Ali, a nobreza aceitou os decretos tridentinos, mas fez com que o consentimento dos pais fosse quase obrigatório, com penas severas para os menores (homens com menos de trinta anos e mulheres, vinte e cinco anos) que casavam contra o desejo dos pais.

Tais jovens eram encarcerados mediante as *lettres de cachet*, documentos que as famílias obtinham de funcionários reais e que autorizavam a prisão do membro desonroso.

A França tinha um forte aparelho de Estado, sendo as *lettres de cachet* um instrumento de poder da monarquia absolutista, mas que, solicitadas por indivíduos diversos (maridos ultrajados, pais de família, comunidades religiosas, etc.), tinham a característica de serem exercidos também como uma espécie de “contra-poder” que vinha de baixo e permitiam a sociedade desempenhar o controle sobre si mesma.

Com efeito, as *lettres de cachet* regulamentavam a moralidade cotidiana e a própria ordem da vida social.

O que as motivavam eram condutas blasfemadoras, conflitos de trabalho e, sobretudo, comportamentos imorais. Assim, as *lettres de cachet* eram utilizadas contra jovens que se negavam ao desejo da família de fazê-los entrar nos conventos ou monastérios, ou, ainda, contra indivíduos cujo comportamento era escandaloso (p. ex. o de esposas suspeitas de adultério ou de homens envolvidos em atividades homossexuais). Muitas vezes os homens utilizavam-nas para resolver disputas maritais, convencendo as autoridades de que a honra da família exigia o encarceramento de suas esposas.

A punição dessa forma formidável de controle de uns contra os outros era a prisão, dando origem a uma prática extrajudiciária, e fora do campo do Direito Penal, que visava à correção do sujeito. Será a prisão que, como veremos no capítulo seguinte, vai se tornar a punição por excelência no século XVIII e a matriz da vigilância panóptica que vai caracterizar o século XIX.

Outro problema que se colocava no século XVI, sobretudo para a pastoral cristã, era a falta de limites claros entre a figura da mulher honrada, aquela cuja vida sexual fosse irregular de acordo com os padrões da comunidade e, por fim, a prostituta. As mulheres acusadas de prostituição podiam ser as que faziam o comércio sexual, mas também as viúvas ou as mulheres abandonadas pelos maridos e que viviam num regime não marital, definido como concubinato pelas autoridades religiosas.

Esses limites tão fluidos eram objeto de preocupação das autoridades religiosas, que procuravam traçar uma fronteira nítida entre a honra e a desonra. Surgiram então

instituições dedicadas às prostitutas arrependidas ou mulheres em perigo de se tornarem, e que terminaram por também admitir as violadas ou ameaçadas pelos maridos.

Tais instituições eram obras de caridade voltadas à reforma moral, organizando-se por regras que se situavam num sistema entre os conventos e os cárceres. Desse modo, a exemplo do que ocorrera com as *lettres de cachet*, o encarceramento das mulheres por delitos sexuais correspondeu ao primeiro momento em que a prisão foi utilizada como castigo (Wiesner-Hanks, 2001).

O cárcere dessas mulheres que teimavam em não se corrigir converteu-se mais tarde em instituições similares para homens e jovens – chamados reformatórios – nos quais o nível de arrependimento do interno determinava o tempo de aprisionamento, embora os delitos sexuais já não fossem mais o principal motivo.

De qualquer modo, o uso inadequado da sexualidade, sobretudo, pelas mulheres figura no geral como objeto a ser perseguido por um conjunto de poderes judiciários e extrajudiciários pertencentes à Igreja e ao Estado, por meio dos quais a afronta à moral familiar se confunde amiúde com os casos de heresia.

Seguindo esse raciocínio, a perseguição da sodomia e de outros crimes sexuais – que teve um ressurgimento na década de 1560, depois de Trento, e logo um declínio até século XVIII – foi muito semelhante à perseguição da bruxaria. Entre os muitos casos de magia ilícita que compareciam ante a Inquisição, sempre havia boa quantidade de feitiços amorosos, encantamentos e poções. A fabricação de amuletos de amor era comum entre as mulheres que ficavam às margens da sociedade e viajavam vendendo suas mercadorias.

O êxito que elas tinham entre compradoras - também mulheres - demonstra a importância que se dava a uma relação permanente com um homem. Se o dote e as relações da família não eram suficientes para conseguir um marido, então o amuleto que conquistasse o objeto amado era uma opção sedutora (Wiesner-Hanks, 2001).

Normalmente os fenômenos mágicos e espirituais investigados pelos tribunais eclesiásticos tinham algum componente sexual.

Foi assim com a possessão. A possessão era um fenômeno de base, apoiado no misticismo religioso de camadas populares. Da mesma forma que a preocupação institucional com a masturbação foi um efeito da confissão e da penitência cristã nas

camadas sociais mais altas, a possessão também se inscreveu como resultado do dispositivo tridentino, embora geralmente num nível social mais baixo.

A possuída foi, tanto quanto a feiticeira, efeito da grande cristianização da Idade Média, havendo continuidade histórica entre elas, sendo a primeira típica dos séculos XV-XVI e a segunda, dos séculos XVI-XVII. Mas ao mesmo tempo repousam sobre elas mecanismos diferentes.

Como vimos acima, a feiticeira foi uma figura típica do período em que prevaleceram os tribunais inquisitoriais, sendo aquela que se localizava às margens da aldeia e simbolicamente das fronteiras cristãs.

Por sua vez, a possuída foi gerada em meio ao aparelho de controle e de poder institucionalizado pelo Concílio de Trento.

A possessão é um efeito interior, um ponto de efeito, resistência e contra-poder do investimento religioso e detalhado do corpo. A possuída não é tal como a feiticeira que habita nas franjas externas da cidade, mas a mulher que, de dentro dela, ou mais ainda, da clausura do convento, é tomada de assalto pelo diabo e pulverizada por múltiplas sensações em seu corpo.

Ao contrário da relação dual entre a feiticeira e o diabo, com o qual ela fazia o pacto, o cenário da possessão é marcado pela forma, no mínimo, ternária, cujos personagens serão o diabo, a possuída e o confessor. O vínculo da possuída com o diabo não tem a forma de contrato, mas de uma invasão em seu corpo, sobre o qual intervém “esse personagem central do diretor, ou do confessor”, que na disputa entre capuchinhos e jesuítas, clero secular e clero regular, etc., “vai se multiplicar, de desdobrar, segundos os conflitos que são próprios da instituição eclesiástica mesma” (Foucault, 2001: 261-2).

A possuída é penetrada em seu corpo e ao mesmo tempo resiste ao diabo, experimentando materialmente o enfrentamento de forças e sensações que a atravessam e que a fazem buscar o apoio do confessor ou diretor de consciência.

No campo da cura religiosa, a possuída era submetida à confissão exaustiva, cuja descrição do fenômeno era feita em termos sexuais e corporais. Nos exorcismos, podia-se tocar o corpo ou ungi-lo com óleos, cujo procedimento era realizado na cama da possuída que tinha cabelos e roupas desordenadas (Wiesner-Hanks, 2001).

Foi, portanto, no centro da tecnologia da confissão da carne, da direção espiritual e da penitência sacramental que apareceu essa personagem não mais marginal, mas interna aos mecanismos de poder e de controle da cristandade.

Os efeitos de resistência a esses mecanismos se inscrevem no próprio corpo da possuída, cuja principal característica é a convulsão.

Com efeito, a Igreja Católica deparava-se em meados do século XVII com o seguinte problema: como é possível consolidar o governo das almas e dos corpos inaugurado pelo Concílio de Trento sem se deparar com a cilada da convulsão? Em outras palavras, como levar adiante o policiamento discursivo e o exame da carne de acordo com a fórmula tridentina e, ao mesmo tempo, evitar o corpo convulsivo das possuídas? (Foucault, 2001).

Para resolver essa questão, o próprio poder eclesiástico apelou para a medicina, tornando-se a convulsão o campo de batalha entre a medicina e catolicismo durante os dois séculos e meio seguintes.

Mas tal batalha terminou por ceder ao poder laico da medicina a carne que até então era propriedade da pastoral eclesiástica, de modo que a convulsão se tornou definitivamente desde o século XVIII um objeto médico.

Será anexando a carne convulsiva que o discurso médico se firmará na ordem da sexualidade e se tornara um controle higiênico dos instintos.

A gestão da sexualidade será pouco a pouco, num jogo complexo de forças, transformada no objetivo capital da medicina, não sem haver concomitantemente um conjunto de transformações no campo das alianças conjugais e familiares.

Mas isso será tema para o próximo capítulo.

## CAPÍTULO 2

### Sexualidade, casamento e reprodução na Modernidade

Como foi dito anteriormente, Foucault acredita que a tecnologia espiritual tridentina será re-apropriada na modernidade pelas ciências do sexual, entre as quais ele inclui a psicanálise. A experiência de dizer tudo que vem ao espírito, em que a produção de saber impõe modificações sobre o próprio sujeito, para o qual se revela uma verdade particular e ao mesmo tempo atrelada à sexualidade e à lei transcendente, em suma, não é senão uma modalidade científica da confissão cristã.

Neste capítulo, seguiremos o raciocínio de Foucault a respeito dessa linha tênue entre o confessional cristão e o dispositivo psicanalítico, perfazendo os contornos pelos quais ele elege o Édipo como principal alvo de crítica.

Para tanto é importante destacar que essa linha de continuidade não é uniforme, sem ramificações e inserções em outros domínios. Portanto, será importante demonstrar, em primeiro lugar, o deslocamento da pastoral cristã para a cruzada antimasturbatória e, depois, para a psiquiatria do século XIX em torno do problema do auto-erotismo infanto-juvenil.

A expansão do poder psiquiátrico será fundamental para compreender que se ela não passasse a cobrir um domínio extenso de anomalias sexuais e fizesse parte de um conjunto estratégico de amplo poder sobre a vida humana, a psicanálise não teria sido possível e nem teria o prestígio que ela alcançou tempos depois.

Esse vasto império da ciência do sexual remonta mais uma vez à confissão sacramental, à tagarelice codificada dos pecados da carne, sendo imprescindível então seguirmos o traçado genealógico que se ramifica desde o problema, deixado em aberto ao final do último capítulo, com o qual a Igreja pós-tridentina se deparava: como se livrar dos efeitos de contra-poder do corpo convulsionante?

Esse problema é o que permite costurar o campo religioso ao campo das ciências médicas e humanas, aparentemente muito distantes, mas muito próximos num

procedimento em relação à sexualidade que “não é, em absoluto, de censura, repressão ou hipocrisia, mas o avatar de um procedimento muito positivo, que é o da revelação forçada e obrigatória”, posto que, para Foucault, “a sexualidade, no Ocidente, não é o que se cala, não é o que se é obrigado a calar, mas é o que se é obrigado a revelar” (Foucault, 2001: 213).

Tal como fizemos no capítulo anterior, vale dizer que investigaremos simultaneamente as formas de aliança conjugal e parental que serão produzidas e reforçadas na esteira do dispositivo da sexualidade. Como dissemos antes, a história da confissão da sexualidade pode ser o meio pela qual se compreende a história política da relação entre os sexos e da reprodução vinculada à organização das famílias.

Senão vejamos.

## 2.1. A construção do modelo normativo

### 2.1.1. O problema da masturbação e o modelo dos dois sexos

Vimos anteriormente que a Igreja Católica se deparava no século XVII com a seguinte questão: como governar as almas e os corpos segundo a fórmula tridentina e, ao mesmo tempo, evitar os efeitos de resistência da convulsão?

Para resolver esse problema, um dos expedientes utilizados pelo poder eclesiástico foi o sistema de vigilância e controle dos aparelhos educacionais que se edificaram no século XVIII.

Como vimos no capítulo anterior, os seminários instituídos a partir do Concílio de Trento foram os locais privilegiados de desenvolvimento da pastoral cristã. A tecnologia da penitência e da direção da consciência ampliou seus efeitos nas escolas normais do clero, cujo controle da sexualidade incidia especialmente sobre a masturbação. Nesse contexto, a direção espiritual era imbuída da vigilância sobre os corpos juvenis e as manifestações pontuais de sua sexualidade (na cama, à noite, ou durante a higiene corporal).

Donde começa a se delinear a figura do adolescente masturbador.

O adolescente masturbador foi resultado, numa interpretação genealógica, das engrenagens de um poder moral-pedagógico que irá se desdobrar, logo em seguida, nos estabelecimentos escolares modernos.

Havia uma tendência nessas escolas a atenuar a indiscrição tagarela das práticas confessionais. Mas ao mesmo tempo, no campo das práticas não-discursivas, modificavam-se as arquiteturas e a disposição dos lugares, centradas na preocupação em torno do sexo: “dizer dos perigos do corpo do prazer o menos possível, só que tudo fala dele” (Foucault, 2001: 294).

Em contrapartida iniciou-se um falatório a respeito da masturbação que assumia a forma de campanha, dirigida, principalmente, aos pais. Tratava-se da cruzada antimasturbatória que, não sendo ainda a psicopatologia sexual de 1840-50, incitava, sobretudo, os pais a impedirem a masturbação dos filhos.

Tal cruzada adotava o princípio de que a sexualidade infantil, mais precisamente o auto-erotismo, estaria na origem de distúrbios somáticos e difusos.

A masturbação era vista em sua especificidade, mas não tipificada como fazendo parte do comportamento normal ou anormal, tal como irá ocorrer mais tarde na sexologia positivista. A cruzada antimasturbatória limitava-se a atribuir à masturbação a força de instintos que não tinham, em princípio, nenhuma ligação com a monogamia heterossexual.

Pode-se dizer que esse deslocamento micro-físico da valorização e da vigilância em torno da masturbação esteve ligado a um contexto mais amplo de transformações epistemológicas e políticas.

É precisamente o que Laqueur (2003) aponta ao se interrogar sobre as condições de possibilidade que deslocaram a masturbação de um patamar secundário, inserido no conjunto de atos sexuais contra a natureza, tal como foi concebido ao longo de boa parte da Idade Média, num problema de extrema relevância na Modernidade. O surgimento do problema da masturbação chegou a extrapolar os limites dos tratados de medicina e se inserir nos compêndios de reforma pedagógica e de obras filosóficas de Kant e Rousseau.

Ora, a masturbação que era mais ou menos reconhecida, ou até mesmo admitida, passou a ser compreendida de maneira radicalmente nova, tanto pela cruzada

antimasturbatória quanto também, como veremos adiante, pelas ciências sexuais do século XIX. Ao sexo solitário foi imputado, a partir de então, a multiplicidade de maus físicos – a loucura, a cegueira, chegando à iminência de morte.

Mais ainda, a masturbação continuou a ser condenada moralmente e a suscitar angústias mesmo depois de a medicina ter deixado de lhe atribuir algum dano físico real.

Segundo Laqueur (2003), a masturbação enquanto questão de moral sexual grave foi por excelência um fenômeno moderno, produzido a partir do Iluminismo, mais precisamente com a publicação inaugural de um livro – *Onania* – em 1712. Desde então, assumiu papel central na aurora de uma nova compreensão da sexualidade e de uma nova ética de si<sup>16</sup>.

O sexo solitário foi considerado médica e moralmente pernicioso não por remeter à concupiscência do pecado original ou por ir de encontro ao fim mais elevado da reprodução no seio do casamento. A masturbação foi tida como sendo contra a natureza no sentido de que ela era artificial, nascida da imaginação e de desejos dissociados das necessidades naturais do corpo. Com efeito, ela passou a conter em si não a ameaça da danação, mas da doença e da morte.

Vale ressaltar que a artificialidade da masturbação só pôde surgir como problema num contexto de destacamento do prazer em relação à reprodução, que já vinha se esboçando desde a aurora da Modernidade.

Desde meados do século XVII, a reprodução vinha cada vez mais adquirindo autonomia, principalmente, em relação ao prazer sexual.

Por sua vez, a masturbação teria a característica de permitir o usufruto do prazer como sendo a sua própria recompensa, dissociada de toda e qualquer finalidade. Homens e mulheres poderiam, sem o concurso do outro, produzir a sensação que acompanharia diferentemente o encontro carnal entre os dois sexos.

---

<sup>16</sup> Nas palavras do autor: “La masturbation, em tant que question de morale sexuelle sérieuse, est un phénomène moderne; elle est le produit des Lumières profanes, une partie d’une nouvelle éthique du moi » (Laqueur, 2003: 9).

A questão moral subjacente à masturbação enquanto problema era: qual seria a ética do prazer sexual numa sociedade que não seria mais regida pela ordem transcendente?

Acrescenta-se o fato de que o nascimento da masturbação como problema está intimamente ligado à passagem do modelo de sexo único, calcado numa hierarquia transcendente entre os sexos, para o modelo dos dois sexos.

Expliquemo-nos. Laqueur (2001) afirma que, entre o fim do século XVII e início do XIX, a diferença sexual passaria a ser compreendida diferentemente do modelo proposto por Galeno, vigente durante a Idade Média.

O antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme o grau de perfeição metafísica, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, sobretudo, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo biológico. Uma anatomia e uma fisiologia incomensuráveis substituiu a metafísica de hierarquia da representação da mulher em relação ao homem.

Médicos e anatomistas decidiram assim que existiam dois sexos opostos, caracterizados por corpos, e, sobretudo, órgãos genitais radicalmente diferentes. Aos homens da ciência, juntaram-se militantes políticos, filósofos e teóricos sociais que passaram a encontrar nos corpos o fundamento da diferença dos papéis sociais, das sensibilidades morais e dos desejos sexuais entre homens e mulheres.

Tomemos como exemplo um dos traços mais distintivos de homens e mulheres no modelo de dois sexos, ou seja, a relação com o prazer sexual.

Senão vejamos. Desde o século XVII, a ciência médica deixou de considerar o orgasmo feminino relevante à geração. A concepção podia ocorrer sem excitação, relegando o orgasmo a uma sensação contingente e dispensável à reprodução da espécie.

A retirada do prazer feminino dos relatos médicos sobre a concepção ocorreu ao mesmo tempo em que o corpo da mulher passou a ser conhecido não mais como uma versão menos importante do corpo do homem, e sim como o seu oposto incomensurável.

Com efeito, os orgasmos que tinham sido propriedade comum na concepção passaram a serem divididos entre os dois sexos. A presença ou ausência do orgasmo tornou-se a marca biológica da diferença sexual.

Assim, as mulheres, cuja razão oferecia pouca resistência à paixão, tornaram-se anestesiadas dos prazeres carnavais em suas vidas reprodutivas. No final do séc XVIII, pensou-se que as mulheres não se preocupavam com a sexualidade.

Os efeitos disso fazem-se sentir até nos dias de hoje, diz Laqueur, no lugar comum da psicologia contemporânea - o homem deseja o sexo e a mulher, o relacionamento. *Homens são de Marte e mulheres são de Vênus*<sup>17</sup>. Trata-se da inversão das noções pré-iluministas que, desde a Antiguidade, legava a amizade aos homens e a sensualidade às mulheres (Laqueur, 2001).

Essa discursividade em torno da diferença sexual repercute na forma de gestão das relações interpessoais contemporâneas, muitas vezes revestidas sob a forma de dupla moral.

Ora, vejamos. O fenômeno da coabitação juvenil na França, sobre o qual Béjin (1985) se debruçou, revela que se essa população não se enquadra no referencial tradicional do casamento é porque ela procura reunir traços conflitantes do amor conjugal e dos prazeres extraconjugais. Onde ele observa “a obsessão moderna de ganhar de todos os lados, ao mesmo tempo, sem nada sacrificar de suas possibilidades” (Béjin, 1985: 184).

Nesse contexto, renova-se na coabitação juvenil uma dupla moral entre o homem e a mulher que, evidentemente, pode ser remontada de longa data às exigências de fidelidade e submissão da mulher.

A dupla moral já se fazia presente no antigo sistema de aliança que, vale dizer, não se devia a um pudor ou recalque. Se os pais exigiam a preservação sexual de suas filhas e encorajavam as proezas amorosas de seus filhos, é porque isso correspondia ao jogo de interesses no jogo das alianças matrimoniais. Ora, a capacidade contratual de uma família e de seu poder era maior quando suas filhas aparentavam mais virginalidade do que as das outras famílias. Desse modo, o regime de aliança provocava micro-batalhas que recebiam a alcunha de devassidão ou sedução (Donzelot, 1980).

Sem dúvida, houve uma transformação fundamental na aurora da Modernidade, assinala Béjin, quando o Estado substituiu o homem em suas antigas funções maritais e paternas e abriu a possibilidade de a mulher conquistar novos direitos e se deixar levar pelas paixões.

---

<sup>17</sup> Título de best-seller em anos recentes.

Todavia, isso não foi suficiente para modificar uma certa dose de sacrifício feminino mesmo na coabitação juvenil, caracterizado pela posição intermediária entre o casamento tradicional e o amor extraconjugal. Nela não existem regras fixas e universais de relacionamento, embora, vale ressaltar, *não haja vazío normativo*.

Na coabitação há uma relativa simetria na relação que tende a aumentar o risco de represálias caso um dos parceiros venha a cometer um ato de infidelidade. A possibilidade de a qualquer momento rompê-la contribui para torná-la especialmente frágil. Nesse contexto que é o nosso, onde tudo é fugidio (Bauman, 2004), a estabilidade da relação tem a pretensão de dar solidez ao amor, promovendo por sua vez um conjunto múltiplo de normas e de controle mútuo entre os amantes.

Não obstante, as exigências de fidelidade são moderadas sub-repticiamente com a dupla moral.

Assim, os coabitantes pressupõem uma dualidade entre corpo e espírito: a sexualidade física - ligada à simples satisfação do desejo sem manutenção de relacionamento com o parceiro ocasional -, de um lado e de um outro, o amor indissociavelmente carnal e espiritual.

Conseqüentemente, as infrações da sexualidade física tornam-se menos graves do que as traições do amor.

Seguindo esse raciocínio, na coabitação a dupla moral se mantém na medida em que os parceiros acreditam que a mulher seja menos capaz de dissociar corpo e espírito. Desse modo, a infidelidade feminina ameaça mais a coabitação do que a infidelidade do homem.

Essa dupla moral é também abordada por Bozon (2004), para o qual as condutas sexuais não correspondem desde as últimas décadas à anomia social. Ao contrário, contemporaneamente há uma proliferação de normas por meio das quais os indivíduos são chamados a dar coerência às experiências íntimas. Em meio a essa fermentação normativa, os sujeitos continuam a serem submetidos a juízos morais e sociais que diferem segundo a idade ou o gênero.

Para atermo-nos somente na questão da diferença entre gêneros, Bozon chama a atenção para os *duplos padrões sexuais* que desvalorizam as mulheres que têm vários

parceiros ou as que não têm, e exaltam os homens com várias parceiras. Existe uma cobrança para que as mulheres sejam capazes de estabilizar o desejo dos homens e contê-los dentro de uma relação, cujo objetivo seria para elas de natureza sentimental. Por sua vez, espera-se dos homens o impulso de se apropriarem das mulheres.

Nesse campo complexo de normas instáveis e contraditórias que pautam as condutas sexuais contemporâneas, perpetua-se a idéia de divisão estável entre os sexos, por meio da qual se supõe que homens e mulheres sejam dotados de diferenças incomensuráveis.

À guisa de conclusão, Bozon credits a inculcação de diferenças entre natureza masculina e feminina a uma certa vulgarização da psicologia e psicanálise:

“As revistas femininas ou masculinas e a literatura de vulgarização psicológica ou psicanalítica se fazem porta-vozes dessa teoria da estabilidade das diferenças de interesses e de normas entre homens e mulheres, entrando em consonância com representações essencialistas muito antigas da natureza dos homens e das mulheres. De maneira geral, este duplo padrão em matéria de sexualidade é ligado ao imobilismo da divisão sexual da vida doméstica e da parentalidade, mas também à rigidez da repartição dos papéis na esfera pública e profissional”. (Bozon, 2004: 134).

Podemos acrescentar que a vulgata psicanalítica e psicológica é, portanto, um efeito tardio da valorização moderna do modelo dos dois sexos apontada por Laqueur.

A mudança de um discurso dominante sobre o sexo para o outro, ou seja, do modelo do sexo único para o de dois sexos, não dependeu diretamente das grandes descobertas científicas. Ao contrário, só houve interesse em buscar a evidência de dois sexos anatômica e fisiologicamente diferentes quando tais diferenças se tornaram politicamente importantes. Desse modo, quando foram descobertas, elas já eram marcadas pela política de poder do gênero.

Portanto, as novas formas de interpretar o corpo não foram conseqüências de uma evolução do conhecimento científico, mas resultaram de dois grandes movimentos: um epistemológico e outro político.

Epistemologicamente, o modelo dos dois sexos inscreveu-se num movimento em que a ordem cósmica transcendental foi deslocada para uma outra na qual a moral e as

instituições se fundariam na natureza e na razão. Com o advento do Iluminismo, a ciência substituíra a religião e a metafísica como base de organização social entre homens e mulheres.

Se os discursos antigos da biologia reprodutiva refletiam a realidade metafísica sobre a qual se acreditava repousar a ordem social, a nova biologia buscou as diferenças fundamentais entre os sexos no momento em que foram abaladas as fundações daquela velha ordem social. Falar sobre a sexualidade implicava em falar sobre a ordem social que ela representava e legitimava.

Donde as condições de existência política para o modelo dos dois sexos: na medida em que a ordem transcendental não era mais plausível para as relações sociais, a autoridade do gênero, calcada na dominação masculina, entrou em colapso. Houve uma quebra da antiga hierarquia dos sexos.

As reivindicações universais de liberdade, igualdade e fraternidade humana, baluarte da Revolução Francesa, não excluía, a princípio, as mulheres. As promessas da Revolução, ou seja, de que as relações humanas poderiam ser restauradas, as mulheres poderiam atingir liberdades civis e pessoais e, finalmente, a família, a moralidade e as relações interpessoais poderiam ser reconstruídas, em suma, todo esse ideário de felicidade revolucionária fez surgir um novo feminismo, de um lado, mas, de um outro, um novo temor em relação às mulheres. Portanto, para que os homens pudessem justificar a apropriação do domínio público, a natureza tinha que ser buscada como meio de delimitar essas fronteiras políticas.

Em outras palavras, a criação de uma esfera pública burguesa levantou a questão de qual sexo deveria ocupá-la legitimamente. Em sendo assim, legitimou-se como fazendo parte da natureza a realidade social de domínio do homem sobre a mulher, da divisão social do trabalho e dos direitos, etc.

A exclusão feminina da nova sociedade civil por razões de “natureza” representou o deslocamento do campo de batalha entre os gêneros para a esfera da biologia. O que se chama convencionalmente de “gênero” – as qualidades culturais da masculinidade e feminilidade – era supostamente fundamentado nas “diferenças do sexo biológico”, da

mesma forma que se invocariam diferenças raciais como explicação de formas de dominação que não poderiam ser mais justificadas pela ordem metafísica das coisas.

A subordinação da mulher ao homem passou a ser um fato da diferença sexual. Os chamados “progressistas” da época pensavam que a ordem social repousaria não mais sobre a ordem cósmica ou um projeto divino, mas sobre leis cuja autoridade do corpo seria crucial em seus argumentos.

Em suma, a diferença sexual em espécie, e não mais em grau, seria baseada na natureza, determinando as irreduzíveis distinções entre sexo e o lugar de cada um na sociedade. A visão dominante a partir do século XVIII foi de que haveria dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres era alicerçada nesse fato. O corpo estável, não histórico e sexuado da biologia era simultaneamente o fundamento epistemológico e o resultado discursivo da ordem social.

No mundo do modelo dos dois sexos, a masturbação parecia fazer parte do modelo do sexo único. Ora, os prazeres do onanismo estavam geralmente disponíveis a todos os sexos, assim como a todas as idades. Desse modo, esse prazer sexual comum a homens e mulheres, meninos e meninas, acessível democraticamente tanto aos rapazes tímidos quanto às moças que buscavam preservar a virgindade, surgiu tal como uma espécie de contrapoder, de resistência, em face de uma época de exaltação do modelo dos dois sexos<sup>18</sup>. “O sexo único assombra os dois sexos” (Laqueur, 2003:19).

Isso explica por que a masturbação se tornou tão perturbadora: não era apenas porque ela implicava o desatrelamento dos prazeres do corpo, das fantasias e dos desejos em relação aos objetivos da reprodução, o que já era em parte admitido. Era o que ela implica na inserção do sujeito na própria sociedade. “O sexo solitário é um prazer pelo prazer: intemporal, sem contexto, enraizado mais na imaginação do que a realidade” (Laqueur, 2003:15).

Dito de outro modo, num panorama em que a repartição entre os sexos do calor da geração havia perdido sua finalidade, assim como num contexto em que os prazeres se

---

<sup>18</sup> Assim como também, ressalta Laqueur, numa época em que a crença na inocência infantil se tornou lugar comum.

mostravam dissociados da concepção, colocava-se a questão sobre qual era o sentido do prazer sexual se ele poderia existir unicamente por ele próprio?

A sexualidade sem as amarras das leis transcendentais da aliança e dos objetivos reprodutivos colocava problemas de profunda ordem ético-moral. Mesmo aqueles “progressistas” que defendiam a dissociação do prazer sexual em relação à reprodução, repugnavam a idéia de isolá-la da sociabilidade.

A masturbação era um prazer egoísta, cuja qualidade fantasmática – ancorada à imaginação e à interioridade de si – a tornava uma sexualidade que pertencia somente a seu praticante e ia de encontro ao pacto social.

Mas, ainda assim, havia uma outra razão para que o pequeno prazer e geralmente secreto da masturbação, que não acarretava sequer as sanções penais e sociais de outras práticas sexuais (sodomia, adultério, etc.), fosse eleito como sendo um problema médico e moralmente desconcertante.

Perguntemo-nos: não é surpreendente que o sexo solitário tenha adquirido tamanha gravidade, se considerarmos o contexto em que precisamente o prazer sexual começava a gozar de grande aprovação secular?

A resposta é que, diz Laqueur, o projeto iluminista fez da masturbação a peça mestra de um programa de polícia da imaginação, do desejo e de si mesmo lançado pela modernidade.

O final do século XVII e início do XVIII correspondeu ao período histórico que inventou a noção de moral como governo de si, donde todos os seres humanos teriam capacidade moral e psicológica necessária ao exercício da liberdade.

Como vimos antes, no mundo pré-moderno a maioria das pessoas imaginava situar o que era justo e bom num universo hierárquico e orgânico, calcado não somente na autoridade da religião e do Estado, assim como também numa realidade dita metafísica. Com a quebra desse cosmos fechado, surgiu o problema da relação do indivíduo com uma sociedade sem pólos fixos, em que ele se vê obrigado a negociar suas relações com outrem.

Seguindo esse raciocínio, foram criados mecanismos de disciplina que, uma vez interiorizados, tornariam possível o exercício da liberdade individual<sup>19</sup>. O princípio de realidade viria não de um outro mundo transcendente, mas de cada um de nós mesmos.

Para tanto, a masturbação que antes era eclipsada por uma ética ligada à finalidade e à regulação do prazer no quadro do casamento, passou a assumir um novo lugar estratégico. O prazer mais secreto e privado, assim como o mais difícil de detectar, tornou-se subitamente a sexualidade de si por excelência, ou como diz Laqueur (2003), o primeiro grande campo de batalha psicológico desse combate.

É essa rejeição do princípio de realidade que Freud temia quando ele sustentava o abandono do clitóris – órgão feminino da masturbação – em proveito da vagina como sendo uma etapa crítica da maturação feminina (Laqueur, 2003).

A complexidade do pensamento de Freud merecerá um capítulo à parte, pois, como veremos, seu profundo interesse pelo onanismo foi marcado pela convicção da necessidade em ultrapassar o auto-erotismo, de modo que fosse possível a cada sujeito se abrir ao outro e aceder à norma sexual. Por sua vez, ao mesmo tempo, Freud conservou o modelo do sexo único, em sua teorização sobre a fase fálica, no bojo do modelo dos dois sexos.

Por ora, convém limitarmo-nos a assinalar que a discursividade em torno da masturbação se constituiu como um dos grandes efeitos do ideário iluminista e, sobretudo, das práticas de poder das sociedades ocidentais modernas. O surgimento do auto-erotismo como problema médico-moral esteve intimamente ligado ao modo como as pessoas passaram a conceber e a falar da sexualidade e de si mesmas, isto é, de gerir o prazer assim como de suas próprias ações, também geradoras de novas significações.

Nesse contexto, o modelo da diferença sexual se impôs como causa e efeito da preocupação e vigilância em torno da masturbação, por meio do qual delimitou-se desde a interpretação dos corpos individuais às estratégias gerais de política sexual e formulação de leis jurídicas.

---

<sup>19</sup> Retornaremos ao problema da disciplina mais adiante.

Para tanto, como vimos acima, foi fundamental que o auto-erotismo masturbatório passasse a ser concebido como fonte de distúrbios somáticos, sendo a infância e a juventude os vetores de maior inquietação.

O foco nessa faixa etária acarretou por sua vez um outro desdobramento: se o uso dos prazeres pela criança fazia dela a responsável por sua auto-patologização, por um lado, por um outro, não bastava culpá-la sem responsabilizar o adulto. No momento em que a criança passou a ser cada vez mais percebida como inocente e pura, fez-se necessário atribuir o erotismo infantil à sedução pelo adulto.

Tal concepção se ramificará longamente e certamente vai se inscrever na pré-história da psicanálise, uma vez que, como veremos no outro capítulo, Freud parte de uma teoria da etiologia das neuroses em que o sujeito teria sido seduzido na infância por um adulto. Mesmo em considerando o momento crucial no qual Freud abandona essa hipótese e lança mão da importância das fantasias infantis, ele não afastará completamente a idéia de que a sedução real possa também ocorrer e causar efeitos patológicos naquele que foi objeto do abuso:

“A sedução real também é bastante comum; é iniciada quer por outras crianças, quer por alguém encarregado da criança que deseja acalmá-la, pô-la para dormir ou torná-la dependente dele. Onde intervém, a sedução invariavelmente perturba o curso natural dos processos de desenvolvimento e com freqüência deixa atrás de si conseqüências amplas e duradouras” (Freud, 1996 [1931]: 240).

O controle sobre a masturbação infantil foi, por fim, o meio pelo qual se delineou a nuclearização da família em torno da criança e a saturação sexual dos laços de aliança.

#### 2.1.2 A célula nuclear: a penetração da sexualidade na aliança

A campanha antimasturbatória voltou-se contra a sedução sexual de adultos que se interpunham entre pais e filhos, ou seja, a criadagem doméstica. Como se isso não bastasse, tal raciocínio tinha um formidável alcance de estender a culpa, em última instância, aos pais, por não terem sido cuidadosos e suficientemente zelosos com seus filhos.

Os pais foram instigados a manter vigilância constante e envolver a criança com seus próprios corpos, chegando muitas vezes à recomendação de que espreitassem o banho

e dormissem na mesma cama do jovem masturbador. Em outras palavras, tais poderes incitaram simultaneamente o temor da masturbação infantil e a aproximação incestuosa entre pais e filhos.

O auto-erotismo, mais particularmente a masturbação, foi, portanto, o ponto de fixação da culpa e da presença física dos pais.

Assim, o afastamento da criadagem e o ajuntamento dos pais em relação à criança tiveram como resultado estratégico uma nova organização do espaço familiar.

Genealogicamente, a valorização da célula familiar em meados do século XVIII só foi possível mediante a redução do problema complexo da carne cristã ao corpo, doente, centrado no auto-erotismo infantil ou do adolescente.

Dito de outro modo, o incentivo à vigilância e à correção do auto-erotismo infantil fez surgir um novo corpo familiar: a pequena família-célula, nuclear, afetiva, saturada de sexualidade, tanto entre pais e filhos quanto entre cônjuges.

Vale dizer, essa família em nada lembra o sistema de aliança que era regado, sobretudo, pelas leis canônicas e civis da Idade Média.

Como vimos anteriormente, as relações matrimoniais eram codificadas por códigos explícitos que, fazendo a divisão entre lícito e ilícito, prescreviam regras e recomendações à relação sexual entre cônjuges. Portanto, o foco sobre as alianças deixava uma certa periferia na penumbra, onde residiria de forma indistinta o rompimento das regras de matrimônio e da genitalidade.

Por sua vez, o controle da sexualidade infantil completou o movimento que havia sido iniciado pela direção espiritual e pela pedagogia, ou seja, fazendo com que o dispositivo da sexualidade ultrapassasse o umbral da aliança para então penetrar nos eixos principais de marido-mulher e de pais-filhos. A entrada da sexualidade nesses eixos modificou o perfil da família, cujo núcleo passou a ser valorizado, como foi dito acima, à guisa do afastamento da criadagem, da parentela e dos agregados.

Num mesmo golpe, a família constituiu-se num *dispositivo* de saturação sexual, obedecendo à outra dinâmica de poder que, distinta do sistema de aliança, se superpôs a este e diminuiu sua importância.

Foucault identifica essa outra dinâmica ao dispositivo da sexualidade, sendo importante assinalar as distinções entre um e outro sistema.

Senão vejamos.

O dispositivo de aliança se estrutura em torno do que é permitido e proibido, ao passo que o dispositivo da sexualidade é regido por uma tecnologia de poder circunstancial, líquida e polimorfa. Desse modo, com a penetração da sexualidade em seus eixos, a família reduziu suas dimensões para ser então regida por uma “rede complexa, saturada de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis” (Foucault, 1997: 46).

O dispositivo de aliança desempenha papel fundamental “na transmissão ou na circulação de riquezas” (Foucault, 1997: 101), centrando-se na reprodução e na lei da interdição do incesto. Como diz Foucault, a família aristocrática e até mesmo burguesa, até meados do século XVIII, era um “conjunto relacional, feixe de relações de ascendência, descendência, co-lateralidade, primogenitura, aliança, que correspondiam a esquemas de transmissão de parentesco, de divisão e repartição dos bens e dos estatutos sociais” (Foucault, 2001: 314). Tal sistema de aliança era regido por relações lícitas e ilícitas que, apoiadas sobre o fundo da interdição do incesto, reproduzia a trama das relações e mantinha a lei que as regiam:

“Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí também o fato de o momento decisivo, para ele, ser a ‘reprodução’” (Foucault, 1997: 101).

Por sua vez, o dispositivo da sexualidade não está ligado à reprodução e aos interditos sexuais. Ele não visa reproduzir, mas “proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e”, como será visto mais adiante, “controlar as populações de modo cada vez mais globalizado” (Foucault, 1997: 101).

Se a fixação de *status* para os parceiros sexuais está relacionada ao primeiro dispositivo, para o segundo o que conta são “as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões” (Foucault, 1997: 101). Dito de outra maneira, o dispositivo da sexualidade não tem como alvo assegurar o lugar simbólico de pai, mãe,

filho, homem e mulher, mas atingir o corpo em sua materialidade, sobre o qual são solicitados, instalados, isolados, intensificados os prazeres periféricos e implantadas as pequenas perversões.

Os poderes em ação no dispositivo de sexualidade não têm a forma da lei, sobre a qual repousariam as regras de interdição do incesto. Ao contrário, eles perseguem ao mesmo tempo em que provocam as diversas formas de sexualidade, não se reduzindo aos limites impostos pela proibição. Portanto, ao se apoiar na sexualidade, o poder multiplica seus efeitos ao mesmo tempo em que relança seu alvo, fazendo-se ramificar até o mais ínfimo detalhe.

Com a célula familiar do século XVIII, saturada de sexualidade e de poderes que se apóiam reciprocamente, os prazeres parciais são sempre postos em busca, numa espiral infinita de incitação daquilo que é igualmente vigiado e temido.

Seguindo esse raciocínio, a proximidade e superposição entre cônjuges e entre pais e filhos passaram a exigir dos prazeres tanto tolerância quanto encorajamento, vigilância e intensificação, perseguição e desejo: tudo fala de sexo na medida em que se organiza no interior do lar doméstico:

“(...) a separação entre adultos e crianças, a polaridade estabelecida entre os quartos dos pais e o das crianças (...), a segregação relativa entre meninos e meninas, as regras estritas sobre cuidados com os bebês (amamentação materna, higiene), a atenção concentrada na sexualidade infantil, os supostos perigos da masturbação, a importância atribuída à puberdade, os métodos de vigilância sugerido aos pais, as exortações, os segredos, os medos e a presença ao mesmo tempo valorizada e temida dos serviços.” (Foucault, 1997: 46).

Ao mesmo tempo em que a família passou a assegurar a produção de uma sexualidade distinta da aliança, ou seja, alheia à lei e às formas jurídicas, ela tomou-se o suporte para que, em contrapartida, o dispositivo da sexualidade fosse re-codificado pela interdição. Em outras palavras, ela permitiu o trânsito entre sexualidade e aliança, transportando “a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade”, por um lado, por um outro, “a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (Foucault, 1997: 103).

Expliquemo-nos, mas não antes de lançar luz sobre o deslocamento da cruzada antimasturbatória para a medicina. Uma vez definidas as distinções entre os dispositivos, a abordagem desse deslocamento para o campo da medicina permitirá compreender finalmente o ressurgimento do problema do incesto na célula familiar do século XVIII.

### 2.1.3 A medicalização da família e o problema do incesto

A tagarelice da cruzada antimasturbatória que, herdeira da confissão e da pastoral cristã, incitava o controle minucioso dos pais sobre o corpo erótico dos filhos, sofreu um outro deslocamento. Mais uma vez, tal movimento não ocorreu de forma impositiva, de cima para baixo, mas através do apelo da própria família ao controle externo da medicina.

Nesse movimento de demanda, a família passou cada vez mais a depender de uma rede de tutela constituída inicialmente por médicos e pedagogos, mais tarde por psiquiatras e psicanalistas, “que não se cansaram de sugerir-lhe: ela, coluna fundamental da aliança, era o germe de todos os infortúnios do sexo” (Foucault, 1997: 105).

Sem os códigos explícitos de outrora, a família nuclear surgiu desde o seu florescimento com a demanda, dirigida à pedagogia e à medicina, para que fosse ajudada a solucionar os conflitos entre sexualidade e aliança.

A restrição da família ao seu núcleo foi nesse sentido, bastante estratégica, pois assim ela se tornou mais permeável ao poder médico, tal como já vinha ocorrendo em relação à campanha antimasturbatória.

Para tanto, o médico teve que se aliar à mulher e elevá-la ao status de mãe, zelosa em relação à moralidade doméstica e aos cuidados da prole.

Se a figura do médico de família foi fundamental para afastar os antigos métodos e preconceitos de serviçais e charlatões, tal movimento só poderia ser completado na medida em que seus preceitos fossem executados. Portanto, a mulher seria chamada a complementar a ação do médico, reproduzindo a relação hospitalar entre o homem do saber e as tarefas normalmente atribuídas à mulher (Donzelot, 1980).

Sem dúvida central, essa ligação reorganizou a vida familiar e promoveu a mulher, reconhecendo-a no privilégio de suas funções educativas e de tratamento das doenças infantis.

Essa promoção da maternidade será o ponto de apoio para as correntes feministas do séc XIX, tendo sido, como diz Donzelot, um grande fator de abalo da antiga autoridade patriarcal:

“O médico, graças à mãe, derrota a hegemonia do médico popular das comadres e, em compensação, concede à mulher burguesa, através da importância maior das funções maternas, um novo poder na esfera doméstica. A importância dessa aliança parece, a partir do final do século XVIII, ser capaz de abalar a autoridade paterna” (Donzelot, 1980: 25).

Com a valorização da mulher na condição de mãe, nutriz e protetora, o filho passa a ter mais necessidade de submissão a ela do que ao pai. As normas higienistas ofereceram à mulher, assim como à criança, uma autonomia muito maior em relação à autoridade patriarcal.

Através da mulher, a família se medicalizou, tornando-se esta própria em agente de medicalização. Do quê? Ora, responde Foucault, da sexualidade.

A medicina – e mais especificamente, uma psiquiatria sexual que começa a ganhar contorno – precisou que a família fizesse aparecer a sexualidade para que ela a fizesse falar. A medicina herdou o confessor cristão da sexualidade, cuja intensidade adquiriu proporções elevadas nos eixos nucleares da família:

“Assim, vemos se esboçarem relações complexas com uma espécie de divisão, já que há, de um lado, a vigilância muda, o investimento não discursivo do corpo da criança pelos pais e, depois, de outro lado, esse discurso extrafamiliar, científico, ou esse discurso da confissão, que é localizado apenas na prática médica, herdeira assim das técnicas da confissão cristã” (Foucault, 2001: 321).

Com efeito, a família nuclear foi o lugar privilegiado de inscrição da racionalidade médica no domínio da sexualidade. Por intermédio da família, a medicina e a sexualidade foram postas em contato.

Se até então a figura do médico não tinha a autoridade que o confessor tinha para ser o guia moral da carne, o seu poder aumentou espetacularmente no século XVIII. Se essa valorização do médico como gestor da sexualidade foi efeito de práticas periféricas de

poder que remontam à pastoral cristã e à cruzada antimasturbatória, por sua vez, não podemos deixar de considerar o campo político-epistemológico, assinalado por Laqueur (2003), como vimos acima, para o qual as normas morais, ao menos nos círculos progressistas, passaram a se enraizar mais na natureza e nos ensinamentos médico-pedagógicos do que na cosmologia divina, terreno ao qual pertenciam os padres e os pastores:

“Nesse contexto, não seria surpreendente que as angústias culturais fossem traduzidas em doença: as doenças da civilização, por exemplo, causadas por um largo evento de coisas más – excesso de luxo, excesso de atividade mental e falta de exercício, excesso de simpatia ou de leituras romanescas, que excitam o corpo e os nervos – ou doenças que decorrem de grande atividade sexual”. (Laqueur, 2003: 31).

