

UM SINTOMA DE PATOLOGIA DO SOCIAL: A HOMOFOBIA
A SYMPTOM OF SOCIAL PATHOLOGY: HOMOFOBIA

Ronaldo Manzi⁰

RESUMO

Este texto busca pensar a homofobia enquanto uma patologia social. Não entendida enquanto um impedimento à autorrealização, tal como propõe Honneth, mas levantando a hipótese de que é patológico quando a questão da exclusão se torna possível nos laços sociais. Ou seja, uma sociedade que parte de um ideal de normalidade que tem como critério a exclusão da diferença se torna patológica, impossibilitando que as formas de vida em geral se inventem. Será mostrado como não há uma distinção de natureza entre normal e patológico, o que torna inócua a argumentação homofóbica, demonstrando muito mais uma naturalização de uma gramática de exclusão. É esta gramática que será questionada, tendo em vista que ela é reproduzida em todas as esferas sociais – como a questão da inclusão na escola. Ao contrário de um argumento coerente, a homofobia é um sintoma de uma sociedade que se submeteu docilmente a uma ideologia de normalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Homofobia. Normal. Patológico. Exclusão. Patologia do social. Identidade.

ABSTRACT

This text seeks to point homophobia as a social pathology. Not understood as an impediment to self-realization, as proposed by Honneth, but raising the hypothesis that it is pathological when the question of exclusion becomes possible in social relations. That is, a society that takes an ideal of normality that has as its criterion the exclusion of difference becomes pathological, making it impossible for the forms of life in general to be invented. It will be shown how there is no distinction of nature between normal and pathological, which makes the homophobic argument innocuous, demonstrating much more a naturalization of a grammar of exclusion. It is this grammar that will be questioned, since it is reproduced in all social spheres – such as the issue of inclusion in school. Contrary to a coherent argument, homophobia is a symptom of a society that has been docilely subjected to an ideology of normality.

KEYWORDS: Homophobia. Normal. Pathological. Exclusion. Social pathology. Identity.

⁰ Doutor em filosofia (USP/RUN); pós-doutor em filosofia (USP); psicanalista; atualmente, professor UNG. (manzifilho@hotmail.com)



SINTOMA DE PATOLOGIA DO SOCIAL: A HOMOFOBIA³

Numa pequena passagem escrita em 1930 em *O mal-estar na civilização*, aparentemente “tímida”, Sigmund Freud nos diz que existe um *narcisismo de pequenas diferenças*. Tentando explicar como foi preciso um refreamento dos instintos agressivos do homem nas formas de socialização, Freud descreve como os homens se sentem confortáveis meio a um grupo em que se reconhecem como iguais, mas com a ressalva de que existam grupos diferentes dos quais possam projetar sua agressividade. Estas formações de grupo, diz Freud, mostram como é difícil ao homem renunciar à sua agressividade. Literalmente criam-se grupos que possam se rivalizar: “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (FREUD, 2010^d, p. 80-81).

Esta percepção de Freud, aparentemente simples, explica fenômenos sociais de agressividade: como no confronto entre torcidas de times rivais ou nas zombarias que comunidades vizinhas realizam entre si. Ou seja, as pessoas se identificam em grupos tendo uma diferença mínima com outros para projetar e justificar essa agressividade na diferença *mínima* entre si.

Anos antes (1919), em outro texto também memorável de Freud, denominado *O inquietante*, Freud busca mostrar como a própria etimologia da palavra inquietante/estranho guarda uma diferença mínima com o que nos é próximo, sendo

muitas vezes indistinguíveis. Há algo de terrível no estranho; mas também muito vizinho, muito íntimo: “[...] o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, 2010^c, p. 331). Em outras palavras, há algo oculto e familiar que nos deixam inquietantes, angustiados, por ser demasiado próximo.

Partindo destas observações da psicanálise, gostaria de colocar em pauta por que a diferença *mínima* nos incomoda tanto? Que forças são estas que nos levam à agressividade? Tenho em mente aqui o exemplo da *homofobia*. Tratar-se-ia de uma forma de agressividade a algo muito íntimo?

1) A SUPOSTA NORMALIDADE

A questão da normalidade parece ser um horizonte referencial na conduta humana. Existiria uma forma de normalidade, um padrão, uma norma, que estabelece quem é normal e quem está “fora” da normalidade. Parece ser *natural* ter como referência o que seria o normal. Assim, basta-se fazer uma simples relação entre um ideal com um caso qualquer para avaliar se o comportamento de tal pessoa é ou não normal. Mas de onde viria este ideal normal?

A tradição das ciências médicas jamais escondeu que se baseiam num ideal normal. Faz-se um exame de sangue, por exemplo, e compara-se com uma suposta normalidade para saber exatamente se há um déficit ou superávit de alguma substância em relação a uma taxa normal aceitável. Trata-se de um referencial teórico do que é ideal em cada caso. Estamos diante de um ideal claramente biológico: ter uma quantidade x ou

³À uma nova amiga – Vanessa D’Afonseca.



y de glóbulos brancos no sangue, por exemplo, indica um déficit ou não destes glóbulos para que o organismo funcione “normalmente” de acordo com a idade.

Mas poderíamos fazer o mesmo em relação ao comportamento humano em geral? Há um padrão normal de comportamento? Pensemos ainda em outro ponto: nossos valores – há um padrão normal de valor? Há uma sexualidade normal? O que consideramos belo, certo e/ou errado, tem como padrão que tipo de valor normal desejável? Podemos fazer como no caso do exame de sangue: estabelecer biologicamente o que é o ideal para o funcionamento do organismo? Afinal, o homem seguiria um valor normal?

Há uma longa tradição psiquiátrica que tem como padrão algum ideal de normalidade. A criação de um *Manual Diagnóstico* (como o *Manual diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM), hoje em sua quinta edição) segue exatamente este critério: certos sentimentos, valores, comportamentos etc. podem ser considerados deficitários em relação ao que seria normal. Assim o critério de avaliação é uma comparação dos sintomas individuais com o padrão aceitável.