Foi quando se iniciou assim uma psiquiatria que passou a funcionar como instrumento de controle ético, corporal, sexual e de moral familiar, ao mesmo tempo em que transformou em necessidade médica os distúrbios internos da família, centrados no corpo da criança:

“Uma engrenagem médico-familiar organiza um campo ao mesmo tempo ético e patológico, em que as condutas sexuais são dadas como objeto de controle, de coerção, de exame, de julgamento, de intervenção. Em suma, a instância da família medicalizada, funciona como princípio de normalização” (Foucault, 2001: 322).

Apoiada em seu exterior pela psiquiatria, a família do seu interior “psiquiatizou” e, mais tarde “psicologizou”, as relações de aliança, fazendo surgir “figuras mistas da aliança desviada e da sexualidade anormal”: “a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher” (Foucault, 1997: 104), formando um grande elenco ao qual poderíamos acrescentar personagens famosos da literatura psicanalítica: Anna O., Dora, pequeno Hanns, entre outros.

A medicalização da sexualidade, mais especialmente dessa sexualidade que invadiu o sistema de reprodução e de parentesco e que passou a perturbar as fronteiras outrora explícitas entre licitude e ilicitude, constituiu um terreno fértil para o ressurgimento do tema do incesto em fins do século XIX.

De um lado, era difícil aos pais admitirem que eram investidos pelo desejo incestuoso de seus filhos. De um outro, a cruzada antimasturbatória facilitou a aceitação dessa idéia, pois se invertia dos pais para os filhos a indiscrição incestuosa que havia sido organizada há mais de um século. Ou seja, se desde o século XVIII incitava-se os pais a aplicarem seus corpos contra o de seus filhos, eles foram desculpados moralmente a partir do momento em que tal indiscrição foi invertida para os filhos.

Esse reconforto moral é o que tornará aceitável a psicanálise, cuja teoria sobre o incesto garantirá a análise, a direção da cura e, por fim, a recondução da família à norma. Com efeito, “os pais se tornaram zelosos desde a psicanálise, situada na prática secular de cruzada contra a masturbação, voltada para as famílias burguesas” (Foucault, 2001: 341).

Freud dizia que os cuidados dos pais com a criança não podem evitar que ela seja estimulada sexualmente e sem que ela própria transfira ao plano da fantasia a sedução que teria partido de seus pais:

“(…) as meninas regularmente acusam as mães de seduzi-las. Isso ocorre porque elas necessariamente recebem suas primeiras, ou de qualquer modo, suas mais fortes sensações genitais quando estão sendo limpas e tendo sua toaleta auxiliada pela mãe (ou por alguém, como uma babá, que tomou o lugar desta). (...) O fato de assim a mãe inevitavelmente iniciar a filha na fase fálica, constitui, penso eu, o motivo por que, nas fantasias posteriores, o pai tão regularmente aparece como o sedutor sexual. Quando a filha se afasta da mãe, transmite ao pai sua introdução na vida sexual”. (Freud, 1996 [1931]: 246).

Vemos aqui se delinear claramente a crítica que Foucault dirige à psicanálise, posto que a sexualidade infantil, o erotismo entre pais e filhos, o desejo e a interdição do incesto já ganhavam relevância estratégica desde a invasão do dispositivo da sexualidade na aliança familiar. Assim, ao contrário do anedotário sobre o heroísmo com o qual teria sido marcada a invenção secular da psicanálise, podemos acreditar que esta não causou tanto escândalo e virulência quanto pretenderam seus precursores.

Nesse contexto, Foucault acredita que “a originalidade de Freud não foi descobrir a sexualidade sob a neurose” e sim “edificar a partir daí a *Traumdeutung* [A Interpretação dos Sonhos], que é algo diferente da etiologia sexual das neuroses” (Foucault, 1981: 266).

A preocupação em torno do incesto que, entre os séculos XVIII-XIX, se deslocou da cruzada antimasturbatória para a psiquiatria e, finalmente, à psicanálise, era dirigida prioritariamente às classes burguesas.

Não que inexistisse tal temor em relação às famílias populares ou proletárias urbanas. Ao contrário, embora as formas de campanha, controle e as intenções estratégicas fossem distintas.

Com a formação do proletariado urbano, foram perdidos os controles eclesiásticos, sociais e judiciários das regras de casamento, que – como vimos anteriormente - eram bastante coesas nas comunidades rurais antigas. O casamento perdeu a força simbólica na população proletária, basicamente flutuante, desenvolvendo-se conseqüentemente a união livre, o concubinato, em suma, a sexualidade extramatrimonial. Conseqüentemente, a monogamia heterossexual punha-se em risco.

Isso não seria problema se não fossem as razões de ordem econômica, política e de polícia: fazia-se cada vez mais necessária a fixação da classe operária e a diminuição de sua capacidade de agitação e revolta.

Desse modo, nada mais oportuno do que a campanha surgida no início do século XIX, ou seja, pouco mais tarde do que a antimasturbatória, de combate ao desregramento da sexualidade. Sob forma de propaganda, pressões econômicas, caixas econômicas, política habitacional e, sobretudo, punições, a promiscuidade sexual dos pobres passou assim a ser condenada e ser vista como um risco eminente de incesto entre pais e filhos.

Notemos então que, a princípio, se tratam de duas formas diferentes de organizar a célula familiar em torno da sexualidade e da aliança: aos perigos do erotismo infantil, apela-se à intervenção médica; aos apetites incestuosos dos pais, chama-se a intervenção do tipo judiciária (juiz, polícia, assistência social).

Do lado da família pequeno-burguesa, a medicina e, depois, a psicanálise como técnica de gestão da sexualidade infantil e de seus efeitos; do lado das famílias populares,

as instituições de policiamento e de punição, visando à proteção das crianças frente ao desejo incestuoso dos pais.

A campanha voltada às classes burguesas incitava a aproximação entre pais e filhos, ao passo que a dirigida às classes pobres estimulava a separação.

Tais distinções de classe são também assinaladas por Donzelot (1980), para quem as estratégias de reorganização dos comportamentos familiares entre os séculos XVIII-XIX foram distribuídas diferentemente entre ricos e pobres.

Ao contrário da aliança orgânica entre família e medicina nas classes burguesas, a intervenção nas famílias populares passou por vias mais diretas. É certo que se tratava da mesma forma garantir a conservação das crianças e estender os mesmos preceitos higiênicos, entretanto, procurava-se nesse caso diminuir o custo social da reprodução de crianças e a irracionalidade da administração da filantropia.

Em relação às famílias pobres, tratou-se de frear o excesso de liberdades, coibir o abandono de filhos em hospícios para menores, controlar as uniões livres e impedir a vagabundagem, particularmente, de crianças.

Para tanto, surgiram desde o final do século XIX, vários expedientes ligados à prática assistencial e a um certo paternalismo de Estado.

Apareceram assim associações filantrópicas e religiosas com objetivo de moralizar o comportamento dos pobres com vistas ao restabelecimento do casamento e da vida familiar.

Foi por meio da valorização do trabalho doméstico que moralistas filantropos procuravam introduzir na vida operária não somente elementos da medicina higienista, relativos aos cuidados de crianças, mas também a possibilidade de fazer com que a mulher controlasse o homem. Ora, a mulher forneceria sua atividade doméstica apenas se ela avaliasse que seu marido o merecesse.

Num só golpe, foi restituída ao homem a impressão de seu antigo poder patriarcal, assegurando-lhe a responsabilidade de prover o lar, ao passo que se atribuiu a mulher a tarefa de vigiá-lo e inseri-lo no interior da vida doméstica.

A assimetria complementar entre os sexos tinha ainda a vantagem de evitar a concorrência de tarefas. Além do mais, adequava-se bem ao modelo dois sexos, marcado por diferenças incomensuráveis que, entretanto, poderiam se adaptar umas às outras.

Nesse mesmo contexto, vale dizer, foram criados também o salário família e a habitação social.

A habitação social não deixava de ser estrategicamente uma extensão do poder dos higienistas, que queriam fazer dela tanto um espaço sanitário quanto uma proteção contra os grandes agregados, suscetíveis de revolta. Seguindo esse raciocínio, a arquitetura interna das casas deveria atender a certos preceitos, entre os quais, o afastamento de estranhos ao núcleo familiar e a redistribuição do espaço familiar de modo que estimulasse a vigilância dos pais sobre os filhos, mas afastando-se o risco de essa aproximação se tornar incestuosa.

Era por intermédio de exigências e condições de admissibilidade em programas de habitação social que se garantia a moralidade dos habitantes, sob pena de despejo. O apego do operário à ordem pública era, dessa forma, garantido por seu desejo de conservar sua moradia.

A força estratégica da filantropia fez convergir, assim, na família pobre duas táticas a princípio distintas: a moralização, que conecta a influência material à vigilância contínua da família, e a normalização médica, centrada especialmente na relação entre o adulto e a criança.

Notemos assim distintas estratégias de controle e vigilância entre a família burguesa e a família pobre ou proletária, assim como diferentes posições táticas ocupadas por homens, mulheres e, principalmente, crianças, sendo proporcionada à burguesa a liberdade protegida através de um cordão sanitário-pedagógico, de um lado, de um outro, à pobre a liberdade vigiada através de aparatos assistenciais e judiciários. (Donzelot, 1980).

Por sua vez, tais distinções de classe e de efeitos políticos não significam para Foucault que haja uma sexualidade burguesa e outra proletária.

Trata-se sim de dois modos de familiarização da sexualidade, sendo que, entre esses dois modos, prevaleceu e ainda prevalece um modelo familiar interclasse, condensado na célula familiar.

A célula familiar é regulada constantemente pela busca de uma distância ótima entre o corpo sexual da criança e a sexualidade perigosa do adulto.

Em sendo a família a fonte ativa da sexualidade, ao mesmo tempo em que esta última a perpetua, o incesto é “continuamente solicitado e recusado, objeto de obsessão e de apelo, mistério temido e segredo indispensável” (Foucault, 1997: 103).

Lei e desejo se unem aqui e transitam de um ao outro, encontrando na família o seu ponto de apoio. Seguindo esse raciocínio, o incesto representa tanto o dispositivo da aliança, na medida em que é interditado, quanto o de sexualidade, posto que é continuamente requerido.

Isso sem dúvida indica o lugar que a psicanálise irá ocupar nos séculos seguintes, sendo responsável em recuperar o sistema de aliança em meio ao dispositivo da sexualidade. Onde se esperava peste, a psicanálise, ela própria, já era o antídoto.

Conhecido pela grande impressão causada a Freud, Charcot tinha a prática médica de separar o paciente de sua família, o que significava a tentativa de dissociar a sexualidade da aliança. Mas ao mesmo tempo ele fazia com que a medicina avocasse “uma sexualidade com a qual ela própria incitara as famílias a se preocuparem como tarefa essencial e como grande perigo” (Foucault, 1997: 105).

Mas foi Freud que magistralmente colocou em pauta as relações familiares na análise da sexualidade. Freud situou “a confissão da sexualidade fora da soberania familiar”, mas simultaneamente reencontrou como chave interpretativa, como veremos mais à frente, a partir do Édipo, “a lei da aliança, os jogos mesclados dos esposais e do parentesco, o incesto” (Foucault, 1997: 106):

“A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema de aliança”. (Foucault, 1997: 106).

Garantir a inscrição da lei no campo da sexualidade fora da soberania familiar foi o estopim do “imenso consumo de análise”, escreve Foucault, “nas sociedades em que o

dispositivo de aliança e o sistema de família tinham necessidade de reforço” (Foucault, 1997: 106).

É importante deixar assinalado que o sucesso da psicanálise como instrumento regulador das subjetividades modernas só foi possível num contexto complexo de valorização do modelo biológico da diferença sexual, de declínio do patriarcado, de valorização da maternidade, de nuclearização e de medicalização da família, da invasão da sexualidade nos registros da aliança, de temores em relação ao incesto infantil, em suma, de todo um conjunto de vetores que indicavam o esgotamento de um antigo modelo familiar e, acima de tudo, de sociedade. A renovação desses laços passou a depender em boa parte dos aparatos médico-pedagógicos e filantrópico-assistenciais, mas que, a qualquer momento poderiam se mostrar insuficientes.

## 2.2 A normalização científica do sexual e a tecnologia do exame

### 2.2.1 A psiquiatrização do prazer perverso

Em meio ao conjunto de transformações assinaladas anteriormente, a psiquiatria deixou de ser uma tecnologia de governo dos loucos para se voltar à gestão das irregularidades da sexualidade.

Essa mudança de rota proporcionou a ela uma imensa vantagem estratégica. Ela pôde afinal ampliar seu domínio, sendo a partir da gestão da sexualidade intrafamiliar que seu arco foi estendido, com vigor renovado, às irregularidades e infrações das leis jurídicas: da família ao campo criminológico.

Expliquemo-nos: desde o fim do século XVIII, começara a vigorar a idéia de que os perfis dos monstros do judiciário já poderiam ser identificados desde as suas infâncias, de forma atenuada, no interior das famílias. Dizia-se: os pequenos masturbadores de hoje podem se tornar os loucos criminosos de amanhã. Tal raciocínio tinha como efeito a conexão entre as irregulares intra e extrafamiliares, sendo a masturbação o ponto de interseção entre os dois vetores.

Mas para que essa ligação tivesse coerência no campo psiquiátrico, era importante que o problema da masturbação fosse relacionado à sexualidade normal, a qual era mantida à distância pela cruzada antimasturbatória. O instinto sexual que conduziria aos excessos da

masturbação deveria estar igualmente na base da monogamia heterossexual, de modo que a psiquiatria pudesse assumir o controle dos seus desvios (Foucault, 2001).

Tal deslocamento determinou o fim dos alienismo e o início de uma psiquiatria organizada em torno dos impulsos, instintos e automatismos.

Se no alienismo os fenômenos sexuais eram subordinados à monomania instintiva, sendo esta uma forma particular de alienação mental, agora, com a medicina sexual do século XIX, a psiquiatria desloca a sexualidade para o primeiro plano.

Nesse movimento que, genealogicamente, remonta à confissão cristã do século XVII e à cruzada laica antimasturbatória do século XVIII, a psiquiatria do século XIX se apropriou do instinto sexual e tomou o prazer e suas anomalias como objeto.

Desse modo o instinto sexual deixou de estar apenas na origem de distúrbios somáticos – tal como era na cruzada antimasturbatória –, mas na raiz das doenças mentais e do comportamento em geral.

Donde surgiram os tratados de psicopatologia sexual que consideravam o instinto como anormal e sem objetivos procriadores, ou seja, de natureza perversa, sendo as manifestações patológicas atribuídas não propriamente a ele e sim à ausência de controle adquirido no desenvolvimento infantil.

Senão vejamos.

O estudo científico dos comportamentos vistos como perversos já ocupava o centro das perícias judiciárias ao longo de todo século XIX, antes de ocupar um lugar extenso na patologia psiquiátrica e se transformar em propriedade médica.

Antes dos famosos estudos de Krafft-Ebing e H. Ellis, floresceu nos países germânicos uma intensa pesquisa médica sobre a perversão, especialmente referida à homossexualidade. Tais pesquisas visaram em parte alterar a legislação penal que, até então, era uniformemente repressiva. Os primeiros estudos procuravam opor uma concepção de homossexualidade que, em si, nada teria de monstruoso, sendo concebida como apenas uma variante de acesso ao gozo, e por isso suscetível de tratamento. Com efeito, desde 1860, diversos estudos buscavam diferenciar o homossexualismo da pederastia ou da devassidão, cujos argumentos terminaram por abrandar as legislações.

Em seguida, os estudos de Westphal - em 1870 - jogaram por terra as explicações extraídas das monomanias instintivas ao afirmar que os problemas da homossexualidade não se pautavam na existência de atividades homossexuais de alguns delirantes. Os chamados invertidos não eram alienados.

O termo inversão sexual foi cunhado por Westphal, designando uma natureza congênita que acompanha o sujeito desde o seu nascimento.

Por fim, Westphal encontrou nos invertidos traços comuns ao grupo de neuróticos, abarcando as síndromes da epilepsia, histeria e da neurastenia. Tal parentesco tinha a vantagem de permitir a ligação da inversão sexual à medicina por uma outra via que não fosse a alienação mental.

Nesse ponto, convém fazer um *détour* para observar que converge aqui um outro traçado genealógico que remonta ao problema, assinalado anteriormente, da fórmula católica tridentina frente à convulsão.

Além da vigilância sobre a masturbação, o poder eclesiástico fez diversos apelos à medicina para lidar com o corpo convulsivo, tendo por resultado uma batalha duradoura que terminou por ceder a ela o que era propriedade da pastoral cristã. Ou seja, a carne convulsiva se transformou decisivamente no século XVIII em objeto médico, possibilitando que a psiquiatria a elegesse como a primeira grande forma da neuropatologia.

Dito de outro modo, os objetos da penitência do século XVI foram re-codificados pela medicina do século XVIII. A concupiscência, a alma pecadora da carne, cedeu lugar ao sistema nervoso que passou a se constituir no corpo racional e científico da carne espiritual cristã. “É a versão material e anatômica da velha concupiscência”.

Com a anexação da carne convulsiva e a tomada dos temores relativos à masturbação, a psiquiatria relegou para o segundo plano a análise da doença mental e a intervenção sobre o delírio. Como vimos acima, a psiquiatria havia se desalienado e se transformado na instância de gestão das perturbações do instinto.

Com efeito, a convulsão foi re-significada como libertação involuntária de automatismos instintivos.

Donde surgiu a figura patológica da histeroepilepsia, eleita como modelo neurológico e protótipo da loucura. A agitação do sistema nervoso, representada pela explosão de mecanismos instintivos do organismo, passou a ser visto como modelo para o fenômeno da loucura.

Assim, deparamo-nos com o encontro de todos esses vetores na sexologia científica de Westphal.

A obra de Westphal teve grande influência em trabalhos posteriores, mas encontrou também oposição entre outros autores, entre os quais Binet.

Se para Westphal o sujeito invertido possuía uma natureza sexual congênita, por sua vez, para Binet a inversão era adquirida na infância em função de uma emoção intensa ou da tentativa de sedução por parte de um adulto. Esse acontecimento vivido na infância deixaria um traço sob forma de associação mental que, num sujeito patológico, poderia fazer com que um detalhe se tornasse preponderante frente às múltiplas excitações possíveis a um sujeito normal. Nesse contexto, Valas (1994) observa que o que poderia ser uma simples correção à teoria da degenerescência se tornou um pólo de pensamento oposto a ela.

Seguindo esse raciocínio, a hipnose passou a ser valorizada como o tratamento terapêutico mais adequado para corrigir os efeitos das contingências sofridas na infância. A. Von Schrenck-Notzing publicou em 1889 trabalhos clínicos onde demonstrava haver obtido, por meio da sugestão hipnótica, a transformação da associação patológica em associação sã. Uma vez que os únicos elementos degenerativos consistiriam nessa anomalia associativa, poder-se-ia pressupor que não existiria nenhuma tara subjacente. Donde se originou intenso debate se a perversão era ou não um processo reversível (Valas, 1994).

Por sua vez, Moll foi um dos primeiros a assinalar a ocorrência de traços degenerativos e de antecedentes hereditários.

Se ele atribuía um fator congênito à etiologia da inversão, ele conferia certa importância a causas fortuitas, tais como as cenas da infância ou os fatores da cultura.

Ainda segundo Moll, a sexualidade era uma função fisiológica entre outras, cujo exercício estaria ligado ao prazer. Portanto, na espécie humana ela só estaria ligada à

reprodução por um finalismo teleológico que a ciência não poderia confirmar. A ciência seria incapaz neste contexto de definir as fronteiras entre saúde e doença, pois “não era mais nem menos fisiológico introduzir o pênis na vagina do que em qualquer outro orifício anatômico” (Lanteri-Laura, 1994: 34). Mesmo enquadrando a inversão no campo da patologia, Moll não hesitou em levar a investigação positivista até às raias do escândalo: a sexualidade correspondia primeiramente à produção de orgasmo, devendo o terapeuta ocupar-se dos invertidos somente quando sofriam, embora, com pouca probabilidade de êxito.

Foi assim que os primeiros estudos sobre inversão sexual, feitos com intuito de corrigir a legislação penal, acabaram por mostrar a normalidade dos invertidos e admitir que existiam diversas vias para se chegar ao orgasmo.

Para essa sexologia que surgiu em meados do século XIX, havia grande preocupação em fazer a descrição clínica da pluralidade semiológica da vida sexual, sem dar a entender que tais singularidades eram enfermidades.

É o que podemos encontrar na obra de um dos maiores expoentes da medicina sexual, ou seja, ninguém menos do que Krafft-Ebing.

A obra de Krafft-Ebing é conhecida pela multiplicação da diversidade clínica das perversões, cuja compilação resultava da observação escrupulosa do médico a serviço da ciência positivista.

Mas apesar dessa suposta neutralidade, foi através da observação médica que se operou sub-repticiamente a vinculação entre o gozo e o injustificado, o proibido, a transgressão. Para tanto, foi preciso dissociar o gozo do papel legítimo de propagação da espécie, que, como já vimos acima, só foi possível com a retirada do orgasmo feminino em relação à reprodução biológica (Lanteri-Laura, 1994).

A partir daí, o termo vício veio a calhar para situar o prazer na vertente da patologia, o que levou a entender que todo prazer não requerido pelo dever de procriação prendia-se ao vício ou à anomalia. A norma sexual ligou-se assim à preservação da espécie, sendo, portanto, vinculada à monogamia heterossexual.

Krafft-Ebing lançou mão do termo parestesia para abrigar todas as satisfações eróticas sem objetivos reprodutivos, reconhecendo em última análise que o próprio prazer

era perverso. O prazer avizinhava-se do comportamento perverso, já que a norma da reprodução só o explicava incompletamente.

Convém ressaltar que numa época em que o direito penal ainda punia a homossexualidade, esta não era descrita por Krafft-Ebing como monstruosidade, tara ou mediocridade – tal como eram qualificadas as outras perversões -, mas quase sempre admitida como destino trágico. No fim das contas, era a medicina que avocava o direito legítimo de fazer as distinções entre as perversões que representavam perigo social e as que despertavam compaixão. O contraste entre vício e anomalia servia, inclusive, para diferenciar os indivíduos oriundos de “classes sociais perigosas”, que prestavam “serviços” sexuais por lucro, e os enfermos, presos à dolorosa repetição do prazer perverso (Lanteri-Laura, 1994).

Magnan foi um outro autor de grande envergadura no campo da sexologia, tornando-se célebre ao reduzir a variedade dos comportamentos perversos à unidade da interpretação neurofisiológica. A anátomo-fisiologia de Magnan é o testemunho mais eloqüente da teoria positivista das perversões do século XIX. Com ele, o estudo das perversões entrou na patologia cerebral e se organizou em modelos similares aos estudos das afasias.

Ele atribuiu a etiologia das perversões ao funcionamento autônomo do cérebro, contra o qual a razão e a vontade humana não conseguiria combater. Portanto, as perversões sexuais foram identificadas a distúrbios variados que decorriam do desequilíbrio funcional do cérebro.

Seguindo esse raciocínio, a formulação usual de que a inversão sexual se tratava de “um cérebro num corpo de homem” revelou-se não mais uma metáfora, e sim uma indicação concreta. Ela, assim como as demais perversões, eram ligadas a uma etiologia que concernia somente ao campo da medicina.

O modelo anátomo-fisiológico ou, ainda, neuro-anatômico de Magnan garantiu a inclusão das condutas perversas na alçada médica e despojou definitivamente delas a competência dos juízes: tratava-se de um problema de sistema nervoso central e não mais de costume moral.

A conseqüente atenuação das penas sexuais esteve diretamente ligada à explosão discursiva e, por conseguinte, à multiplicação das instâncias de controle e vigilância sobre os prazeres periféricos.

Por um lado, a justiça penal “se abriu à jurisdição miúda dos pequenos atentados, dos ultrajes de pouca monta, das perversões sem importância” (Foucault, 1997: 32), e por um outro, a medicina “inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais ‘incompletas’; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao ‘desenvolvimento’ e às ‘perturbações’ do instinto; empreendeu a gestão de todos eles” (Foucault, 1997: 41).

Entre um domínio e outro, ou seja, o Direito e as práticas de normalização e de disciplina, constituiu-se a colonização recíproca, por meio da qual as legislações serviram e servem até os dias de hoje como vetor e invólucro das estratégias de gestão médica que, por sua vez, são incorporados à cena jurídica, penal e punitiva.

Até hoje em dia quando se quer objetar contra as disciplinas, evoca-se o Direito formal, mas ambos são duas partes constitutivas dos mecanismos gerais do poder.

Portanto, existe esse paradoxo observado por Foucault: o poder se organizou em termos de disciplina nos séculos XVII-XVIII e não pode ser mais descrito como soberania, embora a teoria da soberania não tenha caído por terra. Ao contrário, ela persistiu como ideologia e como princípio organizador dos códigos jurídicos.

Isso porque um poder complementa o outro, e pelas seguintes razões: em primeiro lugar, a armadura jurídica foi um instrumento permanente de crítica contra a monarquia e os obstáculos ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. Donde o surgimento das teorias filosóficas do século XVIII que definiam o poder como direito originário que, alienado do indivíduo em nome da soberania e do contrato social, se opunha ao arbítrio da realeza, dos excessos e dos abusos de poder.

Em segundo lugar, a Soberania permitiu sobrepor à disciplina um sistema de Direito que ocultava sua dominação. A disciplina tinha que funcionar como mecanismo de dominação e ao mesmo tempo se camuflar enquanto exercício do poder. Para Foucault, o que mais se mostra é o que melhor se esconde, sendo as relações de poder uma das coisas mais escondidas no corpo social. Assim, era necessária a presença da teoria da Soberania no aparelho jurídico, e que fosse reativada pelos códigos.

Com efeito, nas sociedades modernas do século XIX até hoje temos uma legislação, um discurso e uma organização do Direito público articulados em torno do princípio do corpo social, por um lado e por um outro lado, um sistema minucioso de coerções disciplinares que garante a coesão desse mesmo corpo social (Foucault, 1981).

Por fim, no contexto de fermentação discursiva da sexualidade, a discussão sobre a legitimidade das relações da aliança deixou de ter importância em face daquilo que escapava à norma. Falou-se menos da monogamia heterossexual que, apesar de se manter como norma, não era exigida a se confessar tal como o eram os prazeres parciais que “têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a difícil confissão daquilo que são” (Foucault, 1997: 39).

Nessa tecnologia de confissão dos prazeres polimorfos e incompletos, as ciências do sexual foram fundamentais, uma vez que fizeram um manobra de modo que as perversões fossem submetidas ao procedimento de exame.

Veremos que o exame, elemento central da disciplina, é um mecanismo jurídico oriundo do antigo sistema conjugal e familiar que serviu de matriz à psiquiatria, assim como às ciências humanas em geral, e se tornou o instrumento privilegiado da fixação da subjetividade em torno da norma sexual.

#### 2.2.2 Exame e disciplina: o infantil no adulto e as influências da ciência do sexual

Vimos anteriormente que o sistema de inquérito ressurgiu com a formação dos primeiros grandes Estados do século XIII, sendo o meio pelo qual os ricos e poderosos confiscaram a ordenação dos procedimentos judiciários e acumularam riquezas, poder e armas.

Entretanto, no século XVIII, com a acumulação de novas formas de riqueza industrial e agrícola e o surgimento da necessidade de protegê-las da depredação, destacou-se uma nova forma de controle e penalidade: a disciplina.

A disciplina funciona como uma rede que promove o controle minucioso das operações do corpo, assegurando a sujeição constante de suas forças e impondo uma relação de docilidade-utilidade.

É não somente um tipo de organização dos corpos no espaço, mas principalmente um controle sobre o tempo, sujeitando-os com o objetivo de produzir com o máximo de rapidez e de eficácia.

Com efeito, a disciplina respondeu à necessidade de utilização racional, intensa e máxima do corpo. A tecnologia da disciplina foi uma das precondições da implementação do capitalismo (Rabinow, 1999). Ela é uma técnica que trabalha o corpo dos homens, manipula os elementos de suas ações, produz comportamentos, enfim, fabrica o tipo de homem que se fez necessário para o funcionamento e a manutenção da sociedade industrial dos séculos XVIII-XIX.

Dessa forma, as disciplinas visam controlar os indivíduos em suas ações e aperfeiçoar ao ápice suas capacidades, de maneira que nas sociedades industriais elas tratam não simplesmente de impor limites e sim de aumentar a utilidade econômica e diminuir a capacidade de revolta dos homens.

Por sua vez, a característica mais expressiva do dispositivo disciplinar é o panoptismo que Foucault destaca da obra de Bentham.

O *olhar* panóptico corresponde a uma forma de vigilância permanente sobre os corpos. Mais do que um projeto de arquitetura destinado a resolver os problemas específicos de cada instituição, o panoptismo é uma tecnologia de poder voltada para a resolução do problema de vigilância. Ele é um instrumento que, dentro de uma certa racionalidade, distribui os corpos individuais num campo de visibilidade de uma forma tão sofisticada que pode servir aos mais variados propósitos.

Por meio do panoptismo, a disciplina configura-se como um jeito de exercer o máximo de poder com o mínimo de custo, cuja incidência sobre a multiplicidade de homens é tão eficaz quanto se exercesse sobre um só. O panoptismo põe em funcionamento um olhar ao mesmo tempo universal e meticuloso, assegurando a irrigação dos efeitos do poder por todo tecido social até às menores partículas. Exercendo poder contínuo e sem custo alto, o olhar panóptico faz sentir-se pesar sobre cada cidadão até que este acabe por interiorizá-lo e passe a observar a si mesmo.

O panóptico de Bentham materializou a utopia própria do século das Luzes, a saber, de uma sociedade transparente, sem zonas obscuras, onde cada um pode ser visto por um

olhar imediato, coletivo e anônimo. Ao contrário da Era Clássica, cuja visibilidade centrada na figura ornamentada do soberano opunha-se à invisibilidade dos súditos, a sociedade disciplinar caracterizou-se pela capilaridade política que conferia visibilidade a cada um dos cidadãos (Foucault, 1981).

A disciplina se inscreveu e floresceu nas mais diversas instituições (a fábrica, o hospital, o exército, a escola), mas encontrou o seu principal ponto de apoio na prisão.

Se até então a prisão não era vista como uma punição em si, mas como meio de evitar a fuga de alguém que seria punido e supliciado por ordem do soberano, por sua vez, a prisão passou a aglutinar outras funções nas sociedades disciplinares. Tratou-se de utilizá-la para punir, mas, ao mesmo tempo, por meio da pena, começou a servir para isolar, vigiar, controlar, conhecer e corrigir cada indivíduo que estivesse sob seu domínio.

Tais propósitos punitivos e correccionais só foram possíveis a partir da estatização de mecanismos de controle de origem popular e semi-popular, portanto, não ocorrendo propriamente de cima para baixo.

Entre tais mecanismos, cabe destacar a *lettre-de-cachet* da França absolutista, que, como vimos anteriormente, consistia na ordem do rei para obrigar alguém a fazer algo, como casar p. ex., ou então para puni-la. Tal mecanismo era uma forma espontânea que grupos de nível social inferior encontraram para assegurar a própria ordem e o próprio policiamento. Assim, maridos ultrajados, pais de família aflitos com seus filhos ou desejando afastar algum corruptor, em suma, indivíduos ou pequenos grupos (famílias, comunidades) pediam a *lettre-de-cachet* que, em sendo atendidos depois de um inquérito, era expedido pela autoridade monárquica “permitindo a alguém mandar prender sua mulher que o engana, seu filho que é muito gastador, sua filha que se prostitui ou o cura da cidade que não demonstra boa conduta” (Foucault, 1999: 96).

As práticas de recolhimento e segregação estavam intimamente relacionadas com o antigo sistema de aliança conjugal e familiar.

A separação que então havia entre a sexualidade e a aliança provocava ilegalismos ora tolerados, ora geradores de conflitos. Os indivíduos que rejeitavam as leis das alianças eram fonte de perigo tanto para as famílias quanto para a ordem social.

Ora, se a parentela e os agregados da família deviam obrigações ao patriarca, este por sua vez dependia das redes de interesse do tipo feudal ou religioso. Logo, em relação aos aparelhos centrais, o chefe respondia por seus membros, devendo fidelidade à ordem pública e contribuindo em impostos, trabalho e homens.

Donde que a não pertinência a uma família colocava problemas igualmente de ordem pública, pois perturbava esse sistema de proteções e obrigações. Seguindo esse raciocínio, a *lettre-de-cachet* representa muito bem o intercâmbio de obrigações e proteções que havia entre as instâncias públicas e familiares.

Por meio dela, lançava-se mão facilmente da reclusão de indivíduos, que não era senão uma forma de conciliar o interesse da família e do Estado. A paz e a honra da família conciliava-se com a moralização dos costumes, retirando de circulação a escória e os rebeldes da família: celibatários, menores abandonados, filhos adúlteros, menores rebeldes, moças de má reputação, entre outros. Por conseguinte, o crescimento da polícia das famílias no século XVIII visava assegurar essa tranquilidade, o que demonstra o quanto o aparelho central estava a serviço da família (Donzelot, 1980).

A *lettre-de-cachet* era, em síntese, uma espécie de contra-poder em meio ao absolutismo monárquico, regulamentando, de baixo para cima, a moralidade quotidiana e, em boa parte, os costumes familiares.

Quando então a *lettre-de-cachet* era de caráter punitivo e destinava o indivíduo à prisão, ela o mantinha retido até o momento em que aquele que a requisitara afirmasse que o aprisionado havia se corrigido:

“Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática”. (Foucault, 1999: 98).

A prisão, que vai se tornar a grande punição do século XIX, tem sua origem nesta prática para-judiciária de utilização do poder real pelo controle espontâneo do grupo familiar e social.

Funcionando como uma espécie de micro-tribunal, a prisão adquiriu o papel de excluir o criminoso para incluí-lo e fixá-lo às normas e disciplinas. Conseqüentemente, ela produz um saber sobre aquele que é mantido sob vigilância, dando origem às técnicas de exame.

Da mesma forma que o inquérito foi a matriz das ciências da observação que floresceram nos séculos que seguiram ao XIII, o exame penal será a matriz das ciências humanas, entre as quais a psiquiatria, a pedagogia, entre outras, e a psicanálise (Foucault, 1999).

A tarefa de enquadrar e de individualizar o criminoso foi ao encontro de uma reforma penal inspirada na doutrina positivista.

Através desta, passou-se à percepção de que as leis não acarretavam o mesmo efeito de intimidação sobre todas as pessoas. Conseqüentemente, para apaziguar os efeitos sociais do crime, de modo que não fosse mais repetido, tornava-se necessário calcular a punição não apenas de acordo com o crime, mas com “as características singulares de cada criminoso” (Foucault, 1987: 90).

A partir de então, o indivíduo passou a ser considerado a partir de suas virtualidades, ou seja, do que ele poderia ou estivesse na iminência de fazer e não mais a partir de seus atos.

Nessa nova economia punitiva, o foco passou a ser a natureza do infrator, sendo julgar por si só menos essencial do que “corrigir, reeducar, curar” (Foucault, 1987: 15).

Foi assim que, mais do que nunca, a justiça se aparelhou de peritos, por meio dos quais se poderia estrategicamente introduzir a figura do infrator que supostamente pré-existiria ao cometimento do crime.

Tais peritos encarregavam-se de realizar os exames que compunham o veredicto, lançando luz sobre as circunstâncias atenuantes do crime e tudo o mais “que pretendendo explicar um ato”, escreve Foucault, “não passam de maneiras de qualificar um indivíduo” (Foucault, 1987: 21-2). Seguindo esse raciocínio, os dados biográficos passam a serem introduzidos com objetivo de justificar o ato criminoso a partir do indivíduo e, assim, construir a afinidade entre o criminoso e seu crime.

Nesse campo destacaram-se os métodos positivistas de Lombroso, que eliminaram a religiosidade que cercava a punição dos delitos e crimes e deram origem à criminologia.

É conhecido que Lombroso buscava estigmas físicos que apontassem para a existência de traços congênitos de anomalia. Logo, a criminologia passou a se distinguir do direito penal, na medida em que o exame clínico não se limitava mais à descrição detalhada do comportamento delituoso, divergindo, portanto, da instrução criminal.

Nos crimes sexuais, o inquérito era muitas vezes conduzido pelo juiz de instrução que acreditava que a perversão remetia a ela mesma. Desse modo, ele enfatizava o relato dos atos perversos em si.

Por sua vez, no exame - encabeçado pelo clínico e homem da ciência - as condutas perversas cederam lugar para a estrutura patológica do paciente. Os atos em si perderam importância na busca de elementos que delimitavam as categorias mórbidas que justificariam esses mesmos atos.

Nesse contexto, as penas não visavam mais vingar a falta e sim a se transformar num meio de manter no nível mínimo a criminalidade e salvaguardar a sociedade. Dito de outro modo, o criminoso passou a ser visto como alguém que rompeu o pacto social e que, portanto, deve ser considerado inimigo da sociedade. A pena passou a ser calculada não somente à luz da individualidade do infrator, mas também do que seus efeitos no campo social: “Visar não à ofensa passada, mas à desordem futura” (Foucault, 1987: 85).

No decorrer do século XVIII, começou-se a erigir a “humanidade” do criminoso como limite a ser respeitado. O “Homem” constituiu-se como a fronteira a ser preservada em comparação aos antigos excessos vingativos do soberano. “Homem” e “medida” passaram a ser a justificativa moral para a suavização das penas, embora devamos compreender que tais valores não nasceram de uma racionalidade isenta das práticas de poder ou então como argumentos cínicos que visavam escamotear os interesses de dominação política. A humanidade nasceu “nas próprias táticas do poder e na distribuição de seu exercício” (Foucault, 1987: 92). Se o poder soberano foi alvo de crítica de reformadores do século XVIII, não foi porque o soberano abusava de sua força. E sim porque havia uma má gestão do poder de punir, cujos excessos não impediam que ele fosse irregular e dispendioso.

Curiosamente, os crimes pareceram também adquirir certa “suavidade”, dirigindo-se menos aos corpos e mais contra a propriedade, causando a impressão de que a brandura atingiu tanto o campo da punição quanto o da criminalidade. De um lado, a justiça suavizou-se na medida em que se tornou mais meticulosa, ramificando-se nos recônditos das pequenas delinqüências que até então eram toleradas. De um outro, as agressões físicas e os assassinatos cederam mais lugar ao roubo, à pilhagem, à vigarice e à fraude. (Foucault, 1987).

Foucault observa que esse quadro geral de abrandamento e de humanização esteve ligado à “modificação no jogo das pressões econômicas, de uma elevação geral do nível de vida, de um forte crescimento demográfico, de uma multiplicação das riquezas e das propriedades e ‘da necessidade de segurança que é uma consequência disso’” (Foucault, 1987: 71). Dito de outra maneira, o surgimento da economia punitiva moderna, mais branda e mais meticulosa, esteve articulado à produção e à acumulação das novas riquezas que exigiam em contrapartida o desenvolvimento de técnicas mais sofisticadas de controle, a valorização jurídico-moral das relações de propriedade e uma vigilância mais atenta da multiplicidade e das forças que uma população representava.

Vale destacar também a arguta observação de Lanteri-Laura (1994) sobre a dissociação nos grandes códigos jurídicos laicos dos séculos XVIII-XIX entre o abrandamento das punições à sexualidade e às perversões, de um lado e de um outro, a rigidez dos códigos penais que, ao seu ver, foi mantida em relação aos delitos e crimes.

Tal divisão explica-se pelo fato de que a sociedade burguesa temia mais o roubo e homicídio do que as fantasias sexuais.

Em outras palavras, a sociedade burguesa não temia as perversões, de modo que, a partir desse período, elas foram despenalizadas. Como vimos acima, a inclusão da perversão na sexologia médica despojou a competência dos juízes.

Durante todo o século XVIII a burguesia recorreu à ideologia liberal que se opunha à Igreja e reivindicava uma certa liberdade sexual. As perversões não estavam no centro de suas preocupações, sendo vistas como o resultado artificial dos entraves ao gozo livre e natural. Assim sendo, havia a expectativa de vê-las desaparecerem quando cessassem os preconceitos obscurantistas.

Na ausência de sanções previstas em lei, já não se enxergava de onde poderia vir um motivo para condenar e controlar as práticas perversas.

Nesse estado de coisas, o mecanismo da *lettre-de-cachet* ficou inadequado no decorrer e ao final do século XVIII, passando a ser questionada junto com a autoridade familiar que ele implicava.

A eficácia desse mecanismo foi logo posta em questão, pois, se a *lettre-de-cachet* fornecia às famílias pobres um meio de coerção contra os membros indisciplinados, os administradores passaram a desconfiar que elas utilizavam-na para se livrar dos inúteis em vez de dar uma lição que visasse à correção moral.

O governo centrado na soberania familiar passou então a decair, culminando na famosa tomada da Bastilha, ocorrida no intercurso da Revolução Francesa, pois era lá onde se prendiam aqueles que as manobras sócio-familiares não mais continham. Tal gesto correspondeu à destruição simbólica do arbítrio familiar e de sua cumplicidade com a soberania real (Donzelot, 1980).

Não obstante, se a liberdade servira muito à burguesia para conquistar o poder, a ideologia libertária poderia acarretar desordens. O recurso puro e simples ao máximo de liberdade, sobretudo, sexual, parecia oferecer riscos, embora o retorno às regras da Igreja já não tivesse mais sentido prático.

Donde veio a calhar a concepção positivista das perversões, fornecendo à burguesia um discurso proferido em nome do progresso científico e, ao mesmo tempo, indiretamente normativo.

A burguesia poderia definir assim uma sexualidade fisiológica em que a finalidade da procriação não teria participação alguma, mas que poderia se transformar na sexualidade normal. A fisiologia forneceria as regras que substituíssem a moral privada; e tudo que não respeitasse essas regras fisiológicas poderia, “sem juízo de valor”, ser considerado desvio. Em último caso, na impossibilidade de curar os enfermos, acreditava-se prever os riscos e aconselhar medidas de repressão (Lanteri-Laura, 1994).

Sem dúvida central, a consolidação da norma sexual à luz da sexologia científica serviu aos interesses da burguesia que, como diria Foucault, jamais se interessou

propriamente pela sexualidade, nem tampouco pelo louco, pelo delinqüente ou pela masturbação infantil, e sim pelos mecanismos de vigilância, controle e, em última instância, pelo poder (Foucault, 1979).

Essa normalização científica do sexual não teria ocorrido se em primeiro lugar a medicina não tivesse se inscrito no campo das famílias e, em segundo, ela também não se enraizasse no campo criminológico, cujas perícias judiciais deram origem à maior parte das compilações médicas.

Entre os sexologistas, Magnan foi sem equívoco um dos mais expressivos na ligação entre esses dois domínios – família e crime – e, conseqüentemente, na expansão estratégica da psiquiatria.

Imerso no ideário positivista, tal como Lombroso, Magnan jamais reduzia a sexualidade à procriação e sim à descrição anátomo-fisiológica dos meios pelos quais se chegava ao orgasmo.

À medida que completava sua descrição, Magnan classificava quem eram os que se afastavam do funcionamento harmonioso e hierarquizado dos centros nervosos. As perversões sexuais foram então compreendidas como condutas que permitiam atingir o orgasmo com um funcionamento neurofisiológico incomum e desarmônico. A natureza não era definida por nenhuma teleologia reprodutiva e sim por uma hierarquia dos centros nervosos, cuja desestruturação aprofundava a perversão no domínio das patologias.

Com efeito, Magnan constatava que as perversões eram manifestações do desequilíbrio mental, e nisso as aproximava da monstruosidade, cuja qualidade passou a ser empregada, vale frisar, num sentido estritamente biológico.

Se antes o crime monstruoso era visto pela medicina como excesso patológico do instinto em relação ao conjunto da personalidade, agora ele passa a estar referido a um estado permanente.

Melhor dizendo, antes o ato monstruoso era concebido como a manifestação repentina e parcial de um núcleo patogênico, um excesso descontínuo do instinto em relação ao conjunto da personalidade. Agora, com a medicina sexual, o ato representa um estado constitutivo e congênito. Não mais uma doença intrínseca ao instinto, mas o

desequilíbrio funcional do conjunto da personalidade, cujo desenvolvimento foi insuficiente para atingir a maturidade adulta.

A concepção de insuficiência no desenvolvimento e de ausência de controle e inibição da personalidade do criminoso conduz à idéia de que algo se deteve no desenvolvimento infantil e culminou nos distúrbios sexuais e psiquiátricos.

Com efeito, costurou-se uma linha que passou a ligar o adulto à infância.