Este mesmo padrão se encontra de forma um pouco mais mascarada em teorias desenvolvimentistas da psicologia e largamente utilizada na pedagogia, por exemplo. Podemos notar isto em teorias aparentemente “neutras”, como é o caso do trabalho de Jean Piaget. Basta ver como Piaget analisa a criança a partir do que supostamente “falta” para ela ser um adulto – como se compreender a criança fosse atentar para qual fase do desenvolvimento a criança

“está” para alcançar a “maturidade” ideal. Eis uma declaração que não esconde seu propósito:

[...] este estudo mostra, em primeiro lugar, aquilo em que a criança difere do adulto, isto é, o que falta à criança para raciocinar como um adulto normal de cultura média. Pode-se verificar, por exemplo, que certas estruturas lógico-matemáticas não são acessíveis a todas as idades, não sendo, portanto, inatas (PIAGET, 1980, p. 73).

O que simplesmente se perde aqui é pensar a criança tal como ela é.

Talvez Maurice Merleau-Ponty tenha sido o primeiro a perceber como Piaget segue a mesma lógica de déficit que a psiquiatria:

Piaget pensa por categorias bem definidas, tendo sempre ao espírito as dicotomias como matéria-espírito-pensamento, linguagem interior-exterior. Ele supõe que estas distinções faltam à criança e a analisa as respostas das crianças unicamente em relação a esse registro de distinção. Ao pé da letra, ele não busca compreender as concepções da criança, ele busca as traduzir em seu sistema adulto. Ora, em psicologia da infância, é preciso se abster de fazer emprego desses conceitos de adulto e mesmo de seu vocabulário. Para não falsear o pensamento infantil, é preciso para descrevê-lo uma linguagem nova em vista das distinções do



adulto (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 185).

DINIZ;
VASCONCELOS,
2004, pp. 119-120).

Isso significa que Piaget, segundo Merleau-Ponty, considera a criança como “germe” em direção à maturidade ou como algo imperfeito que tende a se aperfeiçoar – um ser com tendência a um “acabamento” adulto. Sendo assim, a criança passaria sucessivamente por processos que tenderiam a uma coerência cada vez mais complexa aos olhos deste cientista, como se, em cada fase, a percepção do mundo estivesse em vias de se completar cada vez mais.

Contemporaneamente, a questão da inclusão nas escolas leva pensadores como Margareth Diniz e Mônica Rahme a repensarem esta forma de padrão estabelecida de normalidade. Eis o que afirmam ao pensarem na educação especial:

[...] seria possível superar a perspectiva corretiva, estagnada na condição deficitária do sujeito, e pensar na possibilidade de produzir a partir da sua diferença? Como a Pedagogia poderia contribuir para, ao lado de outras áreas do saber, fazer avançar a questão das deficiências, deixando de delegar ao saber médico e ao saber psicológico as respostas para uma problemática que perpassa todas as áreas do conhecimento? É necessário que a pedagogia passe de uma perspectiva do *déficit* para uma perspectiva da produção. Nessa outra perspectiva, as anomalias não devem ser consideradas deficitárias, mas sim fora das normas (DINIZ; RAHME in

A contribuição na pedagogia, a meu ver, seria repensar a validade de uma teoria biologicista com caráter finalista: como se o desenvolvimento tivesse um fim determinado e que todo desvio fosse indesejável. As autoras citadas acima, parece-me, dão um passo importante para se pensar a criança fora do padrão da normalidade.

Pensar a partir de um padrão normal parece ignorar o que Darwin nos ensinou: que as anomalias na história da evolução das espécies podem ter dois destinos: a extinção ou o aperfeiçoamento da espécie. Foi isto que Georges Canguilhem (1998) insistiu quando disse o quão “tedioso” aparece na biologia que o Mesmo dê origem ao Mesmo: “a existência de monstros coloca em questão a vida quanto ao poder que ela tem de nos ensinar a ordem” (CANGUILHEM, 1998, p. 171). É como se a monstruosidade, na biologia, negasse a ordem – *monstruosidade entendida aqui como uma diferença mínima em relação à ordem*: uma infração à regra da “ordem natural” das coisas. Mas no fundo, a monstruosidade, diz Canguilhem (1998), é apenas uma das possibilidades do Mesmo ser Diferente e talvez uma possibilidade que “vingue” biologicamente. Em outras palavras, toma-se erroneamente a teoria da seleção natural para justificar uma barbárie: a exclusão e/ou eliminação da diferença em prol de um “padrão normal” – *uma teoria de exclusão que é errônea inclusive biologicamente!*

Mas, afinal, o que isto teria a ver com a questão da homofobia?

Fundamentalmente, na insistência de que haja uma suposta normalidade. A homofobia tem como fundamento a exclusão



da diferença sexual. Sendo assim, todos que fogem da normalidade simplesmente teriam um déficit e seria melhor que fossem eliminados. E no caso, um déficit que é de natureza e por isto “justificável” que seja eliminado... – uma mínima diferença que deveria ser excluída.

Além de não ter um fundamento biológico, há um outro erro nesta teoria. Não há uma diferença de natureza dentre o que é possível no homem. Um homem é um ser-de-possibilidades. Talvez o erro aqui seja mais profundo do que aparentemente se pensa, pois é inclusive bíblico. Que se veja nesta passagem da Gênesis:

o Senhor, ao ver que na terra crescia a maldade do homem e que toda a sua atitude era sempre perversa, arrependeu-se de ter criado o homem na terra, e seu coração se afligiu. E disse: 'Apagarei da superfície da terra o homem que criei; o homem com os quadrúpedes, répteis e aves, pois me arrependo de tê-los feito'. Mas Noé alcançou o favor do Senhor. Descendentes de Noé: Em sua época, Noé foi um homem reto e honrado, e conversava com Deus, e gerou três filhos: Sem, Cam e Jafé. A terra estava corrompida diante de Deus e cheia de crimes. Deus viu a terra corrompida, porque todos os viventes da terra tinham-se corrompido em seu comportamento. O Senhor disse a Noé: 'Vejo que tudo o que vive tem de terminar, pois por sua culpa a terra está cheia de crimes; vou exterminá-los com a terra. Quanto a ti, fabrica uma arca

de madeira resinosa com compartimentos, e calafeta-a por dentro e fora (Gênesis 6, 5-14).

Na tentativa de livrar o mundo do mal, Deus pede a Noé esta proeza e explica inclusive como deveria ser construída tal embarcação. Salvar-se-iam todas as espécies, inclusive o homem, depois de uma enorme enchente que cobriria toda a terra.