A criança começou a assumir uma nova posição na prática psiquiátrica, uma vez que antes, para os alienistas, o adulto doente não se parecia com a criança. Ou seja, a infância era posta à parte do processo patológico.

Por sua vez, com a medicina sexual, a vida adulta foi imobilizada em torno da infância. Conseqüentemente, a infância transformou-se no vetor de generalização da psiquiatria, sendo por meio dela que a medicina irá se apropriar do adulto.

Enredando o adulto através da infância, a psiquiatria não precisava mais inscrever uma conduta numa doença, bastando identificar nela um vestígio de infantilidade. Psiquiatrizou-se a conduta da criança por haver nela o risco de uma fixação adulta e, por sua vez, psiquiatrizou-se a conduta do adulto para desvendar o que pode haver nele de infantilidade.

A nodulação entre o adulto e a infância corresponde, logo, à tecnologia do exame que exige a confissão exaustiva dos desvios frente à norma. A criança, o doente, o louco e o delinqüente são postos à luz e se individualizam, e não o homem o homem adulto, são, normal e não delinqüente. Não obstante, como observa Foucault, é em direção a este que se voltam todos esses mecanismos:

“Quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer. Todas as ciências, análises ou práticas com radical ‘psico’ têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização”. (Foucault 1987: 172)

Nesse contexto em que os mecanismos científicos tomaram de assalto os rituais medievais de formação da individualidade, em que o normal seqüestrou o lugar da ancestralidade, em que as proezas épicas perderam importância para as aventuras romanescas, em suma, em que ocorreu a passagem “dos longos exílios à procura interior da infância”, Foucault revela

que: “são as desgraças do pequeno Hans e não mais ‘o bom Henriquinho’ que contam a aventura de nossa infância. (...) no lugar de Lancelot, o presidente Schreber” (Foucault 1987: 172).

Com a conexão estratégica entre infância e vida adulta, e abandonando de vez o alienismo, a psiquiatria do século XIX se apropriou do sexo não para regulá-lo de acordo com os parâmetros da doença e sim, tal como vimos acima, a partir da sexologia de Magnan, Krafft-Ebing, Moll, etc., de acordo com estados de desequilíbrio nos quais os elementos funcionavam de um modo normal ou anormal.

É importante destacar que todos esses elementos indicados acima, a saber, a apropriação do sexual pelas ciências médicas positivistas, o desatrelamento definitivo entre sexualidade e reprodução, a definição do instinto como sendo de natureza perversa, a inscrição das condutas perversas no universo das anomalias, a fixação da vida adulta na infância e, finalmente, o estabelecimento da tecnologia do exame na produção de sujeito, cuja verdade estaria ligada a seu sexo, todos eles constituíram um conjunto de práticas que tornarão possível o surgimento da psicanálise.

A favor dessa perspectiva temos o fato de que Freud reconheceu abertamente a importância de seus antecessores, sendo bem menos crítico a respeito da sexologia do que se costuma supor.

Como observa Lanteri-Laura (1994), os trabalhos das ciências do sexual serviram de base provisória para as pesquisas iniciais de Freud, já que o detalhamento semiológico fornecido p. ex. nos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* dispensou-o de delimitar as aberrações sexuais. Além do mais, a sexologia já deixara assinalado o caráter de anomalia das condutas perversas, conforme o próprio Freud terá oportunidade de confirmar diversas vezes.

Assim, graças aos autores da sexologia, Freud ficou livre de fazer uma descrição exaustiva para então concentrar seus esforços na análise da psicopatologia das perversões e, em particular, de sua gênese (Lanteri-Laura, 1994).

Todavia, podemos supor que as relações entre as ciências do sexual e a invenção da psicanálise estão para além do fato de as primeiras terem poupado trabalho a Freud.

Para tanto, convém observar que o próprio Charcot redigiu um artigo com Magnan em 1882 - *Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles* - cujo conteúdo provavelmente teve impacto sobre Freud. Nesse pequeno texto, o termo perversão designa especificamente o fetichismo – que Freud irá considerar como a mais típica das perversões - à diferença da inversão sexual, cuja distinção também estará presente em sua reflexão nos *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905).

Em vez de fazerem uma descrição exaustiva das anomalias perversas, como era comum à época, Magnan e Charcot procuraram situá-las numa dinâmica histórica e pessoal. Dessa maneira, mesmo os sintomas mais isolados foram inscritos numa desordem global do indivíduo. Ao mesmo tempo, os autores esforçaram-se em inserir as perversões num contexto nosológico largo e comparativo, o que certamente teve influência sobre Freud: “Freud va s’efforcer de poursuivre cette comparaison au plus loin lorsque’il fera de la névrose le négatif de la perversion” (Bonnet, 1987: VII), diz Bonnet num comentário sobre o texto.

Ademais, nesse artigo, Magnan e Charcot inovaram na técnica de descrição dos sintomas dos pacientes, preservando o relato de suas histórias pessoais. Mesmo que eles não tenham descoberto o papel decisivo da escuta, tal como Freud viria a fazer mais tarde, eles a praticaram de certo modo na medida em que procuraram transcrever fielmente as proposições dos pacientes antes de enunciar as suas impressões. Ora, a maneira de situar num primeiro momento os ditos do paciente num mesmo plano constitui uma preliminar indispensável ao trabalho clínico, tal como Freud recomenda tempos depois.

Bonnet (1987) aponta também em seu comentário para o fato de que o caso de inversão do sentido genital, descrito por Magnan e Charcot, anuncia os primeiros estudos de Freud sobre a histeria. O que seria um caso de inversão tratava-se na verdade de um paciente com o desejo e a fantasia de relação sexual com uma pessoa do mesmo sexo. Desse modo, eles descreveram a inversão do sentido genital numa neurose que, por sua vez, será o elemento chave do fantasma inconsciente recalcado na histeria. Tratou-se assim da primeira observação de um caso de histeria masculina com os diferentes componentes sexuais mais ou menos recalcados, tal como Freud desenvolve em seus estudos sobre a homossexualidade.

À guisa de conclusão, Bonnet considera que esse texto abre ao menos três vias que certamente serão exploradas por Freud: a divisão dos pacientes em duas personalidades antinômicas, que irá adquirir um novo sentido com o corte operado por Freud entre consciente – inconsciente; a percepção de que o desejo sexual possui função central na evolução desses estados de anomalia; a insuficiência da mera observação dos pacientes sem levar em conta a escuta e o consentimento de um vínculo que Freud elevará ao estatuto de transferência.

É evidente que não se trata aqui de identificar pura e simplesmente Freud a Charcot e Magnan, mesmo porque estes não deixam de afirmar, mesmo nesse texto, suas convicções positivistas a respeito da origem orgânica da patologia e da teoria da hereditariedade e da degenerescência.

Vale lembrar que Freud não somente questionou enfaticamente a hereditariedade e a degeneração mental, cujo modelo tornar-se-á o eixo nevrálgico da assunção das ciências do sexual como forma de gestão de governo. O discurso freudiano propôs também uma nova decifração para as perversões e as inversões, deslocando o interesse geral pela etiologia desconexa e plural da sexologia para os próprios mecanismos de produção da sexualidade (Lanteri-Laura, 1994).

Antes de abordarmos o pensamento de Freud, para então buscar as linhas de continuidade e de ruptura em relação ao contexto de sua época, não podemos deixar de lançar luz sobre a ascensão da psiquiatria na arte de governo moderna. Será essa mesma psiquiatria que, ao mostrar sinal de esgotamento, abrirá espaço para o imenso consumo da psicanálise ao longo do século XX.

### 2.3. A inscrição da norma na arte de governar a vida

#### 2.3.1 A socialização das condutas de procriação

Vimos antes que, ao estender seu arco da família ao campo criminológico, a psiquiatria se tornou uma ciência das condutas normais e anormais.

Em poucas linhas, deixou de ser uma tecnologia da doença e abandonou o campo da alienação mental para, então, assumir o comportamento sexual e seus desvios.

Com efeito, ela passou a circunscrever as perversões como o objeto privilegiado, sem que elas adquirissem estatuto propriamente dito de doença. A psiquiatria se generalizou como tecnologia de gestão da sexualidade e de suas perturbações, logo, do comportamento em geral, haja vista a proximidade posta entre a perversão e a normalidade, movimento tal, vale dizer, que só foi completado de forma radicalmente inovadora por Freud.

Vimos igualmente que, se inscrevendo numa tradição que remonta à confissão da carne cristã do século XVI, a sexologia positivista do século XIX já creditava as manifestações de distúrbios sexuais do adulto à ausência de controle e inibição durante o desenvolvimento da personalidade infantil. A infância foi o ponto de apoio para que a psiquiatria pudesse se generalizar para o adulto.

Não foi por menos que a psiquiatria passou a compor, de forma renovada, a aparelhagem do judiciário ligado à infância, que, desde o século XIX, havia assumido uma função mais educativa do que propriamente coercitiva.

Ora, foi através da atribuição de falhas constitutivas da infância na etiologia do anormal que a psiquiatria se ramificou num conjunto amplo de instituições do século XIX-XX, principalmente, nos aparelhos de controle jurídico-pedagógico.

O mercado da infância era, assim como até hoje, promissor, sendo o principal ponto de apoio para a abertura do que Donzelot chama de uma perícia psiquiátrica restrita para uma perícia generalizada (Donzelot, 1980). Com essa transposição, abriram-se as portas para que a psiquiatria concentrasse a fonte dos distúrbios na família e discriminasse as causas das anomalias entre a ausência de disciplina, de um lado e de um outro, a presença de degenerações.

Para tanto, foi fundamental que fosse produzida no campo do conhecimento médico a teoria da hereditariedade e da degenerescência. Desse modo, a sexologia conseguiu se inserir estrategicamente numa nova arte de governo, surgida na aurora da Modernidade.

Senão vejamos. A teoria da degenerescência impôs uma nova organização no sistema de alianças, sobre as quais se apoiava uma forma de governo que, por sua vez, já dava sinais de esgotamento com a vinda da modernidade.

Apesar do longo alcance obtido pela pedagogia higienista e pela medicina sexual sobre o gerenciamento da privacidade doméstico-familiar, o regime de aliança ainda se mantinha em grande parte reservado ao arbítrio familiar e aos conselhos da Igreja.

Havia resistência por parte, inclusive, dos próprios médicos em face da proliferação de antídotos para as doenças venéreas. Temia-se que a cura desses males, símbolos da falta moral, poderia acarretar o descarrilamento da sexualidade e, conseqüentemente, o afrouxamento das alianças (Donzelot, 1980).

Todavia, essa reserva da medicina em relação ao regime da aliança terminou com a teoria da hereditariedade e da degenerescência. A medicina não se satisfazia mais em dar pequenas orientações à higiene privada e sim assumir de vez a indicação e a contra-indicação das uniões conjugais e familiares.

A teoria da hereditariedade e da degenerescência concebia que uma doença, vício ou defeito poderia causar, de uma geração a outra, qualquer outra doença: alcoolismo, tuberculose, doença mental, comportamento delinqüente, etc. Bastaria encontrar em qualquer ponto da hereditariedade um desvio para explicar a emergência de um “estado” no indivíduo descendente.

Dito de outro modo, a teoria psiquiátrica da hereditariedade atribuía aos ascendentes a responsabilidade das aberrações que se constatavam nos descendentes. A ascendência familiar passou a ser não mais motivo de altivez e sim de preocupação médica.

A degeneração foi destarte um ponto de apoio essencial para a medicalização generalizada do comportamento humano, pois incidia sobre a reprodução, ou seja, aquilo do qual escapavam os prazeres, mas que ao mesmo tempo transmitia a anomalia entre as gerações, de uma aliança conjugal à aliança familiar e assim por diante.

Assim, o enfoque do problema da anomalia no domínio da reprodução fez com que a psiquiatria se tornasse não “uma técnica do prazer ou instinto sexual, mas sim uma tecnologia do casamento são ou malsão, útil ou perigoso” (Foucault, 2001: 400-1)

Com o abandono da doença como problema e a fixação dos estados anormais no campo da hereditariedade, o próprio projeto de cura perdeu o sentido terapêutico.

Em vez de curar, a psiquiatria propôs-se a proteger a sociedade contra os perigos da anormalidade. A partir da medicalização do anormal, a psiquiatria imbuu-se da tarefa de proteção da ordem social. Ou seja, a psiquiatria transformou-se numa instância de defesa

generalizada da sociedade, inscrevendo-se em diversos níveis, inclusive, no gerenciamento da sexualidade familiar.

Foi desse modo que o seu raio de ação se estendeu para além do regime privativo da família.

Para os médicos, tratou-se de edificar a sexualidade em negócio de Estado, passando por cima do arbítrio familiar e da moral cristã. Não bastou mais reger os corpos, mas legislar sobre as uniões. Tornou-se também insuficiente limitar-se à higiene privada, devendo a psiquiatria extrapolar os seus serviços em benefício da higiene pública e social (Donzelot, 1980).

Enquanto ciência de proteção científica da sociedade, a psiquiatria visou à proteção biológica da espécie, dando lugar ao racismo. Vale dizer, racismo contra o anormal, iniciando uma cruzada contra os degenerados que poderiam transmitir a seus herdeiros as conseqüências do não-normal que traziam em si. Nesse contexto, a psiquiatria adquiriu a função de detecção dos portadores de perigo no interior da coletividade.

Através do racismo biológico, a morte de uma raça inferior, degenerada ou anormal deveria ceder lugar para outra mais sadia e pura. Para tanto, operou-se a distinção e a hierarquização de raças numa dada população, cuja vida passou a ser mantida sob controle.

Portanto, a questão central veio a ser: como “deixar morrer” aquilo que não serve à vida? (Foucault, 1999).

O racismo foi assim inteiramente pertinente a uma nova arte de governo que marcou a modernidade, distinta das práticas das sociedades tradicionais e soberanas que demonstravam sua força na exibição dos suplícios, ou seja, não em deixar e sim “fazer morrer”.

### 2.3.2 A Arte de Governar

A teoria da arte de governo se organizou inicialmente em fins do século XVI, segundo a qual o Estado seria portador de uma racionalidade própria. Suas razões não seriam deduzidas da transcendência das leis naturais ou divinas, tampouco dos ideais filosófico-morais.

No campo das práticas, essa arte de governo estava ligada ao surgimento dos aparelhos do Estado e do mercantilismo, embora o modelo de soberania que até então vigorava acabasse limitando o seu desenvolvimento.

Melhor dizendo, a arte de governo foi restringida originalmente por duas razões. A primeira foi porque esse saber sobre o Estado, enquanto tática de governo, era usado principalmente em benefício do soberano. Logo, utilizavam-se os instrumentos tradicionais de soberania, ou seja, leis, ordens, regulamentos, entre outros.

A segunda razão foi porque, vale dizer, a arte de governo se apoiou no modelo da família, cuja idéia de economia se referia ao pequeno conjunto constituído pela família e pela sua casa. A economia era compreendida nos limites do modelo de gestão familiar.

Assim, a arte de governo não floresceu suficientemente porque estava limitada ao Estado e ao soberano, de um lado, de um outro, ao pai de família e a sua casa.

Contudo, com a expansão demográfica do séc XVII, ligada à abundância monetária e ao aumento da produção agrícola, começou a surgir um novo problema: a população: “os governos percebem que não têm que lidar com sujeitos, nem mesmo com um ‘povo’, porém com uma ‘população’” (Foucault, 1997: 28).

O surgimento da população como problema político e econômico impôs a necessidade de ela ser administrada desde os aspectos mais gerais até os níveis infinitesimais. Foi com a preocupação crescente de governar de forma menos dispendiosa e mais eficaz que o poder passou a se inscrever em todos os aspectos da vida social.

Nessa nova racionalidade política, o cuidado com a população está vinculado ao fomento da vida, tornando-se a preocupação central do biopoder:

“Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico (...)”.(Foucault, 1999: 285-6).

O biopoder aplica-se ao homem enquanto ser vivo ou homem-espécie, exercendo sobre ele o poder contínuo de fazer viver. Otimiza-se a vida, sendo necessário para tanto a obtenção de sua regularidade na população e o controle de seus acidentes e suas

deficiências. A proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade, em suma, os processos de natalidade, mortalidade e longevidade da população tornaram-se, portanto, os primeiros objetos de saber e de controle do biopoder.

A população deixa de ser representada como a força do soberano e aparece como fim e instrumento de governo. Os interesses particulares e coletivos passam a assumir importância fundamental para o governo, cujos objetivos voltam-se para o aumento da riqueza, da vida, da saúde, entre outros atributos da população. Nessa nova arte de governo, “o interesse individual – como consciência de cada indivíduo constituinte da população – e o interesse geral (...) constituem o alvo e o instrumento fundamental do governo da população” (Foucault, 1981: 289).

O Estado moderno combinou assim técnicas individualizantes e procedimentos totalizantes.

Seguindo esse raciocínio, compreende-se porque a sexualidade assumiu importância capital:

“Enquanto comportamento exatamente corporal [a sexualidade] depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente, (...) por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população” (Foucault, 1999: 300).

Por meio da sexualidade, os poderes incidem sobre a vida em geral, isto é, do corpo individual à população.

Nesse contexto de governo sobre a vida da população, as sociedades ocidentais passaram a afirmar constantemente que seu futuro e sua riqueza estavam ligados não ao número ou à virtude moral dos cidadãos, tampouco às regras jurídicas de casamento e de família, e sim à maneira como cada qual usava seu sexo. E o meio pelo qual se justificou a invasão de todo um aparato de controle sobre a sexualidade não poderia ser outro senão a transformação da criança em problema comum, não somente para os pais, mas para as instituições em geral, a coletividade e o Estado, passando aquela a ser vista como semente do futuro da população.

Seguindo esse raciocínio, a família passou a assumir um lugar estratégico distinto do que ela ocupava nos primórdios da arte de governo do século XVI.

### 2.3.3 Familiarismo e o declínio das ciências do sexual

Se a família centrada na administração do patriarca era vista como padrão de governo e de produção econômica, por sua vez, o surgimento da população como problema e fonte de riqueza descentralizou a economia desse modelo. Ora, os fenômenos da população são irreduzíveis à família e produzem efeitos econômicos específicos.

Com efeito, a família como arquétipo de gestão desapareceu, sendo reduzida a um elemento no interior da população.

Nem por isso ela perdeu importância. Ao contrário, a família se tornou um dos segmentos mais privilegiados da população.

Depois de reduzida à célula básica, a família passou a ser o instrumento principal da arte de governar a população: “quando se quiser obter alguma coisa da população – quanto aos comportamentos sexuais, à demografia, ao consumo, etc. - é pela família que se deverá passar” (Foucault, 1981: 289).

Portanto, a tomada da família como objeto e agente de medicalização, associada à gestão da infância, foi um dos alicerces principais do controle sobre a vida da população, assim como de cada indivíduo.

Nesse panorama, a valorização da maternidade pelo discurso médico foi fundamental, como vimos, na medida em que transformou a mulher num agente de medicalização da família, mais especialmente, do corpo erótico infantil. Em a família se transformando simultaneamente em objeto e agente de medicalização, foi por meio da mulher-mãe que se pôs em contato a ética privada da boa saúde com o controle coletivo da higiene.

Nesse compasso, começou a ocorrer o deslocamento de um governo das famílias para um governo através das famílias.

Essa passagem não se deu sem que houvesse empecilhos, tal como destaca Donzelot (1980). A visão liberal de um Estado organizador da vida da população e, portanto, de sua

felicidade, vinha de encontro com o pauperismo e a clivagem entre uma minoria burguesa civilizada e o povo bárbaro errante no século XIX.

Por isso, a família foi posta duramente em questão por muitas propostas totalitárias de controle populacional.

Havia um desnível entre a gestão da população e a gestão da família que precisava ser remediado. Não era incomum que eminentes higienistas nutrissem a utopia de que a coletividade substituísse o pai, a fim de garantir a subsistência da mãe e dos filhos, e a medicina mantivesse total gestão sobre a sexualidade, num cenário que em nada se distancia da imaginação literária de Aldous Huxley, em *Admirável Mundo Novo*<sup>20</sup>. O desnível entre as duas formas de gestão era algo que no discurso desses higienistas neo-malthusianos só poderia ser resolvido da seguinte forma:

“O pai será substituído pela mãe como chefe de família; já que ela é o centro fixo, a matriz e o coração, será também a cabeça da família. Os filhos estarão sob sua tutela, centralizada pela autoridade pública. Todos terão o nome de sua mãe; (...) em suma, uma gestão médica da sexualidade liberará a mulher e as crianças da tutela patriarcal, romperá o jogo familiar das alianças e das filiações em proveito de um domínio maior da coletividade sobre a reprodução e de uma preeminência da mãe; ou seja, um feminismo de Estado” (Donzelot, 1980: 163-4)

Nesse contexto de época, o higienismo e a assistência filantrópica se associaram em torno de um objetivo comum: adaptar positivamente os indivíduos ao biopoder, promovendo igualmente, em nome da preservação da infância, a suspensão do poder patriarcal e a tutelarização da família seja através de procedimentos sanitário-educativos seja através de procedimentos moral-econômicos.

Com efeito, algumas mudanças se fizeram no campo das leis e das práticas jurídicas.

---

<sup>20</sup> Na sociedade imaginada por Huxley, toda estrutura sócio-cultural foi remodelada, a começar pela família. Assim, este núcleo de “intimidades sufocantes (...), relações perigosas, insanas, obscenas entre os membros” (Huxley, 1969: 64) foi extinto, restando somente como *modus vivendi* de selvagens que convivem num mundo “cheio de pais - (...), portanto, cheio de miséria; cheio de mães - portanto cheio de toda a espécie de perversão, do sadismo à castidade; cheio de irmãos, irmãs, tios, tias - cheio de loucura e suicídio” (idem: 65).

Em primeiro lugar, multiplicaram-se as leis que passaram a adotar medidas protetoras da infância, procurando corrigir a situação de abuso e abandono de crianças, principalmente, nas classes trabalhadoras. Portanto, viu-se especialmente no último terço do século XIX a desqualificação geral feita por magistrados e filantropos em relação às medidas de correção paterna.

Tais leis deslocaram a soberania da família - vista como moralmente insuficiente - para o corpo de filantropos, magistrados e médicos especializados da infância. Conseqüentemente, organizou-se toda uma rede de conexões entre assistência pública, justiça de menores, medicina e a psiquiatria que, incontestavelmente, puseram em suspensão o arbítrio paterno.

Ao mesmo tempo, implantou-se um sistema de delação de abusos contra a infância ou dos delitos infantis, cuja eficácia de penetração na família mantém sua extensão até os dias de hoje. Tal sistema situa a família diante da obrigação de reter e vigiar seus filhos, se não quiser ser ela própria objeto de vigilância e disciplina. Em nome da proteção sanitária e educativa da família, ela própria é chamada a suspender o seu antigo arbítrio e participar ativamente da tutelarização de seus membros.

Essa rede complexa de novos dispositivos opõe, por sua vez, através da norma, os membros da família à autoridade patriarcal.

A própria igualdade jurídica entre o homem, a mulher e os filhos, passou a apresentar imensas vantagens estratégicas, pois, em não havendo mais o arbítrio absoluto do primeiro, provocava-se a controvérsia e dava-se início à verificação e ao inquérito social, multiplicando-se os interlocutores e ampliando suas intervenções.

Nesse contexto, ocorreu não somente uma intensificação da tutela, mas também a do contrato. Não seriam mais os códigos explícitos de outrora, e sim a dimensão do contrato que passaria a pautar as relações conjugais e familiares.

Tal dimensão contratual dos laços está vinculada à sua liberalização e autonomia, desde que, vale dizer, seja sempre observada pela norma e pela tutela.

Essas mudanças intra-relacionais fizeram-se importantes para que a família assumisse o lugar que convinha à arte de governo moderna. Essa família reduzida,

medicalizada e sexualmente saturada, deveria afastar de vez a dupla moral, a autoridade repressiva e os preconceitos que caracterizavam a família antiga. Para o higienismo, inflado pela teoria da degenerescência, eram essas características que estariam na raiz dos desvios, das doenças e taras transmitidas de uma geração a outra.

Desse modo, a apropriação médica do campo das alianças não se fez sem críticas ao comportamento da família antiga, que proclamava uma alta moralidade, mas praticava outra coisa.

Ora, como vimos, essa família agia assim porque dependia do controle da contração das alianças, organizada por razões de interesse. Logo, para a medicina, essa “razão de ser” tinha um custo elevado, contabilizado pela alta morbidade gestacional e natal – em vista da necessidade de esconder as reproduções ilegítimas –, pela expansão da prostituição, pelo contágio de doenças venéreas e, por fim, pela contração de alianças consanguíneas e incestuosas, contra-indicadas do ponto de vista médico, mas realizadas em função dos interesses familiares.

Diferente da família antiga que se orgulhava de suas origens, o laço conjugal não servia mais para proclamar a junção entre duas ascendências, mas, como vimos, para organizar o que servirá de matriz para o indivíduo saudável, produtivo e normal.

Nesse contexto em que a sexualidade infantil se transformou na preocupação central de pais e educadores, as alianças conjugais já não se pautavam mais em razões de interesse e sim de afeto, a autoridade patriarcal dava sinais de esgotamento e a mulher encontrava saídas frente à dominação masculina - mesmo através da maternidade ou da neurose -, a sexualidade já não tinha razões para ser atrelada à reprodução e ao casamento e em que, por fim, a família celular e medicalizada se tornou gestora da sexualidade, podemos afirmar finalmente que, na esteira da confissão cristã e da campanha antimasturbatória, as ciências do sexual cumpriram o seu papel de forma irretocável.

Contudo, as concepções positivistas da sexologia começaram logo a ficarem obsoletas. De certo modo, passaram a não servir mais para situar a sociedade em relação às perversões ou ainda, acrescentemos, à sexualidade em geral. Essa obsolescência induzia a riscos, posto que “a ciência devia substituir a religião e sustentar, a propósito das perversões uma formulação segura que” observa Lanteri-Laura “garantissem uma certa

liberação da moral sem deixar a sociedade civilizada indefesa diante da sedução das condutas perversas” (Lanteri-Laura, 1994: 95).

De um lado, cabia à sexologia a tarefa de salvaguardar uma liberdade que até então era repudiada pelos antigos códigos canônicos e jurídicos. De um outro, a sexologia deveria evitar a ameaça de uma liberdade sem amarras e inconveniente à sociedade burguesa, devendo preservar certa quota de valores tradicionais “dos quais se poderia ter grande necessidade em caso de conflito armado entre as nações” (Lanteri-Laura, 1994: 96). Como vimos anteriormente, a burguesia não se interessava pelas perversões e sim pelas formas de controle, sendo, entretanto, a sexualidade o meio mais conveniente para a gestão do corpo individual e coletivo.

Em face de tal tarefa, o discurso positivista da sexologia apoiava-se numa etiologia muito geral e desconexa da hereditariedade, assim como em pressupostos ligados às localizações cerebrais.

O problema em parte foi que o conhecimento ligado a seus domínios tornou-se preciso demais, não sendo mais possível legitimar epistemologicamente o seu positivismo. Com efeito, as ciências do sexual passaram a cair em descrédito e perder sua importância social.

Senão vejamos. O que na biologia reputava-se como hereditário era traduzido na tradição psiquiátrica do sexual como sendo de ordem familiar. Não obstante, a constatação empírica da frequência de fenômenos familiares tornava-se infundado em face dos avanços da ciência genética.

Para agravar a situação, as elucubrações das ciências do sexual a respeito das localizações cerebrais tornaram-se também infundadas frente ao desenvolvimento de estudos anátomo-clínicos.

Ademais, o discurso positivista começou a desempenhar mal a função social da qual se esperava. Muitas vezes ele caminhava em direção contrária à opinião pública (Lanteri-Laura, 1994) ou afrontava as alianças familiares e instituições centrais, como exemplo a escola ou a justiça de menores, que tinham uma vontade educativa e correccional que ia de encontro com a irredutibilidade dos diagnósticos psiquiátricos.

Donzelot (1980) aponta para o hiato que existia entre a psiquiatria e a justiça de menores, que somente veio a ser superado com a psicanálise. Até então, havia uma dificuldade em harmonizar a aridez dos diagnósticos psiquiátricos com a justiça de menores. Esta última era pautada na ação disciplinar e moralizadora dos agentes de vigilância e patronatos sobre importante parcela das camadas populares. O princípio ativo das tecnologias disciplinares, de exame e observação era, como já assinalamos, de caráter educativo e regenerador, embora jamais o conseguissem por razões também estratégicas. Por sua vez, os psiquiatras terminavam amiúde por se opor ao aparelho judiciário uma vez que desferiam o destino de ineducável para boa parte dos menores, diagnosticados como perversos.

A justiça dos menores era uma entre as demais ramificações que demonstravam que as concepções da sexologia “não mais legitimaram muito bem a ideologia que haviam contribuído para sustentar”, de modo que, afirma Lanteri-Laura, “o discurso freudiano sobre as perversões veio substituir o discurso positivista” (Lanteri-Laura, 1994: 94-5).

Donde surgem as razões pelas quais, frente ao declínio das ciências positivistas do sexual, a psicanálise sobrepujou-a ao longo de boa parte do século seguinte, sobretudo, como forma de gestão da sexualidade e das alianças. Cumprido o papel e esgotada a função da sexologia, organizou-se um contexto muito favorável para que a psicanálise se instalasse e se difundisse em seu lugar. Evidentemente, por outros métodos e postulados que sem dúvida assinalam a originalidade de Freud.

Em primeiro lugar, Freud procurou organizar a variedade das manifestações perversas por um viés clínico que em muito se diferenciava de seus predecessores e contemporâneos. Salvo em alguns lampejos tal como os que foram assinalados acima, a maioria destes pronunciavam-se a partir da etiologia da qual esperavam secundariamente introduzir um pouco de ordem na diversidade clínica. Portanto, havia um desnível entre a taxonomia das perversões e as intervenções clínicas, cuja defasagem foi em boa parte ultrapassada por Freud (Lanteri-Laura, 1994).

Num segundo aspecto, abriu-se com a psicanálise a possibilidade de abordar clinicamente algumas patologias de formas menos intempestivas do que a hipnose ou os aconselhamentos feitos por seus antecessores (Lanteri-Laura, 1994).

Boa parte dos sexologistas nutria o objetivo clínico de levar o sujeito a um comportamento heterossexual e eliminar a perversão. Ora, era provável que tal esperança terapêutica não tivesse bons resultados, além de não corresponder sequer à demanda dos pacientes, perversos ou não.

Por sua vez, a experiência analítica poderia “libertar” os perversos, ou ao menos parte deles, da angústia de suas preferências sexuais em vez de modificá-las. Tratava-se de permitir que uma perversão vivida com angústia pudesse ser mais livremente assumida, embora se tratasse, no fim das contas, não do tratamento da perversão em si e sim da neurose que nela pudesse habitar (Lanteri-Laura, 1994).

Outro aspecto relevante foi o fato de Freud demonstrar que as perversões concerniam à sexualidade normal, tornando ainda mais tênue sua fronteira com as formas aberrantes.

Não obstante, não nos enganemos que a perversão sem entraves seria conveniente à sociedade burguesa. Nem mesmo Freud jamais disse isso. De qualquer maneira, vimos acima que a ameaça de uma sexualidade sem amarras não era conveniente para as sociedades modernas, cuja forma de gestão precisava se apoiar na disciplina e na norma.

E para que essa gestão da sexualidade fosse mantida, o sistema de aliança deveria ser preservado. Em sendo a família vista muitas vezes como ela própria incapaz de garantir a gestão correta da sexualidade, era preciso, contudo re-centrar o dispositivo de aliança na sexualidade.

Não por menos, a difusão da psicanálise pode ser interpretada como tendo sido capaz de atender uma tendência familiarista.

#### 2.3.4 Psicanalismo

Haja vista o projeto de profilaxia das anomalias sexuais, mentais e sociais ter ocorrido através de inúmeros embates, surgiu na França, no início do século XX, uma luta entre duas tendências aparentemente opostas. A saber, uma tendência familiarista, jurídica e nacionalista, de um lado e de um outro, uma tendência medicalizante, socialista e neo-malthusianista (Donzelot, 1980).

A luta entre tais correntes foi fundamental para o sobrepujamento da psicanálise em relação à psiquiatria enquanto tecnologia estratégica do biopoder, fato ocorrido em boa parte do Ocidente moderno.

Se tais correntes se opunham à primeira vista, elas comungavam ao menos dos mesmos princípios de medicalização da sexualidade e das alianças, e, portanto, de gestão dos sexos e das almas. Pode-se dizer que elas variavam quanto à necessidade de maior ou menor controle da família ou dos aparelhos do Estado.

Mas tal embate se desfez, com uma ligeira vantagem para o familiarismo, na medida em que a gestão das alianças e da sexualidade desertou a parafernália teórica da degenerescência e se apoiou na psicanálise, fazendo multiplicar nas décadas seguintes não somente psicanalistas, mas também psicólogos, conselheiros e especialistas da vida familiar e da liberação sexual que se tornaram “nossos novos diretores de consciência” (Donzelot, 1980: 170).

Para tanto, foi crucial a formação entre os anos 30 e 40, na França, de um núcleo familiarista, chamado Escola de Pais, em torno do qual se organizou um conglomerado de grupos e instituições.

Tal núcleo foi um dos primeiros a incorporar a psicanálise, embora sua preocupação inicial fosse o problema da desadaptação infantil na escola. O principal objetivo era adequar a antiga e rígida moral familiar às exigências da vida moderna, num contexto de hegemonia da escola sobre todas as outras formas de socialização da infância. Ou seja, o problema era: como reservar à família o poder sobre seus filhos que a Escola e a coletivização do ensino ameaçavam aniquilar?

A Escola de Pais não demorou muito a enxergar a demanda dos pais que utilizavam o filho para falar de si próprios. Desse modo, ela passou logo em seguida a intervir nos problemas do casal, embora, sob o ideal de prevenção e de qualificação educativa das crianças.

Foi quando surgiram desde essa época as figuras do “filho-acidente” e do “filho-sintoma”.

O primeiro correspondia aos filhos oriundos de famílias numerosas, normalmente pobres, que foram concebidos sem terem sido desejados. O filho-acidente expressaria sua sintomática através de pequenas delinquências.

Por sua vez, o segundo tipo provinha em grande parte de famílias burguesas e classes medianas, tendo sido objeto de atenção exclusiva dos pais e, sobretudo, de superproteção materna. Esse excesso de zelo expressaria um sintoma que compensaria a insatisfação do casal consigo próprio, sobretudo, no que tange à questão sexual.

De um lado, o filho indesejado da família pobre e prolifera, de um outro, o filho muito desejado da família burguesa: vê-se recortar aqui realidades distintas, mas que unificadas estrategicamente pelo discurso psicanalítico através de um denominador comum: o desejo. O desejo passou a ser o domínio de intervenção, criando um contexto favorável para que surgisse mais tarde ninguém menos do que Lacan, com sua releitura das alianças familiares à luz da castração simbólica.

Por fim, surgiu no final dos 60, a preocupação em torno da educação sexual enquanto instrumento privilegiado de profilaxia. Foi através da educação sexual que se fechou assim um ciclo que, vale repetir, partiu dos problemas da desadaptação escolar, passou para os problemas da procriação e da vida conjugal e familiar, e finalmente voltou à escola por intermédio da implementação da educação sexual.

Nesse circuito escola-família, o operador utilizado em cada etapa foi a psicanálise. “A lenta assunção do sexo psicanalítico foi”, escreve Donzelot, “inscrita no problema dos vínculos entre a escola e a família” (Donzelot, 1980: 179).

A psicanálise oferecia a vantagem de deslocar os problemas de aproveitamento escolar para a família, destituindo-a de parte de seus antigos poderes, sem, contudo, anulá-la, bastando atribuir-lhe novas tarefas educacionais e sanitárias:

“A corrente familiarista foi o lugar de elaboração contínua de uma política discursiva regida pela psicanálise e que serve de suporte para todas as técnicas atuais de direção da vida relacional” (Donzelot, 1980: 179).

Na batalha entre a tendência familiarista e tendência medicalizante e socialista, triunfou a primeira ao se apoiar na psicanálise e reverter estrategicamente para si o tema da liberação sexual.

A psicanálise pôde ao mesmo tempo convir ao familiarismo e difundir normas sociais. Através dela, foi possível realizar o golpe fatal de perfusão de normas nas famílias, cujo catalisador principal foi a escolarização dos filhos.

Se a relação escola-família foi um importante ponto de apoio para a difusão da psicanálise, ela não foi o único domínio a partir do qual o saber freudiano sobrepujou a psiquiatria.

A psicanálise conquistou inúmeras penetrações e nas mais diversas instituições, ou seja, nos centros médico-pedagógicos, nas varas de família, nos serviços de proteção materna e infantil, nos centros de planejamento familiar, na justiça de menores, entre outros.

Para retomar o exemplo acima a propósito da justiça de menores, a psicanálise conseguiu ir ao encontro da aspiração do aparelho judiciário em promover a educação e a regeneração dos menores infratores. Para tanto, ela realizou algumas manobras.

Em primeiro lugar, a psicanálise deslocou o ato delinqüente para o campo das palavras e substituiu a coerção dos corpos pelo manejo das relações. Destarte, foi através da transferência e da fala que passou a promover uma transformação do sujeito, e não desfechar um destino irredutível tal como fazia pela psiquiatria sexual. Em segundo, através da inserção da psicanálise na justiça de menores, o aparato judiciário retomou suas formas de intervenção moral e controle sobre as famílias. Ela chegou mesmo a substituir o jurídico na coordenação das atividades normalizadoras, por meio das quais dissolvia a resistência das famílias e chamava os pais a assumirem a responsabilidade perante os filhos (Donzelot, 1980).

Inclusive, foi por meio da própria psicanálise que a figura do psiquiatra abandonou o cabedal de cientista positivista e se transformou num aliado das práticas pedagógico-preventivas do juiz, desfazendo o hiato que existia antes entre os dois. A psicanálise abriu as portas para a assunção do perito-psiquiatra na cena jurídica e, ao mesmo tempo, permitiu

a ampliação do poder simbólico do juiz, mesmo em lhe fazendo escapar ainda mais os mecanismos decisórios (Donzelot, 1980).

Por sua vez, é importante ressaltar mais uma vez que foi no vínculo entre família-escola que se alavancou a difusão social da psicanálise, substituindo uma psiquiatria da degenerescência que não parecia mais cumprir seu papel regulador.

A teoria da degenerescência provocava ruídos ao ser aplicada às escolas onde se situavam os filhos de famílias burguesas. Mais uma vez, a fatalidade da taras hereditárias trazia problemas, pois atingia o eixo nevrálgico das alianças familiares e diminuía as atribuições da Escola.

Por sua vez, a psicanálise oferecia vantagens que a psiquiatria não tinha, pois evitava o destino fatal do diagnóstico, valorizava o re-posicionamento dos familiares frente à criança e, de certo modo, pacificava a escola.

Em outras palavras, o higienismo eugenista afrontava diretamente os costumes da família e promovia uma certa mudança de hábitos, provocando atritos que tinham custo elevado. Com efeito, a psicanálise pôde substituí-lo ao mesmo tempo em que completou definitiva e sutilmente o movimento de modificação dos contornos da aliança.

Por meio da psicanálise, os antigos poderes externos da família, voltados para a visibilidade e a influência das sanções matrimoniais que ela proclamava, foram transferidos tacitamente para a valorização de seus poderes internos. Numa frase, a psicanálise fez com que o poder depositado nas lantejoulas externas da família fosse interiorizado para as modalidades das relações em seu núcleo (Donzelot, 1980).

Nesse movimento, ela modificou as funções da família, sem deixar de salvaguardar a sua importância na formação individual e na qualificação social de sua descendência.

Operando sobre o desejo, a psicanálise jogou com a estratégia educacional da família, transformando-na mais uma vez em objeto e agente de normas relacionais, só que agora, de cunho psicológico e não médico-pedagógico. Donzelot (1980) afirma que, desde a segunda guerra mundial, as linhas de transformação da família desqualificaram o antigo círculo médico e religioso em proveito de um novo enquadre, o “psi”.

Não se trata de supor que a psicanálise reforçou pura e simplesmente a família, quando, na verdade, ela ajudou em parte a dissuadi-la. A expansão da psicanálise permitiu não somente o afrouxamento das nosografias psiquiátricas, mas também a flexibilização das estruturas de relações. A família monogâmica burguesa foi posta cada vez mais em xeque, embora o seu modelo simbólico de organização da vida tenha se mantido incólume.

A gestão sobre a família de acordo com as exigências do biopoder está genealogicamente em continuidade com a gestão religiosa e médica sobre os mecanismos de reprodução da aliança, assim como os prazeres parciais. A psicanálise está inscrita nesse rastro, tendo sido ela, entretanto, capaz de apaziguar a oposição e os atritos que havia entre as duas formas anteriores.

Através da psicanálise, a relação entre pais e filhos deixou de ser designada pela hereditariedade e pela transmissão, passando a ser através da reestruturação mais ou menos melhor ou pior do dispositivo familiar. A filiação não dependia mais da fatalidade, e sim da oferta de imagens identificatórias perfectíveis por parte dos pais em relação aos filhos.

Desse modo, a psicanálise foi bem apropriada pelo familiarismo para triunfar de certa maneira sobre a corrente socialista, eugenista e neo-mathusianista. Mas, num só golpe, ela também difundiu a idéia de que a família não era mais a forma essencial e imutável da organização social. Longe da pretensão de salvaguardar a família a qualquer custo, o problema mais importante passou a ser: o investimento afetivo no interior do grupo familiar que, por seu próprio poder, tendia a obstaculizar a autonomia de seus membros.

Com efeito, de pilar da sociedade, a família passou a ser, nos discursos “psi” que floresceram no século XX, o lugar que corre permanentemente o risco de se desfazer. A chamada crise da família e a solução “psi” são um só mesmo processo político.

O psicanalismo renovou a reaproximação tácita dos pais em torno dos filhos, iniciada desde a cruzada antimasturbatória, e deu fôlego à liberdade sexual, ao combate contra o papel sacrificial da mãe, ao controle da natalidade, às exigências relacionais, à luta contra a dupla moral e os costumes da tradição e, por fim, chegou mesmo a servir para que as famílias fizessem menos filhos e cuidassem para que os seus se adaptassem socialmente.

Assim, a psicanálise foi instrumento de uma vigorosa linha de transformação da família que correspondeu a uma renovada concentração desta em si mesma, mais atenta do

que antes aos menores detalhes da educação das crianças, e à difusão de novas normas que intensificaram as relações de parentesco. Com efeito, a família tornou-se consumidora ávida de tudo que poderia ajudá-la a “se realizar” (Donzelot, 1980: 201).

Nesse contexto, a psicanálise serviu ao familiarismo por fazê-lo encontrar no campo privado um poder de fixação sobre seus membros, restituindo a capacidade de qualificação dos filhos que os pais eram ameaçados de perder publicamente pela tendência neo-malthusianista, socialista e medicalizante.

Contudo, a psicanálise também foi a principal força motriz de uma segunda linha de transformação, aparentemente contraditória à primeira, que tende a uma desestabilização da família. Os operadores são os mesmos: a atenção à infância e a preocupação com a qualidade da vida sexual e afetiva. Mas os efeitos que produzem vão de encontro com as limitações da vida familiar e a imobilidade jurídica de suas regras.

A normalização da relação operada pela psicanálise esvaziou a potência funcional da família. Ou seja, ela reconhecia a família como instância capital, mas sob uma forma que anula toda e qualquer vontade de ela ser uma protagonista autônoma e definir o destino social de seus filhos. “Ela ratifica e valoriza as disposições clássicas, papel de pai e mãe, mas reduzindo à condição de esqueleto seu antigo agenciamento, simulacro funcional” (Donzelot, 1980: 202).

Essa inserção ambígua da psicanálise explica por que ela serviu tanto aos ideais primeiros do planejamento familiar, quanto ao movimento posterior de crítica à família.

Ora, num contexto onde o poder efetivo da família diminuiu, a psicanálise encorajou a revolta daqueles que procuravam organizar a identidade individual sem que fosse ditada pelo jogo da tradição.

De qualquer lado dessas linhas de transformação, a família é sempre patogênica, seja pela excessiva intensidade de seus vínculos, seja por sua fragilidade. A família que resiste às normas exteriores, tanto quanto a que não resiste, produz as patologias necessárias para que sua vida interna, mais especialmente sua sexualidade, seja solicitada a se confessar e que seus laços sejam duplicados psicologicamente.

É esse jogo de instabilidade, da dupla tendência centrífuga e centrípeta da família, de um hiato entre o “dentro-da-família” e o “fora-da-família”, que passa a ser gerido pelos discursos “psi”.

Os discursos psi designam na família o único modelo possível de socialização e ao mesmo tempo fonte de todas as insatisfações. Há sempre nela a presença de um excesso ou de insuficiência de investimento afetivo para explicar as opressões e as frustrações do indivíduo.

O psicanalismo injetou a exigência de normas nos alicerces da aliança familiar, mantendo-a sempre bem fundada na teoria, mas sempre suspeita na prática. Vista freqüentemente como um peso para seus membros, a vida familiar deixou de ser mero objeto de revolta ou de projetos utópicos de abolição. Ao contrário, seus laços foram intensificados, permanecendo ela própria como a bússola de todas as trajetórias individuais.