Mas há um erro de cálculo, ou algo inesperado nesse mandamento de Deus:

mas faço uma aliança contigo [Noé]: entra na arca com tua mulher, teus filhos e com as mulheres deles. Toma um casal de cada vivente, isto é, macho e fêmea, e ponha-o na arca, para que contigo conserve a vida: pássaros por espécies, quadrúpedes por espécies, répteis por espécies; de cada uma entrará contigo um casal para conservar a vida (Gênesis 6, 18-20).

Nessa lógica, Noé e sua mulher, os seus filhos e suas mulheres seriam puros e livrariam a terra do mal e da corrupção. O erro é que Deus não sabia, ou não percebia, que cada homem carrega em si todas as possibilidades. Não adianta simplesmente eliminar os “maus” para que vivam os “bons” – todos nós carregamos todas as possibilidades, de misericordiosos a torturadores. O penoso é reconhecer isso⁴.

O erro de cálculo de Deus é não ter levado em conta que o homem, na sua criação, é um ser-de-possibilidades, como

⁴ Jean-Paul Sartre não nos poupa: “as mais atrozes situações da guerra, as piores torturas não criam estados de coisas inumanas: não há situação inumana; é somente pelo medo, a fuga e o recurso às condutas mágicas que eu *decidiria* ser inumano; mas esta decisão é humana e se porta a inteira responsabilidade” (SARTRE, 2006, p. 599).



insiste Martin Heidegger em *O Ser e o Tempo* (1927). Todo ser humano carrega em si tanto as possibilidades que em nossa civilização são consideradas boas como más. A questão é exatamente esta: por vivermos sob leis, as nossas ações são julgadas enquanto corretas ou não. Algumas delas parecem violar ou exceder o que concebemos enquanto uma conduta aceitável⁵. Diante disto, como pensarmos o desejo de alguém que possa parecer diferente? Afinal, alguém pode ditar o que é desejável ou não? E, principalmente, alguém pode julgar o que é normal?

Aliás, uma coisa é dizer o que é o suposto sujeito normal; outra é normatizar. O normal é uma referência em que se baseia um julgamento; o normatizar é uma espécie de introjeção de normas do que seja o normal. Veremos isto adiante.

Por exemplo, na exclusão, na homofobia, há um encobrimento de relações de introjeção de poder: alguém se acha no direito de dizer o que é normal e excluir a diferença – mesmo que seja uma mínima diferença...

2) A QUESTÃO DO NORMAL E DO PATOLÓGICO

Um dos discípulos mais fiéis de Freud, Sándor Ferenczi, escreveu já em 1909:

de um ponto de vista psicanalítico, as diferenças entre os processos mentais

⁵ “Conta-nos que a lei é boa, desde que seja tomada como lei: reconhecendo que a lei não se destina aos honrados, mas aos rebeldes e insubmissos ímpios e pecadores, irreligiosos e profanadores, parricidas e matricidas, assassinos, fornicadores e pederastas, traficantes de escravos, fraudadores, perjuros e tudo o que se opõe a um sadio ensinamento, em harmonia com a boa notícia do Deus glorioso e bem-aventurado que me foi confiada” (I Timóteo 8-11).

normais e neuróticos são incontestáveis e exclusivamente de ordem quantitativa, e os conhecimentos fornecidos pelo estudo da vida mental dos neuróticos são válidos, *mutatis mutandis*, para a dos indivíduos normais. É previsível, portanto, que as sugestões ‘inspiradas’ por um indivíduo a um outro mobilizem os mesmos complexos que agem nas neuroses (FERENCZI, 2011, p. 105).

Talvez a intuição de Freud que mais choca a moral vigente seja de que não há uma diferença de *natureza* entre a normalidade e a patologia. Esta é uma intuição que Freud jamais abandonou: “boa parte das críticas a essas minhas teses se explica, provavelmente, pelo fato de a sexualidade, à qual relaciono os sintomas psiconeuróticos, ser identificada com o instinto sexual normal” (FREUD, 2016, p. 63).

Ainda pouco difundida em sua época, Freud insistia que a psicanálise desvendava as deficiências de função da mais frequente ocorrência entre pessoas sadias fazendo analogia à formação dos sintomas histéricos, por exemplo. Aliás, se há algo *em comum operação* tanto nas histéricas, isoladas do meio social devido “as mais violentas produções de insanidade”, quanto no funcionamento sadio de qualquer sujeito, é, para Freud, a própria “fundamentação” da psicanálise: os *sonhos* (cf. FREUD, 2010a). Nas palavras do psicanalista: “não devem esquecer que as nossas produções oníricas noturnas exibem, por um lado, enorme semelhança exterior e parentesco



interior com as criações da doença psíquica e, por outro lado, são também compatíveis com a plena saúde da vida de vigília” (FREUD, 2013, p. 254).

Freud estaria agindo como se aquilo que a Razão ocidental insistiu em excluir do seu seio, seja a loucura, o devaneio, o sonho, o ilógico, surgisse *de modo disfarçado, condensado, substituído, mas de modo flagrante*, até mesmo nos menos insuspeitos atos falhos. A objeção óbvia não poderia ser diferente: por que um sintoma manifestadamente patológico iria dizer algo sobre a normalidade? Certamente este era um dos pontos que diferenciava Freud de seus contemporâneos, admitindo que a patologia só se diferiria da normalidade “em grau e não por natureza” (MEZAN, 2003, pp. 61-62), já que, “tão logo a ideia, no fundo repugnante, fortalece-se além de determinada medida, o conflito se torna atual, e é justamente a ativação que traz consigo a repressão” (FREUD, 2010e, p. 91)

O modo mais astuto que, a meu ver, Freud evidencia isto, é pela via das parapraxias que demonstram de modo claro como pequenas perturbações na vida cotidiana, como os lapsos de memória, da linguagem, da escrita, operam pelas mesmas vias que um sintoma histérico, por exemplo. Trata-se de três mecanismos básicos, mas próprios ao inconsciente, de se expressar contornando a “barreira” da censura: a *condensação*, o *deslocamento* e a *representação indireta*. As várias formas de parapraxias descritas em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901) demonstram a “[...] tese fundamental de Freud, segundo a qual a eficácia do

inconsciente e a ação da repressão podem ser assinaladas em pessoas normais, desde que aquilo que tendemos a considerar como mero acaso seja submetido a uma análise minuciosa” (MEZAN, 2006, p. 124).

Freud descreve, segundo suas próprias auto-observações (o que mostra de modo claro como o próprio Freud identifica suas experiências na identificação entre o normal e o patológico) como o inconsciente é capaz de se expressar, mesmo que de modo *deformado*. Ou seja, “os pensamentos latentes são transformados num produto manifesto dificilmente reconhecível” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 112). O caso é que, quando a defesa da censura falha, os sintomas expressam (de modo deformado) aquilo que o inconsciente conseguiu contornar.

No caso dos “atos falhos”, o sujeito, pretendendo dizer algo diz outra coisa: ele desloca um sentido que é a expressão de seus desejos inconscientes. Como se Freud afirmasse, contra a “fenomenologia” que surgia nessa mesma época (nas linhas de Edmund Husserl), que *nem toda intencionalidade atinge seu alvo*: há falas que falham na sua intenção, dizendo algo que preferiria esconder. Noutras palavras: trata-se de insistir que nem todo conteúdo intencional está disponível à consciência – como se houvesse um “querer dizer” que não se sabe ou que só se expressa em formas de sintoma, angústia, atos falhos, sonhos... Por isso insistir no fato dos atos falhos “[...], pois nos demonstram a existência da repressão e da formação substitutiva



mesmo em condições de saúde” (FREUD, 2013, p. 261).

Aliás, não só falham como expressam uma *Outra Cena* que o sujeito não tem consciência: “tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho” (FREUD, 2010b, p. 101). Ora, é essa “lógica” de deformação, condensação, deslocamento, representação indireta ou os modos de operação desta *Outra Cena* que seriam comuns tanto ao sujeito normal quanto ao patológico; os sintomas nada mais seriam do que deformações, *em graus mais manifestos*, de processos psíquicos comuns aos indivíduos ditos “normais”.

Não por menos os sonhos seriam a pedra de toque da psicanálise: eles são a manifestação mais cabal da realização, mesmo que deformada (para contornar as vias da censura), de *desejos inconscientes* (de tal modo que descarregue tensões (desprazeres) para que o sujeito possa continuar a dormir). Como se a censura mascarasse sua “falha” ao “deixar” que o desejo reprimido se manifestasse, de forma latente, nos sonhos. É nesse sentido que “a interpretação dos sonhos é, na realidade, a via régia para o conhecimento do inconsciente, o mais seguro alicerce da psicanálise e o campo em que qualquer estudioso pode adquirir sua convicção e buscar seu treinamento” (FREUD, 2013, p. 254).

Algo similar se encontra na formação de compromisso nos sintomas: “ela [a deformação onírica] indica que o

mesmo jogo de forças psíquicas opostas participa da formação dos sonhos e da formação dos sintomas” (FREUD, 2013, p. 256). Por que essa semelhança? Tanto num caso como noutro, tratam-se da realização de um desejo inconsciente que é substituído, seja na forma de sonho, seja na forma de sintoma, para que seu conteúdo não seja vivido na forma de desprazer, como algo repulsivo que o sujeito não conseguiria suportar.

Essa deformação, neste caso, é descrita como um certo mecanismo de defesa próprio ao organismo, cuja finalidade é “[...] reduzir, suprimir, toda modificação suscetível de colocar em perigo a integridade e a constância do indivíduo biopsicológico” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 108). Mesmo durante o sono, essas mesmas resistências ainda são fortes o suficiente para conseguirem barrar esses conteúdos repulsivos, por isso, surgindo de modo “disfarçados” (disfarçado é certo, *mas passível de interpretação*, cuja técnica se confunde com a psicanálise).

Se isto não fosse possível, se o sujeito fosse “condenado” à não realização de seus desejos inconscientes de nenhum modo, como se as nossas censuras fossem tão fortes que não tolerassem nem mesmo esses “conteúdos disfarçados”, certamente isto traria perturbações bem mais graves ao indivíduo. Ou seja, se não houvesse nem mesmo uma “satisfação parcial” de seus desejos, o sujeito jamais conseguiria ter uma descarga de suas tensões. Por isso a importância, para Freud, de uma certa “lógica de substituições” própria ao inconsciente,



devido a uma certa *plasticidade* da nossa pulsão para “responder” a uma certa “exigência libidinal”.

Dito isto, lembremos que esta distinção entre normalidade e patologia também se embaralha se pensarmos na “escolha sexual” de qualquer sujeito – tema que interessa mais diretamente aqui para pensarmos a homofobia. Essa passagem polêmica de Freud nos confirma: “esses perversos [como os homossexuais] procedem com seu objeto sexual mais ou menos da mesma forma que os normais com o deles” (FREUD, 2014, p. 404) – *há uma diferença mínima!* Indaguemos mais uma vez: por que um sintoma supostamente patológico iria dizer algo sobre a normalidade? O que uma perversão iria dizer da normalidade?

Sabemos que Freud reconhece dois modos de “desvio” da sexualidade “convencional”: do objeto (pessoa do sexo oposto) e da finalidade (coito). Em ambos os casos o problema é o mesmo: há um *desvio*, mas que “[...] também nós temos de admitir que tais ações desempenham na vida delas [pessoas] o mesmo papel que a satisfação sexual normal tem na nossa” (FREUD, 2014, p. 406). Ora, se se trata apenas de um desvio, tanto as tendências homossexuais e heterossexuais não coexistiriam necessariamente e estruturalmente no inconsciente? Não seria reconhecendo, na perversão, uma certa *satisfação* sexual (ou seja, na finalidade última das pulsões sexuais), que Freud poderia igualar os papéis sexuais de ambos?

No fundo, Freud age como se só pudessemos compreender a normalidade a

partir de *desvios*: a partir do que se chama patologia, “se não entendemos essas configurações patológicas da sexualidade nem podemos conciliá-las com a vida sexual normal, é porque tampouco entendemos a sexualidade normal” (FREUD, 2014, p. 407). Por quê?