À guisa de conclusão, nesse panorama complexo de arte de governo sobre a vida, em que as famílias e as alianças conjugais se transformaram em dispositivos estratégicos através dos quais se operou a gestão da sexualidade, tanto num nível individual quanto num coletivo, verificamos que a psicanálise prevaleceu de certo modo sobre a sexologia positivista, fornecendo os instrumentos mais adequados e mais sutis para a regulação e produção de subjetividades.

Portanto, é fundamental debruçarmo-nos em seguida sobre Freud para interrogar em que medida a psicanálise pôde atender e ao mesmo tempo superar tendências opostas ou, ainda, em que aspectos ela continuou e ao mesmo tempo rompeu com práticas, saberes e modelos normativos de subjetivação postos em ação em seu nascedouro.

Com objetivo de circunscrever essa mirada sobre a obra de Freud, lançaremos luz sobre o eixo nevrálgico onde se articulam e se invadem reciprocamente aliança e sexualidade, perversão e normalidade, auto-erotismo e alo-erotismo, monismo e diferença sexual. Seguindo esse raciocínio, não será em outro lugar senão no Édipo que iremos encontrar esse ponto de passagem.

## CAPÍTULO 3

### SEXUALIDADE E ALIANÇA EM FREUD

Lançamos luz até o presente momento sobre a formação de algumas condições da produção da psicanálise na virada do século XIX para o XX, assim como das circunstâncias de sua ascensão e difusão enquanto instrumento regulador das subjetividades modernas.

A psicanálise constituiu-se durante bastante tempo em parte significativa do Ocidente Moderno como peça chave na arte de governo sobre a vida, incidindo especialmente sobre a gestão da sexualidade.

Nesse contexto de biopoder, foi fundamental o fechamento da família em seu núcleo doméstico, incluindo todas as variáveis que foram, desse fechamento, ao mesmo tempo, causa e efeito. Sem querer ser exaustivo ao leitor, citemos algumas delas: saturação sexual dos principais eixos da aliança, abertura à intervenção médico-pedagógica, erotização do corpo infantil, preocupação médica e jurídica em relação ao incesto, valorização da maternidade, histericização do corpo convulsivo feminino, emancipação progressiva da mulher e da criança, perda do antigo poder externo familiar – centrado nas figuras representativas do patriarcado -, contratualização dos laços conjugais, incorporação do modelo da diferença sexual, renovação da dominação masculina – relegando a mulher à vida privada por “razões de natureza” -, perseguição à masturbação, psiquiatrização dos prazeres perversos, entre outras variáveis transformativas.

Em face desse panorama, a família deixou de ser o modelo de gestão de governo para ser governada, passando não obstante a ocupar o lugar não menos central de servir aos meios coletivos de gerenciamento da sexualidade individual.

Essa tarefa está ligada principalmente à invasão do dispositivo da sexualidade nos seus eixos centrais (marido-mulher e pais-filhos), que, numa análise genealógica, remonta à cristandade tridentina, passando em seguida pela cruzada antimasturbatória e culmina nas ciências do sexual.

Contudo, o projeto eugenista desta última criava confrontos que não somente ameaçava suprimir, num nível coletivo, as novas tarefas familiares, como também gerava desconforto à intenção dos aparatos disciplinares em educar, curar e corrigir as individualidades. Por fim, a teoria da degenerescência, herdeira das pretensões positivistas, caiu em descrédito em função dos avanços da medicina.

Era preciso surgir algo que ainda pudesse manter a aliança, mas no sentido de que esta fosse interiorizada por cada indivíduo. De nada valeriam os discursos de resgate de valores tradicionais, jurídicos e religiosos do antigo sistema familiar. Mas a saturação sexual nos alicerces da aliança poderia botar tudo a perder, de modo que se tornou vital recuperar e fixar as suas regras e os seus interditos no dispositivo da sexualidade. Desse modo, mesmo fora da soberania familiar, a aliança continuaria a ser o meio pelo qual cada um deveria administrar e controlar o seu próprio sexo:

“Se, durante mais de um século, o Ocidente mostrou tanto interesse na interdição do incesto, se, com concordância quase total viu nele um universal social e um dos pontos de passagem obrigatórios para a cultura, talvez fosse porque encontrava nele um meio de se defender, não contra um desejo incestuoso, mas contra a extensão e as implicações desse dispositivo de sexualidade posto em ação, e cujo inconveniente, entre tantos benefícios, era o de ignorar as leis e as formas jurídicas da aliança. Afirmar que toda sociedade, qualquer que seja, e, por conseguinte a nossa, está submetida a essa regra das regras, garantia que tal dispositivo de sexualidade, cujos efeitos começavam a ser manipulados – entre eles a intensificação afetiva do espaço familiar – não pudesse escapar ao grande e velho sistema de aliança”. (Foucault, 1997: 103-4).

Não por menos surgiu a psicanálise na intersecção desses múltiplos vetores e assumiu várias funções estratégicas, entre as quais, fixar a sexualidade no sistema de aliança e ao mesmo tempo salvaguardar a sociedade do furor racista das teorias biológicas da hereditariedade e da degenerescência:

“É uma honra política para a psicanálise (...) ter suscitado (e isto desde o seu nascimento, ou seja, a partir de sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que poderia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio – a lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-soberano, em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (Foucault, 1997: 141).

Mesmo com todos os aspectos meritórios que Foucault não deixa de assinalar, ele enquadra boa parte da psicanálise no escaninho das ciências sexuais, de modo que ela não deixa de ser uma re-apropriação científica da tecnologia espiritual tridentina.

Foi assim que perseguimos até esse momento o fio tênue que articula o deslocamento da pastoral cristã à cruzada antimasturbatória e à psiquiatria do século XIX, sendo o problema do auto-erotismo infanto-juvenil o principal ponto de intersecção de domínios aparentemente tão distintos.

Mais ainda, a psicanálise teria sido a que melhor resgatou a tecnologia da confissão da carne cristã. Ora, a experiência de dizer tudo que vem ao espírito e impor modificações sobre o próprio sujeito, revelando-se a ele uma verdade atrelada simultaneamente à sexualidade e à Lei transcendente seria a forma mais acabada de uma modalidade científica da experiência de ascese e de renúncia cristã.

Ao ligar capilarmente o confessor cristão ao dispositivo psicanalítico, Foucault termina por eleger o Édipo como seu principal alvo de crítica. Através do Édipo, a psicanálise re-centra o sistema de aliança no dispositivo da sexualidade e fornece a matriz pela qual o sujeito passa a governar sua sexualidade e, por fim, sua vida.

É evidente que essa linha de continuidade não é uniforme, mas ao contrário, recortada por inúmeras ramificações, conforme demonstramos nos capítulos precedentes. A história da sexualidade e das alianças no Ocidente não é unívoca e linear, ao contrário do que parecem acreditar os teóricos que pretendem resumi-la na trajetória decrescente do pai e diagnosticar no tempo presente a anomia social.

Todavia, devemos concordar com Chaves (1998) que, num contexto de discussão sobre a abordagem de Foucault à psicanálise, se deve desconfiar da precisão genealógica “se este nível das condições de existência não consegue explicitar os meandros e as singularidades do nível dos conceitos” (Chaves, 1988: 143). Com efeito, é necessário “examinar as relações que o projeto freudiano mantém com o nível das práticas, com a cultura que o produziu e que ao mesmo tempo é questionada por ele” (idem).

Acrescentemos que as citações acima de Foucault demonstram, inclusive, que ele conserva uma certa ambigüidade mesmo nesse momento que é reconhecidamente o mais crítico de sua obra em relação à psicanálise.

Talvez seja assim justamente porque a psicanálise conserva em si mesma uma certa ambigüidade. Donde a necessidade de debruçarmo-nos sobre a complexa obra de Freud, levando em conta as questões espinhosas provenientes da analítica dos poderes e levando a cabo a interrogação sobre em que medida ela de atendeu ou não aos interesses estratégicos de regulação de subjetividades modernas.

### 3.1. A sexualidade infantil perverso-polimorfa e as ramificações entre as ciências do sexual e a psicanálise

Vimos anteriormente que, apesar de questionar a hereditariedade e a degeneração, Freud reconhecia a importância da sexologia para seus estudos, cuja taxonomia servia de base para que ele pudesse investigar a gênese das perversões.

Assim, à guisa de exemplo, ele diz em nota nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade (1905)* que suas colocações referentes às ‘aberrações sexuais’ foram tomadas de Krafft-Ebing, Moebius, H. Ellis, entre outros cuja literatura o poupava de entrar em detalhes, permitindo-o prosseguir com suas investigações psicanalíticas.

Nesse mesmo contexto, ressalta que o conceito central de auto-erotismo foi inspirado em H. Ellis, embora, numa nota acrescentada em 1920, ele admite que tal significante adquiriu outro sentido no pensamento psicanalítico. Enquanto para H. Ellis o auto-erotismo significava uma excitação que brota de dentro da pessoa, para Freud o principal era a relação com o objeto que o conceito pressupunha.

Por fim, entre outros inúmeros exemplos e inúmeras referências ao campo da sexologia, Freud afirma que a publicação por H. Ellis de relatos autobiográficos de pessoas sadias a respeito de seus impulsos sexuais infantis influenciou-o a abandonar a teoria da sedução<sup>21</sup>, sobre a qual iremos nos debruçar logo adiante.

Por sua vez, havia também, como afirma Lanteri-Laura (1994), um contexto intrínseco às investigações de Freud que corresponde à sua experiência de escuta das históricas.

Sigamos então esse primeiro percurso freudiano, sem deixar de perder de vista que sua preocupação central era, ao menos no que tange às primeiras grandes formulações, voltada para a descoberta da sexualidade e do inconsciente nas psiconeuroses. Desse modo, a teoria psicanalítica sobre a perversão sexual é, em seus primórdios, uma ramificação nascida da teoria das neuroses, proveniente quase exclusivamente dos sofrimentos neuróticos manifestados na clínica.

Embora o estudo das perversões sexuais fosse um campo privilegiado de observação, ele muitas vezes não se destacava diretamente da clínica freudiana, a não ser sob a forma de fantasmas inconscientes. O que facilitou, desde cedo, a compreensão das perversões como sendo o avesso das neuroses (Peixoto Júnior, 1999).

Em primeiro lugar, há um momento crucial da reflexão de Freud na famosa carta de setembro de 1897, endereçada a Fliess, em que ele disse não acreditar mais em sua “neurótica”, sendo o modo pelo qual ele designava sua teoria da sedução.

Em poucas palavras, tal teoria pressupunha que a etiologia das psiconeuroses era decorrente da sedução sexual de um adulto perverso, ocorrida na vida infantil do paciente. Tal sedução tinha um efeito traumático do qual os neuróticos se recordavam durante o processo de cura.

Nesse raciocínio, o trauma se produziria em dois tempos, separados um do outro pela puberdade. O primeiro tempo - o da sedução propriamente dita - é causado externamente a um sujeito incapaz de integrar e representar a estimulação sexual. Contudo, é apenas no segundo tempo, com o advento de um novo acontecimento, que se evoca por

---

<sup>21</sup> Cf. Freud, 1996 [1905]: 179, nrdp 1.

traços associativos a lembrança do primeiro tempo. Assim, é a lembrança e não o acontecimento em si que é traumatizante.

Mas essa hipótese mostrou-se exorbitante a Freud, a menos que se acreditasse que, por detrás de cada histérica, houvesse um pai sedutor e perverso. Mais ainda, se os neuróticos adoeciam por terem sido seduzidos na infância, seria necessário acreditar na existência de um grande número de perversos, representados em grande parte pela figura paterna, a ponto de a perversão ser mais freqüente que a própria histeria. Seria descomedido imaginar, portanto, que o anormal fosse a regra.

Lembremos que tal teoria surgiu num contexto consecutivo ao da cruzada antimasturbatória, que já havia exortado os pais a afastarem a sedução perversa dos serviçais e se sobreponem ao corpo erotizado de seus filhos. Embora não fosse essa a preocupação de Freud, a teoria da sedução seria uma espécie de prolongamento e, ao mesmo tempo, reverso daquela cruzada: ela deslocaria a sedução adulta para a relação de parentesco, atingindo em cheio o principal sustentáculo de uma organização familiar estrategicamente recém-valorizada, a saber, a família nuclear.

Birman (1999) assinala também a presença, desde essa primeira teoria da sedução, de valores do imaginário do século XIX, segundo os quais o feminino se identificaria com a passividade e o masculino com a atividade. Assim, na experiência de sedução o sujeito poderia ou não se rebelar contra a posição passiva a qual foi submetido na experiência traumática. Com efeito, na histeria o sujeito habitaria para sempre a posição passiva, enquanto na neurose obsessiva o sujeito se rebelaria, repetindo a experiência de forma invertida, passando de seduzido a sedutor, de passivo a ativo. Formula-se assim algo que ia ao encontro do consenso existente na época, ou seja, de que a histeria era uma enfermidade basicamente feminina, caracterizada pelos sintomas corpóreos, e a neurose obsessiva uma perturbação masculina, constituída pelas compulsões de pensamento e de vontade<sup>22</sup>.

Mas a teoria da sedução vai se apagar diante da primazia da fantasia. Freud começa a abandonar sua teoria das neuroses baseada no trauma e na sedução, substituindo-a por uma outra onde a fantasia passa a funcionar como a verdadeira causa das afecções.

---

<sup>22</sup> O axioma masculino (ativo) – feminino (passivo) será subvertido por Freud ao final de sua obra a partir de seus estudos sobre a sexualidade feminina.

Peixoto Júnior (1999) assinala que, na medida em que a descoberta da noção de fantasia como núcleo básico do psiquismo vai se impor aos poucos a Freud, isso o levará a um posicionamento mais singular e diferenciado em relação a seus contemporâneos. Com efeito, a importância atribuída ao núcleo fantasístico tornar-se-á o ponto principal da particularidade de Freud.

Essa também é a perspectiva de Lanteri-Laura (1994), para quem Freud rompe com a categoria de real, até então objeto exclusivo do discurso científico.

Essa inovação de Freud consistiu na descoberta de que os sintomas neuróticos prendiam-se menos aos acidentes traumáticos da vida do que à imaginação. Em outras palavras, a fantasia era mais eficaz do que a realidade. O homem não era o que dele faziam os acasos da vida, mas suas representações fantasísticas. Freud recoloca a sexualidade, a perversão e, por fim, o problema do incesto num plano que não é das condutas reais e sim do fantasma inconsciente.

Vale dizer, essa démarche vai conduzir Freud posteriormente à formulação do complexo de Édipo, no qual se instalam tais fantasias de sedução. Haverá, como observa Laplanche & Pontalis (1992), a passagem da sedução do pai ao amor edipiano pelo pai.

Contudo, não custa lembrar que, como vimos, os efeitos patogênicos da imaginação e da fantasística já se encontravam dispostos no campo da sexologia do século XIX. Em sendo assim, a análise genealógica demonstra que, no lugar de ruptura, há uma continuidade entre essas formulações freudianas com a tradição psiquiátrica.

Por sua vez, haveria um segundo rompimento de Freud frente à sexologia de sua época, tal como assinala Lanteri-Laura.

Para tanto, convém reportarmo-nos à carta 52, de 1896, em que, ao fazer referência a Moll e identificar a perversão humana à animalidade, Freud afirma que os prazeres infantis ainda não estão localizados nos genitais, e por isso outras zonas podem provocar excitações análogas às sexuais. A reativação *a posteriori* dos traços referentes a essa experiência de prazer infantil deve, em casos normais, provocar desprazer.

“Neste momento”, como observa Peixoto Junior:

“(…) já se esboçam concepções como as de zona erógena, evolução libidinal, sexualidade infantil e sua interferência adulta, que se definido melhor depois, terão enorme repercussão em suas teses sobre sexualidade e perversão, aproximando um pouco mais esta última da normalidade sexual”. (Peixoto Junior, 1999: 57).

No desenvolvimento dessa tese, Freud passa a descrever a perversão como sendo uma regressão devida à interrupção no desenvolvimento do aparelho psíquico. Fazendo o contraponto entre perversão e neurose (assim como à psicose), Freud faz a sexualidade remontar à infância.

Em 1898, no texto *A sexualidade na etiologia das neuroses*, Freud reafirma a importância da sexualidade infantil na etiologia das psiconeuroses, destacando sua importância na formação *a posteriori* dos sintomas.

Contudo, há ainda uma certa vacilação de Freud, pois se, de um lado, ele afirma que é errôneo supor que a vida sexual da criança só começa na puberdade, de um outro, considera que as forças motoras sexuais dos seres humanos devem ser armazenadas e liberadas na puberdade, e que isso explica por que as experiências sexuais infantis estão fadadas a serem patogênicas. Desse modo, o importante seriam os efeitos posteriores produzidos por tais experiências na maturidade.

Essa vacilação perdurou durante algum tempo, embora possamos dizer que, ao redigir o *caso Dora* (*Fragmento da Análise de um Caso de Histeria* (1905 [1901])) em 1901, publicado na mesma data dos *Três Ensaios sobre uma Teoria da sexualidade* (1905), já estavam decididamente formadas as linhas basilares de sua teoria da sexualidade.

Sem dúvida central, são nos *Três Ensaios sobre uma Teoria da sexualidade* (1905) que encontramos os contornos mais nítidos da teoria, sobre a qual se inscreve um segundo aspecto da originalidade de Freud frente à sexologia.

Segundo Lanteri-Laura, Freud teria rompido não somente com o real positivista da ciência, mas também com a categoria de tempo.

Na experiência clínica de Freud, a origem datável da sintomatologia neurótica escapava-lhe ou, ao menos, se situava num conflito arcaico e infantil que despojava o tempo presente da origem patogênica. Nenhum acontecimento assumia valor patogênico por si e sim a repetição de acontecimentos anteriores que, por sua vez, não se repetiam num

número ilimitado de vezes. Após um número finito de operações, o conflito remetia a um conflito fantasístico do período infantil.

Desse modo, Freud passou a dar relevância à singularidade, ao contrário das categorias uniformizadoras da sexologia, sem, contudo, deixar de delimitar a diversidade no enquadre de fases da libido e de complexos invariáveis. Em outras palavras, os acontecimentos variavam de acordo com a singularidade, embora sempre se chegasse aos mesmos conflitos fantasísticos fundamentais<sup>23</sup>.

Senão vejamos o conhecido *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*.

Nele, podemos observar que Freud utiliza certas noções admitidas pela ciência sexual oitocentista, embora muitas delas sejam aos poucos refutadas. Peixoto Junior (1999) ressalta que parecia haver certa preocupação de Freud em se inserir no esquema clássico da psiquiatria de sua época, apesar de introduzir algumas distinções. Não obstante, ao nosso ver, as relações de Freud com a sexologia são mais profundas e ultrapassam essa mera preocupação. Encontramos, até mesmo, na exposição freudiana certas balizas teóricas que em muito se aproximam do texto escrito por Charcot e Magnan, visto no capítulo anterior.

Freud inicia seu primeiro *Ensaio* a partir da distinção dos desvios – cuja noção pressupõe, vale dizer, uma norma – entre o objeto e a finalidade da pulsão sexual. As “aberrações” – termo utilizado para descrever as perversões – correspondem respectivamente ao primeiro desvio, ao passo que as inversões, ao segundo.

Os desvios da finalidade são divididos ainda entre a transgressão anatômica que privilegia as zonas não genitais e a transgressão às metas preliminares, observando que as primeiras incluem o fetichismo, cuja característica de sobre-valorizar o objeto aproxima-o da normalidade nos estados amorosos<sup>24</sup>.

Por sua vez, o termo “inversão” é tomado claramente de Westphal, que o utilizava para definir uma “sensibilidade sexual contrária”.

<sup>23</sup> Essa dupla operação entre singularidade e invariabilidade efetuou-se por intermédio da formulação das fases da libido infantil e, principalmente, como veremos, de seu centro catalisador: o complexo de Édipo.

<sup>24</sup> O fetichismo será teorizado com mais rigor em *Fetichismo* (1927), ao passo que o segundo grupo, de transgressão às metas preliminares, será teorizado mais tarde, com mais rigor, em *As Pulsões e seus Destinos* (1915).

Apesar de Freud se servir do termo para dar entendimento à homossexualidade, sua compreensão é inteiramente crítica em relação às noções de degeneração, caráter congênito, hermafroditismo psíquico, entre outras presentes nas teorias clássicas da sexologia:

“Tomou-se costume imputar à degeneração todos os tipos de manifestação patológica que não sejam de origem diretamente traumática ou infecciosa. A classificação dos degenerados feita por Magnan faz com que nem mesmo a mais primorosa conformação geral da função nervosa fique excluída da aplicabilidade do conceito de degeneração. Nessas circunstâncias, pode-se indagar que benefício e que novo conteúdo possui em geral o juízo ‘degeneração’” (Freud, 1996 [1905]: 131).

Em seguida, Freud cita em nota uma passagem de Moebius em que ele próprio considera o pouco valor que havia em diagnosticar uma degeneração e afirma que “os invertidos não são degenerados nesse sentido legítimo da palavra” (Freud, 1996 [1905]: 131). Desse modo, ela encontra-se inclusive em pessoas que se destacam pelo intelecto e cultura ética elevados.

Não foi esta a primeira vez em que teria aparecido a posição crítica de Freud em relação à teoria da hereditariedade e degenerescência. Desde muito cedo em sua obra, ele questiona a categoria de hereditariedade<sup>25</sup>.

Embora Peixoto Junior considere essa posição como sendo uma particularidade de Freud em face da ortodoxia de seus contemporâneos, Lanteri-Laura não deixa de assinalar que tal crítica já havia se tornado lugar comum nessa época.

De qualquer modo, a posição enfática de Freud já é distintiva em relação a seus predecessores. Além do mais, é de comum acordo que Freud se afastou radicalmente dos ideais positivistas das ciências do sexual e, como se verá ao longo de sua obra, passou a explicar a etiologia do fenômeno da inversão à luz de conceitos próprios, como fixação, identificação e narcisismo, entre outros.

Tais diferenças se fazem sentir desde os *Três Ensaios*. Num momento de discussão sobre a bissexualidade, Freud critica o aforismo de Magnan para o qual os invertidos masculinos possuem um cérebro feminino num corpo masculino. “A substituição do

---

<sup>25</sup> Cf. *As Neuropsicoses de Defesa (1894)*.

problema psicológico pelo anatômico é”, afirma ele, “tão inútil quanto injustificada”. (Freud, 1996 [1905]: 135).

Não por menos a psicanálise provocava controvérsias no campo das ciências médicas. Em 1896, Krafft-Ebing já dizia que a teorização de Freud sobre as neuroses era um ‘conto de fadas científico’. Por sua vez, H. Ellis considerava a psicanálise um discurso estético e não científico.

Todavia, tais dissensões não impediram que a psicanálise causasse impacto no estudo das perversões, para não falar nas outras inúmeras áreas do conhecimento humano.

Em relação aos desvios quanto à finalidade que caracterizavam as perversões, Freud lança a famosa argumentação de que tais desvios estão também presentes no comportamento sexual normal, embora sob forma de prazeres preliminares.

Isto é, os prazeres perversos possuem o mesmo conteúdo dos prazeres preliminares ao orgasmo extraído do coito dito normal, ou seja, o encontro genital entre homem e mulher. A diferença está, portanto, no fato de que as perversões se fixam em algum desses atos como sendo a sua própria condição de gozo.

Logo, várias anomalias do objetivo sexual extraem sua patologia não do comportamento em si, mas do fato de se converterem no único meio de atingir o orgasmo. A sexualidade perversa implica o isolamento de um dos prazeres preliminares ao orgasmo e a sua exclusão do encadeamento erótico normal:

“Quando a perversão (...) suplanta e substitui o normal em todas as circunstâncias, ou seja, quando há nela as características de exclusividade e fixação, então nos vemos autorizados, na maioria das vezes, a julgá-la como um sintoma patológico” (Freud, 1996 [1905]: 153).

Seguindo esse raciocínio, nos casos patológicos, a eleição de um tipo preliminar e exclusivo de prazer pressupõe a superação de resistências básicas, como asco, vergonha e moral, que para Freud representam barreiras essenciais ao desenvolvimento sexual não somente do indivíduo, como também da espécie. O grau de perversão varia de acordo com tais resistências psíquicas, podendo estar igualmente na origem da transformação dos impulsos em sintomas neuróticos.

Donde Freud ressalta a bipolaridade entre perversão e neurose: “os sintomas [psiconeuróticos] se formam, em parte, às expensas da sexualidade *anormal*; a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão” (Freud, 1996 [1905]: 157).

Essa oposição já havia sido formulada em textos anteriores, desde a carta a Fliess datada de 24 de janeiro de 1897 (carta 57), e aparece depois em diversos outros textos, como, por exemplo, em caso *Dora, Psicopatologia da vida quotidiana* (1901) e, numa de suas últimas aparições, *Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna* (1908).

Assim, a impulsividade sexual dos perversos corresponde em sua forma negativa à inibição nos psiconeuróticos, de modo que os fantasmas inconscientes revelados pela análise apresentam o mesmo conteúdo das ações dos perversos.

A idéia de que as psiconeuroses são o negativo das perversões gerou, desde a época em que era ressaltada por Freud, controvérsias no meio psicanalítico<sup>26</sup>.

Contudo, Lanteri-Laura observa que essas e outras formulações posteriores de Freud fizeram com que a definição da perversão através do comportamento observável perdesse importância: assim, o sadismo real, de fato bastante raro na clínica, tornou-se secundário e periférico; por sua vez, destacou-se o sadismo moral que, se era considerado irreal pela sexologia positivista, passou a ter primazia na caracterização da perversão. O mesmo ocorreu em relação à homossexualidade e ao fetichismo. Ou seja, a tendência pulsional passou a ser mais importante do que a realização do ato perverso.

A noção de perversão passou a designar um determinado tipo de evolução libidinal, fazendo deslocar o interesse que havia na tradição psiquiátrica pelo comportamento.

Donde o perverso deixou de ser associado necessariamente à figura do monstro:

“Os monstros puderam continuar sendo exceções, e os perversos tornaram-se muito mais corriqueiros: concluiu-se, assim, uma orientação já muito nítida em todos os trabalhos médicos sobre a homossexualidade, que tendia a ver nas perversões não mais raríssimos casos assustadores, porém situações frequentes e banais; alias, a defesa do normal saiu disso bastante enfraquecida, pois o perverso (...) aproximava-se de cada um de nós” (Lanteri-Laura, 1994: 88).

---

<sup>26</sup> Para maiores detalhes, ver Peixoto Junior (1999).

Com efeito, Freud embarça ainda mais as fronteiras, já atenuadas pela sexologia, entre perversão e normalidade.

O que passou a caracterizar a patologia não era mais o comportamento, nem tampouco o objeto ou a finalidade da moção pulsional, e sim a desproporção e o isolamento de certos prazeres que estão presentes na normalidade.

Nesse contexto de discussão nos *Três Ensaio*s, ao discorrer sobre a eleição de animais ou crianças como objetos sexuais, Freud assinala a plasticidade inigualável da pulsão. Nem mesmo as aberrações mais escandalosas são características da loucura, de modo que “muitos são os anormais na vida sexual que, em todos os outros pontos, correspondem à média, e que passaram pessoalmente pelo desenvolvimento cultural humano, cujo ponto mais fraco continua a ser a sexualidade” (Freud, 1996 [1905]: 141).

Seguindo esse raciocínio, Freud afirma claramente que não há um objeto intrínseco à pulsão, podendo ser qualquer um:

“A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda (...) em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, somos instruídos a afrouxar o vínculo que existe em nossos pensamentos entre a pulsão e o objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste.” (Freud, 1996 [1905]: 140).

Existe uma inadequação constitutiva da pulsão em relação a seu objeto, marcando de forma indelével a sexualidade humana, cujo pano de fundo é, por excelência, perverso.

Em assim sendo, Freud tornou as perversões menos extraordinárias à humanidade do que até então se acreditava. Em sendo resultantes do isolamento de um processo que em si era normal, “as perversões foram humanizadas”, afirma Lanteri-Laura (1994), pois “deixaram de ser estranhas à sexualidade normal, mas apenas sob a condição de serem reconhecidas como fragmentos dessa mesma sexualidade” (Lanteri-Laura, 1994: 77).

Freud cita autores das ciências do sexual, ora p. ex. concordando com Moebius para afirmar que “a predisposição às perversões é uma particularidade rara, mas deve, antes,

fazer parte da constituição que passa por normal” (Freud, 1996 [1905]: 162), ora discordando de Binet para ressaltar que há algo inato em todos os seres humanos na base das perversões.

Desse modo, a interlocução de Freud com as ciências do sexual não é unívoca. Sobretudo, porque de modo geral a opinião freudiana de que a perversão não é tão extraordinária à normalidade não se diferenciava em muito da posição esclarecida e liberal de seus antecessores. Se Freud observava que havia bom número de perversos com vida social e profissional ativa e bem-sucedida, ele não fazia mais do que seguir a perspectiva dos sexologistas do século XIX. Para esses últimos, a vida sexual podia comportar muitas singularidades, não sendo a reprodução da espécie um critério indiscutível de normalidade.

Assim, Freud coloca-se lado a lado com a tradição médica ao descartar a existência de regras sexuais, e sim sociais. Não por menos termina por questionar a barreira repressiva levantada pela moral sexual civilizada, posto que esta seria a razão de produção da doença nervosa moderna.

O antagonismo entre pulsão e civilização já está implícito na idéia de que o desenvolvimento da sexualidade humana é interrompido no período de latência, afigurando-se “como uma das condições de aptidão do homem para o desenvolvimento de uma cultura superior, mas também de sua tendência à neurose” (Freud, 1996 [1905]: 220-1).

Por sua vez, sabemos que tal perspectiva vai se tornar mais expressiva em *Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna (1908)*, sobre o qual iremos nos deter mais adiante. Por ora, basta indicar que nesse texto, onde ele aponta para a relação entre a alta incidência das neuroses frente às exigências da moral sexual, Freud faz uma crítica veemente não somente aos ideais cristãos que norteiam os parâmetros civilizatórios, assim como também aos imperativos higienistas, o que por si só fornece mais um indicativo de seu distanciamento em relação às ciências médicas do sexual.

Em poucas linhas, a perversão é vista em *Moral Sexual ‘Civilizada’* como sendo um componente da pulsão sexual que prejudica os objetivos últimos do desenvolvimento sexual normal e civilizado. Desse modo, perversão e civilização são postas em franca oposição.

Por sua vez, o coito genital com fins reprodutivos constitui a meta civilizatória. Com efeito, Freud deixa claro novamente que a pulsão sexual não serve originalmente aos propósitos da reprodução, manifestando-se na infância através das zonas erógenas, cuja obtenção de prazer auto-erótico prescinde de “outro objeto menos cômodo”. (Freud, 1996 [1908]: 175).

Fazendo uma análise provavelmente influenciada pelas teses iluministas de Rousseau, Freud afirma que o acervo cultural comum de bens materiais e ideais repousa sobre a supressão das pulsões. Desse modo, cada indivíduo é exigido a renunciar de uma parte delas, cujo sacrifício aumenta à medida que a civilização evolui.

Num contexto em que a pedagogização do sexo das crianças já assumia papel estratégico na arte moderna de governo sobre a vida, Freud não poderia deixar de absorver a tradição educativa de cercear o onanismo infantil.

Por isso, considera que, em relação ao auto-erotismo, “a educação da criança tem como tarefa restringi-lo, pois a permanência nele tornaria o instinto sexual incontrolável, inutilizando-o posteriormente” (Freud, 1996 [1908]: 175). Desse modo, a educação seria essencial para adaptar as pulsões à norma heterossexual, monogâmica e reprodutiva, conforme ditada pela moral sexual civilizada. Ou seja, cabe a ela fazer com que o desenvolvimento da pulsão sexual passe, nas palavras de Freud, “do auto-erotismo ao amor objetual, e da autonomia das zonas erógenas à subordinação à primazia dos genitais, postos a serviço da reprodução” (Freud, 1996 [1908]: 175).

Os componentes perversos da pulsão devem ser suprimidos para então, através da sublimação, se tornarem úteis à sociedade. Mas é também indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual ‘direta’, de modo que qualquer restrição dessa quantidade, cujo limite varia de acordo com a constituição de cada indivíduo, acarreta os fenômenos da doença nervosa moderna.

Freud distingue então três estádios da civilização: o primeiro, em que a pulsão sexual manifesta-se livremente e sem metas reprodutivas; o segundo, em que os componentes da pulsão são suprimidos, exceto quando serve ao objetivo da reprodução; o terceiro no qual só a reprodução legítima é admitida como meta sexual. Este último corresponde para Freud à moral sexual ‘civilizada’ de sua época.

É digno de observação que Freud faça aqui uma distinção entre “reprodução” e “reprodução legítima” como ponto limítrofe de causa de distúrbios. Freud, homem de ciência e burguês liberal, parece demonstrar que o mais alto grau de renúncia exigido pelos ideais cristãos é motivo de psiconeuroses.

A religião tem, critica Freud, o papel de sancionar os sacrifícios sexuais e oferecê-los à divindade.

A favor dos argumentos de Freud, lembremos que mesmo a permissão que Sanchez concedia aos prazeres preliminares no leito conjugal, resultando na fixação do dispositivo da sexualidade às margens da aliança, não significava que ele abrisse mão das regras de matrimônio cujo fim último era a reprodução.

Para Freud, portanto, esses ideais não deveriam nortear mais a moral civilizada.

Mas devemos observar que a crítica aos ideais cristãos é acompanhada também da crítica às imposições higienista que, visando controlar o coito e evitar as taras hereditárias, se deixavam guiar por uma elevada moral:

“Como o coito normal tem sido tão implacavelmente perseguido *pela moral e também pela higiene* devido às possibilidades de infecção, as práticas sexuais perversas, nas quais outras partes do corpo assumem o papel de genitais, aumentaram sem dúvida sua importância social. Entretanto, essas atividades não podem ser consideradas tão inofensivas como outras extensões análogas [da meta sexual] nas relações amorosas” (Freud, 1996 [1908]: 184 [grifo meu]).

Esse afastamento de Freud em relação aos ideais científicos de controle do sexo e das alianças permite supor que ele não seja enquadrado com facilidade no escaninho das ciências sexuais. Antes mesmo de Freud lançar mão da metapsicologia, e apesar de, nesse e em outros textos, atrelar um certo ideal genital à norma civilizada, ele faz críticas à teoria da degenerescência e hereditariedade, questiona a moral presente nas interferências higienistas, rompe com o positivismo científico, confere primazia às fantasias e à pulsão em vez dos comportamentos e, por fim, aproxima a perversão dos prazeres normais.

Se insistirmos na tarefa de traçar a fronteira em que ele definitivamente rompe com a sexologia, não podemos desconsiderar que, como reiteramos acima, Freud aproxima

radicalmente em 1905 a normalidade e a perversão de uma forma como jamais houvera, lançando mão, para tanto, da sexualidade infantil enquanto perverso-polimorfa.

Vale dizer, se o primeiro dos *Três Ensaíos* conduz à idéia de que nenhuma pessoa sadia e normal poderia deixar de acrescentar algo perverso em seu objetivo sexual, por sua vez o segundo corrobora tal argumento ao deslocar o problema para a sexualidade infantil. A sexualidade humana em geral seria de natureza infantil, sendo em si marcada por múltiplos prazeres de caráter auto-erótico.

O polimorfismo infantil supõe que certas partes do corpo da criança – chamadas zonas erógenas - tornam-se, pela auto-estimulação masturbatória, fontes notáveis de prazer. A pulsão não se dirige a outra pessoa, mas satisfaz-se em regiões dispersas do próprio corpo.

Ao contrário do orgasmo adulto, pautado na norma da monogamia heterossexual, a sexualidade infantil não conhece nenhuma hierarquia entre essas zonas, e tampouco tem relação com a propagação da espécie.

Dito de outro modo, como visto acima em *Moral Sexual Civilizada*, a extração do gozo pela criança é pré-genital e inteiramente independente da reprodução. Onde se define seu caráter de ‘perverso’, em comparação ao “alvo sexual normal”, que nas palavras de Freud representa “a união dos genitais no ato designado como coito, que leva à descarga da tensão sexual e à extinção temporária da pulsão sexual” (Freud, 1996 [1905]: 141).

Notemos que esse parâmetro da monogamia heterossexual e reprodutiva é, todavia, subvertido na medida em que Freud conclui que a sexualidade de todo e qualquer sujeito tem em comum a disposição perverso-polimorfa.

Como já falamos, a sexualidade infantil passou a ser empregada por Freud como conceito explicativo da sexualidade humana.

Ela deixou de ser fenômeno exclusivo da infância e oposto à sexualidade madura adulta. Ao contrário, passou a ser característica da sexualidade em geral, tida a partir de então como parcial e não plena. A sexualidade perversa passou a ser menos uma marginalização do processo sexual do que a pedra angular da sexualidade normal, constituindo sua inevitável disposição: “A disposição para as perversões é a disposição

originária universal da pulsão sexual humana, e de que a partir dela (...) desenvolve-se o comportamento sexual normal” (Freud, 1996 [1905]: 218).

Por sua vez, imaginemos ser possível contrapor a esses argumentos o fato de que, genealogicamente, não há muita diferença em relação a tudo que já havia sido formulado no campo da sexologia, que, como vimos, havia enredado a infância na vida adulta a partir do instinto sexual.

Situada na esteira da cruzada antimasturbatória - que por si só já teria erotizado o corpo infantil e alertado sobre os riscos etiológicos do auto-erotismo masturbatório -, a ciência do sexual terminou por engendrar a gestão do instinto sexual – visto como sendo de natureza perversa -, segundo os estados de equilíbrio entre o normal e o anormal. Assim a psiquiatria enredou a infância na vida adulta, cuja ligação transformou-se no operador basilar da gestão da sexualidade.

Ora, poder-se-ia concluir, apesar das distinções conceituais entre Freud e seus predecessores (e contemporâneos), os parâmetros acima permaneceriam incólumes, revelando assim a extensa continuidade entre a psicanálise e as tecnologias científicas de confissão sexual.

Tal conclusão é verdadeira até certo ponto, mas merece respostas diferenciadas à altura da complexidade que o pensamento freudiano exige.

Em primeiro lugar, pode-se creditar a Freud uma inovação que, se não chega a ser uma ruptura, delineia uma distinção significativa.

O ideário de equilíbrio normal ainda era mantido intacto nas ciências do sexual. O perverso correspondia a uma certa imaturidade sexual. A heterossexualidade reprodutiva era o ideal em torno do qual as perversões eram definidas negativamente. Assim, por exemplo, Magnan definia a homossexualidade como sendo uma impossibilidade de identificar o objeto como tal (Lanteri-Laura, 1994).

Por sua vez, contrariamente à opinião comum da sexologia positivista, o normal não era para Freud aquele que não se desviara, mas aquele que havia ultrapassado satisfatoriamente a sexualidade infantil, em si, perversa polimorfa. Deste modo, o normal “na qualidade de heterossexual”, escreve Lanteri-Laura, “não passa de um ex-perverso que

se saiu bem, e durante o tempo de prazer preliminar, re-atualiza esta ou aquela conduta que é em si perversa” (Lanteri-Laura, 1994: 85).

Numa só frase, o heterossexual adulto é um ex-perverso cuja normalidade foi adquirida secundariamente. A inovação freudiana lembrava ao adulto a precariedade de sua situação heterossexual: esta não decorria de nenhuma predestinação e sim do término de um desenvolvimento conflitivo, cujo jogo estava sujeito às vicissitudes da pulsão.

Logo, Freud foi quem mais problematizou a norma, na medida em que, para conhecê-la, deveria se passar pelo exame das perversões. O patológico, melhor dizendo, o anormal, serviu pra definir o normal e não mais o inverso. Se essa fronteira já se encontrava ameaçada desde a sexologia, devemos admitir que seus limites se tornaram ainda mais porosos a partir de Freud.

Ora, a heterossexualidade reprodutiva já havia deixado de ser um ideal metafísico há muito tempo. Se na sexologia ela era mantida como norma, embora fossem os prazeres perversos que tinham que ser falados, com Freud a norma foi posta definitivamente em suspeição. Ela se manteria desde que se reconhecesse sua precariedade, devendo-se examinar as vicissitudes da sexualidade que a regulariam.

Até então era possível imaginar a vida sexual normal inteiramente alheia às perversões, vistas antes como tão somente uma alteração secundária.

Por sua vez, a partir dos *Três Ensaio*s, as coisas mudaram: a normalidade apareceu como o desenlace favorável, mas incerto, de um percurso libidinal que deveria atravessar fases perversas.

Em suma, a normalidade deixou de funcionar como referência primordial em relação à perversão, pois é por meio desta que se atinge a normalidade. Toda a sexualidade infantil prepara muito mais para a perversão, sem hierarquia e sem outro objeto amoroso que não o próprio sujeito, do que para a heterossexualidade adulta (Lanteri-Laura, 1994).

Donde a ênfase feita anos depois por Lacan, em seu conhecido seminário *A Ética da Psicanálise (1959-1960)*, de que o desejo não tem como fim o ideal genital.

Lacan ressalta o argumento freudiano exposto em *O Mal-Estar na Civilização (1930 [1929])*, a saber, de que obter a felicidade é uma tarefa árdua aos homens, significa que a

satisfação não é redutível à fruição de prazer, mas aponta para a dimensão do gozo. O gozo coloca em xeque toda e qualquer tentativa de o sujeito se manter em equilíbrio através do prazer e do desprazer, e lança por terra a idéia filosófica de Bem que, incorporado ao campo psicanalítico, equivale a pressupor um ponto de totalização das pulsões.

Pensar a pulsão em referência a um termo último que, tal como o Bem, a faz convergir num ponto de equilíbrio e apaziguamento, equivale a pensar conforme o que poderíamos chamar de ideal do amor genital.

Lacan observa que certa parte da teorização presente nos *Três Ensaio*s pode se prestar aos equívocos desse ideal. Ali, a genitalidade localiza-se, numa perspectiva de desenvolvimento, como o ponto de totalização das pulsões parciais.

Indubitavelmente, pode ser vislumbrada a presença de um certo evolucionismo, sobretudo, no terceiro ensaio. Neste último, Freud aponta para a idéia de uma evolução da sexualidade em torno da genitalidade heterossexual adulta, reforçando, como observa Peixoto Junior (1999), um enfoque da perversão enquanto anormalidade involutiva ou aberração sexual. A última fase da organização sexual infantil corresponderia assim à concentração das pulsões parciais e à subordinação ao primado da genitália, pondo-se a serviço da reprodução, de um lado e de um outro, fazendo convergir as correntes terna e sensual em relação ao objeto sexual. Com efeito, todas as perturbações patológicas da vida sexual seriam inibições do desenvolvimento em face do ideal genital.

Com efeito, o ideal do amor genital corresponde à idéia de normalidade cuja sexualidade é subordinada a um objeto (o parceiro do sexo oposto) e um alvo (união dos órgãos genitais no coito) relativamente fixos (Laplanche & Pontalis, 1986).

Por sua vez, Lacan empreendeu, em seu vigoroso retorno a Freud, uma crítica aos psicanalistas que adotaram essa compreensão totalizadora da pulsão, mantendo como parâmetro um “espírito completamente adulto” (Lacan, 1991: 36). Para Lacan, acreditar que a pulsão deva “visar ao acabamento do que se chama de estágio genital, a maturação da tendência e do objeto, que daria a medida de uma relação justa com o real” (Lacan, 1991: 362), desemboca numa perspectiva moral de educação e adestramento. Ora, esta tem nada a ver com a experiência psicanalítica.

Existe um segundo aspecto relevante que gostaríamos de ressaltar, posto que distingue a psicanálise freudiana das ciências do sexual e que, de certo modo, a afasta do conjunto das tecnologias científicas do dispositivo sexual.

Trata-se do conceito de infância pelo qual as ciências do sexual normalizaram a vida adulta e diversos domínios da vida humana.

Para tanto, concebeu-se que o sofrimento da vida psíquica dos adultos teria como causalidade os instintos perversos da infância, sobre o qual se sobrepôs uma rede imensa de controle e de vigilância médica, pedagógica, assistencial e jurídica.

A idéia de que as vicissitudes da natureza sexual infantil estão na gênese da patologia adulta está sem dúvida presente na descoberta do inconsciente freudiano. Mas, vale destacar, a infância das ciências do sexual e da pedagogia médica não corresponde a todas as versões que Freud apresenta a respeito da infância ou, mais precisamente, do infantil.

Birman (1997) assinala que houve em Freud uma passagem crucial do substantivo “infância” para o adjetivo, que, em seguida, se transformou no substantivo “infantil”.

A referência à infância no discurso freudiano se impôs a partir do paradigma teórico dominante na segunda metade do século XIX, a saber, o evolucionismo de Darwin, cujo impacto sobre as ciências humanas e biológicas é inegável. A partir do paradigma da evolução, o ser humano foi marcado pelos registros do tempo e da história.

Nesse panorama, Freud não poderia deixar de elaborar também um modelo em que o sujeito seria constituído por sua historicidade. Entretanto, “pode-se dizer que”, escreve Birman, “o discurso freudiano se iniciou com a concepção evolucionista de Darwin, através da qual encontrou os pressupostos mais abrangentes da *episteme* da história, o que lhe permitiu se decantar progressivamente de seus valores propriamente evolucionistas” (Birman, 1997: 14).