Freud, na verdade, age *como se* estivesse realizando uma radical “destruição” de uma naturalização (daquilo que não é questionado, e por isso tomado como verdadeiro) do que é a normalidade: *é realmente verdadeira a premissa de que a heterossexualidade é a norma? Ora, se as fontes e os fins últimos (a satisfação) são os mesmos na perversão e na “normalidade”, seria nos desvios dos objetos eleitos a grande diferença entre ambos. Entretanto, sabemos que a plasticidade da libido sexual nos proíbe dizer de um suposto objeto pré-determinado: qualquer um pode ligar sua libido a qualquer coisa. Freud aponta apenas uma convenção, não questionada, do que seria este objeto “ideal” – a heterossexualidade. Resumidamente: não podemos por isso encontrar uma norma inerente à própria sexualidade (em sua própria “natureza”, por assim dizer) que pudesse nos permitir de uma vez por todas determinar o que poderia ser considerado “normal” e o que não poderia. Freud nos “força”, assim, a *repensarmos* a existência humana à luz das diferentes patologias, uma vez que estas só surgem quando a libido vê negada sua satisfação pelos “meios normais” (cf. FREUD, 2016, p. 69) – um modo de dizer: “naturalizada” pela cultura.*



Se for verdade que tanto a sexualidade perversa quanto a normal surgiram da sexualidade infantil, formando uma parte considerável da constituição humana, então aquele “naturalismo” perde, ao menos em sua imediaticidade, sua verdade... Talvez essa imediaticidade, essa naturalidade do pensar, interiorizado por nós em nossa cultura, tenha um fundamento estranho à nossa própria história constitutiva, quer seja ela, nossa história libidinal... Sendo assim, todos nós fizemos nossas escolhas objetivas homossexuais na infância de algum modo, e tais escolhas não são simplesmente apagadas; elas permanecem presentes no desenvolvimento posterior de nossa orientação sexual seja ela qual for. De acordo com Freud, isto implica que, sem exceção, ninguém escapa da homossexualidade e que a distinção entre homo e heterossexualidade – ao menos em seus fatores determinantes que estão concernidos – é meramente uma questão de grau.

Daí porque os professores Van Haute e Geyskens dizem que a aposta de Freud é antropológica: as dimensões fundamentais da existência humana se explicitam quando são “exageradas” no comportamento patológico (dão luz ao que estava velado). Consequentemente, como afirmam aqueles autores já na introdução de *Confusão de línguas – Freud, Ferenczi e Laplanche* (2004): “a contribuição de Freud é que a normalidade não pode ser determinada sem a patologia, e essa desconstrução de um conceito normativo de normalidade, a primazia da sexualidade, e a essencial assimetria entre o adulto e a criança constituem os três pilares nos quais a

antropologia clínica de Freud é construída” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2004, p. xvi).

Podemos concluir que não há uma diferença de *natureza* entre normal e patológico. Ou melhor, o modo pela qual diferentes sociedades e culturas distinguem normalidade e patologia não é senão uma *construção social* pela qual não há nenhum fundamento real.

3) ENTÃO, POR QUE A HOMOFOBIA?

Uma sociedade em que a homofobia aparece é já um diagnóstico de que algo da ordem de um ideal de normalidade está em um horizonte de reconhecimento entre os indivíduos. Seria somente neste ideal que se poderia identificar a possibilidade humana desejável. Todas as outras possibilidades “deveriam” ser excluídas.

Não é de se estranhar, neste quadro, que haja hoje uma teoria e prática de *luta por reconhecimento*. É uma luta justa, uma vez que reivindica o que parece ser óbvio: que, por direito, todo homem, desde a Declaração dos Direitos Humanos (1948), é livre para ser tal como quer. Mas tem uma vírgula aqui: *desde que* aquilo que se escolha ser não viole ou viole outrem. Daí esta contradição estranha: as pessoas que reivindicam direitos são violentadas. As pessoas que supostamente tenham o direito de serem como querem violentam aqueles que *querem* o mesmo direito de liberdade de invenção de si. Afinal, querem ser iguais perante o social, à justiça e a todas as formas de reconhecimento em geral. A violência, no caso, parte de quem quer assegurar sua identidade excluindo as mínimas diferenças. Uma identidade que parece frágil, já que poderia ser “abalada” pelo reconhecimento desta *mínima diferença*.



Axel Honneth, por exemplo, se dedica à questão da legitimidade da luta por reconhecimento destas pessoas e/ou grupos que reivindicam direitos iguais. Sua proposta é que uma *boa vida* é aquela em que sua família, a sociedade em geral e o Estado reconheçam seu valor. Uma pessoa que não é reconhecida como igual sofre por uma indeterminação de si – uma falta de reconhecimento. Absolutamente justa a questão: sofre-se por não ser reconhecido por aquilo que se é. Assim, “(...) a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade” (HONNETH, 2007, p. 106). É neste sentido que ele propõe *formas de libertação de comportamentos patológicos* (cf. HONNETH, 2007, p. 102).

Como já observei com meu parceiro de escrita Helgis Cristóforo⁶, Honneth *deliberadamente* propõe uma terminologia clínica: há uma patologia, uma forma de sofrimento que pode ser curada. A patologia seria uma espécie de obstáculo à autorrealização e que teria sua expressão no sofrimento individual, na medida em que impediria a liberdade do indivíduo. Um impedimento de autoafirmação, de autorrespeito e de autoestima que pode levar a uma vacuidade, ou esvaziamento de si (cf. HONNETH, 2007, pp. 105-106), ou seja, a um sofrimento que ele denomina *sofrimento de indeterminação*. Um sofrimento, aliás, que se sofre sem perceber *por aceitarmos despercebidamente concepções unilaterais de liberdade* (cf. HONNETH, 2007, p. 103).

⁶ Texto ainda inédito denominado *Identity: Suffering from Determination?*

Aceitamos, ou seja, naturalizamos, formas de vida que nos fazem sofrer sem mesmo percebermos. Não basta ao indivíduo simplesmente seguir uma norma: deve-se perguntar: *qual norma é esta? Ela nos leva à autorrealização?*

Aceitar uma forma de vida sem lutar por sua particularidade, identidade, vontade e liberdade, palavras que andam juntas no pensamento de Honneth, parece levar o indivíduo a uma estagnação de si. Para Honneth, aceitar formas de vida sem lutar por sua liberdade e particularidade é, sem dúvida, impeditivo de uma *vida boa* – uma vida sob uma forma social de organização que é bem-sucedida, ideal ou saudável.

Mas podemos pensar exatamente por que se reivindica direitos já *declarados* e por que haja uma resistência em aceitar estes direitos pelos supostos sujeitos “normais”.

Discordo frontalmente de Honneth quando ele diz que a patologia do social é um caso em que haja uma real ausência de condições de possibilidade de haver reconhecimento. Por este viés, a patologia social seria a impossibilidade de autorrealização de um indivíduo, por questões preconceituosas, intolerantes, etc. – uma *diferença* afinal. Acho que a questão é mais aguda. Penso que uma patologia social é o diagnóstico de se ver a *necessidade* por uma luta por reconhecimento. Por que é necessário lutar por ser reconhecido sendo que, por direito, esta luta já foi reconhecida?

Por mais justa que seja a luta por reconhecimento como propõe Honneth, parece-me que a sociedade se patologiza *quando ela mesma cria condições de possibilidade para não reconhecimento – quando ela cria um ideal de normalidade e*



exclui o que é diferente. Que se perceba a contradição lógica: uma luta por reconhecimento de direitos iguais, como no caso do homossexualismo, é uma luta para ter os mesmos direitos que os heterossexuais. Mas ao querer ser igual, no fundo, defende-se a lógica da exclusão: quer-se ter os mesmos direitos daqueles que excluem e violentam os excluídos. Ou seja, *quer-se estar na mesma posição daqueles que excluem.* Não há aqui uma proposta de real mudança. Por isto, soa-me sem sentido que haja luta por reconhecimento *a não ser quando o narcisismo das pequenas diferenças predomina...* Julgo ser muito estranho quando alguém tem que reivindicar direitos que já foram instituídos. O que aconteceu para que fosse preciso uma luta por reconhecimento? É isto que soa estranho... e próximo: independentemente de haver direitos, dita-se, impessoalmente, o que se é o normal e se julga, mesmo que tacitamente, o diferente como um déficit que deve ser excluído ou eliminado – *é esta lógica que é patológica.* Não que haja impedimento para reconhecimento, mas o fato de ser necessário o reconhecimento. Pensando na escola: não o fato de que haja impedimento de inclusão, mas a necessidade de haver inclusão: o que aconteceu para que o tema da inclusão fosse necessário?

4) ESBARRANDO EM ALGUNS PONTOS SOBRE O QUE É IDEOLOGIA/NATURALIZAÇÃO DE IDEAIS

Identificar-se com algo, alguém, um traço ou uma posição – obviamente que se espera isto. Sem qualquer tipo de identificação, a criança não teria qualquer

referencial do que é certo e/ou errado por exemplo. A psicanálise frisa isto: há um processo esperado de assimilação de outrem ou de um aspecto, uma propriedade, um atributo, etc. que passa a atuar na estrutura psíquica do sujeito *como algo seu.* Identificar-se significa, assim, *agir como o outro*, de tal modo que esse agir constitua a própria personalidade da pessoa.

Por isso encontramos em várias passagens de Freud uma analogia entre a identificação e o *agir como se*, ou seja, à imagem de outro. O sujeito se esforça por moldar seu próprio eu a agir segundo um aspecto que é eleito como *modelar* no comportamento, no modo de ser, etc. de alguém com o qual se identifica.

Temos aqui uma ideia de *agir como* – um ideal de ser como o outro (de formar um grupo com um mesmo ideal). Um amor pela imagem ideal do outro (como um líder do qual posso seguir) – este que se torna um ideal a ser alcançado e que guia a vida imaginária do indivíduo. O nazi-fascismo é uma expressão do poder de identificação. Theodor Adorno pode então afirmar, pensando a *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista* (1951), que há um “igualitarismo repressivo em vez de realização de verdadeira igualdade através da abolição de repressão é parte e parcela da mentalidade fascista e é refletida no dispositivo ‘se você soubesse’ dos agitadores, que promete a revelação vingativa de toda sorte de prazeres proibidos usufruídos por outros” (ADORNO, 2015, p. 178). Há uma espécie de vínculo arcaico do homem com este tipo de identificação: “conforme o testemunho da psicanálise, quase toda relação sentimental íntima e prolongada entre duas pessoas – matrimônio, amizade, o



vínculo entre pais e filhos – contêm um sedimento de afetos de aversão e hostilidade, que apenas devido à repressão não é percebido” (FREUD, 2011, p. 56).

Esta identificação é assumida no eu e, como observa Herbert Marcuse: “completando esta tarefa, a função do chefe do ego é de coordenar a alteridade, organizando e controlando os impulsos instintuais do isso para minimizar conflitos com a realidade (...)” (MARCUSE, 1962, p. 28). Afinal, aquilo mesmo que Freud apontava: uma restrição da agressividade se dá numa “identificação” de um suposto “vizinho”, minimamente diferente, para que se possa projetar o “preço” humano de sermos seres sociais. Dizendo de outra forma, alguém “paga” o preço – aqueles que são excluídos por uma mínima diferença.

Não é a toa que Freud destaca esse narcisismo de pequenas diferenças também em sua obra *A psicologia de massas e análise do eu e Mal-estar da civilização* (1921). Tem algo aqui em jogo: um processo de identificação que Freud anuncia no subtópico *Outras tarefas e direções de trabalho*. Nestas considerações, em que está em jogo os indivíduos da massa entre si, aparece o conflito de pequenas diferenças. O que parece estranho neste momento é como existem massas que não são exatamente coesas a partir da identificação com um líder, *mas graças a uma ideia*.

À questão se o líder é realmente indispensável para a essência da massa, sugiro a hipótese que há um “lugar” vazio de liderança que guia a ação dos sujeitos. Uma espécie de identificação a um ideal, um “pequenino cantão”, como salienta Freud, que faz com que a pessoa aja excluindo um outro “cantão” próximo. Não é preciso exatamente

um líder neste caso, basta um ideal. Um ideal em que “(...) é inegável que nesse comportamento dos indivíduos se manifesta uma prontidão para o ódio, uma agressividade cuja procedência é desconhecida, e à qual se pode atribuir um caráter elementar” (FREUD, 2011, pp. 57-58).