Ao contrário das psicologias clássicas que vão surgir na esteira da modernidade, a psicanálise apontou para o fato de que as produções mais sofisticadas do espírito eram reguladas pelo corpo pulsional, cuja insuficiência fundamental seria a condição de historicidade da vida anímica:

“O sujeito será obrigado a historicizar-se para constituir possibilidades para a sua insuficiência vital, tendo que se assujeitar ao outro a fim de viabilizar-se para a ordem da vida” (Birman, 1997: 15-6).

A vida só torna-se possível se, no duelo com a morte e com as insuficiências constitutivas de seu organismo, o sujeito é lançado à historicidade.

É evidente que, mais uma vez, tal concepção se torna mais clara na medida em que Freud avança em sua metapsicologia e lança mão do dualismo entre pulsão de vida e pulsão de morte.

Mas tais observações são suficientes para compreender que existem outras versões do infantil em Freud, cuja complexidade em nada se avizinha da escala evolucionista através da qual a infância seria formada por etapas de desenvolvimento até atingir a maturidade adulta. Em vez de uma infância superável por processos civilizadores, Freud descreve uma indestrutibilidade que remete a um infantil, presente na individualidade adulta. “Nesta outra leitura, então, o sujeito seria infantil por *vocação* e não apenas por contingência de sua história evolutiva” (Birman, 1997: 16; grifo do autor).

Em vez de centrar a problemática do sexual na infância, é a sexualidade que é reenviada para o infantil.

Para tanto, a primazia da fantasia e da realidade psíquica dada por Freud depois, como já assinalado, do abandono de sua teoria da sedução, fez com que o infantil da sexualidade se destacasse da concepção evolutiva da infância. O infantil no psiquismo humano tornou-se irreduzível a qualquer dimensão cronológica, sendo marcado então por uma outra temporalidade, cujos efeitos se dariam sempre *a posteriori*.

Com efeito, segundo Birman, o infantil se substantivou no conceito de inconsciente, identificando-se aos desejos recalcados, ao processo primário e à pulsão sexual.

Se tal perspectiva por si só já distancia a psicanálise das ciências do sexual, a introdução do último dualismo pulsional coloca-as em campos opostos. Sem determo-nos mais nisso, Freud desloca a partir de 1920 o infantil para a compulsão à repetição da pulsão de morte e a dimensão do traumático, não se identificando mais aquele ao princípio do

prazer. Desse modo, “o infantil como vocação fundante do sujeito estaria para além da história e da dialética temporal do sujeito” (Birman, 1997: 27).

Tais observações são suficientes para comprovar a dificuldade de reconhecer a continuidade de Freud em relação às ciências do sexual, ignorando os seus pontos de ruptura. Como não podemos deixar de assinalar, o texto freudiano comporta muitas contradições. Sua genialidade implica justamente o fato de que, de sua obra, podem ser extraídas hipóteses ora adaptativas, ora normalizadoras e, enfim, ora tão disruptivas a ponto de aproximá-la muito mais de uma *ars erotica* do que das ciências do sexual.

Mas colocar o pensamento freudiano à luz da genealogia crítica de Foucault, somada a todas as matizes históricas que acrescentamos até o momento, corresponde a ir além da discussão sobre a adequação ou não da psicanálise ao escaninho das ciências do sexual.

Não podemos perder de vista que não era irrelevante para Freud a interrogação sobre o modo pelo qual “se efetua a passagem”, como diz Lanteri-Laura, “do auto-erótico para o alo-erótico, da ausência de objeto para o objetal, do pré-genital para o genital”, e por fim, “do anárquico para o hierarquizado” (Lanteri-Laura, 1994: 68):

“A obra de Freud resumiu-se em se surpreender diante do comportamento heterossexual adulto e em tentar elucidá-lo através de sua gênese, e até, num nível ainda mais radical, descrever o desenvolvimento ontogenético mediante o qual evolui a experiência do prazer graças ao corpo. A questão para a qual a noção de sexualidade infantil devia fornecer a resposta formulava-se assim: através de que momentos específicos deve passar a experiência do corpo, como fonte de prazer, para chegar a essa forma maior que é o orgasmo da heterossexualidade adulta?” (idem: 67).

Em poucas palavras, a questão era: como o sujeito voltado si mesmo se abre ao outro, marcado pela diferença sexual?

Donde se esboça para Freud o surgimento do Complexo de Édipo, tido como o complexo nuclear das psiconeuroses e que assume, logo, o papel fundamental para a estruturação da personalidade e a orientação do desejo humano.

O Édipo será, portanto o centro catalisador da norma sexual, tornando-se um poderoso instrumento de vinculação entre a sexualidade e a aliança, preservando assim um certo familiarismo sem, contudo, atar o dispositivo psicanalítico à gestão das famílias.

Debrucemo-nos a seguir sobre o seu surgimento na obra freudiana.

### 3.2. As tessituras do complexo: linhas gerais.

Nunca é demais observar que o Complexo de Édipo vai ser formulado por Freud tempos depois dos *Três Ensaíos*.

É igualmente importante salientar que a formulação do Édipo é concomitante à elaboração no período entre 1908 e 1914 de um conjunto de conceitos (narcisismo, renegação, cisão do eu, etc.) a partir do qual Freud preparará a sua metapsicologia<sup>27</sup>.

Mas, para ser mais exato, podemos encontrar as manifestações do Édipo desde muito cedo na obra freudiana, sem que, contudo, tenha sido nomeado. É possível intuir sua aparição desde a teoria da sedução e até mesmo no decorrer de sua auto-análise<sup>28</sup>.

Por definição, o Édipo constitui para Freud não somente o eixo da psicopatologia, cujos tipos patológicos encerram cada um a seu modo uma posição e um desenlace dos conflitos edipianos, mas também como o fulcro fundamental da estruturação da personalidade e da orientação do desejo humano (Laplanche & Pontalis, 1992).

Chamado por Freud de eixo nuclear das neuroses, o complexo de Édipo adquire importância em sua obra, esquematicamente falando, pelas razões a seguir: a) a escolha do objeto de amor, depois da puberdade, permanece marcada pelos investimentos de objeto e pelas identificações inerentes ao Complexo de Édipo, assim como pela interdição do incesto. b) a organização genital que, longe de ser determinada pela maturidade biológica, pressupõe o primado do falo, que por sua vez depende da resolução identificatória da crise edipiana. Ou seja, nesse aspecto, vale dizer que não há vestígio do organicismo biológico que tanto marcou as ciências positivistas do sexual. O desenlace da crise edipiana ocorre muito antes da puberdade, sendo seguido pela latência sexual, que corresponde ao emprego

---

<sup>27</sup> Peixoto Junior (1999) afirma que será à luz de tais conceitos e, sobretudo, da metapsicologia, que Freud fará uma abordagem da perversão sob um ponto de vista inteiramente diferente do que havia feito até então, tendo como consequência a ruptura definitiva em relação ao campo da sexologia.

<sup>28</sup> Cf Carta 71 de 15 de outubro de 1897.

escolar das sublimações intelectuais até atingir a maturação biológica. c) a dissolução do complexo tem como efeito a constituição das instâncias, sobretudo, o superego e o ideal de eu. Por fim, em face de todos esse aspectos, Freud recusa-se a situar no mesmo plano, etiológica e estruturalmente, as relações edípianas e as pré-edípianas. (Laplanche & Pontalis, 1992).

As primeiras elaborações sobre o Complexo de Édipo foram baseadas na experiência do menino, sendo inicialmente transposto tal e qual para a menina. Assim, na sua forma simples e positiva, o menino dirige o desejo sexual à mãe e toma o pai como rival amoroso. Inversamente, no complexo de Édipo da menina, ela dirige sua libido ao pai e rivaliza com a mãe<sup>29</sup>.

Contudo, Freud trata essa fórmula como sendo uma simplificação em face da experiência. Portanto, conforme será exposto tardiamente em *O ego e o Id* (1923), ele passa a considerar também a existência de uma vertente negativa, através da qual a tendência sexual da criança é voltada para o genitor do mesmo sexo e o ódio ciumento para o sexo oposto. Para completar, as duas vertentes podem coexistir no complexo, numa versão completa do mesmo.

Freud acentua desde cedo o caráter universal do complexo de Édipo, encontrando no mito grego a chave mestra de interpretação do inconsciente, o que constitui sem dúvida uma fonte inesgotável de questionamento.

Como ressaltam os helenistas Vernant & Vidal-Naquet (1972), não há na peça trágica de Sófocles, nem tampouco no mito, nenhuma alusão ao desejo de Édipo pelo incesto com a mãe e pelo assassinato do pai, haja vista o herói grego estar profundamente enganado sobre seus pais legítimos. O que importava a Freud era tão somente encontrar essa chave dos processos psíquicos inconscientes, forçando uma interpretação à luz do “universo onírico dos espectadores de hoje”, observam os autores, “tal como ao menos o concebe a teoria em questão” (Vernant & Vidal-Naquet, 1977: 64). Numa só frase, Freud

---

<sup>29</sup> Como veremos adiante, essa simples inversão vai ser revista por Freud mais tarde, em *Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (1925).

não fez mais do que buscar uma referência mítica que estivesse de acordo com o complexo interpretado a partir de sua experiência clínica<sup>30</sup>.

São nos relatos clínicos do *Pequeno Hans* e do *Homem dos ratos*, ambos de 1909, que encontramos os primeiros contornos mais nítidos do complexo de Édipo. Nesses textos, tanto a atividade auto-erótica da infância quanto as suas relações objetais são associadas ao que Freud designa de “complexo nuclear das neuroses”. O conteúdo do complexo abarca simultaneamente as moções temas e hostis dirigidas às figuras parentais.

Assim, o *Pequeno Hans* sofre da ameaça de castração que, uma vez proferida em razão de seus atos masturbatórios, adquirirá importância *a posteriori*. Melhor dizendo, a ameaça pronunciada pela mãe, mas cuja execução retorna normalmente ao pai, só suscita angústia no menino num segundo momento ao se conjugar com a visão dos órgãos genitais femininos.

O menino reconhece no pai o obstáculo à realização do desejo incestuoso e, depois de tomá-lo como rival, identifica-se a ele, veiculando conseqüentemente uma outra escolha do mesmo sexo da mãe que não seja ela própria. Ora, aquela que erogeniza o corpo do *infans* é também a única que se acha inteiramente proibida. Desse modo, a proibição paterna é o único meio de conduzir a libido infantil à primazia da genitalidade e, portanto, ao gozo privilegiado do orgasmo.

Na quarta das *Cinco Lições de Psicanálise* (1910 [1909]), Freud passa a utilizar o mito de Édipo para ilustrar o caráter incestuoso inerente ao chamado complexo nuclear.

---

<sup>30</sup> Freud já escutava a objeção de “Édipo não saber que o homem a quem matara era seu pai e a mulher com quem casara era sua mãe”, ao que ele respondia: “A ignorância de Édipo constitui representação legítima do estado inconsciente em que, para os adultos, toda a experiência caiu, e a força coercitiva do oráculo, que torna ou deveria tornar inocente o herói, é um reconhecimento da inevitabilidade do destino que condenou todo filho a passar pelo complexo de Édipo” (Freud, 1996 [1940-1938]: 205). Lacan também dizia, vale acrescentar, que “Édipo, num certo sentido, não fez complexo de Édipo, (...) e ele se pune por uma falta que não cometeu” (Lacan, 1991: 365). Donde Lacan afirmava que Freud encontrou na peça de Sófocles - *Édipo Rei* - a confirmação daquilo que estrutura todo e qualquer desejo, sem levar em conta, contudo, a ação trágica que ali se encontra. Seguindo esse raciocínio, Lacan procurou resgatar a dimensão da tragédia que estava na raiz da experiência analítica “mais pela origem do que por seu vínculo com o complexo de Édipo” (Lacan, 1991: 296).

“Devemos declarar que suspeitamos represente ele, com seus derivados, o *complexo nuclear* de cada neurose, e nos predisposemos a encontrá-lo não menos ativo em outros campos da vida mental. O mito do rei Édipo que, tendo matado o pai, tomou a mãe por mulher, é uma manifestação pouco modificada do desejo infantil, contra a qual se levantam mais tarde, como repulsa, as *barreiras do incesto*” (Freud, 1996 [1910]: 58).

Com efeito, afirma que no momento em que a criança é governada por este complexo ainda não reprimido, uma parcela significativa de sua atividade intelectual se coloca a serviço de interesses sexuais, que, sob ação das pulsões parciais, levam à elaboração de algumas teorias sexuais típicas da infância.

As teorias sexuais infantis já tinham sido abordadas em 1908<sup>31</sup>, onde ele mencionara pela primeira vez a importância do pênis para as crianças dos dois sexos, assim como os resultados da descoberta de que um dos sexos não o possui. Esse momento da vida erótica infantil coincidirá, então, com o complexo de Édipo.

A primeira das teorias sexuais infantis corresponde à atribuição pela criança de que todos, inclusive as mulheres, possuem um pênis. Durante essa fase, chamada fálica, ambos os sexos sofrem simultaneamente a dialética de ter ou não ter o falo. A idéia de que ambos os sexos possuem o mesmo genital masculino dá origem à hipótese da mulher (mãe) fálica, que se tornará fundamental para a compreensão de Freud sobre algumas formas de homossexualidade.

A teorização infantil é acompanhada da busca de respostas para a questão “De onde vêm os bebês?”, normalmente provocada com a vinda de um irmão rival recém-nascido, assim como por uma intensa atividade masturbatória da criança.

Freud descarta categoricamente que essa e outras teorias infantis pertençam a um tipo especial de infância, particularmente, a dos neuróticos que revelam suas lembranças e fantasias infantis no decurso da análise. Mais uma vez, Freud expõe suas objeções às teorias degenerativas e ressalta o caráter universal de complexos e fantasias aos quais todo e qualquer sujeito está submetido:

---

<sup>31</sup> Em *Sobre as teorias sexuais das Crianças (1908)*.

“Não dou valor à objeção de que os neuróticos constituem uma classe especial, marcada por uma disposição inata ‘degenerada’, e de cuja vida infantil não podemos tirar qualquer conclusão sobre a infância de outras pessoas. Os neuróticos são muito semelhantes aos demais homens. Não se diferenciam acentuadamente das pessoas normais, e na infância não é fácil distingui-los dos que permanecerão sadios em sua vida posterior. Um dos resultados mais valiosos das investigações psicanalíticas é a descoberta de que as neuroses de tais indivíduos não possuem um conteúdo mental especial e peculiar, mas (...) adoecem devido aos mesmos complexos com que nós, as pessoas sadias, lutamos. (...) Na infância os neuróticos e normais estão naturalmente mais próximas do que posteriormente, e assim não considero um erro de metodologia utilizar as comunicações dos neuróticos a respeito de sua infância para delas inferir, por analogia, conclusões sobre a vida infantil normal” (Freud, 1996 [1908]: 192).

Convém observar que, paradoxalmente, logo em seguida a essa exposição sobre o método de investigação psicanalítica, Freud acrescenta que não deixa de seguir “o exemplo de Havelock Ellis” e recolher “as lembranças infantis também de adultos *saudáveis*” (Freud, 1996 [1908]: 192).

Nesse contexto de discussão, a criança experimenta durante a fase fálica um conflito psíquico crucial em seu desenvolvimento, haja vista ela ser intimidada por “seus pais e sua ama” (Freud, 1996 [1908]: 197) a cessar suas atividades masturbatórias, sofrendo a ameaça de ter o pênis cortado.

Essa peculiar tarefa educativa de restringir a masturbação infantil acarretará diferentes efeitos de acordo com a diferença anatômica da criança, conforme Freud irá observar mais tarde, como veremos, desde *A dissolução do complexo de Édipo* (1924) até a concretização teórica sobre tais diferenças em *Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (1925).

A visão tem importante papel para a eficácia do complexo de castração. A vagina é identificada pelo menino à amputação do pênis, atualizando nele a ameaça que é atribuída, real ou fantasmaticamente, em qualquer caso, ao pai. O menino teme a castração como sendo a realização da ameaça sobre as suas atividades sexuais, fazendo surgir assim uma intensa angústia de castração.

Por sua vez, a masturbação do clitóris pela menina é acompanhada do sentimento de inveja do pênis. Esse momento do erotismo infantil feminino é visto por Freud como sendo

dotado de caráter masculino, para o qual será “necessária uma vaga de repressão nos anos da puberdade para que desapareça essa sexualidade masculina e surja a mulher” (Freud, 1996 [1908]: 197)<sup>32</sup>.

A escolha objetal feita em função do temor da ausência do pênis será teorizada mais nitidamente no texto *Lembrança Infantil de Leonardo da Vinci (1910)*, sendo a base explicativa da escolha homossexual<sup>33</sup>.

Green (1991) observa que a demonstração de tal complexo em adultos reconhecidamente geniais, tais como Leonardo Da Vinci, significa para Freud que todos estão submetidos às suas leis, se examinarmos sem idealização ou complacência. “Dito de outra forma”, escreve Green, “está fora de cogitação limitar seu alcance apenas aos casos patológicos” (Green, 1991: 37).

Freud estabelece em *Lembrança Infantil* um vínculo causal entre o homossexualismo adulto e a relação infantil com a mãe, afirmando que todos os homossexuais masculinos mantiveram na primeira infância uma ligação erótica muito intensa com a mãe, provocada pela sua ternura excessiva, e amparada por um rebaixamento da posição do pai.

Com efeito, a base da homossexualidade estaria na angústia de castração que, em sendo acompanhada da intensa ligação erótica com a mãe, produziria uma identificação narcísica, assumindo lugar central nas escolhas de objeto.

Tal articulação teórica não significa necessariamente que Freud atrela traços patológicos à homossexualidade. Em nota posterior, ele afirma que todos, mesmo os mais normais, seriam capazes de uma escolha de objeto homossexual, consumada alguma vez, mas mantida inconsciente.

Antes disso, vale dizer, ele já teria inserido uma extensa nota de 1915 nos *Três Ensaio*s, da qual pedimos licença para reproduzir parte dela:

---

<sup>32</sup> A análise da sexualidade feminina através desse referencial fálico-edípiano será fruto de inúmeras discussões e reformulações entre os contemporâneos de Freud, assim como entre pós-freudianos, cujo debate irá se ramificar até os dias de hoje. Não temos nenhuma pretensão de esgotar esse debate, bastando por ora indicar que o próprio Freud irá explorar a inscrição do Édipo de acordo com as diferenças sexuais em momentos posteriores de sua obra.

<sup>33</sup> O Édipo é articulado nesse texto, observa Peixoto Junior, a uma das primeiras exposições mais completas sobre o narcisismo.

“A investigação psicanalítica opõe-se com toda firmeza à tentativa de separar os homossexuais dos outros seres humanos como um grupo de índole singular. Ao estudar outras excitações sexuais além das que se exprimem de maneira manifesta, ela constata que todos os seres humanos são capazes de fazer uma escolha de objeto homossexual e que de fato a consumaram no inconsciente. As vinculações por sentimentos libidinosos com pessoas do mesmo sexo desempenham, inclusive, um papel nada insignificante como fatores da vida anímica normal (...). A psicanálise considera, antes, que a independência da escolha objetal em relação ao sexo do objeto, a liberdade de dispor igualmente de objetos masculinos e femininos, tal como observada na infância, nas condições primitivas e nas épocas pré-históricas, é a base originária na qual, mediante a restrição num sentido ou no outro, desenvolve-se tanto o tipo normal como o invertido”. (Freud, 1996 [1905]: 137-8, nrdp 1)

Notemos a disposição de Freud em fazer com a inversão o que já fizera em relação à perversão e à neurose, ou seja, demonstrar que no campo das anomalias recortadas pelas ciências médicas se inscrevem os mesmos mecanismos psíquicos que estão na base e na estrutura de todo e qualquer sujeito.

Apesar dos avanços preconizados pelas ciências do sexual, a perspectiva freudiana constitui-se um contraponto essencial à representação da homossexualidade que era forjada pelas sociedades burguesas. Birman (1993) observa que, entre as perversões, a homossexualidade se destacava política e moralmente como sendo a mais problemática, pois representava a divisão entre o prazer e a reprodução da espécie e, por conseqüência, colocava-se como uma questão crucial para a reprodução social da família e para os valores morais dominantes.

Portanto, segundo os argumentos de Freud, a sexualidade humana tem como característica o fato de que, uma vez perdido o objeto primordial de satisfação infantil, o sujeito pode identificar-se com este, escolhendo narcisicamente novos objetos em função de tal perda.

Vale acrescentar que se para Freud a escolha narcísica de objeto corresponde a um dos traços essenciais da homossexualidade, ele aponta também para as influências acidentais externas, entre as quais, “a falta de um pai forte na infância”. (Freud, 1996 [1905]: 137-8. nrdp 1).

A fraqueza do pai como causa acidental da homossexualidade contrasta com a figura de um pai forte, presente desde a formulação do “complexo paterno”, termo surgido, convém dizer, pela primeira vez numa correspondência com Jung em 1908, antes mesmo do surgimento do termo complexo de Édipo.

Em 1910 Jung escreveu ensaios clínicos intitulados *A influência do pai sobre o destino de seus filhos*, que certamente exerceram forte influência sobre Freud. Neles o pai aparece na realidade psíquica de seus pacientes como dotado de forte autoridade, sendo evocado pelos filhos com um sentimento de fascinação culpada. Jung percebe então que o começo do distúrbio neurótico coincide com uma “infidelidade” que os sujeitos pensam ter cometido em relação ao pai ou à sua memória, num contexto histórico em que a figura poderosa e aterrorizante do pai “não é”, observa Hurstel, “como é descrito e dito no mais das vezes hoje – ‘fraco’, ‘ausente’, ‘apagado’” (Hurstel, 1999: 34).

Desse modo, o complexo de Édipo fará sua primeira aparição oficial sob a nomenclatura de complexo paterno, na análise da autobiografia de Schreber (1911)<sup>34</sup>.

Green ressalta que o delírio de emasculação do Presidente Schreber permitiu a Freud “compreender melhor a ligação do complexo de castração com o que não era ainda nomeado, o complexo de Édipo” (Green, 1991: 37).

Ele observa também que, no momento em que Jung começa a interessar-se pelos mitos e símbolos, Freud volta-se para a antropologia, como se receasse que seu discípulo favorito derivasse pelo caminho “espiritualista”.

Nessa conjuntura, ao dirigir seu interesse para o selvagem, Freud estava na busca de uma fonte filogenética. Assim:

“Descobrir traços do complexo de castração nos selvagens seria dar a este um fundamento histórico que ultrapassa, em muito, as vicissitudes da ontogênese, mesmo que fosse preciso admitir que estas sociedades também tinham uma história. Todavia, face à aceleração do processo histórico próprio das sociedades civilizadas, a observação dos selvagens era uma pequenina janela na aurora da humanidade. Os antropólogos modernos criticaram muito estas aproximações abusivas entre ‘selvagens’, neuróticos e crianças. Mas Freud não se deixou sensibilizar por seus argumentos” (Green, 1991: 38).

---

<sup>34</sup> *Notas Psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de caso de paranóia (Dementia Paranoides).*

Donde Freud produzirá o conhecido *Totem e Tabu* (1913). Doravante, o complexo de castração não será mais considerado, segundo Green, como consequência direta da masturbação, ao mesmo tempo em que será ligado definitivamente ao Édipo – “o que pode querer dizer também que o objeto inconsciente da masturbação é o objeto incestuoso” (Green, 1991: 38).

Mas antes de determo-nos no mito freudiano presente em *Totem e Tabu*, é importante lançar luz sobre as *Contribuições à psicologia do amor* (1910), onde aparece pela primeira vez a expressão “complexo de Édipo”, o que por si só já merece alguns comentários.

### 3.3 Dissonâncias da psicanálise frente ao projeto moderno e familiarismo edipiano

É digno de nota que essa primeira aparição ocorre justamente num contexto de discussão sobre relações amorosas de homens que, se revelam um tipo peculiar de escolha de objeto, é algo que perturba o sistema de aliança e se avizinha do anedotário quotidiano dos laços conjugais. Ou seja, trata-se de um tipo de escolha objetal caracterizado por duas precondições: a primeira pela presença de uma “terceira pessoa prejudicada”, de modo que “a pessoa em questão nunca escolherá uma mulher sem compromisso como seu objeto amoroso (...), mas apenas aquela sobre a qual outro homem possa reivindicar direitos de posse, como marido, noivo ou amigo” (Freud, 1996 [1910]: 172), e a segunda de que a mulher deve possuir má reputação sexual e que será “salva” por seu amado.

A primeira precondição ocorre com mais freqüência e independente da segunda, diz Freud, mas ambas não se limitam à clínica psicanalítica, pois “ouve-se falar de comportamento semelhante em pessoas de saúde normal ou de qualidades excepcionais” (Freud, 1996 [1910]: 171). Embora as fronteiras entre normal e anormal não sejam inteiramente abolidas<sup>35</sup>, esse tipo de escolha amorosa parece ser revestido de uma banalidade a ponto de extrapolar os limites da clínica.

Os conflitos inerentes a essas situações amorosas, e, sobretudo, o seu caráter compulsivo, “tem a mesma origem psíquica que encontramos nos amores das pessoas

---

<sup>35</sup> “No *amor normal*, o valor da mulher é aferido por sua integridade sexual, e é reduzido em vista de qualquer aproximação com a característica de ser semelhante à prostituta. Por conseguinte, o fato de que as mulheres com essa característica sejam consideradas pelos homens do tipo em questão como objetos amorosos do mais alto valor parece constituir aceitável *desvio do normal*” (Freud, 1996 [1910]: 173; grifo é meu).

normais” (Freud, 1996 [1910]: 174), ou seja, no Complexo de Édipo, nomeado aqui, como dissemos, pela primeira vez.

Seguindo esse raciocínio, Freud descreve que a escolha de objeto normal do adulto tem como protótipo a fixação da libido à mãe na vigência do complexo de Édipo. Desse modo, a escolha de objeto em questão teria a mesma origem psíquica de qualquer outra escolha, sendo apenas uma das muitas conseqüências possíveis da fixação infantil ao amor materno.

A diferença está no fato de que, no tipo acima, a libido permaneceu ligada à mãe por mais tempo. Assim, na fantasia do homem que supervaloriza o objeto e rivaliza com seu eventual possuidor, a amada não é senão um mero substituto da mãe e o terceiro prejudicado, substituto do pai.

A descoberta da sexualidade da mãe por parte do menino e a sua iniciação sexual com prostitutas são circunstâncias que, se não são imprescindíveis, contribuem vigorosamente para o desenrolar da escolha em pauta. São variáveis que, vale dizer, esboçam a constelação psíquica infantil em meio à célula familiar saturada de sexualidade.

Assim, a mãe assemelhada à prostituta tem um amante cujas feições, na fantasia infantil, são traços idealizados do ego do menino, que por sua vez busca alívio através da masturbação. A prática assídua da masturbação durante os anos de puberdade tem, para Freud, papel considerável na fixação de tais fantasias.

Outra circunstância em jogo revelada por Freud é que, na raiz da ânsia de salvar a amante prostituta ou cortesã, está o sentimento de retribuir o hiper-investimento que o menino recebeu de seus pais. Não é incomum a criança escutar que “deve sua vida aos pais” ou que “sua mãe lhe deu a vida”, instalando o sentimento de dívida e reparação aos pais:

“É como se o desafio do menino o fizesse dizer: ‘não quero nada de meu pai; devolver-lhe-ei tudo quanto gastou comigo’. Ele cria então a fantasia de salvar o pai de perigo e de proteger-lhe a vida; desse modo, ajusta as contas com ele” (Freud, 1996 [1910]: 178).

Salvar o pai e a mãe significa inconscientemente fazer um filho nesta última, igual à própria criança, tendo que, para tanto, se identificar ao pai. Esse investimento libidinal dos pais será associado à formação do próprio eu, conforme Freud aponta anos depois em *Para*

*Introduzir o Narcisismo* (1914), cujo conceito será associado ao Édipo no sentido em que a integridade narcísica estará em jogo na dissolução do complexo.

Portanto, o complexo de Édipo revela eminentemente o seu caráter incestuoso, por meio do qual as leis de interdição da aliança são imaginariamente transgredidas no psiquismo infantil.

Com efeito, a lei do interdito entre as gerações far-se-á necessária para o desenlace dos conflitos edipianos e a normalização sexual do infante, mas cuja eficácia não depende mais como outrora de uma cruzada médico-moral das famílias. Ao contrário, a partir de Freud, como vimos desde o início, o incesto e sua interdição saíram do real das famílias para se instaurar do lado do psiquismo infantil, sendo, portanto, ali, no infantil que reside na sexualidade adulta, que se poderá buscar sua resolução.

Resolução que, conforme ressaltamos, se afasta inteiramente de um ideal de apaziguamento das pulsões. Para Freud, a sexualidade humana é por excelência de caráter conflitivo e profundamente marcada pela perda do objeto primordial, frente ao qual não há qualquer substituto que possa proporcionar a satisfação desejada:

“Aprendemos pela psicanálise, em outros exemplos, que a noção de algo insubstituível, quando é ativa no inconsciente, muitas vezes surge como subdividida em uma série infindável: infindável pelo fato de que cada substituto, não obstante, deixa de proporcionar a satisfação desejada” (Freud, 1996 [1910]: 175).

Esse caráter da perda de um objeto na orientação do desejo humano será fortemente enfatizado por Lacan em seu conhecido *retorno a Freud*, fazendo a ressalva de que nada garante “que ele [o objeto primordial] tenha sido realmente perdido” (Lacan, 1991: 149). A sexualidade é marcada por uma falta constitutiva, por meio da qual a escolha de objeto é sempre o reencontro de algo desde sempre perdido: “Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas - evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado” (Lacan, 1991: 69).

Nesse contexto de discussão, Lanteri-Laura (1994) afirma que o essencial em Freud é menos a afirmação da presença da sexualidade infantil do que a constatação do caráter obrigatoriamente conflitivo do desenvolvimento ontogenético da sexualidade. Longe de ser uma aquisição natural, a sexualidade adulta depende profundamente do desenlace da

situação edípiana, cujo objeto de amor revela-se através de conflito e sucumbe frente à impossibilidade de satisfação.

Voltando ao texto freudiano, o termo “complexo de Édipo” já não aparece explicitamente na segunda das *contribuições à psicologia do amor*, mas ele não deixa de estar na base da argumentação do tema sobre o qual ele lança luz: a impotência psíquica.

Senão vejamos. Se inicialmente a impotência psíquica é definida pela recusa dos genitais em levar a cabo o ato sexual com determinadas pessoas, Freud termina por estendê-la a uma característica geral do amor do homem civilizado moderno. A impotência psíquica define também a situação dos homens que realizam o ato sem derivar qualquer prazer especial, a ponto de se afirmar que “o comportamento amoroso dos homens, no mundo civilizado de hoje, traz o selo da impotência psíquica” (Freud, 1996 [1912]: 190).

Em vez do amor-reserva que caracterizava o casamento medieval, na modernidade é a perda do erotismo que se caracteriza como perturbadora, por mais que, aos olhos de Freud, pareça ser um fato comum ao homem civilizado.

Tal perturbação está ligada à dissociação das correntes terna e sensual na escolha amorosa de objeto.

Freud explica que o erotismo está presente na relação terna surgida entre pais e filhos, de tal modo que a libido infantil permanece fixada às figuras parentais até o momento em que esbarra na barreira do incesto. A partir de então, ela passa a se dirigir a novos objetos, escolhidos à imagem dos objetos sexuais infantis. “Um homem deixará seu pai e sua mãe – segundo o preceito bíblico – esse apegará à sua mulher; então”, conclui ele, “se associam afeição e sensualidade” (Freud, 1996 [1912]: 187). A intensidade da paixão sensual conduz à supervalorização do objeto amoroso por parte do homem.

Contudo, há um certo “malogro” na união das duas correntes. Ao mesmo tempo em que o homem passa a ter pela pessoa com quem ele decide se conjugar a mais alta estima e o mais alto respeito, ele se recusa a satisfazer nela certos componentes perversos que, para serem atendidos, precisam depreciar o objeto.

Podemos dizer em outros termos que se o erotismo já era admitido na formação do laço conjugal pequeno-burguês, ele ainda esbarrava num certo pudor moral a ser mantido entre os cônjuges.

Freud vai encontrar as razões desse malogro na fixação incestuosa infantil, associada à frustração em face da realidade. Se a corrente sensual busca objetos que se distanciam suficientemente dos objetos interditados, de um lado, de um outro, a corrente terna está ligada à fixação infantil. Dessa maneira, a impotência psíquica faz seu aparecimento sempre que um objeto escolhido com a finalidade de evitar o incesto, relembra o objeto proibido. A alta estima psíquica não possui efeito erótico, de modo que, para tais pessoas, “quando elas amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar” (Freud, 1996 [1912]: 188).

Do lado das mulheres, elas sofrem a dupla desvantagem de o homem as procurarem sem potência ou, ao contrário, se a supervalorização a que elas tiveram direito durante o cortejo amoroso cede lugar à depreciação sexual.

Ao contrário dos homens, elas são incapazes de desfazer a conexão entre atividade sensual e proibição, tornando-se frígidas quando a atividade é permitida. A relação com a interdição organiza a sexualidade das mulheres de modo diferente a dos homens.

Freud expõe assim o desencontro amoroso e a impossibilidade de satisfação sexual que haveria, com licença do uso da palavra que vai adquirir todo o seu vigor com Lacan, *estruturalmente* entre o masculino e feminino. Existe uma diferença incomensurável entre os dois sexos no centro da argumentação freudiana, mas que a nosso ver não pode ser excluída de seu contexto histórico.

De um lado, numa conjuntura em que as mulheres não tinham controle sobre sua concepção, sendo prudente que elas conhecessem profundamente os interesses de seus pretendentes, elas “não transgridem a proibição da atividade sexual durante o período em que têm que esperar e, assim, estabelecem a ligação íntima entre proibição e sexualidade” (Freud, 1996 [1912]: 192). De um outro, os homens desrespeitavam a proibição e buscavam extrair algum gozo da depreciação do objeto, ato incompatível com as exigências dos ideais burgueses, e até mesmo, românticos, do casamento.

Para Freud, a proibitividade na vida erótica das mulheres e a depreciação do objeto sexual pelos homens são equivalentes, pois remetem à mesma origem – a fixação da libido no Édipo infantil - e buscam abolir a impotência psíquica frente ao “malogro” da fusão entre as correntes ternas e sensuais.

Frente a esse quadro, é importante salientar que Freud em nenhum momento se engaja num ideal de solução para a impossibilidade sexual, ao contrário “dos esforços extenuantes que se fazem hoje, no mundo civilizado, para reformar a vida sexual” (Freud, 1996 [1912]: 192).

Chega mesmo a constatar que, numa aguda observação sobre a sociedade vitoriana burguesa, a friquidez feminina é compensada com o:

“(...) empenho realizado por muitas mulheres de manter secretas, por certo tempo, mesmo suas relações legítimas; e da capacidade de outras mulheres para a sensação normal, tão logo a condição de proibição se restabeleça devido a uma relação amorosa secreta: infiéis a seus maridos, são capazes de manter uma segunda espécie de finalidade em relação a seus amantes” (Freud, 1996 [1912]: 192)

Que o adultério e a relação extraconjugal seja quase uma condição inerente à sociedade burguesa, é algo que podemos encontrar também em Engels (1987).

Para este último, o advento da família monogâmica burguesa fez com que ela perdesse o caráter público da família antiga e se voltasse exclusivamente para a manutenção da propriedade privada, devendo, para tanto, se alicerçar no poder do homem. Desse modo, com objetivo de afastar qualquer dúvida a respeito da legitimidade da prole e garantir a herança da fortuna paterna, a mulher foi destinada nas sociedades burguesas à monogamia sexual. Por sua vez, ao homem seria permitida a infidelidade, cabendo também somente a ele o rompimento do vínculo conjugal e o repúdio da mulher.

Donde Engels pressupõe que se a família monogâmica corresponde à forma celular da sociedade civilizada moderna, os antagonismos dessa mesma sociedade vão se inscrever no interior daquela família. Portanto, a monogamia é “o primeiro antagonismo de classe” (idem: 78), caracterizada pela subordinação de um sexo ao outro, isto é, a supremacia do homem sobre o sexo feminino: “Ele [o homem] é, no corpo da família, o burguês; a mulher, nela, representa o proletariado” (Engels, 1987: 87).

A repressão do homem sobre a mulher tem conseqüências sobre o campo dos afetos que presidem as escolhas conjugais.

Para Engels, nos países católicos são os pais da família monogâmica burguesa que indicam ao filho a mulher que lhe convém. Com efeito, o adultério torna-se uma instituição

inevitável desse tipo de organização familiar, resultando em duas figuras sociais coroadas amiúde como gesto de vingança das mulheres: “o amante da mulher e o corno” (idem: 80). Por sua vez, ainda segundo Engels, nos países protestantes é concedida ao filho burguês uma maior liberdade de escolha da esposa, desde que da mesma classe social. O que conduz “tão somente a uma comunidade de tédio mortal, chamada pelo nome de felicidade doméstica” (Idem: 83).

Em ambos os casos, o casamento é ligado à condição de classe, tal qual um casamento de conveniência que exclui o florescimento do amor recíproco.

Como era de se esperar, Engels conclui que o amor sexual e recíproco floresce somente no proletariado. Neste, não há fortuna para conservar e transmitir, inexistindo razões para a supremacia masculina. O casal proletário pode, por conseguinte, se divorciar livremente quando houver incompatibilidade amorosa. Mais ainda: não haveria adultério na família proletária ou ao menos ele perderia sua razão de existir.

O ideário de que a expropriação da propriedade privada liberta o amor dos grilhões da ideologia burguesa é expressão de um certo idealismo romântico em Engels. Nesse contexto teórico, o amor e o sexo são vistos em sua natureza como opostos aos interesses materiais. Engels projeta no amor proletário o idealismo do romantismo vitoriano (Fonseca, 1995).

Por sua vez, Freud se mostra inteiramente distante do que se poderia idealizar à luz da utopia revolucionária de Engels.

Se os problemas de frigidez e adultério estão ligados a uma perda de gozo, causada pelo longo adiamento do prazer, o resultado não seria melhor se levantassem todas as barreiras. Caso isso fosse possível, o valor psíquico das necessidades eróticas se reduziria. “Para intensificar a libido, se requer um obstáculo”, diz Freud, ao que atribui às influências da “corrente ascética da Cristandade” por criar “valores psíquicos para o amor que a antiguidade pagã nunca fôra capaz de lhe conferir” (Freud, 1996 [1912]: 194).

A tarefa civilizatória de educar as pulsões soa a Freud como algo inatingível. Existe algo na natureza da pulsão sexual que é inteiramente desfavorável à satisfação completa. Como vimos anteriormente, o objeto nunca jamais é reencontrado em face do objeto perdido:

“A psicanálise revelou-nos que quando o objeto original de um impulso desejoso se perde em consequência da repressão, ele se representa, freqüentemente, por uma sucessão infindável de objetos substitutos, nenhum dos quais, no entanto, proporciona satisfação completa”. (Freud, 1996 [1912]: 194).

Em sendo assim, Freud declara que é impossível harmonizar a pulsão com as exigências da civilização, cujo conflito pode se encaminhar tanto para a sublimação quanto para a produção de neurose.

Portanto, muito distante do projeto eugenista de proteger a sociedade em face dos degenerados, a psicanálise aponta para o fato de que os desvios para a obtenção normal da satisfação sexual não pertencem somente a impotentes ou perversos, mas é algo que marca tão profundamente o amor do homem moderno civilizado, que não há reforma possível de resolvê-la.

É essa lógica que predomina na explicação encontrada por Freud, na terceira de suas *Contribuições*, escrito em 1917, a respeito da frigidez feminina.

Em sendo o complexo de Édipo a matriz das escolhas objetais, existe na mulher uma fixação de sua libido ao pai. Desse modo, “o marido é, quase sempre, (...) apenas um substituto, nunca o homem certo; é outro homem – nos casos típicos o pai – que primeiro tem direito ao amor da mulher, o marido quando muito ocupa o segundo lugar” (Freud, 1996 [1917]: 210).

No caso da frigidez, a libido está ligada à inveja do falo do menino pela menina, cuja idéia será mais bem desenvolvida por Freud em *A organização genital da libido, de 1923*, sobre o qual iremos nos deter adiante.

A inveja do falo está, assim, segundo Freud, na origem de boa parte dos casamentos infelizes em que a mulher dirige sua agressividade contra o marido, disfarçada sob forma de frigidez, ou como vingança inconsciente por seu defloramento. Tal reação pressupõe uma fixação infantil na fase fálica, cuja resolução é encontrada na medida em que a mulher passa para um segundo casamento.

Nesse contexto, as lutas de emancipação feminina são vistas por Freud mais como a hostilidade psicológica da mulher contra o homem do que uma suposta reivindicação justa de direitos:

“Por trás dessa inveja do pênis, manifesta-se a amarga hostilidade da mulher contra o homem, que nunca desaparece completamente nas relações entre os sexos e que está claramente indicada nas lutas e na produção literária das mulheres ‘emancipadas’” (Freud, 1996 [1917]: 212).

Todavia, essa perspectiva não corresponde necessariamente a uma suposta má-vontade machista, patriarcal e tradicionalista do discurso freudiano frente aos movimentos de emancipação feminina.

Para tanto é importante lembrar que a histericização da mulher foi efeito de um longo trajeto histórico-político de erotização do corpo feminino, visto como ameaçador ao regime patriarcal de aliança e de autoridade. Essa erotização esteve ligada, não obstante, ao dispositivo de sexualidade inaugurado pela cristandade e foi apropriada na modernidade pela medicina, incluídas as ciências do sexual.

Seguindo esse raciocínio, como já visto noutros capítulos, a sexualidade invadiu os alicerces da aliança familiar e conjugal, flexibilizando os antigos fundamentos e as funções que assumiam lugar central nas sociedades soberanas e que desde a modernidade se mostraram caducas.

A sexologia não se mostrava mais em condições de regular e transformar as subjetividades em jogo, devendo alguma coisa entrar em seu lugar. A tarefa de substituí-la não seria para desfazer de vez as regras de aliança, mas sim reinscrevê-las no dispositivo da sexualidade, cuja importância passou a ser primordial nas sociedades de governo sobre a vida.

Em face desse panorama, essa breve passagem teórica de Freud sobre a hostilidade da mulher frente ao homem, disfarçada sob a forma de insatisfação conjugal ou de luta por emancipação feminina, é um exemplo eloquente do lugar que a psicanálise passou a ocupar como chave interpretativa dos problemas da aliança, assim como instrumento regulador e transformador das subjetividades modernas.

A expressão da revolta e da hostilidade feminina frente à dominação masculina adquire novos contornos à luz da psicanálise.

Com efeito, para Freud, o desejo feminino de emancipação do marido é expressão do desejo de emancipação do pai, cuja descoberta só é possível na medida em que o sujeito examina a si próprio à luz da sexualidade. Tal exame tem efeitos sobre o próprio sujeito,

que a partir de então passa a se orientar em relação ao outro a partir das pulsões e dos desejos inconscientes.

Essa tecnologia de si não se apóia num ideal ou numa moral familiar capaz de apaziguar as pulsões e sim na construção de uma narrativa de si por meio do qual o sujeito dá uma nova significação às alianças nas quais ele está inserido.

Ao examinar sob o crivo da aliança parental as perturbações causadas pela sexualidade à aliança conjugal, o sujeito abre a possibilidade de reconstruir todos esses laços. Não mais como “filho ou filha de fulano” ou “marido ou esposa de beltrano”, e sim como sujeito de sua sexualidade.

Assim, se existe algum familiarismo na psicanálise, ele está fora da soberania familiar.

Sem dúvida central, esse familiarismo encontra-se no Édipo, que, como vimos, representa o eixo normativo no qual se articula o sistema de aliança e o dispositivo da sexualidade. Ele possui um lugar estratégico numa sociedade cuja arte de governar exige um controle sobre si mesmo à luz da sexualidade, ao mesmo tempo em que não pode dispensar absolutamente o sistema de alianças.

Portanto, se apontamos até o presente momento as condições políticas de existência que deram apoio às formulações e às transformações de Freud no campo das subjetividades modernas, não é de surpreender que a norma edipiana condense as linhas de força que deram à sua origem.

Os signos da erotização do sistema de aliança aparecem nas figuras da criança masturbadora, da mãe prostituta, da mulher frígida, do marido impotente, do pai fragilizado, cuja flora vai adquirir racionalidade à luz da constelação edipiana.

O corpo erótico infantil, produzido desde a pastoral cristã e passando pela sexologia, ocupa lugar central na matriz do complexo de Édipo, como pudemos notar.

A valorização da maternidade, a erotização feminina, a incomensurabilidade entre os sexos, a manutenção da representação masculina do lugar de autoridade, são também vetores que, vistos anteriormente como eixos formados historicamente como meio de regulação das subjetividades modernas, e que caracterizaram profundamente a célula familiar pequeno-burguesa, delimitam os contornos do Édipo freudiano.