A identificação com um ideal é também uma forma de *incorporação* e isto nos interessa mais diretamente. Incorporar algo que torna carnal com o próprio eu sem que aja qualquer tipo de reflexão (tornar *natural* ao eu). Tornar natural certas formas de agir é assumir, tacitamente, que agimos segundo ideias que nem mesmo questionamos seu valor; seguimos um ideal sem sabermos ao certo o que ele representa. É certo que é impossível imaginarmos a constituição do aparelho psíquico sem que haja qualquer forma de incorporação de valores. Mas dentre estas naturalizações, muitas vezes nos *alienamos*. É isto, por exemplo, que a professora Marilena Chaui insiste ao definir o que é ideologia:

a ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um conjunto de ideias ou representações com teor explicativo (ela pretende dizer o que é a realidade) e prático ou de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função



é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuí-las à divisão da sociedade em classes, determinada pelas divisões na esfera da produção econômica. Pelo contrário, a função da ideologia é ocultar a divisão social das classes, a exploração econômica, a dominação política e a exclusão cultural, oferecendo aos membros da sociedade o sentimento de uma mesma identidade social, fundada em referenciais unificadores como, por exemplo, a Humanidade, a Liberdade, a Justiça, a Igualdade, a Nação (CHAUI, 2013, pp. 117-118).

Renato Ortiz, por exemplo, insiste em mostrar como no século XX alguns intelectuais brasileiros buscaram formar uma identidade nacional. Ao mesmo tempo, Ortiz destaca como estes intelectuais serviram ao ideal imaginário de uma unidade que pudesse ser considerada *brasileira*. Percebemos que estamos aqui na mesma lógica: a invenção de um ideal que pudesse representar e servir de norma para se pensar uma Nação, seguindo, assim, uma repressão ideológica e política intensa. Por isto lemos passagem como esta em sua reflexão:

na verdade a invariância da identidade coincide com a univocidade do discurso nacional. Isto equivale a dizer que a procura de uma 'identidade brasileira' ou de uma 'memória brasileira' que seja em sua essência verdadeira é na

realidade um falso problema. A questão que se coloca não é de se saber se a identidade ou a memória nacional apreendem ou não os 'verdadeiros' valores brasileiros. A pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem? (ORTIZ, 1985, p. 139).

Podemos dizer que há uma necessidade de interiorizar um ideal. Partindo desta concepção e tomando ainda outros referenciais teóricos que não cabe mencionar aqui, cunhei com Cristóvão esta definição de *naturalização*:

naturalizar seria tomar como natural o que ensina a tradição e que aceitamos como dogma, por não examinarmos os fundamentos do bem-conhecido, devido a uma submissão dos sujeitos a alguma forma de poder, em uma atitude natural, por termos desaprendidos a questionar, e tomarmos como realidade uma realidade aparente que nos é mais imediata, tomando o todo pela parte – um teatro⁷.

Esta definição nos ajuda a pensar que há uma naturalização de um certo tipo de ideal em que o sujeito não questiona sua origem, seu sentido e o porquê que age de acordo com este ideal. Penso que poderíamos dizer que se trata de *uma gramática naturalizada* – uma forma lógica de pensar que estrutura

⁷ Texto ainda inédito denominado *A naturalização da naturalização*.



nossa relação com o mundo: com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo.

Mas afinal, por que esta discussão em torno da idealização? Porque, esta é minha hipótese, *naturalizamos uma gramática que torna possível a exclusão*. Dentre estas exclusões, a homofobia é um sintoma latente – a exclusão de uma forma de sexualidade que foge da regra. Mas sendo a bissexualidade constitutiva do homem, tal gramática pode ser questionada.

Como disse, a meu ver, é patológico que haja condições de possibilidade da exclusão – quando as formas de identificações nos levam a tomar a exclusão como constitutiva nos laços sociais. Por isto insisto que se trata de uma *gramática: um conjunto de regras que são naturalizadas e guiam as escolhas, valores e posições dos sujeitos*.

Não era exatamente isto que Hegel anunciava? Ou seja, o lógico está “naturalmente” no homem, operando em suas formas de pensar, agir e de justificar tais formas (cf. HEGEL, 1982, p. 42), apesar do senso comum não ter consciência do seu modo instintivo de pensar, de sua “lógica natural”, “sedimentada”, “naturalizada”, “não questionada” (cf. HEGEL, 1982, p. 46). Quer dizer, o modo que o sujeito age não se diferencia do modo que ele toma como justificável sua ação.

Nada disto justifica a exclusão. Ao contrário. Se há a exclusão, a homofobia, é porque se naturalizou uma gramática de exclusão com *um ideal de ser social* que não foi questionado. A patologia do social é um estado em que uma sociedade tenha *necessidade* de luta por reconhecimento. Isto é, uma sociedade que incorporou uma forma

de pensar que *naturalmente* faz da exclusão uma condição de possibilidade.

Tendo esta gramática em vista, não me parece coerente utilizar-se da mesma lógica daqueles que excluem. Ou seja, não me parece que a violência seja a solução para a violência – algo que Paulo Freire tanto insistiu em mostrar: é necessário nos voltarmos ao poder da palavra e ao conflito entre ideias e não à violência. Ainda insistindo com Freire, corroboro que “não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão” (FREIRE, 1987, p. 42). Sendo assim, o problema é a incorporação de uma gramática de exclusão/opressão. Vejo como uma necessidade a questão da inclusão, do reconhecimento, mas a vejo como uma patologia social – um momento em que é *necessário* repensarmos nossas formas de ser, nossa própria gramática.

Por que a homofobia? Melhor: por que nossa sociedade dá condições de possibilidade para que isto, esta forma de violência, seja possível? A questão jurídica, obviamente, é imediata. Mas a questão está para além do jurídico e mesmo se o *de direito* se torne algo que se cumpra *de fato*. Repito: há uma necessidade, isto sim, de mudança de gramática.

Voltarmos-nos à noção de ideologia teve um propósito. Como se trata de uma naturalização, “esquece-se” que se tem uma história. Foi Hegel também que insistiu que o homem é uma construção histórica. E, nesta construção, naturalizamos formas de ser que concretizam esta história. Mas oculta-se, também, a naturalização de nossas formas de ser. Insisto com a noção de forma de ser, para lembrar aqui de Giorgio Agamben.



5) RESTRINGIR NOSSA FORMA-DE-VIDA

Em um texto de 1993 (*Forma-de-vida*), Agamben define o que entende por forma-de-vida. A vida tem uma forma – *uma forma de ser*. Em qualquer momento em que se cria condições de possibilidade de perda de plasticidade de ser de uma forma ou de outra, quando algo barra as possibilidades de ser desta ou daquela forma, estamos diante do que denominei patologia social. Uma vida separada de sua forma de ser – eis uma barbárie, que, no limite, pode chegar a uma vida nua – uma vida sem qualquer forma de ser.