A masturbação, vista como um problema moral e médico a partir do século XVIII, tem também lugar central no Édipo, assumindo importância no desenlace deste e na assunção da norma sexual.

Esse familiarismo edípiano que absorve as matizes constitutivas das formas de governo moderno não impede e sim, ao contrário, permite que a psicanálise forneça o código interpretativo de gestão da sexualidade fora da soberania familiar.

3.4. A moral sexual civilizada, a hipótese repressiva e a erotização da maternidade.

Se retornarmos ao *Moral Sexual 'Civilizada' e Doença Nervosa Moderna (1908)*, podemos perceber que o alvo da crítica de Freud é a moral sexual que regula as alianças, cuja exigência marital de abstinência e virgindade produz maridos impotentes, esposas frígidas, crianças masturbadoras, dando origem às psicose e às perversões que, paradoxalmente, terminam por se voltarem contra os objetivos da civilização.

A aliança é perturbada pela sexualidade e gera essas figuras mistas que demandam se liberar das amarras morais em relação ao sexo. Como diz Freud:

“A experiência demonstra que a maior parte dos indivíduos não possuem a constituição necessária para enfrentar com êxito a tarefa de uma abstinência. (...) A meu ver, a satisfação sexual é a melhor proteção contra a ameaça que as disposições inatas anormais ou os distúrbios do comportamento constituem para uma vida sexual normal”. (Freud, 1996 [1908]: 178-9).

É digno de nota que esse tipo de análise em muito inspirou uma certa abordagem da obra freudiana que, sob influência do pensamento de Marx, se inicia como movimento de política sexual, tendo como seus precursores ninguém menos do que Reich e a escola de Frankfurt (Katz, 1979).

Tal perspectiva - chamada por Foucault de hipótese repressiva – pressupõe que a sexualidade tenha sido um domínio encarcerado nos limites da vida doméstica pelas classes dominantes burguesas. Reprimindo a sexualidade, a sociedade capitalista seria capaz de controlar a força dos indivíduos. Em vez da liberdade de expressão e do cultivo ao prazer, intensificar-se-ia a força de trabalho para os meios de produção. O sexo seria reduzido ao mínimo e canalizado para a reprodução e, de resto, as energias inúteis, os prazeres parciais e as condutas irregulares seriam reprimidas.

Com efeito, em oposição a esses supostos grilhões, os defensores da hipótese repressiva reivindicam dizer a verdade sobre o sexo, modificar sua economia, transgredir a lei que o rege e, em última instância, acenar com a promessa de um futuro reluzente de liberdade e felicidade, sendo inegável sua influência decisiva nos movimentos de liberação sexual na segunda metade do século XX (Foucault, 1997).

Por sua vez, contrapondo-se à hipótese repressiva, Foucault diz que a obstinação em denunciar a repressão ao sexo não é mais do que uma função local e tática de um dispositivo mais amplo, que, como vimos, consiste em atrelar a verdade ao prazer sexual.

É válido dizer que Foucault não descarta a existência de mecanismos repressivos, ao contrário do que p. ex. Roudinesco (2003) afirma, num contexto de discussão sobre a desordem imposta contemporaneamente ao modelo de família pequeno-burguês. Ela sugere a idéia de que Foucault “toma o partido da erotização contra o da repressão” (Roudinesco, 2003: 95), ou ainda, nas palavras dela:

“De fato, se observarmos a evolução das sociedades ocidentais do final do século XIX até meados do XX, perceberemos que, *contrariamente ao que afirma Foucault, esses dois movimentos – repressão e exibição da sexualidade – jamais são excludentes entre si. Como consequência, o modelo edipiano, que os considera sem os opor, é de fato a tradução de uma organização nova da família, originária da própria sociedade civil, que repousa em três fenômenos marcantes: a revolução da afetividade, que exige cada vez mais que o casamento burguês seja associado ao sentimento amoroso e ao desabrochar da sexualidade feminina e masculina; o lugar preponderantemente concedido ao filho, que tem como efeito ‘maternalizar’ a célula familiar; a prática sistemática de uma contracepção espontânea, que dissocia o desejo sexual da procriação, dando assim origem a uma organização mais individual da família.*” (Roudinesco, 2003: 96; o grifo é meu.)

Ora, Foucault não toma partido a favor da erotização contra a repressão.

O que ele aponta é, entre outras coisas, que a célula familiar moderna assegura a produção de uma sexualidade distinta dos privilégios da aliança, transformando-na numa poderosa extensão capilar do poder panóptico. E se o Édipo surge como tradução de uma nova organização familiar, como Roudinesco assinala acima, é para assegurar os privilégios da aliança em meio ao dispositivo da sexualidade. Donde a observação de Foucault sobre o

“imenso consumo de análise nas sociedades em que o dispositivo de aliança e o sistema de família tinham necessidade de reforço” (Foucault, 1997: 106).

Há um equívoco apontado por Foucault a respeito da hipótese repressiva, no qual Roudinesco parece também sucumbir, que pressupõe uma “série linear” da história da sexualidade no Ocidente moderno: ‘primeiro, constituição, por certo número de razões econômicas, da família conjugal; no interior dessa família conjugal, interdição da sexualidade; a partir dessa interdição, retorno patológico dessa sexualidade, neurose e, a partir daí, simplesmente, problematização da sexualidade da criança.’ (Foucault, 2001: 337).

Ao contrário, para Foucault não foi a formação da família nuclear que deu origem à sexualidade perseguida e proibida da criança. Mas, como tivemos oportunidade de ver, foi a valorização do corpo sexual da criança e a ameaça da masturbação que reduziu o espaço doméstico-familiar e constituiu a família nuclear num dispositivo de saturação sexual sobre o qual sempre paira o fantasma do incesto e a busca de interdição:

“É necessário admitir toda uma série de elementos, que são circularmente ligados, em que encontramos a valorização do corpo da criança, a valorização econômica e afetiva da sua vida, a instauração de um medo em torno desse corpo e de um medo em torno da sexualidade enquanto detentora dos perigos corridos pela criança e pelo corpo da criança; culpabilização e responsabilização simultâneas dos pais e dos filhos em torno desse corpo mesmo, arranjo de uma proximidade obrigatória, estatutária, dos pais e dos filhos; logo organização de um espaço familiar restrito e denso; infiltração da sexualidade através de todo esse espaço e investimento desse espaço por controles ou, em todo caso, por uma racionalidade médica” (Foucault, 2001: 337).

Por sua vez, mesmo num texto como *Moral Sexual Civilizada*, onde Freud faz duras críticas à organização social das alianças que se pauta numa moral que restringe exageradamente a sexualidade a atos procriadores maritais, ele parece muito distante dos ideais revolucionários que tanto marcaram as leituras influenciadas pelo marxismo.

Utilizando novamente o termo malogro para designar as promessas de felicidade conjugal, Freud descreve os casais que, lançando mão de artifícios para impedir a concepção, renunciam ao sexo, abrem mão da vida conjugal e mantêm um tipo de

casamento que, no fim das contas, “continua a exercer sua influência sobre os poucos filhos, ou o filho único, gerado pelo mesmo” (Freud, 1996 [1908]: 185).

Esse nível de exigência moral promove a dupla moral sexual masculina, que, na crítica de Freud, “é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos” (Freud, 1996 [1908]: 180).

Por sua vez as restrições eróticas e as decepções conjugais às quais são lançadas as mulheres fazem com que elas substituam o objeto sexual pelo filho que amamentam ou então contraiam graves neuroses. Logo, não é demais supor que o Édipo enquanto complexo só foi possível surgir num contexto em que a invasão da sexualidade na célula familiar fez com que a mulher se sentisse insatisfeita com a restrição erótica que a ordem familiar insistia em mantê-la:

“Uma esposa neurótica insatisfeita torna-se uma mãe excessivamente terna e ansiosa, transferindo para o filho sua necessidade de amor. Dessa forma ela o desperta para a precocidade sexual. Além disso o mau relacionamento dos pais excita a vida emocional da criança” (Freud, 1996 [1908]: 185).

Kehl (2003) corrobora essa linha de raciocínio quando ressalta, num contexto de discussão sobre os arranjos familiares contemporâneos, o fato de que a valorização da família nuclear na aurora do século XX - que destinava a mulher à pobreza erótica, ao afastamento da esfera pública e à dedicação da vida doméstica - não poderia ter outro resultado senão a fixação dos filhos como objeto de investimento libidinal, transformando o dispositivo familiar num “laboratório das neuroses descritas por Freud”:

“Observem que estou invertendo propositalmente os termos do chamado complexo de Édipo, ao afirmar que são as mães, insatisfeitas tanto com as limitações de seu destino doméstico quanto com a pobreza de sua vida sexual, que fazem dos filhos o objeto de um investimento libidinal pesado demais”.(Kehl, 2003:170).

Nessa família “super-estruturada” que “produziu a fixação incestuosa entre os filhos e as mães”, conclui a autora, “não é obrigatório que a passagem pelo Édipo produza a fixação dos filhos à mãe, mas o isolamento da mãe e dona de casa das famílias tradicionais propicia os excessos do amor materno como única fonte de satisfação afetiva e erótica de muitas mulheres” (Kehl, 2003:170-1).

Convém assinalar que ao lado da edipianização da criança pela mãe insatisfeita, temos também a histericização da mulher, que não deixa de ser, como assinalamos acima, uma forma discursiva e corpórea de revolta da mulher contra a dominação patriarcal e masculina sobre as alianças.

Freud cita o caso comum da esposa que não ama seu marido, unida a ele por razões que não partiram de seus afetos. Porém, educada por um ideal de casamento que lhe ordena amar seu cônjuge, ela suprime qualquer impulso de verdade que contrarie seu empenho para satisfazer o ideal de esposa amante, terna e cuidadosa. Com efeito, “o resultado dessa auto-supressão será uma doença neurótica, e com essa neurose em curto espaço de tempo desferrar-se-á do marido não amado, causando-lhe tanta insatisfação e incômodo quanto lhe teria causado a franca admissão da verdade” (Freud, 1996 [1908]: 186).

As mulheres recebiam uma educação virginal e depois que eram autorizadas por sua família para o casamento, tornavam-se anestesiadas sexualmente: “Seus sentimentos mentais permanecem presos aos seus genitores, cuja autoridade acarretou a supressão de sua sexualidade, e em seu comportamento físico revela-se frígida, privando o homem de um maior prazer sexual” (Freud, 1996 [1908]: 182). Em outros casos, as mulheres percebem que a abstinência total não é a melhor preparação para o casamento, preferindo pretendentes que já tiveram experiência sexual com outras mulheres.

Assim, de modo geral a educação vitoriana afasta a mulher da pulsão de saber que, despertada pela curiosidade sexual, é reprimida como sendo uma atitude pouco feminina. Freud descarta atribuir a alguma suposta natureza a inferioridade intelectual das mulheres em geral, preferindo creditá-la à inibição do pensamento decorrente da supressão sexual.

Essa supressão está ligada à masturbação clitoridiana da menina ou à masturbação das mulheres. Muitas cumprem as regras morais de abstinência com o auxílio da masturbação, de cujos perigos Freud faz inúmeros alertas ao longo de sua obra, sem, contudo, colocar-se a favor de sua pura e simples repressão.

Nesse texto, ele assinala que a masturbação está longe de satisfazer os ideais da moral sexual civilizada, posto que predispõe a inúmeras formas de neurose e psicose, provoca a involução da vida sexual a formas infantis e corrompe o caráter por meio da indulgência. Ou seja, o onanismo não somente acostuma o indivíduo a atingir objetivos sem

esforço, obedecendo a certos “protótipos do comportamento” (Freud, 1996 [1908]: 183), mas também incita fantasias cujo nível de perfeição não são encontrados na realidade.

Tal perspectiva expressa boa parte do pensamento de Freud a respeito da masturbação, assim como o lugar em que ela se inscreve na formação da subjetividade moderna.

Desse modo Freud inscreve-se no surgimento moderno da masturbação como problema moral, mas sem deixar de promover uma reviravolta que em muito o distancia da cruzada antimasturbatória, como veremos a seguir.

### 3.5. Masturbação e *ars erotica*.

É evidente que Freud em muito se distancia dos arroubos da cruzada antimasturbatória e, possivelmente, de parte da sexologia positivista, que alardeavam a terrível ameaça física que os prazeres da masturbação pairavam sobre meninos e meninas, homens e mulheres.

Mas como vimos acima, Freud nunca renegou a herança das ciências do sexual e nem poderia deixar de estar, tal como seus predecessores e contemporâneos, submerso no contexto moderno onde a masturbação despontava como problema não somente de ordem médica, mas moral. No segundo capítulo, vimos que a masturbação se transformou no vetor privilegiado do projeto iluminista em manter a vigilância de todos e de cada um sobre si mesmo. O temor em relação ao onanismo promoveu a interiorização de disciplinas e de normas numa sociedade cujos pólos fixos da Idade Média e do Antigo Regime haviam caído por terra.

Citemos brevemente dois grandes expoentes das ciências do sexual.

H. Ellis rejeitava a idéia de que a masturbação depois da infância fosse benigna, acreditando que ela seria uma das principais causas da neurastenia e, desse modo, contrária à civilização.

Com efeito, a masturbação ao curso da adolescência seria causa de um estado mórbido desprovido dos sentimentos de amor próprio e de exaltação amorosa com o outro. A masturbação adulta seria simultaneamente sinal e causa de grave patologia social e

psicológica, senão física, cuja sintomatologia deixaria o doente à margem da ordem civilizada (Laqueur, 2005).

Por sua vez, para Krafft-Ebing o problema central da masturbação não era o fato de ela conduzir os homens à impotência e à perversão. Nem tampouco a masturbação ou qualquer outro fator externo desembocaria em sentimentos ou instintos homossexuais, posto que estes estariam enraizados no espírito e no corpo. Além do mais, afastando-se dos pressupostos do alienismo, a masturbação excessiva não seria um sintoma do desejo sexual excessivo ou ainda de uma loucura hereditária e tributária da degenerescência.

Segundo ele, após a infância, a masturbação seria patológica, representando uma parada do desenvolvimento moral e sexual. Assim, o sexo solitário não seria mais concebido como uma prática mortal ou uma doença, mas como algo anormal depois de um certo estágio da vida, haja vista a natureza do prazer sexual adulto.

No momento histórico em que Freud começou a lançar as suas primeiras hipóteses a respeito da etiologia sexual das neuroses, a masturbação já estava sendo abandonada pela medicina como origem explicativa das doenças orgânicas. A teoria dos germes e da patologia celular tornou-se a base explicativa daquelas e desvelou o verdadeiro problema que estava ligado à masturbação: a ameaça moral que ela seria para a ordem das coisas. Não mais visto como ameaça à saúde, o “sexo consigo mesmo” passou a representar uma recusa não apenas da sexualidade socialmente aprovada e conveniente, mas também da própria ordem social (Laqueur, 2005).

Logo, se o sexo solitário perdeu posição central no escaninho das ciências médicas dos séculos XIX-XX, o problema ético não se dissipou, ao contrário, conheceu uma nova via através de Freud.

Desse modo, passado um primeiro momento da história moderna da masturbação, Freud corresponde a quem Laqueur (2005) considera como sendo o grande expoente do segundo momento<sup>36</sup>.

A partir da psicanálise, a masturbação deixou menos de ser um risco no qual o sujeito poderia se extraviar do que uma etapa infantil a ser ultrapassada de modo

---

<sup>36</sup> O terceiro momento corresponde ao fato de a masturbação se tornar, nas palavras do autor, uma experiência de amor de si, uma autarquia pessoal, uma estrada de realização de si mesmo. (Laqueur, 2005).

apropriado. A masturbação tornou-se o campo de batalha da psicodinâmica individual, através do qual se fazia necessário renunciar ao jogo da pequena infância em benefício dos prazeres da idade adulta.

Para Freud, o auto-erotismo masturbatório é a prática mais arcaica e antitética do processo de civilização. Em sendo por excelência a atividade sexual do estado narcísico da organização libidinal, o seu fim é mais o próprio Eu do que outrem ou a ordem social. Com efeito, o trabalho da civilização e da psicanálise seria transformar o prazer narcísico e autônomo do auto-erotismo em cultura (Laqueur, 2005).

Em vez dos objetivos de outrora, que eram cessar a masturbação de crianças e adultos, Freud admite que ela faz parte do desenvolvimento normal da infância, transformando-na no *front* onde o desejo sexual se choca com a cultura.

Conseqüentemente, a psicanálise fez parecerem ultrapassados os antigos pontos de vista. Em primeiro lugar, ela explicaria por que a masturbação atingiria mesmo as crianças que teriam sido cuidadosamente protegidas e não confiadas à guarda de maus serviçais. Em segundo, Freud inscreveu a masturbação numa perspectiva teórica sobre como nos tornamos o que somos e como a civilização trabalha para tornarmo-nos úteis. Ele e seu círculo acreditavam que o “sexo solitário” teria grande importância para compreender a história de si mesmo (*moi*) e de seu lugar na ordem social.

Em sendo assim, Freud conservou a questão ética subjacente ao advento da masturbação moderna, a saber, a relação de um *moi* solitário e individualista com a ordem social (Laqueur, 2005).

Nesse raciocínio, podemos dizer que, apesar das inovações introduzidas pela psicanálise, o problema da criança masturbadora e dos malefícios da masturbação não deixaram de se impor a Freud. Da mesma forma como se impôs ao pai de Schreber, observa Laqueur, que foi um educador respeitado pela invenção de instrumentos e regimes que, entre outras tarefas, afastavam essa “perigosa aberração sexual” que teimava em se esconder. Freud e os grandes casos clínicos que marcaram a história da psicanálise estavam imersos num campo discursivo em que o onanismo estava ligado à imaginação, aos excessos, assim como à falta de sociabilidade.

De fato, desde 1890 Freud julgava a masturbação debilitante e causa de neurastenia. Ela teria uma qualidade somática que desembocaria nessa patologia específica, configurando uma etiologia distinta da neurose de angústia, atribuída esta última a outros atos sexuais incompletos, como p. ex. o coito interrompido ou a abstinência sexual.

Assim, em *Sobre os Fundamentos para destacar da Neurastenia uma Síndrome Específica denominada 'Neurose de Angústia'* (1895 [1894]), Freud procura separar a neurastenia da neurose de angústia, cuja indistinção poderia terminar por confundir as fronteiras já estabelecidas entre neurastenia e histeria e que estavam no centro da reformulação nosográfica proposta por Freud.

Assinalando que a neurose de angústia pode ser adquirida na medida em que o paciente sofre perturbações da vida sexual, Freud distingue as suas condições etiológicas de acordo com a diferença sexual. Nas mulheres, ela é manifestada através de vários tipos: angústia virginal ou nas adolescentes, angústia da recém-casada, angústia nas mulheres cujos maridos sofrem de ejaculação precoce ou potência enfraquecida, angústia cujos maridos praticam o coito interrompido ou *reservatus*, angústia em viúvas e voluntariamente abstinentes e angústia no climatério.

Por sua vez, nos homens a neurose de angústia aparece em homens voluntariamente abstinentes, em homens em estado de excitação não consumada (p. ex. no período de noivado) ou naqueles que evitam a relação sexual, em homens que praticam coito interrompido e em homens senescentes.

Assim, Freud delineia toda uma nosologia à luz da intimidade do quarto do casal e da família burgueses. Os desencontros do coito sexual estariam na base da patologia neurótica, embora sua etiologia possa também estar associada, como foi exposto, à educação virginal das moças ou ainda ao primeiro encontro sexual no leito do casamento.

Ao mesmo tempo em que a vida privada e sexual adquire contornos de patologia, ela adquire um novo código que permite dar importância e voz, através das neuroses, às insatisfações sexuais e às obrigações, muitas vezes tirânicas, da aliança. Os prazeres múltiplos que habitam as obrigações da aliança são postas em confissão.

A norma é clara: o casal deve ser viril e atento simultaneamente às próprias satisfações e às do parceiro sexual. Por isso Freud achava que o coito interrompido era

quase sempre prejudicial. Usado durante séculos como método de evitar a concepção e condenado pela Igreja, o coito interrompido passou a ser na pena de Freud nocivo à mulher, quando praticado sem respeito à sua satisfação, ou nocivo ao homem, quando este adia a sua emissão para proporcionar satisfação à companheira. Desse modo, concluía que, quando o casal praticava o coito interrompido, em geral apenas um dos parceiros adoecia.

Nesse contexto de discussão, um certo plano de igualdade, de cobrança e de liberação se impunha que em se diferenciava do antigo débito conjugal cristão pelo simples fato de não ser mais pautado por códigos jurídicos e sim por uma ética e uma estética dos prazeres.

Em contrapartida, a psicanálise também lubrificou a aliança já estabelecida desde a aurora da Modernidade entre a figura do médico e a mulher. A emancipação desta última frente à dominação masculina não mais passava apenas pelos cuidados materno-infantis, mas também na decifração erótica de suas convulsões, angústias, entre outras formas de sofrimento.

Não por menos Freud aponta, nesse texto e em diversos outros diversos, para as semelhanças entre os sintomas neuróticos e as reações normais do coito sexual (dispnéia, palpitação, transpiração, etc.), desenvolvendo a hipótese de que os sintomas da neurose de angústia são “substitutos da ação específica omitida posteriormente à excitação sexual” (Freud, 1996 [1895]: 112).

À guisa de ilustração, Freud cita o caso de uma jovem casada que tem acessos de angústia depois de coitos insuficientes. Assim “na qualidade de médico que compreenda essa etiologia, providencia-se a substituição do coito interrompido por uma relação sexual normal” (Freud, 1996 [1895]: 105), obtendo aquilo que ele acreditava ainda ser possível na época para a resolução da neurose<sup>37</sup>.

Retornando ao problema da masturbação, Freud diz em *Sobre os Fundamentos* que se a etiologia da neurose de angústia está ligada em boa parte às perturbações nos casais monogâmicos e heterossexuais, a neurastenia tem sua origem na prática masturbatória.

---

<sup>37</sup> Nesse mesmo artigo, cita também outro caso, a saber, de um marido que obtém melhoras depois que cessa de utilizar medidas preventivas no coito com a esposa. Devemos admitir que esse otimismo terapêutico terá vida breve em sua obra. Sobretudo, ao que parece aqui, à dispensa do uso da palavra.

Ambas as neuroses possuem etiologia sexual, com a diferença de que a neurastenia surge quando a descarga adequada (coito normal) é substituída por uma menos adequada (masturbação), enquanto que a neurose de angústia é causada quando a excitação sexual somática é impedida de ser psicicamente elaborada.

Essa “inadequação” da masturbação significa que o alívio físico que ela proporciona não se coaduna ao grupo de representações sexuais presentes na psique, mantendo a satisfação suspensa ao domínio fantasístico.

Segundo Laqueur (2005), a masturbação tem tamanha importância na obra de Freud que será através da reformulação de seu papel no campo do psiquismo que ele poderá fazer a conhecida transição da teoria da sedução para a primazia da fantasia como causa das afecções.

Senão vejamos. Na teoria da sedução, o auto-erotismo seria despertado precocemente, constituindo-se num processo em dois tempos: o trauma da estimulação sexual precoce e depois a formação dos sintomas histéricos, em meio ao qual estaria a masturbação. Esta última seria resultado do primeiro trauma real infantil e, simultaneamente, a causa dos sintomas.

Mas na medida em que Freud hesitou quanto à etiologia da sedução real, ele passou a acentuar o lugar da masturbação na vida mental. Ela seria revestida com idéias conflituosas, especialmente, ligadas à fantasia edipiana, das quais poderiam surgir os sintomas.

Como Laqueur observa, Freud foi leitor de H. Ellis e, portanto, foi influenciado por três de suas idéias: a masturbação está ligada intimamente ao fantasma; o auto-erotismo é engendrado do interior e não necessita de estímulo externo; os histéricos têm por característica uma vida auto-erótica conflituosa.

Por sua vez, tais idéias foram reformuladas por Freud a seu modo: o fantasma sexual adulto é remetido *a posteriori* à infância; ele não ocorre na primeira infância, mas existe um germe de pulsão sexual; e o germe é o auto-erotismo.

Sem dúvida, podemos encontrar tais concepções em Freud:

“O onanismo do lactente parece desaparecer após um curto prazo, mas seu prosseguimento ininterrupto até a puberdade pode constituir o primeiro grande desvio do desenvolvimento a que se aspira para os seres humanos inseridos na cultura. Em algum momento da infância posterior ao período de amamentação, comumente antes do quarto ano [início da formação do Complexo de Édipo], a pulsão sexual dessa zona genital costuma redespertar (...). Todos os detalhes dessa *segunda* fase de atividade sexual infantil deixam atrás de si as mais profundas marcas (inconscientes) na memória da pessoa, determinam o desenvolvimento de seu caráter, caso ela permaneça sadia, e a sintomatologia de sua neurose (...)”.(Freud, 1996 [1905]: 178-9)

Mais ainda:

“Pareceu-nos, ao contrário, que a criança traz consigo ao mundo germes da atividade sexual e que, já ao se alimentar, goza de uma satisfação que então busca reiteradamente proporcionar-se através da conhecida atividade de ‘chuchar’. (...) O caráter dessas manifestações sexuais [na infância] revelou-se predominantemente masturbatório. (...) Foi-nos então preciso fazer uma tentativa de estudar as transformações sobrevindas com a chegada da puberdade. Destacamos duas delas como decisivas: a subordinação de todas as outras fontes de excitação sexual ao primado das zonas genitais e o processo do encontro do objeto. Ambos já estão prefigurados na vida infantil”. (Freud, 1996 [1905]: 221)

É possível objetar às proposições de Laqueur o fato de que o infantil em Freud pode ser compreendido de forma não evolutiva. Não obstante, sigamos ainda os seus argumentos a respeito do problema moral da masturbação presente no pensamento freudiano, posto que outras objeções poderão ser feitas.

Em vista da reformulação de Freud a respeito da masturbação e, com efeito, da etiologia das neuroses, o *caso Dora* é exemplar. Na exposição dessa conhecida experiência clínica, Freud deixa claro o papel da masturbação infantil que, associada aos fantasmas edipianos, provoca uma excitação que sofreria o recalçamento e converteria suas energias em sintomas.

Senão vejamos. Roudinesco & Plon (1998) descrevem a estória de Dora como um típico drama familiar burguês, “tal como encontrado nas comédias ligeiras do fim do século XIX”. Com a diferença de que:

“A entrada em cena de Freud transforma essa história da família numa verdadeira tragédia do sexo, do amor e da doença. (...) Com efeito, o drama inteiro gira em torno da introspecção através da qual a heroína mergulha, progressivamente, nas profundezas de uma subjetividade que se oculta de sua consciência. E a força da narrativa prende-se ao fato de que Freud faz surgir uma impressionante patologia por trás das aparências de uma grande normalidade”. (Roudinesco & Plon, 1998: 51-2).

Os personagens desse romance familiar em tom de tragédia são bastante conhecidos na literatura psicanalítica: o pai de Dora, um marido que engana sua mulher com a esposa (Sra K) de um de seus amigos (Sr K), que, por sua vez, se apaixona pela filha de seu rival, ou seja, por Dora. Ao ser cortejada, Dora pespega em sr K uma bofetada e conta o ocorrido à sua mãe, pedindo para que seu pai tomasse providências. Contudo, preocupado em proteger seu romance extraconjugal, o pai de Dora faz com que ela se passe por mentirosa e a encaminha para o tratamento.

Ao encaminhar sua filha a Freud, o pai de Dora esperava que ele lhe desse razão e que tratasse de pôr fim às fantasias sexuais da jovem. Mas, longe de endossar a vontade paterna, Freud não aceitou a tese da fabulação e preferiu reconstituir a verdade inconsciente desse drama familiar (Roudinesco & Plon, 1998).

Vemos assim que, diferentemente de Charcot, Freud percorre os traçados da sexualidade fora do controle familiar, mesmo que ela vá encontrar “a lei da aliança, os jogos mesclados dos esponsais e do parentesco, o incesto” (Foucault, 1997: 106).

Os sonhos de Dora revelaram, entre outras coisas, que ela era dada à masturbação. Outro fenômeno clínico que mais fez Freud desconfiar da importância da masturbação foi quando Dora escondeu em ato uma carta à frente dele, denotando uma relação transferencial confessadamente negligenciado por Freud. De qualquer modo, tornou-se claro para Freud que o fator decisivo para a fixação das relações edípicas era o aparecimento prematuro de sensações genitais, boa parte delas resultantes da masturbação.

A dispnéia apresentada por Dora tinha origem no som entreouvido, quando pequena, do coito de seus pais, dando origem a uma excitação masturbatória que terminou por se transformar em angústia. Na interpretação freudiana, havia por parte de Dora o

investimento libidinal dirigido a seu pai, mas que, com o aparecimento de sra K, ela teria sido desalojada de sua posição de amante.

Portanto, o jogo erótico e edipiano de Dora estava associado à masturbação infantil. Os sintomas apresentados pela paciente durante anos (dores estomacais, leucorréia, enurese infantil, acusações ao pai e auto-recriminações, entre outros), apontavam para a associação entre a prática masturbatória e os fantasmas edipianos, cujo fim brutal deu origem a sua neurose adulta.

Mesmo nessa época Freud acreditava que existia uma anormalidade sexual no sofrimento neurótico que poderia ser “resolvida” na medida em que o sujeito se voltasse à aliança conjugal e se adaptasse ao orgasmo genital adulto: “Dessa última condição depende a possibilidade de cura da histeria pelo casamento e pelas relações sexuais normais. Caso a satisfação no casamento volte a ser interrompida (...) a libido torna a refluir para seu antigo curso e se manifesta mais uma vez nos sintomas histéricos” (Freud, 1996 [1905]: 80).

Portanto, a masturbação é vista como o que enlaça o auto-erotismo infantil aos fantasmas e desejos edipianos, gerando uma excitação cujo recalçamento produziria formações sintomáticas<sup>38</sup>.

O fantasma associado à masturbação terá então papel considerável nos trabalhos seguintes, sendo o meio perturbador pelo qual se realizaria o fantasma sexual. O onanismo estará sempre na encruzilhada complexa entre a vida mental e os prazeres da auto-estimulação genital.

Nesse contexto, Laqueur (2005) assinala que existem dois aspectos em Freud nos quais a masturbação joga um papel crucial: a questão da neurose, da angústia e da culpabilidade, de um lado e de outro, a relação entre a libido e o uso que dela se faz na civilização. Em meio às duas vertentes, a questão era saber: como a sexualidade infantil perverso-polimorfa se desenvolveria no orgasmo adulto. Em outras palavras: como se passaria do gozo anárquico ao prazer dirigido ao objeto?

Seguindo esse raciocínio, a civilização dependeria da mestria do auto-erotismo, da masturbação e das forças pulsionais, utilizando o expediente de recalçamento da

---

<sup>38</sup> Cf. Laqueur, 2005: 402-3.

sexualidade perverso-polimorfa. E a chave mestra dessa encruzilhada estaria na masturbação.

Em *Moral Sexual 'Civilizada' e Doença Nervosa Moderna (1908)*, a repressão sexual, vinda exteriormente ao sujeito, joga homens e mulheres à abstinência pré-nupcial que, para suportá-la, praticam a masturbação.

Assim, como vimos, a masturbação reduziria a capacidade erótica do casal monogâmico, gerando insatisfações que poderiam desembocar nas neuroses ou perversões.

Com efeito, existe uma norma do orgasmo adulto que pressupõe a existência do casal monogâmico e erotizado, no qual o homem viril é capaz de satisfazer sua mulher que, por sua vez, o deseja sensualmente como homem.

É importante notar que não é a norma que é incitada a se confessar e sim os desvios sexuais que perturbam a aliança. Donde proliferam nos escritos de Freud as figuras, p. ex. de mulheres anestesiadas frente aos maridos e de homens incapazes de proporcionar uma poderosa experiência sexual às suas esposas.

Por seu turno, com o advento da metapsicologia, Freud operou um deslocamento teórico fundamental: a consciência moral que decorreria de fatores externos ao sujeito passaria a ser atributo de uma das instâncias constitutivas do psiquismo humano, o superego.

Porém, segundo Laqueur, isso não fez com que a masturbação deixasse de ser vista como o ponto crítico que, na maioria das vezes, induzisse a fixação de fantasmas irrealizáveis e opostos aos objetivos da cultura.

Em *Contribuições para um debate sobre o onanismo (1912)*, Freud reafirma que a masturbação assume papel importante na etiologia das neuroses, mas através de novos conceitos.

Nesse texto, Freud diz que o onanismo põe em execução as fantasias e as pulsões sexuais que terminam por ir de encontro às pulsões do ego.

Donde considera que a masturbação não é patogênica em si, mas possui peculiaridades que a tornam veículo de efeitos patogênicos. Ela está ligada a fixações

infantis da libido e, por estar sujeita a condições limitantes, não pode ser igualada à atividade sexual em geral.

Freud não nega que possa haver prejuízo orgânico decorrente da masturbação. Mas coloca esse dano no mesmo patamar do que seria causado pela fixação de objetivos sexuais infantis, assim como pelo estabelecimento de um 'padrão psíquico' através do qual o sujeito se abstém de alterar o mundo externo a fim de buscar a satisfação.

Logo, o sexo solitário realiza psiquicamente as fantasias que ficam a meio caminho entre o princípio de prazer e o princípio de realidade.

Se as "sublimações sexuais na fantasia", operadas na masturbação, são "conciliações prejudiciais" (Freud, 1996 [1912]: 270), por um lado, por um outro, ela oferece ao menos a vantagem de tornar inofensivas as inclinações perversas e prevenir as conseqüências da abstinência.

É importante notar aqui uma pequena diferença, mas suficientemente grande para ver que não existe um sentido unívoco sobre a masturbação no pensamento freudiano. Freud vê com outros olhos a propriedade da masturbação em reduzir a potência masculina, na medida em que facilita "a prática, pelos homens civilizados, das virtudes da moderação e confiança sexual que lhes incumbem" (Freud, 1996 [1912]: 270). Em outras palavras, a masturbação pode se constituir numa formação de compromisso que pode ser útil à vida civilizada, haja vista a inocuidade das inclinações perversas que ela provoca.

Ademais, se Freud acredita aqui que a masturbação favorece uma fixação da libido na organização pré-genital e uma conseqüente permanência de infantilismo psíquico, ele por sua vez a retira do campo da patologia perversa. Ora, como vimos, Freud não considera o sexo solitário como o agente causal e sim vetor da neurose, além de se constituir como uma formação de compromisso arriscada, mas que serve aos propósitos da cultura.

É possível que tais nuances não sejam suficientes para Laqueur deixar de reconhecer a psicanálise como sendo o segundo grande momento da história da masturbação. A partir de Freud, a masturbação transformou-se num elemento crucial da reflexão sobre a sexualidade e o *moi*, por meio da qual a morte biológica e a loucura - que a racionalidade médica iluminista fazia recair sobre o sexo solitário - cederam lugar à culpabilidade e aos cortes psíquicos. Seguindo esse raciocínio, a teoria freudiana centrou a

culpabilidade masturbatória numa culpabilidade central e a própria masturbação numa sexualidade fundadora.

Podemos ainda usar os termos da genealogia e afirmar que a masturbação se tornou o eixo nevrálgico de vinculação entre sexualidade e verdade, situando-se numa espécie de encruzilhada entre o infantil e a vida adulta ou ainda entre o que seria da ordem da natureza e da cultura.

Laqueur não deixa de observar ainda que a masturbação teria para Freud efeitos distintos em relação aos dois sexos. Assim, os homens pareciam sucumbir mais à culpabilidade do onanismo do que as mulheres, que preferiam se masturbar em vez de serem destinadas à maternidade. É por isso que nos dossiês clínicos de Freud e de seus contemporâneos, as mulheres pareciam ser as que mais sofriam do sexo solitário, pois representavam um desvio mais profundo em face do que era esperado pela sociedade.

Apesar dessas distinções, assinala Laqueur, tanto para homens e mulheres, tanto na idade adulta ou na adolescência, a masturbação passou a ser um prazer culpado do qual não se livraria: “É esse sentimento – esta culpabilidade aparentemente primordial – que a geração de sexólogos, neurologistas e psiquiatras à qual Freud pertencia se esforçou em colocar numa perspectiva teórica” (Laqueur, 2005: 392)<sup>39</sup>.

Mesmo que consideremos que Laqueur esteja correto quanto à concepção preponderante em Freud a respeito da masturbação, situando-o num contexto logicamente anterior ao de um terceiro momento que, por sua vez, se aproximaria mais de uma *ars erotica* do que das *scientia sexualis*, devemos lembrar que a reflexão freudiana dificilmente se esgota num só sentido. É possível encontrar vestígios de uma *ars erótica* mesmo num ponto tão inflexível que é o problema da masturbação em Freud.

Mesmo no texto sobre as *Contribuições para um debate sobre o onanismo* (1912), Freud não deixa de assinalar um contraponto a tudo que vinha sendo teorizado: ele descreve a existência de um ‘retorno terapêutico da masturbação’.

---

<sup>39</sup> A tradução é minha. No original: “C’est ce sentiment – cette culpabilité apparemment primordiale – que la génération de sexologues, de neurologues et de psychiatres à laquelle Freud appartenait s’efforça de mettre dans une perspective théorique”.

Ao discorrer sobre a masturbação inconsciente que ocorre durante o estado de sono ou disfarçadamente nas crises neuróticas, Freud indica que a masturbação pode proporcionar um grande progresso à análise se o paciente volta a se dedicar a ela, mas sem fixar-se como forma exclusiva de gozo:

“Podemos também falar de um retorno terapêutico da masturbação. Muitos dos senhores terão descoberto, ocasionalmente, como eu, que representa um grande progresso se, durante o tratamento, o paciente se aventura a dedicar-se à masturbação novamente, embora possa não ter intenção de estacionar permanentemente neste ponto de parada infantil. Com respeito a isso, posso lembrar-lhes que número considerável precisamente dos mais graves padecedores de neuroses evitou toda lembrança da masturbação no passado, enquanto que a psicanálise é capaz de provar que essa espécie de atividade sexual não lhes foi de forma alguma estranha durante o mais remoto e esquecido período de suas vidas” (Freud, 1996 [1912]: 271).

Em vez de a masturbação ser posta no lugar de encruzilhada criticado por Laqueur, vejamos que Freud faz ela assumir também uma outra faceta no centro do dispositivo de cura analítica.

Talvez seja uma demonstração do que o próprio Foucault afirma a propósito de que a arte erótica não teria desaparecido completamente com o advento das ciências do sexual no Ocidente: “Desde o século XIX, sob o fardo do positivismo, a *scientia* não funciona em alguma dimensão como *ars*?” (Foucault, 1997: 69), pergunta ele.

Certamente sim, responde, pois “inventamos o prazer da verdade do prazer, prazer de saber, exhibir, cativar e confiar; prazer do discurso verdadeiro do prazer” (Foucault, 1997:69) que, longe do ideário médico de sexualidade sadia e completa, corresponde à vinculação da arte erótica ao nosso saber sobre a sexualidade.

Com efeito, a multiplicação e a intensificação dos prazeres ligados à produção de verdade sobre o sexo correspondem a uma das características centrais do dispositivo analítico: “A irrupção de fantasias cujo direito de murmurar para quem sabe ouvi-las se paga tão caro, o prazer na análise, forma fragmentos”, escreve Foucault numa alusão explícita à experiência psicanalítica, “de uma arte erótica veiculados pela confissão e a ciência do sexo” (Foucault, 1997: 70).

Portanto, embora não seja a idéia predominante de seu pensamento, o reconhecimento por parte de Freud a respeito do retorno terapêutico da masturbação parece demonstrar isso de forma eloqüente.

Podemos agora retomar o fio das formulações de Freud sobre o Édipo.

3.6. A virada de 1920, a hipótese filogenética, o mal-estar e a feminilidade.

Segundo Green, a análise do *Homem dos Lobos* (1914)<sup>40</sup> é crucial para Freud não somente por preparar a conhecida virada de 1920, em que ele reformula a tópica anterior (inconsciente/ pré-consciente/ consciente)<sup>41</sup> do aparelho psíquico numa nova divisão (Eu/ Isso/ Supereu) e ainda lança mão de um novo dualismo pulsional (pulsão de vida e pulsão de morte), mas também por fornecer a convicção de que, tal como elaborou desde *Totem e Tabu* (1913), os efeitos manifestados na ontogênese são devidos à transmissão filogenética.

Ora, essa experiência clínica convenceu Freud a associar definitivamente a castração à cena primária. O coito por meio do qual a mãe é penetrada falicamente pelo pai evoca a idéia de que este corta o pênis materno e a penetra pelo ânus, cujo cenário aponta para o cerne da castração.

Ficou patente então para Freud a relação entre a cena primária e as “fantasias primitivas”, conduzindo-o ao obscuro problema da herança filogenética:

“Essas cenas de observação das relações sexuais entre os pais, de ser seduzido na infância e de ser ameaçado com a castração são inquestionavelmente, um dote herdado, uma herança filogenética, mas podem também facilmente ser adquiridas pela experiência pessoal” (Freud, 1996 [1918/1914]: 104).

Começa a se formar assim em Freud o convencimento de que a castração teria sido realizada pelo pai da horda primitiva.

Tal mito era importante para Freud dar conta, inclusive, da posição chave que o complexo de castração assume mesmo quando as vicissitudes da história individual conduzem o sujeito ao complexo de Édipo negativo. A análise do *Homem dos Lobos* demonstrou que, no homem, essa inversão que leva à busca do amor e à submissão sexual

<sup>40</sup> *História de uma neurose infantil* (1918 [1914]).

<sup>41</sup> *A interpretação dos Sonhos* (1900).

ao pai não impede que este continue sendo o castrador. As fantasias de castração estariam presentes tanto na vertente positiva quanto na vertente negativa do complexo de Édipo, cuja explicação só poderia ser atribuída às heranças filogenéticas (Green, 1991).

Nesse contexto de discussão, Birman (1993) aponta para o fato de que a hipótese filogenética corresponde à retomada por parte de Freud da idéia de uma estrutura pré-subjetiva que transcende e determina o sujeito, formulando algo que já havia sido esboçado em outros momentos teóricos.

A saber, num primeiro momento, no *Projeto para uma psicologia Científica (1895)*, onde Freud deduz que o sujeito se constitui na mediação com o outro, não havendo nenhuma interioridade fechada, capaz de se auto-engendrar e, num segundo momento, nos *Três Ensaíos (1905)*. Nesse último texto, como já foi visto, o corpo erógeno do infante necessita do Outro materno para se constituir como tal. Assim, a idéia de que a figura materna perverte a natureza biológica do infante, promovendo o seu corpo sexuado e, portanto, a sua constituição enquanto sujeito, articula-se com a hipótese do *Projeto*, através da qual o sujeito se organiza a partir do Outro.

Seguindo esse raciocínio, o mito do pai da horda primitiva está conectado às hipóteses anteriores. Tal ligação deve-se ao fato de que a hipótese filogenética pressupõe uma estrutura fundante do sujeito que o precede lógica e historicamente, assumindo nesse caso a forma de mito da origem da humanidade.

Donde Birman conclui que, apesar de Freud ter abandonado a teoria do trauma da sedução e lançado mão do fantasma na etiologia das neuroses, ele nunca desistiu de buscar um fundamento real para o universo fantasmático.

Desse modo, a hipótese filogenética pressupõe uma privação originária que remete ao mito do pai da horda primitiva, exigindo do sujeito a elaboração de sua falta primordial. É o que permite, de certo modo, a transferência na experiência psicanalítica. Ora, o motor da transferência é a permanência de investimento pulsional num objeto que, uma vez ausente e inatingível, permite os processos metafóricos e metonímicos múltiplos que demarcam a condução do tratamento. (Birman, 1993).

Por sua vez, é importante destacar que, antes da virada de 1920, Freud havia escrito em 1914 *Para Introduzir o Narcisismo*.

Se o narcisismo era visto como um desvio perverso para as ciências do sexual, podemos dizer a partir desse importante texto que ele se constitui como um mecanismo básico de construção da subjetividade. Desde então, o narcisismo enquanto conceito ganhou importância como operador central da compreensão psicanalítica sobre os destinos pulsionais.

O narcisismo originário corresponde à unificação do corpo pulsional do infante através da projeção do narcisismo dos pais, constituindo na criança o eu ideal e o amor de si. Logo, o eu do infante tem como origem a idealização das figuras parentais, que projetam aquilo que lhes foi impossível de realizar em suas existências. Numa leitura que adquire todo o sentido a partir de Lacan, podemos compreender que o eu infantil corresponde à materialização do falo, num jogo especular que constitui a essência da onipotência primordial do infante.

Seguindo esse raciocínio, faz-se necessário à criança que ela se desloque do eu ideal ao ideal de eu, o que implica a ruptura com a alienação presente no gozo fálico. Em outras palavras, a assunção normalizante da criança exige dela a perda da posição idealizada, da auto-suficiência e da arrogância fálica. (Birman, 1999a).

Nesse contexto, a castração adquiriu uma significação suplementar: a de almejar a integridade narcísica. No complexo de Édipo, associado ao complexo de castração, o menino é confrontado a escolher entre o gozo incestuoso ou a integridade narcísica do eu, prevalecendo normalmente a segunda opção.

A experiência da castração exige a desfalicização do sujeito e o conduz para a alteridade e para o amor ao outro. O amor só é possível no que ele implica de reconhecimento da alteridade e da diferença no outro, sendo necessário para tanto a perda dos atributos fálicos. Não é por menos que Freud irá formular anos depois, como veremos adiante, que a castração é feminilizante.

Donde se inscreve uma nova fronteira entre os registros da perversão e os da neurose. Enquanto a primeira se situa no registro fálico e do eu ideal, a segunda se funda no ideal do eu e no campo da alteridade. Os sujeitos neuróticos, ou ainda, os normais, caracterizam-se por um equilíbrio entre a libido objetual e a libido narcísica, sendo que a escolha de seu objeto amoroso é feita não segundo o modelo da libido narcísica, mas

segundo a primeira. Por sua vez, a perversão pertence ao domínio do narcisismo e do erotismo perverso-polimorfo, de modo que o perverso é sempre aquele que manipula o outro como objeto de seu gozo. (Birman, 1999a).

Essas seriam as razões pelas quais, segundo Lanteri-Laura (1994), Freud assume uma visão mais negativa sobre a perversão do que até então fizera. Ao contrário da abertura para a alteridade amorosa que acontece nas escolhas de objeto da neurose, a perversão, assim como o homossexual, estaria para Freud imune a essa possibilidade:

“Isso é o que os perversos jamais conseguem fazer: o homossexual parece amar seu parceiro, mas é apenas a si mesmo que tem por objeto amoroso; a alteridade é um engodo e uma aparência: os perversos e os homossexuais não escolhem seu objeto de amor com base no modelo da mãe, mas no de sua própria pessoa, ou seja, do seu narcisismo, exibindo o tipo de escolha objetal do tipo narcísica”. (Lanteri-Laura, 1994: 122).

Seguindo esse raciocínio, Freud vai se mostrar mais conservador em relação à perversão e à homossexualidade em 1914 do que em 1905, na época dos *Três Ensaios*<sup>42</sup>.

Freud parece nesse momento sucumbir a uma longa tradição de marginalização da homossexualidade, vista como ameaça ao sistema de reprodução e de troca das alianças. A representação da homossexualidade como figura unissexual, sem necessidade de se perpetuar e capaz de purificar o orgasmo da procriação é bem anterior a Freud, que por sua vez lhe dá nova roupagem através do narcisismo.

Para agravar a situação, as perversões passaram a se destacar no registro dos mais graves distúrbios mentais, distanciando-se significativamente da normalidade. Isto se deve ao fato de ele atribuir a relação de objeto narcísica aos sujeitos psicóticos, ao contrário da libido de objeto, cuja predominância pertence aos sujeitos normais. Logo, Freud faz em 1914 uma partilha diferente do que havia feito em 1905. Se nos *Três Ensaios* apresentara os

---

<sup>42</sup> Se Freud fez a observação em 1905 a propósito de uma espécie particular de homossexualidade masculina, a saber, a pederastia, cujo objeto de amor era o que o próprio sujeito fora no passado e tal como sua mãe o havia amado outrora, por sua vez em 1914 ele generaliza esse traço a toda escolha homossexual. Assim, se em 1905, tal como Moll já o fizera, Freud reconhecera o valor moral dos perversos, em 1914 eles lhe parecem incapazes de amar. A escolha do objeto pelo perverso é narcísica, portanto, ele não ama ninguém, a não ser ele mesmo (Lanteri-Laura, 1994).

perversos mais próximos dos normais do que os neuróticos, por sua vez, em 1914, ele os situa nas imediações da psicose. Melhor dizendo, as neuroses e as normalidades foram aproximadas e postas em oposição à psicose, cuja vizinhança das escolhas narcísicas é habitada pelas perversões. “O adulto normal continua a ser um antigo perverso polimorfo”, observa Lanteri-Laura, “mas como chegou a uma prevalência da libido objetal, já não têm nada em comum com os que, psicóticos ou perversos, continuam na libido narcísica” (Lanteri-Laura, 1994:123).

Mas nunca é demais contrapor a esse possível conservadorismo o fato de que na teorização freudiana a homossexualidade e o narcisismo, assim como também as perversões, fazem parte do mecanismo geral da subjetividade, estando presentes nas oscilações da libido e nos conflitos da existência de qualquer sujeito. Nesse aspecto, Freud distancia-se significativamente dos métodos classificatórios das ciências positivistas do sexual, como tivemos oportunidade de ver.

Convém também destacar *‘Uma criança é espancada’; uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais* (1919), onde Freud lança luz sobre uma fantasia de espancamento presente nos mais diversos tipos de sujeitos, perversos ou não, e que tem como núcleo comum o complexo de Édipo.

Senão vejamos. A fantasia da criança espancada apresenta-se a Freud como um fenômeno freqüente nos neuróticos que a evocam com prazer, mas a julgam vergonhosa.

Na gênese dessa fantasia, ele identifica algumas transformações: num primeiro momento, a criança deseja que o pai bata em outra criança rival, mas pela culpa, passa a desejar ser espancada por ele, transformando “o pai espanca a criança odiada por mim” em “sou espancada pelo pai”; não obstante, na medida em que essa inversão satisfaz um desejo incestuoso, a fantasia transforma-se novamente numa outra gramática: “vejo uma criança ser espancada por um adulto”. Com essa última transformação, a criança espancada já não é o sujeito e o pai se transforma num adulto qualquer. Assim, o desejo incestuoso é ao mesmo tempo punido e satisfeito.

Para Freud, essa fantasia aparece na primeira infância e deve ser concebida como um traço primário de perversão, característico do funcionamento sexual infantil. Desse modo, a criança que a vivencia pode tornar-se um adulto “normal”. O problema é quando o

recalcamento exagerado pode desembocar numa neurose obsessiva ou, ainda, na falta dele, que pode conduzir a uma perversão do tipo masoquista.

Notemos que o caráter sádico ou masoquista do prazer encontrado nas diferentes fases destas fantasias tem como referência central a situação edipiana.

Com efeito, a tendência perversa é inserida no processo normal de desenvolvimento, referindo-se a um amor objetual incestuoso.

Portanto, ao derivar as perversões do núcleo edipiano, Freud endossa a importância deste não somente para os perversos como também para os neuróticos. Do núcleo edipiano deriva tanto a disposição para a neurose quanto as fantasias de espancamento e outras fixações perversas fixadas ao longo do desenvolvimento libidinal.

A busca de um mecanismo próprio às perversões e às psicoses convence Freud a não considerar mais o recalcamento como um processo único e exclusivo, conduzindo-o, portanto, à investigação de outros mecanismos que afetam o Eu, tal como a que é produzida pela ameaça de castração. Essa idéia e mais a detecção das tendências masoquistas do Eu, que já se esboçavam na clínica através da compulsão à repetição, foi decisiva para a virada dos anos 20.

Green (1991) afirma que o interesse pelas forças defensivas do eu obriga Freud a se apoiar ainda mais no mito do pai da horda primitiva. Sem ele, Freud ficaria embaraçado em explicar a transmissão de um temor e de um tabu que, independente das vicissitudes da ontogênese, são organizadores tanto da ordem psíquica quanto das relações familiares e sociais.

Donde a hipótese do assassinato do pai primevo, cujo mito, formulado - como dissemos - desde *Totem e tabu* (1913 [1912-13]), aponta para a origem filogenética da instauração da lei da interdição do incesto e de sua instância reguladora: o supereu.

O mito freudiano consiste no fato de que, na origem da civilização, o pleno poder de gozar de todas as mulheres era privilégio do pai da horda, ao passo que qualquer satisfação era interdita aos filhos. A estes não restava nada que não fosse manter laços afetivos entre si e com o pai. Ao mesmo tempo, todos almejavam ocupar esse lugar do pai tirânico e obter tudo que ele possuía. Com efeito, ele era a um só tempo amado e temido; os filhos eram garantidos pelo seu amor, desde que não manifestassem nenhum desejo e estivessem

subordinados às suas exigências. Entretanto, a autoridade que emanava do pai foi vilipendiada no momento em que a horda decidiu matá-lo.

Após o ato do parricídio, ocupar o lugar do pai passou a ser causa de discórdia entre os irmãos, onde “cada um quereria, como o pai, ter todas as mulheres para si” (Freud, 1990 [1913]: 172). Era inadmissível que um se beneficiasse sob prejuízo da coletividade fraterna.

Mas o que adveio no lugar dessa disputa fratricida foi algo poderoso o suficiente para obrigar todos a renunciarem da herança paterna. Tratava-se do sentimento de culpa proveniente da ambivalência que antes havia em relação ao pai. Uma vez que este era ao mesmo tempo amado e odiado, a realização da tendência agressiva veio a calhar para permitir, em seguida, a manifestação da cota de amor que os filhos nutriam pelo pai. Como resultado, instaurou-se o sentimento de culpa.

Melhor dizendo, a culpa pelo parricídio inaugura a lei que força a todos abdicarem da satisfação incestuosa, impondo restrições morais que passam a regular as relações sócio-culturais. A autoridade do pai torna-se agora, depois de morto e excluído, mais do que presente.

Em suma, o parricídio está na origem da lei universal que funda a civilização, cujo crime primordial interdita a mãe e abre o sujeito para as identificações que organizam os grupos. Com o assassinato do pai da horda, restaura-se a interdição da endogamia e se erige um totem que simboliza o pai morto e, portanto, a vigência da lei.

É no ato de instauração da lei que Freud vai situar mais tarde, em sua obra, a origem do supereu. Tal instância será tanto a que dita a lei que regula o desejo quanto a que exerce uma cruel vigilância sobre o eu.

Em relação a esse último aspecto, Freud aproxima o supereu do imperativo categórico de Kant, ressaltando as suas características de crueldade e obediência compulsiva à lei. O cumprimento da lei é exigido de tal modo que, quanto mais o sujeito a executa, mais lhe é comandado. Desse modo, essa face cruel e inexorável do supereu demonstra que ele não é guiado pelo princípio do prazer-desprazer e sim pela pulsão de morte, através da qual a dor e o desprazer transformam-se em alvos por si mesmos (Rudge, 1996).

Freud situa nessa reformulação teórica as raízes do masoquismo originário, assim como do masoquismo moral, cujo fenômeno revela-se como sendo a maior das resistências ao processo de cura analítica<sup>43</sup>.

O masoquista busca punição, cujo ganho de satisfação reside naquilo que paradoxalmente lhe proporciona sofrimento. Há nesse ganho algo não redutível ao prazer, de modo que todas as ações devem “ser expiadas pelas censuras da consciência sádica (...) ou pelo castigo” (Freud, 1990 [1924]: 211). Em outras palavras, o sofrimento é o que mais importa no masoquismo. Assim, o masoquismo moral procede da pulsão de morte e corresponde à parcela destrutiva que não está voltada para o exterior e sim para o interior do organismo, identificando-se ao que Freud chama de sentimento de culpa inconsciente.

Embora conte com as energias da pulsão de morte, Freud ressalta que esse sentimento de culpa extrai também uma satisfação erótica, o que explica em parte o fato de que “a consciência de uma pessoa se torna mais severa e mais sensível, quanto mais se abstém da agressão contra os outros” (Freud, 1990 [1924]: 212). Anos depois, Freud repete essa mesma proposição em *O Mal Estar na Civilização* (1930 [1929]): “são precisamente as pessoas que levaram mais longe a santidade as que se censuram da pior pecaminosidade” (Freud, 1990 [1930]: 149).

É justamente esse paradoxo que vai estar no centro da reflexão desse último e conhecido texto, onde ele retoma de forma contundente as teses já esboçadas desde *Totem e Tabu*, mas acrescentando o fato de que a cultura se vê obrigada a se livrar de uma hostilidade primária e independente que se opõe a seus objetivos.

Em *O Mal Estar*, Freud afirma que a cultura está a serviço de Eros, visando “combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade” (Freud, 1990 [1930]: 145). Por sua vez, a agressividade é concebida aqui radicalmente como sendo autônoma em relação à libido, sendo a mais pura expressão da pulsão de morte. Essa hostilidade que “podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros” constitui para Freud “o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]” (Freud, 1990 [1930]: 134).

---

<sup>43</sup> *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924).

A agressividade funciona assim como um princípio desagregador que corresponde à inclinação originária dos homens para a maldade. Numa perspectiva em que as ressonâncias com Rousseau, tal como era evidente em *Moral Sexual Civilizada*, cedem lugar para uma aproximação de Hobbes ou, ainda, de Sade, Freud escreve:

“O seu próximo é, para eles [os homens], não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem]” (Freud, 1996 [1930]: 116).

Donde conclui que as relações entre os homens são a maior fonte de sofrimento para eles próprios. Há uma “inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 1990 [1930]: 105) que compromete qualquer promessa de felicidade duradoura.

Tal crítica não significa que Freud se situe ao lado daquilo que irá caracterizar a utopia libertária da hipótese repressiva. Para ele, renunciar às aspirações morais e lançar-se à realização sem barreiras do desejo e da agressividade, não soluciona o mal-estar, nem tampouco torna o homem mais feliz. Freud coloca-se a favor da cultura, sem deixar, contudo, de apontar para a falência de todo e qualquer projeto político de governo dos homens. A cultura e a civilização terão sempre como pano de fundo o embate imprevisível entre os princípios da pulsão de morte e da pulsão de vida, no qual a agressividade que permeia as relações humanas cria obstáculos aos objetivos totalizantes de Eros. Destarte, a reflexão freudiana aponta para a impossibilidade dos projetos de controle sobre a vida.

O fato de a cultura ter a seu favor um poderoso aliado – o supereu - não remedia o mal-estar, servindo apenas como uma proteção falível em face de nossa profunda condição de desamparo.

Vimos que o Supereu está na origem da lei que funda a civilização e não apenas na esfera familiar e ontogenética do complexo de Édipo. Ele alia-se aos objetivos da cultura na medida em que captura a agressividade antes dirigida ao exterior e a faz retornar ao próprio Eu, agindo, contudo, de forma tão agressiva em relação ao eu quanto o Eu agia em relação ao exterior.

Em sendo o herdeiro direto do pai arcaico, o supereu é a instância que encarna os imperativos do pai identificado ao gozo e livre da castração, mas que exige a castração do filho. O trabalho da pulsão de morte se efetua sob seu comando, constringendo o sujeito a transgredir as próprias interdições e exigindo-lhe satisfação pulsional sem entraves, sendo o sentimento de culpa expressão dessa sua divisão (Quinet, 2003).

À guisa de conclusão, notemos que o Édipo designa não apenas o complexo definido por Freud, mas o mito fundador cuja eficácia não depende tão somente da influência do casal parental, mas da proibição do incesto que barra o acesso à satisfação primeira e que liga o desejo à lei. Numa só frase, o medo da castração consolida-se na figura do pai primitivo e ultrapassa as experiências singulares de cada indivíduo. Em sendo assim, o temor em relação ao pai corresponde a uma herança arcaica que se manifesta, inclusive, na atitude da criança em relação aos pais e na representação que ela tem do pai.

Nesse novo contexto teórico, aparecem mudanças significativas para a compreensão metapsicológica da sexualidade, entre as quais a interpolação de um novo estágio no desenvolvimento libidinal da infância, fruto da retomada de certas questões esboçadas desde as *Teorias Sexuais Infantis* e que desembocam em *A Organização Genital Infantil* (1923).

Em corroborando algumas teses já formuladas, tais como a organização libidinal pré-genital, o desenvolvimento bifásico da sexualidade, a investigação sexual infantil e, por fim, o complexo de Édipo, Freud ressalta o papel significativo que o interesse pelos genitais, característico da primazia do falo, assume enquanto uma fase primordial entre o estágio anal e o período de latência. Desse modo, a análise rigorosa do complexo de Édipo e do complexo de Castração somente se torna possível na medida em que leva em conta sua gênese na fase fálica. Nas palavras de Freud, “parece-me (...) que o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração”.(Freud, 1996 [1923]: 160).

Nessa fase de primazia não “dos órgãos genitais”, Freud frisa, “mas uma primazia do falo” (Freud, 1996 [1923]: 158), a criança vive a antítese de ter ou não ter o falo, conforme expusemos acima em linhas gerais.

Ao levar adiante as investigações sexuais infantis, o menino descobre que, ao se deparar com a visão do órgão sexual da menina, nem todos são dotados do falo. Todavia, a realidade da castração não se impõe de forma absoluta, posto que a criança tem a possibilidade de renegar a percepção da falta do pênis, estabelecendo uma clivagem que vai desempenhar função importante, conforme Freud irá teorizar em 1927, em *O Fetichismo*<sup>44</sup>.

Donde não é apenas a percepção que está em jogo na dissolução do Édipo. É preciso que a representação da ausência de pênis seja acoplada à ameaça proferida muitas vezes pela mãe, mas cuja ação seria atribuída, em última instância, ao pai. O principal motivo da dissolução do complexo de Édipo está na ameaça de castração, cujo poder de dissuasão é mais eficaz do que qualquer outro fator.

Se até esse momento Freud admite não conhecer os processos ligados ao complexo de Édipo na menina, em *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924) ele começa a dar ênfase pela primeira vez ao curso diferente entre o desenvolvimento sexual do menino e da menina, além de retomar as elaborações tópicas feitas no *O Ego e O Id* (1923).

Ressaltando que “há lugar para a visão ontogenética lado a lado com a filogenética” (Freud, 1996 [1924]: 194), Freud descreve mais uma vez a curiosa tarefa educativa de reprimir a masturbação infantil, potencializada durante a fase fálica, que consiste em ameaças de castração do pênis: “Geralmente, é de mulheres que emana a ameaça; com muita frequência, elas buscam reforçar sua autoridade por uma referência ao pai ou ao médico, os quais, como dizem, levarão a cabo a punição” (Freud, 1996 [1924]: 194).

Observemos que, nesse contexto em que a figura do médico já havia se aliado à mulher e que de certo modo concorria com a antiga autoridade patriarcal, eles não poderiam deixar de estar ombro a ombro no mecanismo de inscrição da castração e da lei do interdito.

---

<sup>44</sup> O fetiche será o meio pelo qual coexiste no psiquismo a recusa e ao mesmo tempo o reconhecimento da castração feminina, cujo mecanismo de renegação será evocado para explicar especialmente as perversões e as psicoses. A partir desse momento teórico, a renegação (*Verleugnung*) será empregada para designar não apenas o que se passa na percepção infantil da diferença entre os sexos, mas uma divisão do eu cuja extensão será ampliada nos últimos trabalhos para além da psicopatologia perversa.

Assim, nesse pequeno espaço doméstico-familiar saturado de sexualidade, Freud faz a observação de que os pais percebem as brincadeiras do menino com seu pênis ou verificam o leito molhado, e que assim passam a fazer ameaças educativas às suas práticas masturbatórias.

Freud acrescenta que a masturbação infantil está na atitude edipiana com os pais, constituindo-se, portanto, numa descarga genital da excitação sexual pertinente ao complexo.

Green (1991) destaca que a visão apresentada por Freud nesse momento teórico é menos genética do que estrutural, como Lacan bem ressaltou, posto que nada poderia ultrapassar o significante da castração. A estrutura observada no indivíduo seria apenas a expressão singular da história acumulada pela espécie. Desse modo, a masturbação sobre a qual Freud insistira tanto em outros tempos passa a desempenhar papel menor no complexo de Édipo e de castração, o que rebate em parte as teses apresentadas acima por Laqueur (2005).

Mesmo que a descarga sexual masturbatória já não tenha a mesma importância de outrora como vetor de formação do aparato anímico, o pensamento de Freud não é unívoco e se presta a várias interpretações. Portanto, não se pode negar que ele acoplou ao antigo problema da masturbação, que foi o grande vetor de penetração do dispositivo da sexualidade, as leis da aliança, representadas estas pelo Édipo seja na forma de complexo, seja na forma de mito ou, por fim, seja na forma de estrutura tal como será desenvolvida depois por Lacan.

Por sua vez, a respeito do Édipo feminino, Freud retoma em *A Dissolução do Complexo de Édipo* algumas teses esboçadas desde *O Ego e O Id*. Com efeito, afirma que o complexo de Édipo oferece à criança simultaneamente uma satisfação ativa (masculina) e passiva (feminina), podendo ela colocar-se no lugar do pai e ter relações com a mãe, de um lado ou de outro, querer assumir o lugar da mãe e ser amada pelo pai. Contudo, na medida em que o menino aceita a possibilidade de castração, reconhecendo que as mulheres são castradas, ele põe fim às duas vertentes do Édipo: tanto uma quanto a outra acarretariam a perda do falo – na masculina, como punição, e na feminina, como condição. O conflito vivido pelo pequeno amante entre a integridade narcísica do Eu e o investimento libidinal

dos objetos parentais resulta, na melhor das hipóteses, no triunfo da primeira opção, por meio da qual o ego da criança se volta contra o complexo.

Conseqüentemente, os investimentos de objeto são abandonados e substituídos por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no Eu e forma o núcleo do Supereu que assume a severidade do pai e perpetua a proibição contra o incesto. Por fim, as tendências edípicas são sublimadas ou inibidas em seu objetivo e transformadas em afeição, dando início ao período de latência.

Nesse momento do desenvolvimento psicosssexual que corresponde à destruição do complexo de Édipo, Freud diz chegar aqui “à linha fronteira – nunca nitidamente traçada – entre normal e patológico” (Freud, 1996 [1924]: 197). Essa tênue demarcação passa a depender do fato de o Eu não conseguir mais do que uma mera repressão do complexo, podendo este persistir em estado inconsciente no *ISSO* e manifestar mais tarde seu efeito patogênico.

Por seu turno, se Freud até aqui resume a situação edípica no menino, ele começa a lançar a base da diferença em relação à menina. Sem deixar de criticar mais uma vez as reivindicações feministas e chegando a parafrasear Napoleão (“a anatomia é destino”), cujas leis civis que marcavam as distinções entre homens e mulheres são bem conhecidas, Freud afirma que a menina aceita a castração como um fato consumado, ao contrário do menino que teme a sua eventual ocorrência. Assim, a menina aceita renunciar ao falo desde que seja compensada. Desse modo, ela realiza um deslocamento simbólico do falo para o bebê que deseja ter com o pai.

Essa diferença entre menino e menina tornar-se-á mais consistente para Freud num texto posterior, chamado *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925).

Retomando a importância das fantasias primitivas e da pré-história do Édipo, Freud interroga-se nesse texto como as meninas abandonam o objeto original materno e se dirigem ao pai: “como ocorre que as meninas a abandonem [a mãe] e tomem o pai como objeto?” (Freud, 1996 [1925]: 280).

Assim, ele deduz que o primeiro momento da fase fálica na menina não corresponde ao vínculo entre as práticas masturbatórias e os investimentos edípicos, mas à descoberta

da ausência de pênis em seu corpo. Ao contrário do menino que renega inicialmente a visão da ausência de pênis, a menina vê, sabe que não tem e quer tê-lo. Com efeito, surge na menina a inveja do pênis que pode conduzi-la às fronteiras externas da norma, pois pode levá-la a adquirir posteriormente um sentimento de inferioridade ou uma masculinidade por identificação aos homens.

Mesmo que venha a abandonar a inveja do pênis, tal sentimento continua existindo sob o traço de ciúmes. Assim, o momento da vivência fálica da menina corresponde à primeira fase da fantasia “uma criança é espancada”, cujo objeto seria uma rival de quem ela tem ciúmes ou o seu próprio clitóris, expressando desse modo “uma confissão de masturbação” (Freud, 1996 [1925]: 283).

Após os primeiros sinais de inveja do pênis, começa a se manifestar na menina uma intensa corrente de sentimento contra a masturbação, que, ressalta Freud, não pode ser atribuída exclusivamente à influência educacional dos pais e responsáveis. O que faz a menina voltar-se contra essa atividade prazerosa é o sentimento narcísico de humilhação, a ponto de a masturbação ser mais insuportável à menina do que ao menino.

Nesse compasso, a menina desloca-se da posição masculina para a feminina, investindo o pai como objeto de amor e desejando dele um filho. Com efeito, a mãe passa a assumir o lugar de objeto de ciúmes.

Portanto, se até então o complexo de Édipo no menino era transposto por Freud tal e qual na menina, Freud ele conquista agora uma nova versão. O complexo de Édipo passa a ser nas meninas uma formação secundária. Enquanto nos meninos o complexo de Édipo é destruído pela angústia de castração, nas meninas ele é introduzido pela descoberta da castração e da inveja do pênis. Donde Freud conclui que a castração tem por natureza limitar a masculinidade e incentivar a feminilidade.

Voltando a se colocar a difícil questão sobre as fronteiras entre normal e anormal, Freud diz que “em casos normais, ou melhor, em casos ideais, o complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente” (Freud, 1996 [1925]: 285), cuja dissolução tem como herdeiro o Supereu, que, como assinalamos, representa a lei do interdito.

O complexo de Édipo torna-se assim, a chave explicativa da repartição da lei e da moralidade entre os sexos. Da passagem de um modelo de sexo único, representado pela fase fálica, ao modelo dos dois sexos, cujas fronteiras são contornadas pela anatomia, mas

dependem do desenlace dos conflitos edipianos, Freud acredita que para as mulheres o nível daquilo que é eticamente normal é diferente do que é para os homens: “seu superego [da mulher] nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens” (Freud, 1996 [1925]: 286). Entre a vivência do menino, cuja dissolução abrupta do Édipo permite a introjeção da lei e a formação do superego, e a da menina, que deve abandonar aos poucos o seu projeto edipiano de ter um bebê do pai, podemos ser inclinados à idéia de que os homens estariam mais capacitados a exercer a moralidade pública do que as mulheres.

Por sua vez, devemos assinalar que o pensamento de Freud é complexo o suficiente para ser visto como um mero herdeiro dos preconceitos da classe burguesa, para a qual era necessário encontrar justificativas de desigualdade social numa sociedade pretensamente igualitária. Portanto, Freud pondera suas considerações a respeito da moralidade feminina, assinalando que a bissexualidade está presente nos dois sexos e que, assim, todos os indivíduos combinam traços masculinos e femininos.

Se Freud assinalou até o fim de sua obra que a feminilidade seria fonte de uma experiência de horror em face da ausência fálica, é necessário evocar que esse sentimento atinge igualmente homens e mulheres. Ou seja, a feminilidade não é remetida imediatamente ao universo das mulheres, em oposição ao dos homens. Ambos os sexos estão referidos aqui à dialética fálica.

Contudo, a partir do novo modelo de organização genital infantil, Freud passou a aprofundar a problemática da sexualidade feminina, abandonando de vez as antigas analogias fálico-edipianas e dando lugar a mecanismos particulares que passaram a caracterizar diferencialmente o masculino e o feminino.

Em *Sexualidade feminina* (1931), Freud examina o elemento ativo na atitude da menina para com a mãe, assim como na feminilidade em geral.

A bissexualidade presente na disposição inata dos seres humanos é mais evidente para Freud nas mulheres do que nos homens, pois se o homem possui apenas uma zona erógena, o pênis, a mulher tem duas: a vagina, que, segundo Freud, seria o órgão sexual propriamente dito, e o clitóris, análogo ao órgão masculino.

Seguindo esse raciocínio, a menina teria a tarefa de abandonar o clitóris em favor da vagina para aceder à castração, num processo de transição do qual não existiria nada de

análogo no homem. Ao mesmo tempo, deveria haver também por parte da menina a troca do objeto original – mãe – pelo pai.

Nesse trajeto, ao contrário dos meninos, como já foi exposto, o complexo de Édipo nas meninas não é destruído e sim criado por influência da castração. Desse modo, ele não é de modo algum superado pela mulher, dando “seu cunho especial ao caráter das mulheres como seres sociais” (Freud, 1996 [1931]: 238)<sup>45</sup>.

Donde ele conclui que a fase pré-edípiana tem assim nas mulheres importância muito maior do que para os homens.

Essa ênfase no vínculo materno estaria na base explicativa de certos conflitos de aliança conjugal. Assim, Freud acrescenta à idéia de que as mulheres escolhem o marido conforme o modelo paterno, tal como vimos na terceira das *Contribuições à psicologia do amor* (1910), o fato de que elas repetem, entretanto, na vida conjugal, o mau relacionamento com as mães. Se o marido de tal mulher destinava-se a ser o herdeiro de seu relacionamento com o pai, ele na realidade herdou o relacionamento com a mãe.

A atitude hostil que a mulher apresenta para com a mãe não é consequência da rivalidade implícita no complexo de Édipo, mas se origina da fase precedente, que por sua vez foi reforçada e explorada na situação edípiana.

Tamanha hostilidade é reveladora não somente da ambivalência da menina frente ao objeto materno, mas da existência de uma tendência ativa em sua libido. Esse caráter ativo aparece em todas as fases de seu desenvolvimento, não podendo em nenhuma delas “desprezar que é expressão do lado ativo da feminilidade”, citando como exemplo a preferência da menina por bonecas que ‘constitui prova da exclusividade de sua ligação à mãe, com negligência do objeto paterno’ (Freud, 1996 [1931]: 244).

O fato de Freud se debruçar a partir de então sobre a sexualidade feminina e dar mais atenção às fases pré-edípicas vai disparar o interesse dos analistas das gerações futuras a esses estágios da libido anteriores ao complexo de Édipo, tal como o próprio Freud previra<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Numa nota de rodapé, Freud mais uma vez rebate os argumentos contrários à relação diferenciada das mulheres com a castração, dizendo que ‘o emprego da análise como arma de controvérsia evidentemente não pode levar a decisão alguma’ (Freud, 1996 [1931]: 238, nrdp 1).

<sup>46</sup> Freud retoma o tema da sexualidade feminina na conferência XXXIII (1933 [1932]) e no capítulo VII do *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]).

Mas, como assinala Green (1991), o próprio Freud não avança mais nesse caminho. Ao contrário, ele reafirma sua concepção sobre o valor primordial do Édipo, seja na vertente ontogenética seja na filogenética.

Em *Esboço de Psicanálise* (1940 [1938]), Freud chega a elevar a descoberta do complexo de Édipo a uma das “preciosas novas aquisições da humanidade” (Freud, 1996 [1940]: 206) e, parafraseando Diderot, situa-o no desenvolvimento da criança como fundamental para retirá-la do estado de barbárie e introduzi-la na civilização:

“Mais de um século antes do surgimento da Psicanálise, o filósofo francês Diderot deu testemunho da importância do complexo de Édipo, ao expressar a diferença entre os mundos primitivo e civilizado nessa frase: ‘Si le petit sauvage était abandonné à lui même, qu’il conservât toute son imbécilité, et qu’il réunît au peu de raison de l’enfant au berceau la violence des passions de l’homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère’” (Freud, 1996 [1940]: 206).

Por fim, a redação do *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-38]) é testemunha dessa disposição de Freud, onde ele retoma mais uma vez o mito do pai da horda e convida os analistas a não se desviarem dessa hipótese fundamental.

Esse será o mote central para Lacan propor, em seu retorno a Freud, a retomada da estrutura simbólica e, principalmente, da instância paterna presentes no Édipo, opondo-se de forma contundente ao matriarcado que passaria a dominar o campo psicanalítico pós-freudiano.

Falaremos algumas palavras sobre essa herança avocada por Lacan nas páginas finais desse capítulo, mas não sem antes assinalar que, sem dúvida, o patriarcado e o falicismo são instâncias regulatórias que estão no centro do Édipo freudiano, tanto na vertente filogenética quanto na ontogenética.

Ora, vimos desde o início que Freud precisava dar conta da passagem do autoerotismo anárquico infantil para o orgasmo genital e heterossexual adulto, ou do narcisismo ao investimento de objetos no Outro, sem o qual o sujeito poderia se revelar incapaz de amar e participar das trocas sociais de aliança. Como pensar o paradoxo entre os prazeres e as exigências de reprodução simbólica e de filiação era sem dúvida um problema freudiano.

Assim, o Édipo foi o meio pelo qual Freud encontrou as razões que fazem a criança se deslocar do estado de gozo narcísico, em que ela vive a onipotência de ser o falo da mãe,

para o campo da exogamia, cuja eficácia depende da internalização das leis do interdito. Em outras palavras, o desenvolvimento normal da sexualidade pressupõe uma saída favorável da situação edípica, cujo vetor, centrado na proibição paterna, desfalciza o sujeito e orienta os prazeres infantis à norma adulta.

Nessa interpretação que liga ontogênese à filogênese, é importante notar que Freud recupera, de fato e de direito, o sistema de aliança através do Édipo.

O Édipo foi forjado para dar conta da problemática da filiação e da reprodução, situando o sujeito numa encruzilhada por meio da qual ele seria confrontado com o enigma de sua origem e de seus destinos pulsionais. A via entreaberta pelo Édipo limita a onipotência originária do sujeito, fazendo-o renunciar da satisfação mortífera do incesto e, a um só tempo, reconhecer uma lei transcendente que o inscreve no sistema de filiação e da alteridade.

Mas como assinala Birman (1999), Freud enuncia no final de seu trajeto uma nova problemática no domínio da sexualidade, ligada à feminilidade.

Longe de ser identificada ao ser da mulher ou ao gênero feminino, a feminilidade refere-se a algo que transcende a diferença de sexos, tratando-se de um outro registro da sexualidade, caracterizando-se pela ausência de referência fálica. Dito de outro modo, a feminilidade remete a algo presente igualmente no homem e na mulher, rompendo assim com a lógica fálica que até então organizou as figuras do homem e da mulher.

Até um certo momento de sua obra, a oposição entre masculino - feminino foi regulada pela presença-ausência do falo, seja pela representação imaginária do falo no pênis masculino seja pela sua inexistência como tal no corpo da mulher. Tal dicotomia estabelece uma hierarquia ontológica entre os sexos com conseqüências psíquicas, sociais e culturais (Laqueur, 2001).

Contudo, Birman ressalta que a formulação do registro da feminilidade corresponde a uma ultrapassagem dessa lógica. Desse modo, o sentimento de horror assinalado por Freud diante da feminilidade deve corresponder menos ao reconhecimento da ausência fálica do que a defrontação do sujeito com sua finitude e incompletude fundamental. Seguindo esse raciocínio, o registro da feminilidade articula-se com o conceito de desamparo desenvolvido por Freud em *O Mal-estar*.

A experiência de desamparo corresponde por excelência a uma situação traumática e de angústia, revelando uma condição originária de que não existe defesa fálica ou paterna que proteja o sujeito do perigo e da dor. A feminilidade seria uma vertente erótica do desamparo, ao passo que o masoquismo, com o qual sempre foi identificado ao feminino, seria a face negativa do desamparo, marcado pela inexistência erótica e a dor mortífera.

É possível que seja a melhor resposta que possamos encontrar em Freud em face da defesa do papai-mamãe e dos alertas de barbárie, cujas ressonâncias remetem desde as ciências do sexual à pastoral cristã.

### 3.7. Lacan e os lacanianos

Sabemos que a questão do Édipo sofreu inúmeras revisões e suscitou diversas controvérsias desde a sua invenção, sem que nada tivesse demovido Freud de lhe atribuir um lugar soberano até o fim de sua obra.

Sem determo-nos no questionamento da antropologia culturalista à suposta universalidade do complexo de Édipo, no interesse da escola kleiniana pelas chamadas relações pré-edípicas ou na ênfase do narcisismo pela psicologia do *self*, convém atermo-nos somente ao fato de que Lacan foi quem avocou a herança legítima de Freud e recentrou a psicanálise no Édipo. Para tanto, elevou-o à condição de estrutura simbólica e, como veremos, valorizou a dimensão paterna que estaria presente em seu eixo. Desse modo, Lacan pretendia assinalar a originalidade do pensamento freudiano que estaria ofuscada pelo matriarcado dominante no campo psicanalítico.

Senão vejamos. É conhecida a influência do estruturalismo de Lévi-Strauss sobre Lacan, cuja démarche de restituir a experiência analítica ao campo da linguagem aponta para o Édipo enquanto estrutura. Mais do que um mito, o Édipo é para Lacan uma estrutura segundo a qual se organiza o desejo, constituindo-se como um efeito da relação do ser humano com a linguagem.

A lei presente no Édipo apóia-se inicialmente na interdição do gozo incestuoso entre mãe e bebê, cuja proibição é representada pelo pai simbólico.

O pai é menos o personagem do genitor do que um significante designado como Nome do Pai. O Nome do Pai é um “não” que impede o filho e a mãe de se tomarem

reciprocamente como objeto de gozo, sendo por excelência o significante da lei simbólica presente no Édipo:

“(…) o Nome do pai, no que ele funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem do significante – Complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou lei da proibição da mãe.” (Lacan, 1999: 153)

Numa só frase, a Lei simbólica é fundada na exceção do significante paterno que impede o gozo entre a mãe e o filho.

Para Lacan, o desejo proibido da mãe tende a ser concebido como relação de objeto. Nesse momento primordial entre mãe e bebê, este último se acha possuído pela angústia de não haver uma barreira de interdição que o separe da mãe. A satisfação do desejo da mãe significa o fim de todo e qualquer pedido, forma primeira da fala. Ou se aceita a renúncia e, a partir dessa falta, são criadas as condições para que o desejo se dirija ao objeto – e a Lei faz o sujeito dar preferência a uma outra mulher que não seja a mãe; ou então o sujeito fica exposto à angústia de sua própria abolição (Safouan, s/d).

O que o filho pede à mãe para além de suas necessidades é uma resposta que estructure a relação com sua presença-ausência e, em última instância, com o desejo materno.

Nesse momento, chamado por Lacan de primeiro tempo do Édipo, trata-se da “relação da criança não com a mãe, mas com o desejo da mãe. É um desejo de desejo” (Lacan, 1999: 205). O desejo da criança é o desejo da mãe. Essa mãe, “ela vai e vem”, num jogo de *fort-da* em “que é chamada quando não está presente e que, quando está presente, é repelida para que seja possível chamá-la” (Lacan, 1999:188).

Em meio a essas idas e vindas maternas, o desejo da criança é satisfazer o desejo da mãe, de modo que ela se identifica imaginariamente com o objeto de desejo materno, ou seja, o falo. Seguindo esse raciocínio, o primeiro tempo do Édipo corresponde à dialética de ser ou não ser o falo.

Mas a pretensão de ser o falo materno é mal-sucedida. Há uma irredutibilidade entre esse objeto essencialmente perdido - o falo - e o filho, sendo “em vão que este tenta tomar para si a imagem do que”, escreve Safouan nesse contexto de discussão, “nos estágios precoces do seu desenvolvimento, só pode perceber como o enigma do que ele representa

para ela, daquilo por que é amado e de que se sente despojado como de seu próprio ser” (Safouan, s/d: 61-2). Ele representa aquilo que ela perdeu, sem que nunca o tenha tido.

Nessa simbolização primordial, a criança percebe que “há nela [mãe] o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio desejo, que começa a palpitar para a vida” (Lacan, 1999: 188).

Nota-se que a dimensão do desejo materno é fundamental na medida em que se constitui como a força motriz de entrada da metáfora paterna. A inscrição desta não se dará como uma imposição externa ao sujeito feminino, submetido ao cabresto da lei. O núcleo da metáfora paterna está na divisão que o objeto criança introduz no desejo materno, a saber, o fato de que os cuidados dispensados pela mãe à criança não a devem desviar de desejar enquanto mulher. O objeto criança não deve ser tudo para a mãe, isto é, não deve saturar o seu desejo.

A única via através da qual a mãe introduz o filho na ordem simbólica é a sua castração. É em torno da castração da mãe que se estabelece a “falta-a-ser” na criança (Safouan, s/d). Antes de ser propriamente relação de objeto, o desejo da mãe é a relação do sujeito com o Outro da linguagem, cuja incidência tem por conseqüência a introdução da falta como falta-a-ser. A abertura para o desejo se engendra numa relação particular com essa falta.

Por isso é fundamental que a mãe deseje outras coisas além do bebê. Este a preenche e a conforta, mas ao mesmo tempo a divide, em sua subjetividade, enquanto mãe de um lado e de um outro, enquanto mulher (Miller, s/d).

Para além do filho, a mãe deseja enquanto mulher e, por isso, é essencial que ela deseje um homem, cuja palavra ela fará representar a autoridade da lei paterna. Melhor dizendo, ela deseja o falo no corpo do homem eleito para ser o representante da lei paterna. Como diz Miller num comentário a respeito das *Duas Notas Sobre a Criança*, escritas por Lacan a Jenny Aubry: “O desejo da mãe deve se dirigir para um homem e ser atraído por ele. Portanto isso exige que o pai seja, também, um homem” (Miller, s/d: 8).

Seguindo esse raciocínio, a inscrição da metáfora paterna na criança, sem a qual não será possível permitir o acesso à norma edípiana, não se limita à reverência pura da Lei simbólica, nem tampouco ao respeito da autoridade do pai. Embora essa dimensão da

autoridade esteja presente nas formulações de Lacan, e isso não pode ser perdida de vista, ela só se fará presente a partir da eleição amorosa e desejante de uma mulher por um homem. O casal está na origem da parentalidade, como vimos acima com Julien (2000). Esse casal monogâmico não depende somente do desejo da mulher dirigido ao falo no homem, mas também de que esse homem, representante da lei, se dirija a essa mulher enquanto causa de seu desejo.

Por mais que se diga que a função paterna não está ligada à pessoa e sim à palavra, e nisso consiste a crítica que Lacan introduziu nas discussões sobre a carência do pai no ambiente doméstico (Lacan, 1999), não há quem diga que ela possa ser uma mera abstração materna, sem que haja alguém que a represente. Como diz Hurstel, em *As novas fronteiras da paternidade* (1999), é necessária a mediação de um pai concreto para o desenlace edipiano. Sem perder de vista que o pai não precisa ser o genitor ou o guardião legal, ele também não pode ser qualquer um, devendo ser no fim das contas aquele ao qual a mãe dirige seu desejo.

A outra condição, já enunciada acima, para a inscrição da metáfora paterna é a realidade anatômica. Como diz Dor em *O Pai e sua Função em Psicanálise*:

“Esta circulação [do falo] supõe, por sua vez, que diferentes protagonistas sejam levados a ocupar lugares específicos nesse espaço de configuração edipiana. Ainda que se trate de lugares, (...) um pai não pode ser uma mãe; da mesma forma, uma mãe não pode substituir um pai. (...) Vamos evocar a amplitude dos tormentos imaginários com que se defrontam os casais de mulheres homossexuais que têm filhos. Num casal como esse, por que uma das parceiras não poderia jamais assumir a função paterna, por mais que se esforçasse para isso junto à criança? A solução deste problema (...) está ligada, fundamentalmente, ao real da diferença entre os sexos. Ora, quer se queira sabê-lo ou não, esta é irreduzível. (...) É necessário que este significante Nome do pai seja explicitamente, e sem ambigüidades, referido à existência de um terceiro, marcado em sua diferença sexual relativamente ao protagonista que se apresenta como mãe.” (Dor, 1991: 57-8)

Em face desse panorama teórico, é notória a presença maciça do casal monogâmico heterossexual no dispositivo edipiano formulado por Lacan, e reproduzido por seus diversos discípulos, sobretudo, no debate público sobre as transformações no campo das práticas sexuais, dos casais e das famílias.

A formalização lógica e estrutural encontrada por Lacan parece guardar mais semelhanças com o modelo normativo de aliança conjugal e familiar, cujas raízes remontam à cristandade, do que as vicissitudes fantasísticas descritas por Freud. O par conjugal, monogâmico, heterossexual e unido por razões de desejo e erotismo, que se reproduz e, por isso, estende sua sexualidade à prole, que por sua vez deve ser protegida dos excessos maternos, para os quais o único remédio é a submissão à hierarquia masculina, representada pelo marido e, no entanto, assujeitado às leis transcendentais, são elementos que formam uma tessitura formada desde os embates eclesiásticos da Idade Média e consolidada com as transformações da Modernidade.

Esses elementos adquirem uma nova roupagem através das categorias do simbólico, passando a ser representados pelo desejo não todo da mãe em direção ao falo masculino para que a criança possa aceder à norma sexual. Nessa dialética fálica, a inscrição da lei transcendente baseada na autoridade paterna ficará clara ao lançarmos luz sobre o segundo e terceiro tempos que fecha o circuito de estruturação do Édipo na criança.

Ora vejamos brevemente. Para Lacan, a inscrição simbólica da castração simbólica passa por um segundo tempo lógico, através do qual a criança transfere imaginariamente ao pai a onipotência atribuída inicialmente à mãe, passando aquele a ser, na figura do pai ideal, interditor e privador.

Por sua vez, essa inscrição completa-se no terceiro tempo, em que o pai intervém no real e re-instaura o falo “como objeto desejado da mãe, e não mais como objeto do qual o pai pode privar” (Lacan 1999: 200):

“O terceiro tempo é este: o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que o pai é um pai potente. Por causa disso, a relação da mãe com o pai torna a passar para o plano real.” (Lacan, 1999: 200)

Em suma, a função do pai é suportada por um homem cuja palavra, valorizada pela mãe no lugar de autoridade, representa a lei que inscreve o sujeito na diferença das gerações e dos sexos. Para tanto, é importante também que esse homem que empresta a palavra na promoção da lei dirija-se à mulher que escolheu, reconhecendo-a como tal e não como mãe.