Pensando biologicamente, podemos lembrar de Canguilhem ao diferenciar o normal do patológico. Toda vez que o organismo é impossibilitado, ou não tem força, ou não tem as condições de possibilidade de dar normas ao meio, ele pode ser considerado em estado patológico – porque perdeu sua capacidade de dar normas. Em outras palavras,

ser são e ser normal não é definitivamente equivalentes, porque a patologia é uma sorte de normal. Estar são é não somente ser normal em uma situação dada, mas ser também normativo, nesta situação e em outras situações eventuais. O que caracteriza a saúde é a possibilidade de ultrapassar a norma que define o normal momentaneamente, a possibilidade de tolerar as infrações à norma habitual e de instituir normas novas em situações novas (CANGUILHEM, 2007, p. 130).

Porque se não há normatividade, basta que o meio varie para que o organismo pereça – por ser incapaz de dar normas ao meio.

Eis porque um discurso que tenta justificar qualquer *forma de ser ideal* me parece patológico – ideológico. É como se buscasse naturalizar uma forma de ser específica que se roga na posição de padrão normal e que exclui outras formas de ser. Tomo esta ideia de Agamben como central nesta reflexão:

uma vida que não pode ser separada de sua forma é uma vida pela qual, na sua maneira de ser, há a vida mesma e, no seu viver, seu modo de vida. (...) Todo comportamento e toda forma de viver humano não são jamais prescritos por uma vocação biológica específica, nem marcada por uma necessidade qualquer, mas bem que habitualmente, repetida e socialmente obrigatória, estes conservam sempre o caráter de uma possibilidade; dito de outro modo, colocam sempre em jogo o viver mesmo (AGAMBEN, 2002, p. 14).

Em nosso tema, as formas de sexualidade possíveis são uma invenção de si – sendo que nenhuma é melhor do que outra. Partir de um ideal normativo é perder o que é próprio do homem: sua plasticidade – sua capacidade de ser o quer que se queira ser.

Contra este ideal de normalidade, ao invés de usar da violência contra a violência, talvez devamos ser profanos – *profanarmos o normal*. Tratar-se-ia de um contradispositivo ideológico: uma espécie de reconstituição do que é possível no homem com total uso de



seu corpo para o que bem entender. A ideia de normalidade como ideal normativo teria o poder de “docilizar” os homens a um padrão. Podemos pensar como uma técnica de poder que, como destaca Agamben ao descrever o que é um dispositivo, tem como objetivo “(...) gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 39). Em outras palavras, apesar da violência assustadora do homofóbico, o que constatamos é um “amansamento” ou “domesticação” a um ideal e à necessidade de excluir tudo que ameaça a “identidade” de um grupo “docilizado” entre Iguais – *sem a coragem de enfrentar o que há de estranho no homem*.

Com a homofobia se chega ao paradoxo de que o sujeito se depara com algo estranho e próximo – tão próximo que o nega com violência. Há aqui uma desconexão entre o que se pensa ser e o que se é. Curiosamente, mas não por acaso, o “caso especial” não é exatamente aquele que “foge da norma”, “especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie” (AGAMBEN, 2007, p. 52). Tomar um ideal como norma é cair num dispositivo de poder. Eis o que nos torna patológicos socialmente: “só personalizamos algo – referindo-o a uma identidade – se sacrificarmos a sua especialidade. Especial é, assim, um ser – um rosto, um gesto, um evento – que, não se assemelhando a *nenhum*, se assemelha a *todos* os outros” (AGAMBEN, 2007, p. 54).

Tendo isto em vista, não se trata de tentar entender como um sujeito *em específico* é homofóbico – como se o caso de o “eliminarmos” estaríamos abolindo a

homofobia, mas de mostrar que a própria forma de estruturação do social dá condições de possibilidade para criar sujeitos homofóbicos – um dispositivo que se repete; uma lógica que insiste em se afirmar e firmar. Afinal, até onde saiba, ninguém é homofóbico por natureza, assim como não é homem ou mulher por natureza – trata-se de uma *construção histórica/social*. A questão biológica no discurso homofóbico é, no fundo, uma forma de justificativa de uma ideologia social que mascara as relações de poder/ideologia.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins – Notes sur la politique*. Trad. Éditions Payot & Rivages. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1998.

_____. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 2007.

CHAUÍ, Marilena. *Crítica e ideologia. Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

DINIZ, Margareth; RAHME, Mônica. Da educação especial à educação inclusiva. In: DINIZ, Margareth; VASCONCELOS, Renata Nunes (org.). *Pluralidade cultural e inclusão na formação de professoras e professores*. Belo Horizonte: Formato, 2004.

FERENZI, Sándor. *Transferência e introjeção. Obras completas – Psicanálise I*. Trad. Álvaro



Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREUD, Sigmund. Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) – Obras completas – Vol. 10*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Cinco lições de psicanálise. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910) – Obras completas – Vol. 9*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. O inconsciente. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916) – Obras completas – Vol. 12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. O inquietante. *História de uma neurose infantil, Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920) – Obras completas – Vol. 14*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. O mal-estar na civilização. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936) – Obras completas – Vol. 18*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. Psicologia das Massas e Análise do Eu. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros textos (1920-1923) – Obras completas – Vol. 15*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Repressão. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916) – Obras completas – Vol. 12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-*

1905) – Obras completas – Vol. 6. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. A vida sexual humana. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917) – Obras completas – Vol. 13*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion de Souza Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Eros and civilization – A philosophical inquiry into Freud*. New York: Vintage Books, 1962.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.

MEZAN, Renato. *Freud – a conquista do proibido*. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

_____. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ORTIZ, Renato. Estado, cultura popular e identidade nacional. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 138-139.

PIAGET, Jean. *Seis estudos de psicologia*. Trad. Maria Magalhães D' Amorim e Paulo S. Lima Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.

VAN HAUTE, Philippe van; GEYSKENS, Tomas. (2004) *Confusion of tongues – The primacy of sexuality in Freud, Ferenzi, & Laplanche*. New York: Other, 2004.