Casal, reprodução e sexualidade se unem nesse circuito fálico-edípico, sem perder de vista a dimensão da hierarquia e da transcendência do *logos* paterno. Sem cair no ideal de realização familiar do desejo humano, Lacan não consegue, no entanto, se esquivar de uma norma familiar pequeno-burguesa.

A dimensão de transcendência representada por esse pai desejado pela mulher é clara na medida em que, para Lacan, o pai deve sustentar a lei sem querer encarná-la, sob o risco contrário de gerar uma psicose. Ele não é a lei e nem tampouco a faz, ele é seu representante e está submetido a ela. Longe de ser a figura do pai ideal, ele é marcado pela falta, pela castração e pela finitude.

Devemos admitir que Lacan não pode simplesmente ser acusado de familiarista sem nenhuma reserva.

De certo modo, as formulações que ele introduziu a respeito da função paterna renovou em muito o debate que antes era restrito aos ensinamentos morais da puericultura e da pedagogia (Hurstel, 1999).

Roudinesco afirma que, por estar “convicto de que a antiga soberania do pai estava para sempre perdida”, Lacan valoriza os aspectos simbólicos, sem, contudo, aderir a qualquer tipo de “familiarismo moral” (Roudinesco, 2003: 110).

Por seu turno, Zafiropoulos (2002) acredita que o abandono de todo e qualquer familiarismo por Lacan ocorreu na passagem das teses apresentadas em *Os Complexos Familiares* (1938) para o chamado *Discurso de Roma* em 1953.

Em *Os Complexos Familiares*, a hipótese central de Lacan é que a crise da autoridade paterna é a causa do descobrimento da psicanálise, considerando que Freud é filho do patriarcado judeu vienense de fim de século XIX. Do mesmo modo, a decadência das estruturas familiares e da imago social do pai está na origem da evolução das formas clínicas das neuroses clássicas aos chamados transtornos atuais de caráter. Há uma associação entre a degradação das figuras identificatórias familiares e as deficiências das estruturas subjetivas das novas gerações, relacionadas às patologias narcísicas, toxicomanias, anorexias, bulimias, depressões, assim como aos transtornos psicossomáticos, suicídios e estados-limítrofes. Do núcleo caracterial desses estados mórbidos se deduz a carência de um pai que foi humilhado (Zafiropoulos, 2002).

Em termos gerais, tal tese é deduzida da noção de contração familiar criada por Durkheim, sendo hoje em dia completamente obsoleta não apenas por ser historicamente falsa, mas também porque “induce además un llamado nostálgico al padre, o sea a una figura autoritaria y hasta tiránica” (Zafirooulos, 2002: 211).

Donde a tese lacaniana faz surgir a idéia de que, se a psicanálise nasce em meio ao declínio da instituição patriarcal, ela visaria ratificar o poder do pai, indispensável ao bom funcionamento da família e à harmoniosa estruturação subjetiva das gerações. A psicanálise seria o saber privilegiado para diagnosticar nos sintomas das sociedades pós-modernas a degradação das figuras de autoridade que, por sua vez, se manifestam no seio da família nuclear como impotência, desposseção e demissão educativa (Zafirooulos, 2002).

Seguindo esse raciocínio, Zafirooulos afirma que se o desejo de Freud estaria em parte orientado por uma vontade de re-valorizar simbolicamente o pai, Lacan aspiraria por sua vez re-introduzir a imago social do pai como função essencial de organização da família. É o que se poderia deduzir desse conhecido texto de Lacan, cuja “incertidumbre con respecto a la permanencia de la presencia paterna (...) desencadena al mismo tiempo una idealización de la familia paternalista, la única verdaderamente apta para generar las condiciones sociales del edipismo más fecundas para la estructuración de los individuos y la producción cultural” (Zafirooulos, 2002: 54-5).

Mas tudo isso se modifica, segundo Zafirooulos, no momento inaugural do *Discurso de Roma*. Esse momento da obra de Lacan é conhecido por delimitar a passagem em que ele abandona a sociologia de Durkheim e abraça o estruturalismo de Lévi-Strauss. Com efeito, corresponde ao momento em que ele inaugura a formulação da função simbólica paterna, cuja tese irá gerar os desenvolvimentos que vimos acima a respeito dos tempos do Édipo.

Por mais que a versão familiarista de Lacan tenha caído por terra na medida em que ele lançou mão das funções simbólicas, Zafirooulos adverte que ela se perpetua no campo psicanalítico sob a forma de “nostalgia ao pai” até os dias de hoje, sustentada não somente pelos herdeiros diretos de Lacan assim como pelos psicanalistas da IPA, da qual ele havia se separado definitivamente com a cisão de 1953.

Apesar de tais argumentos, podemos suspeitar que essa passagem do raciocínio teórico de Lacan não seja suficiente para desatrelar o seu pensamento da longa experiência cristã que situa a verdade na costura entre sexo e aliança e impõe um modelo normativo de formação de sujeito.

A equivalência entre Lei e Desejo à luz da estrutura edipiana, tão asseverada por Lacan nessa importante etapa de sua obra, pressupõe uma norma monogâmica e heterossexual de formação do sujeito e consolida o lugar estratégico da psicanálise enquanto uma tecnologia de si que, até bem recentemente, gozou de inegável prestígio no contexto social de biopoder.

É possível que seja exatamente esse ponto que distancia Lacan de Freud, tal como Birman (2002) destaca.

De um lado, Lacan aproxima-se de Freud ao considerar a psicanálise como uma tentativa de resposta diante do mal-estar fundado no assassinato do pai, representado tanto pelo declínio da família patriarcal quanto pela morte de Deus, entre outras instâncias de regulação.

De um outro, eles diferenciam-se no que tange aos destinos dessa resposta.

Freud afirma a nossa condição fundamental de orfandade, cabendo ao analista reconhecer e testemunhar a experiência de desamparo na modernidade. Por sua vez, o que importa para Lacan é a exaltação do Nome-do-Pai: “não é à toa que sendo o pai humilhado, seria preciso restaurar sua palavra” (Birman, 2002: 56). Se foi a partir “da consideração crítica da família nuclear que Lacan pensou no Édipo estrutural”, ele promove em contrapartida “uma normatização que se apresenta como alusão ao discurso patriarcal” (Birman, 2002: 64).

Donde Birman critica o apelo lacaniano à instância paterna, inexistente tal como na obra de Freud:

“A pergunta que resta é a seguinte: o apelo à linguagem, como novo universal e discurso totalizante formulado no percurso de Lacan desde o trabalho sobre a família (...) não foi uma maneira de reintroduzir no mundo moderno aquilo que supostamente a modernidade tinha quebrado, ou seja, a referência a uma totalização, a uma alusão teológica à palavra do pai como palavra de Deus, às vezes aparecendo, mais nos lacanianos que no próprio Lacan, como a idéia de uma relação de Deus com a tópica do inconsciente?” (Birman, 2002: 57).

Em meio à observação sobre a crise da psicanálise tanto no domínio das práticas clínicas quanto no campo das ciências humanas, Birman aponta para a necessidade imperiosa de reinvenção de seu campo à luz da experiência contemporânea do aqui-e-agora. Para tanto, em vez de restaurar o ideal do pai “como signo na supremacia conferida ao falo como significante fundamental” e “produzir a normalização subjetiva provocada pelo Édipo”, Birman recomenda a “possibilidade de uma clínica do cuidado de si com a ausência dessas figuras totalizantes e normalizadoras”, descartando o Édipo como “único referencial de base” (Birman, 2002: 64).

É evidente que devemos reconhecer em Lacan a mesma complexidade, ou até maior, que identificamos no pensamento freudiano. Sabemos que tal concepção do Édipo estrutural, apesar da relevância que tem para o conjunto da obra lacaniana, será desintegrada pelo próprio Lacan nos anos 70, quando ele passa a abordar a relação entre pai e filho em termos de modelo da função-gozo e não mais como identificação edipiana e interdição. Donde começa a se esboçar em sua obra a idéia da multiplicação dos nomes-do-pai.

Não obstante, a vertente fálico-edipiana foi freqüentemente e ainda é ignorada, com algumas exceções (Laurent, 2000), nas abordagens clínicas ou nas discussões sobre os arranjos contemporâneos.

A dialética do falo e a centralidade da Lei paterna são as principais referências utilizadas por boa parte dos lacanianos no debate público sobre as transformações da aliança e da sexualidade. Tal debate é marcado, como vimos na introdução da tese, por um extremo conservadorismo, haja vista que para esses autores Lacan introduziu uma norma sem a qual a vida humana se torna inconcebível.

Os exemplos são muitos, de modo que podemos citar alguns sem exaurir o leitor. Além dos exemplos expostos da introdução a respeito da oposição dos psicanalistas frente ao PACS, podemos encontrar o baluarte fálico-edípiano sendo brandido em outras searas de discussão sobre a família, a sexualidade e a reprodução.

Senão vejamos. Sobre a chamada “produção independente” de mulheres que desejam somente o sêmen paterno para reproduzir, Quinet (2002) alerta que não há por que prejudicar essas pessoas, apoiando-se na distinção feita por Lacan entre nome do Pai e o pai imaginário. Mas não deixa de ver com reservas a exclusão total de *Eros* da reprodução humana, haja vista o Eros feminino dever seguir uma trajetória que parte da inveja do falo ao desejo de filho e, por fim, à sua realização, devendo ocorrer obrigatoriamente uma insatisfação entre essas duas últimas etapas.

Desse modo, ele critica o projeto das ciências biológicas em querer preencher o hiato entre o desejo e a realização. Por sua vez, a psicanálise tem como tarefa apontar para a impossibilidade de colonizar o real do desejo, por meio do qual os sintomas aparecem como “rebotelhos do discurso médico” e apontam o furo da ciência. “Ao serem observadas de perto”, escreve Quinet, as novas formas de sofrimento “são tão velhas quanto as roupas do rei quando ele está nu” (Quinet, 2002: 39). Em outras palavras, elas são classificáveis de acordo com a nosografia estabelecida por Lacan, cabendo ao psicanalista, parafraseando o dito de Lacan em *A Ciência e a Verdade* (1966), re-introduzir o Nome-do-Pai no discurso da ciência.

Chemama (1994) faz a crítica ao avanço das técnicas reprodutivas, que assevera a posição de mulheres que se colocam num lugar masculino perverso e que consiste em ser e, ao mesmo tempo, ter o falo. Segundo o autor, tais mulheres pretendem incorporar os homens e até mesmo destruí-los, matando-os imaginariamente durante a gravidez e simbolicamente quando apelam aos bancos de esperma. As mulheres acabam com o pai, através da extrema liberdade sexual e falta de compromisso, empurrando os homens para a homossexualidade (*apud* Seddon, 2003).

Chatel (1995) critica o fato de a medicina reprodutiva desfazer a mola simbólica do encontro sexual que está na origem da fecundação. “Para o discurso médico”, afirma a autora, “a criança é o resultado do encontro de gametas, gravidez é a entrada em

funcionamento de substâncias hormonais, e a paternidade uma decisão de adoção concernente a um objeto feito de substâncias” (Chatel, 1995: 109-10). Com efeito, o desejo sexual é descartado. O discurso médico não quer saber disso, reduzindo o fenômeno da procriação a uma manipulação de substâncias, ao mesmo tempo em que os homens e as mulheres são tratados como seres indiferenciados sexualmente.

Nesse contexto, a medicina reprodutiva vai ao encontro do “gozo da mãe”, liberando as mulheres da tarefa de decifração do enigma da feminilidade. Com as procriações artificiais, a ciência médica pretende abolir o sintoma, apagando os traços simbólicos que balizam o desejo no ato da fecundação.

Por fim, Chatel retoma o adágio *pater semper incertus* – que, diga-se de passagem, foi de origem romano-cristã e floresceu no código napoleônico – para ressaltar o suspense necessário à articulação do desejo sexual à palavra dos amantes (presunção da paternidade). Por sua vez, a medicina reprodutiva conduz o artifício da lei paterna e a montagem da diferença entre os sexos ao apagamento. Por fim, a autora segue os pressupostos de Legendre para valorizar o amparo da Ordem simbólica nos ritos, costumes e modos jurídicos de inscrever a filiação.

Encerremos aqui os exemplos.

Basta por ora deixar com o leitor a indagação se em face da ampla discursividade em torno das formas de articulação entre prazer, conjugalidade e parentesco, não teríamos outras maneiras de contrapor ao controle e à banalização tecnológica da vida humana, uma psicanálise que não esteja encastelada na torre a mais cristalina das leis do interdito e da castração simbólica e que, em vez de apontar para uma versão acabada do sujeito e da sociedade em geral, possa enxergar a corrosão do Édipo que sustenta a sua soberba majestade.

## CONCLUSÃO

É chegado o momento de reatar os fios de raciocínio da tese.

Para tanto, façamos um retrospecto.

Na esteira do traçado genealógico que Foucault delineia entre o confessionalismo cristão e a experiência psicanalítica, vimos que a experiência freudiana herda muito mais do que a tecnologia de si fundada na confissão da sexualidade.

Nos termos da genealogia, a psicanálise corresponde a uma experiência de exame de si cuja tecnologia impõe modificações sobre o próprio sujeito. Essa transformação do sujeito que examina a si próprio à luz da sexualidade pressupõe a operação por meio da qual lhe é desvelada uma verdade particular, e, ao mesmo tempo, atrelada à lei transcendente. Portanto, a psicanálise constitui-se em boa parte como uma modalidade científica da experiência de ascese e de renúncia cristã, sendo resultado de uma longa ramificação que teve origem na reforma cristã tridentina e passou pela campanha antimasturbatória e pela psiquiatria positivista do século XIX.

Donde a crítica de Foucault ao Édipo. Este representa o dispositivo pelo qual a psicanálise re-centrou, no sexual, o sistema de aliança antes ameaçado frente à valorização da sexualidade e à falência da antiga gestão familiar. Seja como complexo seja como estrutura, o Édipo forneceu a matriz moderna pela qual cada sujeito passou a administrar sua sexualidade e a si próprio numa sociedade cuja arte de governo está centrada no poder sobre a vida humana.

A tese procurou inserir na esteira dessa crítica genealógica a idéia de que, no conjunto do dispositivo edipiano, a psicanálise herdou vetores das alianças entre homem-mulher e entre pais-filhos, revelando o estreitamento ainda maior entre ela e a cristandade ou ainda, entre ela e a racionalidade científica burguesa. A “história da sexualidade” não é somente a história política dos corpos e da produção de verdade no Ocidente, mas é também a história da relação entre os sexos e a história da organização das redes de

parentesco. Portanto, a psicanálise não poderia estar imune a uma longa tradição de embates em torno da legitimidade dos casamentos e das famílias.

Acreditamos assim que ao trazer em relevo, nesse contexto de análise genealógica, a formação dos modelos de família e de união conjugal, e sem cair numa história das mentalidades, tão rechaçada por Foucault, podemos tornar a interlocução entre esse campo filosófico e a psicanálise ainda mais proveitosa e consistente.

Seguindo esse raciocínio, vimos que na Idade Média o matrimônio foi apropriado pela Igreja como sacramento, cuja valorização do consentimento mútuo – sem erotismo – conflitava desde essa época com a autoridade familiar do modelo aristocrático. O triunfo do modelo canônico de casamento correspondeu a um deslocamento da autoridade para o poderoso aparato da Igreja Católica que, como representante terrestre das Leis divinas, auferia a ela vantagens que ampliavam seu poderio político-econômico. Isso ocorreu sem, contudo, retirar a importância e a legitimidade do *logos* paterno representado pelo homem e marido, cuja tarefa consistia em salvaguardar a prole e a sociedade perante as ameaças de desordem, de adultério e de paixões instintivas que o sexo feminino simbolizava.

Como foi exposto, esse campo de transformações não se deu de forma unívoca e linear. Com efeito, ele não pode simplesmente ser resumido numa trajetória de decadência da figura paterna, cujo ponto de referência, arbitrariamente escolhido para supor uma anomia social contemporânea, seria a força absoluta que o *pater* detinha em Roma Antiga.

Por esse motivo, lançamos luz sobre a complexidade de forças que, longe de representarem um golpe definitivo e unívoco contra a imago paterna, eram postas em ação nos meios eclesiásticos, nas negociações com a aristocracia, nas formas de penetração do modelo de casamento e nos ensinamentos em torno do prazer que, em suma, correspondiam a interesses estratégicos cuja multiplicidade e mobilidade estava longe de significar uma quebra ou um déficit de poder.

Simultaneamente, demonstramos que as transformações inerentes aos lugares simbólicos da aliança (marido, mulher, pai, mãe e filhos) não deixaram de ser ao mesmo tempo causa e efeito de leis, prisões, acumulação de bens, regras matrimoniais e sucessórias, regras de consentimento ou proibição de relações sexuais, técnicas confessionais e penitenciais, entre outros. Donde se infere que tais práticas de poder

produziam saberes e subjetividades inerentes às alianças que, em contrapartida, constituíam mais relações de poder.

É inegável que, assim como viria a ocorrer com a tecnologia de confissão da carne, o jogo político e econômico que pautou as condutas sexuais e as relações sacramentais entre marido e mulher também estendeu seus efeitos até a modernidade.

O consentimento dos esposos, as regras de interdição, a publicidade do laço matrimonial, a legitimidade sagrada da união e da prole, a finalidade de procriação, o débito conjugal e a figura de soberania foram elementos que pouco a pouco moldaram um modelo normativo que atravessou a modernidade e para o qual a Igreja católica muito contribuiu.

Ademais, a cristandade contribuiu também para o acoplamento da sexualidade às margens da aliança conjugal e familiar, facilitando o movimento incitado pela cruzada antimasturbatória e pelas ciências do sexual nos séculos XVIII-XIX.

Donde ocorreu na aurora da Modernidade a penetração do dispositivo da sexualidade nos eixos centrais da aliança (marido-mulher e pais-filhos), reduzindo as feições da família ao seu núcleo central e saturando-a de sexualidade.

A perseguição moderna da masturbação infantil – que remonta à pastoral cristã tridentina – teve papel central e estratégico nesse domínio de transformações das alianças. O auto-erotismo infanto-juvenil surgiu como problema médico-moral não somente por ter sido o viés pelo qual se reorganizou e se medicalizou as relações entre crianças e adultos. A masturbação esteve intimamente ligada também ao modo como as pessoas passaram a falar, interpretar e gerir a sexualidade e a si mesmas.

Portanto, o sucesso da psicanálise como instrumento regulador das subjetividades modernas só foi possível num contexto em que as alianças necessitavam de reforço. Seguindo esse raciocínio, nossa análise percorreu as razões que fizeram surgir essa “necessidade” de reforço da aliança. A valorização do modelo biológico da diferença sexual, o declínio do patriarcado, a exaltação da maternidade, a nuclearização e a medicalização da família, os temores ao incesto e a erotização simultânea do corpo infantil são alguns dos vetores que detectamos no sentido de que eles indicavam o esgotamento de um antigo modelo familiar e, acima de tudo, de organização social. A renovação desses

laços passou a depender em boa parte dos aparatos médico-pedagógicos e filantrópico-assistenciais, que depois de certo tempo passaram a se mostrar também insuficientes.

A essa teia complexa de fios, ora entrelaçados ora desatados, se somaram outras ramificações microscópicas, a saber, a apropriação do sexual pelas ciências médicas positivistas, o desenlace definitivo entre sexualidade e reprodução, a definição do instinto como sendo de natureza perversa, a inscrição das condutas perversas no universo das anomalias, a fixação da vida adulta na infância, o estabelecimento da tecnologia do exame na produção de sujeito e, finalmente, a falência da psiquiatria como gestora das alianças, sem as quais a psicanálise não tivesse quiçá se constituído como tal.

Foi essa mesma psiquiatria que, ao mostrar sinal de esgotamento, abriu espaço para o imenso consumo da psicanálise ao longo do século XX. Nesse contexto, a sexualidade infantil se transformava na preocupação central de pais e educadores, as alianças conjugais passavam a se pautar em razões de afeto, a autoridade patriarcal dava sinais de exaustão, a mulher encontrava saídas através da maternidade ou da neurose, a sexualidade se desatrelava da reprodução e das regras de casamento e a qualidade da vida sexual e afetiva passava a ser objeto de preocupação. Foram essas as condições de possibilidade para que a psicanálise surgisse na intercessão dos conflitos na gestão dos registros de reprodução das alianças e da sexualidade em geral, polarizados até então entre as tendências jurídico-familiaristas, de um lado e de um outro, as tendências medicalizantes.

A psicanálise conseguiu organizar em torno de si uma norma relacional que, como escreve Donzelot, “ratifica e valoriza as disposições clássicas, papel de pai e mãe, mas reduzindo à condição de esqueleto seu antigo agenciamento, simulacro funcional” (Donzelot, 1980: 202).

A família, ela própria, tornou-se durante muito tempo consumidora ávida dos ensinamentos psicanalíticos, mesmo que ainda não deixasse de ser sempre acusada por seus excessos e suas insuficiências.

Tudo isso fez parte de um contexto mais amplo de arte de governo sobre a vida, por meio da qual as famílias e os casamentos se transformaram em dispositivos estratégicos de administração da sexualidade, tanto num nível individual quanto num coletivo.

É evidente que a psicanálise não pode ser pura e simplesmente ser acusada de familiarista, haja vista ela própria ter ajudado a dissuadir os antigos vínculos de família que eram calcados na tradição, na racionalidade e na consangüinidade.

Por sua vez, a psicanálise (ou o psicanalismo) recuperou o sistema de aliança como o meio pelo qual cada um deveria administrar e controlar o seu próprio sexo. E o Édipo foi o vetor principal e estratégico dessa empreitada. Longas ramificações, da pastoral cristã à psiquiatria das perversões, que se inscrevem no fulcro central da descoberta freudiana e franqueiam o modelo normativo calcado no casal erotizado, monogâmico, heterossexual, hierárquico e reprodutivo.

Vale indagar: são esses os vestígios da família pequeno-burguesa?

Ao que tudo indica, o modelo familiar burguês representa a arquitetura simbólica sob a qual os alarmistas de nossos tempos querem nos abrigar a salvo da barbárie.

Mas essas e as outras conclusões acima não impedem de encontrarmos diferentes interpretações à luz do texto freudiano.

Em primeiro lugar, assinalamos que a interlocução de Freud com as ciências do sexual não foi unívoca, de modo que ele não pode ser enquadrado no escaninho das ciências sexuais senão ao custo de um elevado desconforto.

Não podemos desconsiderar que Freud fez críticas contundentes à hipótese da degenerescência e da hereditariedade, questionou a moral higienista, rompeu com o positivismo científico, atribuiu primazia às fantasias e à pulsão em vez dos comportamentos e, por fim, aproximou a perversão dos prazeres normais de uma forma como jamais alguém fizera.

Se isso não é ainda suficiente para colocá-lo à distância das ciências do sexual, devemos então acrescentar que para Freud o projeto eugenista de proteger a sociedade em relação aos degenerados estava fadada ao fracasso. Ele apontou para o fato de que os desvios da satisfação sexual não eram atributos somente dos impotentes ou dos perversos, mas era algo que marca tão profundamente o homem moderno civilizado que não há solução possível.

Freud nem se lança aos arroubos libertários do que viria a caracterizar mais adiante a hipótese repressiva do sexual, nem tampouco levanta o baluarte do controle irrestrito sobre os homens. Colocando-se a favor da civilização, Freud não deixa de assinalar tanto os riscos da agressividade humana quanto os excessos superegóicos, cujo embate entre a pulsão de vida e a pulsão de morte remete a um duelo sem garantias e ao desamparo originário.

Donde se conclui que a maior parte dos conceitos freudianos adquirem nuances e tons variados ao longo de seu pensamento, sendo inviável fazer tais críticas à psicanálise sem reservas.

Vimos p. ex. que o conceito de infantil em psicanálise em muito se distancia da pedagogização médica preconizada pelas ciências modernas.

Também demonstramos que a crítica de Laqueur a respeito da herança por Freud do problema moral da masturbação deve ser feita com reserva. O raciocínio teórico de Laqueur é que Freud situou a masturbação no eixo nevrálgico do desenlace edipiano e da assunção da norma sexual, transformando-a na encruzilhada fundamental entre o infantil e o adulto ou entre o eu narcísico e o Outro da cultura. Porém, tal crítica não leva em consideração outras nuances do texto freudiano, a saber, de que o onanismo pode possuir caráter terapêutico ou, então, não ter a mesma importância para Freud que tinha no início de sua obra.

Donde concluímos que o texto freudiano possui a imensa qualidade de ser compreendido de diversas maneiras. Existe uma constelação teórica que permite atribuir a Freud pressupostos normativos que aproximam a psicanálise das ciências do sexual. Mas também existe a possibilidade de avizinhar a psicanálise às experiências éticas e estéticas da *ars erotica*.

Apesar dessa diversidade, não podemos negar que o Édipo acoplou as regras de aliança à sexualidade e se tornou a matriz de formação de subjetividade.

Freud precisava dar conta da encruzilhada entre os prazeres parciais anárquicos ou o narcisismo infantil, de um lado e de um outro, as exigências de reprodução simbólica e de filiação.

O Édipo foi o meio pelo qual Freud encontrou as razões que fazem a criança abandonar a onipotência narcísica e internalizar as leis de interdição que formam as trocas exogâmicas. A dissolução do complexo teria como efeito limitar a onipotência incestuosa e inscrever o sujeito nas leis da aliança que transcendem os seus interesses narcísicos.

Seguindo esse raciocínio, a matriz arquitetural do Édipo corresponde a um modelo normativo que, vale dizer, reparte os sexos e distribui de forma diferenciada a lei e a moralidade. Ora, para Freud, o superego nas mulheres nunca é tão inexorável e racional quanto é para os homens (Freud, 1925). É difícil não identificar nesse pressuposto alguma ressonância com o modelo dos dois sexos, no qual a representação da lei, do *logos* e da esfera pública seria tributária ao homem e as paixões instintivas ou a dedicação doméstico-familiar às mulheres.

Não obstante, como era de se esperar, tais pressupostos também podem ser invertidos à luz do pensamento freudiano. Para tanto, convém assinalar que Freud ressaltava sempre a presença da bissexualidade nos dois sexos. Em segundo lugar, Freud aprofundou a problemática da sexualidade feminina ao final de sua obra e relegou ao segundo plano as referências fálico-edípicas.

Longe de ser identificada ao gênero sexual feminino, a feminilidade passou a corresponder a um registro da sexualidade não pautado pela referência fálica. Assim, se a oposição entre masculino - feminino era antes regulada pela presença-ausência do falo, a feminilidade romperia de vez com essa lógica. Ela estaria intimamente ligada à noção de desamparo, assinalando mais a finitude humana do que a mera presença-ausência do falo ou, ainda, de um pai capaz de proteção frente aos jogos pulsionais.

Essa vertente do pensamento freudiano é digna de ser explorada, para a qual a interlocução com a genealogia tem muito a contribuir.

Entre outras contribuições, a análise genealógica aponta para o fato de que, em todo discurso de alerta de barbárie, existe um projeto civilizatório. Assim, o apego ao Édipo como abrigo necessário em oposição à suposta ausência de leis fundamentais pressupõe uma intenção estratégica, a saber, o relançamento de normas e disciplinas num mundo, paradoxalmente, cada vez mais pautado por regras jurídicas.

Por sua vez, apostar na diversidade interpretativa de Freud a respeito da subjetividade humana é a contribuição que podemos fazer para a reivindicação social por novas formas de organização entre aliança e sexualidade.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

1. ALMEIDA, Suely. (1996) “A negação do feminino” *In História Viva*; Grandes religiões, volume um: cristianismo. São Paulo. p. 62-65.
2. ARÁN, Márcia. (2003) Homossexualidade e modos de vida; a psicanálise e novas formas de conjugalidade. Disponível na Internet via [www.estadosgerais.org](http://www.estadosgerais.org), Acesso em: 11 jan. 2003.
3. \_\_\_\_\_. (2003) Os Destinos da Diferença Sexual na Cultura Contemporânea. *In: Estudos Femininos*. 11(2): 360. Florianópolis, julho-dezembro 2003. p. 399-423.
4. \_\_\_\_\_. (2003) A Sexualidade Feminina e a Crise da Idéia de Identidade. *In: ALTER – Jornal de Estudos Psicanalíticos*. V.22 (1). p. 107-125.
5. ARIÈS, Philippe. (1981) *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
6. ARIÈS, Philippe & Béjin, André (Orgs.). (1986) *Sexualidades Ocidentais*; contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense.
7. BADINTER, Elisabeth. (1985) *O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
8. BAUMAN, Zygmunt. (1998) *O Mal Estar da Pós Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
9. BETTENCOURT, Dom Estevão. (2006) “O papel civilizatório das ordens monásticas” *In História Viva*; Grandes religiões, volume um: cristianismo. São Paulo. p. 38-41.
10. BIRMAN, Joel. (Coord). (1988) *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus.
11. \_\_\_\_\_. (1993). *Ensaio de Teoria Psicanalítica*, I. parte: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

12. \_\_\_\_\_. (1995) “Como era Gostoso meu Francês; sobre o campo psicanalítico no Brasil nos anos 80”. In: *Saúde e Sociedade no Brasil – anos 80*. (Orgs. GUIMARÃES, R. & TAVARES, R). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
13. \_\_\_\_\_. (1996) *Por uma Estilística da Existência*. São Paulo: 34.
14. \_\_\_\_\_. (1997). “Além daquele beijo!? – sobre o infantil e o originário em psicanálise”. In: *Da análise na Infância ao Infantil na Análise*. ROZA, Eliza & REIS, Eliana. Rio de Janeiro: Contra Capa.
15. \_\_\_\_\_. (1999) *Mal-Estar na Atualidade; a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
16. \_\_\_\_\_. (1999a) *Cartografias do Feminino*. São Paulo: 34.
17. \_\_\_\_\_. (2000) *Entre Cuidado e Saber de Si; sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
18. \_\_\_\_\_. (2000a) “A Psicanálise na Berlinda?” In *Retratos de Foucault*. (Orgs. CASTELO BRANCO, Guilherme & PORTOCARRERO, Vera). Rio de Janeiro: NAU.
19. \_\_\_\_\_. (2002) O Cuidado de Si no Futuro da Psicanálise. In: *O Futuro da Psicanálise*. (Orgs. Alonso, Aristides & Araújo, Rosane.). Rio de Janeiro: Rio Ambiciosos.
20. BONNET, Gérard. (1987). “Introduction” In *Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles*. CHARCOT, Jean-Martin & MAGNAN, Victor. Paris: Frénésie.
21. BOURDIEU, Pierre. (2002) *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
22. BOZON, Michel. (2004) “A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas”. In: *Família e Sexualidade*. (Org. HEILBORN, M.) Rio de Janeiro: FGV. p. 87-117.
23. BRITO, Leila. (1999) “Criança: sujeito de direitos nas Varas de Família?”. In: *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo; direito e psicanálise*. (Org. ALTOÉ, Sônia). Rio de Janeiro: Revinter.
24. BROOKE, Christopher. (1989) *O Casamento na Idade Média*. Portugal: publicações Europa-América.
25. CHARCOT, Jean-Martin & MAGNAN, Victor. ([1883]1987) *Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles*. Paris: Frénésie.

26. CHAVES, Ernani. (1988) *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
27. CHATEL, Marie-Magdeleine (1995). *Mal-Estar na Procriação*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
28. CORREA, Marilena. (2001) *Novas Tecnologias Reprodutivas; limites da biologia ou biologia sem limites?* Rio de Janeiro: EdUERJ.
29. \_\_\_\_\_. (2005) “Bioética e reprodução assistida. Infertilidade, produção e uso de embriões humanos”. In *Bioética; reprodução e gênero na sociedade contemporânea*. (Org. LOYOLA, Maria). Rio de Janeiro: ABEP. p. 49-80.
30. COSTA, Jurandir. (1999) *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal.
31. DELEUZE, Gilles. (1988) *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
32. DONZELOT, Jacques. (1980) *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal.
33. DOR, Joel. (1991) *O Pai e sua Função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
34. ENGELS, Friedrich. (1987). “A Família Monogâmica”. In: *Dialética da Família; gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. (Org. CANEVACCI, Massimo) São Paulo: Brasiliense. p.71-87.
35. \_\_\_\_\_. (2000) *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
36. FARIA, Frei Jacir. (2006) “Apócrifos: a outra face do evangelho”. In: *História Viva; Grandes religiões, volume um: cristianismo*. São Paulo. p. 30-33.
37. FASSIN, Eric. (2005) *L’Inversion de la Question Homosexuelle*. Paris: Éditions Amsterdam.
38. FIGUEIRA, Sérvulo. (1981) *O Contexto Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
39. \_\_\_\_\_(org.). (1987) *Uma Nova Família?; O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
40. \_\_\_\_\_. (1994) *Freud e a Difusão da Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
41. FLANDRIN, Jean-Louis. (1986) “A vida sexual dos casados na sociedade antiga”. In: *Sexualidades Ocidentais; contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. (Org. ARIÉS, Philippe & BÉJIN, André). São Paulo: Brasiliense.

42. \_\_\_\_\_. (1995) *Famílias; parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*. Lisboa: Estampa.
43. FONSECA, Cláudia. (1995) “Amor e Família: vacas sagradas da nossa época”. *In: Família Em Processos Contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. (Orgs. RIBEIRO, Ivete & RIBEIRO, Ana Clara). São Paulo: Loyola. p. 69-89.
44. FOUCAULT, Michel. (1979) *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
45. \_\_\_\_\_. (1991) *Vigiar e Punir; nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
46. \_\_\_\_\_. (1994) *História da Sexualidade; o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
47. \_\_\_\_\_. (1996) *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.
48. \_\_\_\_\_. (1997) *História da Sexualidade; a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
49. \_\_\_\_\_. (1999) *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
50. \_\_\_\_\_. (2001) *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes.
51. \_\_\_\_\_. (2003) *Ditos e Escritos IV; Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
52. \_\_\_\_\_. (2004) *Ditos e Escritos V; Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
53. FREUD, S. (1996) *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, Rio de Janeiro, Imago.
54. \_\_\_\_\_. (1894) “As neuropsicoses de defesa”, v. III p.51-72.
55. \_\_\_\_\_. (1893-1895) “Estudos sobre a histeria”, v. II p. 33-318.
56. \_\_\_\_\_. (1895 [1894]) “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’”, v. III p. 93-115.
57. \_\_\_\_\_. (1895) “Projeto para uma psicologia científica”, v. I p. 335-454.
58. \_\_\_\_\_. (1896) Carta 52, v. I.
59. \_\_\_\_\_. (1897) Carta 57, v. I.
60. \_\_\_\_\_. (1897) Carta 69, v. I.
61. \_\_\_\_\_. (1897) Carta 71, v. I.
62. \_\_\_\_\_. (1898) “A sexualidade na etiologia das neuroses”, v. III p. 289-315.
63. \_\_\_\_\_. (1900) “A interpretação dos sonhos”, v. IV e V.

64. \_\_\_\_\_. (1901) “Psicopatologia da vida quotidiana”, v. VI.
65. \_\_\_\_\_.(1905 [1901]). “Fragmento da Análise de um Caso de Histeria”, v. VII p. 5-127.
66. \_\_\_\_\_. (1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v. VII p.129-250.
67. \_\_\_\_\_. (1908) “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, v. IX p.187-211.
68. \_\_\_\_\_. (1908) “Sobre as teorias sexuais das Crianças”. v. IX, p. 213-231.
69. \_\_\_\_\_.(1909) “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”, v. X p. 15 – 157.
70. \_\_\_\_\_.(1909) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, v. X p. 159-257.
71. \_\_\_\_\_.(1910 [1909]). “*Cinco Lições de Psicanálise*”, v. XI p. 13-57.
72. \_\_\_\_\_.(1910). “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, v. XI p. 59 – 125.
73. \_\_\_\_\_.(1910). “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I)”, v. XI.
74. \_\_\_\_\_.(1910). “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II)”, v. XI.
75. \_\_\_\_\_.(1910 [1918-1917]). “O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)”, v. XI.
76. \_\_\_\_\_. (1911) “Notas Psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de caso de paranóia (*Dementia Paranoides*)”, v. XII p. 23 – 109.
77. \_\_\_\_\_. (1912) “Contribuições para um debate sobre o onanismo”, v. XII p. 307-325.
78. \_\_\_\_\_. (1912-1913) “Totem e tabu”, v. XIII p.17-192.
79. \_\_\_\_\_. (1914) “Sobre o narcisismo: uma introdução”, v. XIV p. 77-108.
80. \_\_\_\_\_. (1915a) “As pulsões e seus destinos”, v. XIV p.117-149.
81. \_\_\_\_\_. (1918 [1914]). “História de uma neurose infantil”, v. XVII p. 19-151.
82. \_\_\_\_\_.(1919) “‘Uma criança é espancada’; uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”, v. XVII p 225 – 257.
83. \_\_\_\_\_. (1920) “Além do princípio do prazer”, v. XVIII p.13-75.
84. \_\_\_\_\_. (1923) “O Ego e o Id”, v. XIX p.15-80.

85. \_\_\_\_\_. (1923) “A organização genital da libido”, v. XIX p. 179-187.
86. \_\_\_\_\_. (1924) “O problema econômico do masoquismo”, v. XIX p.177-188.
87. \_\_\_\_\_.(1924) “A dissolução do complexo de Édipo” v. XIX p. 217-227.
88. \_\_\_\_\_.(1925). “Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos” v. XIX.
89. \_\_\_\_\_. (1927) “Fetichismo”, v. XXI p. 179-188.
90. \_\_\_\_\_. (1930 [1929]) “O Mal-estar na civilização”, v. XXI p.73-169.
91. \_\_\_\_\_. (1931) “Sexualidade feminina”, v. XXI p. 259-281.
92. \_\_\_\_\_.(1933 [1932]). “Conferência XXXIII”, v. XXII.
93. \_\_\_\_\_.(1939 [1934-38]) “Moisés e o Monoteísmo”, v. XXIII p. 16 – 167.
94. \_\_\_\_\_. (1940 [1938]). “Esboço de psicanálise”, v. XXIII.
95. GIDDENS, Anthony. (1993) *A Transformação da Intimidade; sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
96. GODELIER, Maurice. *Métamorphoses de la Parenté*. France: Fayard.
97. GREEN (1991). *O Complexo de Castração*. Rio de Janeiro: Imago.
98. GUIMARÃES, R. & TAVARES, R. (Orgs.). (1995) *Saúde e Sociedade no Brasil - anos 80*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
99. HUGO, Victor. (2002 [1832]) *O Último Dia de um Condenado*. São Paulo: Estação Liberdade.
100. HURSTEL, Françoise. (1999) *As Novas Fronteiras da Paternidade*. Campinas: Papirus.
101. HUXLEY, Aldous. (1969) *Admirável Mundo Novo*. Rio de Janeiro: Brail.
102. KATZ, Chaim. (1974) “Algumas observações iniciais sobre a formação analítica”. In PELLEGRINO, Hélio (Coord.) *Psicanálise em Crise*. Petrópolis: Vozes.
103. \_\_\_\_\_ (Ed.). (1979) *Psicanálise, Poder e Desejo*. Rio de Janeiro: IBRAPSI.
104. \_\_\_\_\_. (2002). “Algo Sobre a Atualidade da Psicanálise”. In: Alonso, Aristides & Araújo, Rosane (orgs.). *O Futuro da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rio Ambiciosos.
105. KEHL, Maria Rita. (2003) “Em Defesa da Família Tentacular”. In: GROENINGA, G. & PEREIRA, R (Coord.). *Direito de Família e Psicanálise; rumo a uma nova epistemologia*. Rio de Janeiro: Imago. p. 163-176.

106. \_\_\_\_\_. (2004) “Civilização Partida” *In: Civilização e Barbárie* (Org. NOVAES, A.). São Paulo: Companhia das Letras. p. 101-124.
107. JULIEN, Philippe. (1997) *O manto de Noé*; ensaio sobre a paternidade. Rio de Janeiro: Revinter.
108. \_\_\_\_\_. (2000) *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
109. LACAN, Jacques. (1985) *Os Complexos Familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
110. \_\_\_\_\_. (1991) *O seminário, Livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
111. \_\_\_\_\_. (1999) *O seminário, Livro 5*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
112. \_\_\_\_\_. (2005) *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
113. LANTERI-LAURA, Georges (1994). *Leitura das Perversões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
114. LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J.-B. (1986) *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
115. LAQUER, Thomas. (2001) *Inventando o Sexo; corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
116. \_\_\_\_\_. (2005) *Le Sexe em Solitaire*; contribution à l’histoire culturelle de la sexualité. France: Gallimard.
117. LAURENT, Éric. (2000) *Conferências de Éric Laurent*. *In: Curinga*. N. 14. Belo Horizonte, abr. 2000, p. 150-192.
118. LEGENDRE, Pierre. (1994) *Lecciones VIII; el crimen del cabo lortie, tratado sobre el padre*. Madrid: Siglo veintiuno editores.
119. \_\_\_\_\_. (1999) “Poder Genealógico do Estado”. *In: Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo*; direito e psicanálise. (Org. ALTOÉ, Sonia) Rio de Janeiro: Revinter.
120. LENOIR, Remi. (2003) *Généalogie de la Morale Familiale*. Paris: Seuil.
121. LÉVI-STRAUSS, Claude. (1984) “A Família”. *In Homem, Cultura e Sociedade*. (Org. SHAPIRO, Harry) São Paulo: Martins Fontes.
122. LOYOLA, Maria (Org.). *Bioética*; reprodução e gênero na sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: ABEP.
123. MAGALHÃES, Ana Paula. (2006) “A Europa Cristianizada”. *In: História Viva*; Grandes religiões, volume um: cristianismo. São Paulo.

124. MILLER, Jacques-Alain. (1998) *A Criança Entre a Mulher e a Mãe. Opção lacaniana; Revista Internacional de Psicanálise*, n. 21, p.7-12.
125. \_\_\_\_\_. (1999) *A Experiência do Real no Tratamento Analítico*, transcrição do seminário de 1998/1999, Escola Brasileira de Psicanálise - SP, (Mimeo) inédito.
126. MILMANIENE, José. (2004) *La Función Paterna*. Buenos Aires: Biblos.
127. MOUGIN-LEMERLE, Régine. (1999) *Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo. In: Sujeito do Direito, Sujeito do Desejo; direito e psicanálise.* (Org. ALTOÉ, Sonia). Rio de Janeiro: Revinter.
128. NERI, Regina Alice. (1999) *Modernidade: o Encontro Histórico da Psicanálise com a Histeria*. Tese de Doutorado. IP/UFRJ, RJ, Rio de Janeiro. 307p.
129. \_\_\_\_\_. *A Psicanálise e as Novas Formas de Subjetivação e de Sexualidade; a construção fálica-edípica: uma teoria da diferença?* Disponível na Internet via [www.estadosgerais.org](http://www.estadosgerais.org), Acesso em: 11 jan. 2003.
130. PEIXOTO JÚNIOR, Carlos. (1991) *Metamorfoses entre o Sexual e o Social; uma leitura psicanalítica sobre a perversão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
131. PORGE, Erik. (1998) *Os Nomes do Pai em Jacques Lacan; pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
132. PORTOCARRERO, Vera & CASTELO BRANCO, Guilherme (Orgs.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau.
133. QUINET, Antonio. (2002) “Não há futuro sem psicanálise”. *In: O Futuro da Psicanálise.* (Orgs. Alonso, Aristides & Araújo, Rosane). Rio de Janeiro: Rio Ambiciosos.
134. RABINOW, Paul. (1999) *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
135. RIBEIRO, Ivete (Org.) *Família e Valores*. São Paulo: Loyola.
136. RITVO, Juan. (2004) *Del Padre*. Buenos Aires: Letra Viva.
137. ROUDINESCO, Elisabeth. (2003) *A Desordem das Famílias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
138. ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1998) *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

139. RUSSO, Jane. (1987) A difusão da psicanálise nos anos 70: indicações para uma análise. *In Família e Valores*. (Org RIBEIRO, Ivete) São Paulo: Loyola.
140. SAFOUAN, Moustafa (s / d). *Estruturalismo e Psicanálise*. São Paulo: Cultrix.
141. SEDDON, Gloria. *A Namorada tem Namorada*; clínica psicanalítica do sujeito contemporâneo. Disponível na Internet via [www.estadosgerais.org](http://www.estadosgerais.org), Acesso em: 11 jan. 2003.
142. SENNET, Richard. (2001). *A Corrosão do Caráter*. Rio de Janeiro: Record.
143. TORT, Michel. (2001) *O Desejo Frio*; procriação artificial e crise dos referenciais simbólicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
144. \_\_\_\_\_. (2005) *Fin du Dogme Paternel*. France: Aubier.
145. UZIEL, Anna P. (2004) “Homossexualidade e parentalidade: ecos de uma conjugação”. *In: Família e Sexualidade*. (Org HEILBORN, M). Rio de Janeiro: FGV. p. 87-117.
146. VALAS, Patrick. (1994) *Freud e a Perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
147. VERNANT, Jean Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. (1977) *Mito e tragédia*. São Paulo: Duas Cidades.
148. ZAFIROPOULOS, Markos. (2002) *Lacan y las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
149. WIESNER-HANKS, Merry E. (2001) *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*; la regulación del deseo, la reforma de la práctica. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)