



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**QUANDO UMA MULHER É MÃE:
O GOZO FEMININO NA MATERNIDADE**

Márcia Barcellos Alves

2016

UFRJ

QUANDO UMA MULHER É MÃE:
O GOZO FEMININO NA MATERNIDADE

Márcia Barcellos Alves

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Maria Cristina Poli

Rio de Janeiro,
Julho de 2016

QUANDO UMA MULHER É MÃE: O GOZO FEMININO NA MATERNIDADE

Márcia Barcellos Alves

Orientadora: Maria Cristina Poli

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof. Maria Cristina Poli – UFRJ (orientadora)

Prof. Fernanda Theophilo da Costa-Moura – UFRJ

Prof. Heloísa Fernandes Caldas Ribeiro – UERJ

Prof. Paulo Eduardo Viana Vidal – UFF

Prof. Simone Zanon Moschen – UFRGS

Rio de Janeiro,
Julho de 2016.

ALVES, Márcia Barcellos.

Quando uma mulher é mãe: O gozo feminino na maternidade/ Márcia Barcellos Alves. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGTP, 2016.

ix, 160f.; 1,5cm.

Orientadora: Maria Cristina Poli.

Tese (Doutorado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2016.

Referências Bibliográficas: f. 170-177

1. Maternidade. 2. Feminino. 3. Gozo. 4. Psicanálise. I. Poli, Maria Cristina. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título.

RESUMO

QUANDO UMA MULHER É MÃE: O GOZO FEMININO NA MATERNIDADE

Márcia Barcellos Alves

Orientadora: Maria Cristina Poli

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Esta pesquisa parte das formulações de Sigmund Freud acerca da feminilidade e de Jacques Lacan sobre o feminino para problematizar os encontros e desencontros do que, em Psicanálise, chama-se *mãe* e *mulher*. Freud aponta para um encontro que acontece pela sobreposição do materno com o “tornar-se mulher”, na medida em que indica a maternidade como a saída feminina do Complexo de Édipo da menina: quando ela é mãe, torna-se também mulher. Lacan, por sua vez, amplia em muito o debate da posição da mãe em relação ao tema do feminino. Para ele, é na distância da mãe que o que designa como mulher pode ser situado, ou seja, há um desencontro entre ambas as posições. Esta Tese propõe, contudo, que o campo do gozo pode fazer acontecer uma forma contingencial de encontro entre mãe e mulher, quando se inclui o gozo feminino, suplementar ao fálico, naquilo que é relativo à maternidade. Esse encontro interessa sobretudo pela potência tanto de devastação, quanto de criação que ele evoca. É, assim, do conceito de falo que derivam as problematizações que culminam no campo do gozo feminino. Nessas vias, recorre-se ao testemunho de Santa Teresa D’Ávila, que faz imagem à forma feminina de gozo. Além disso, nas indicações de Lacan este trabalho também recolhe a figura de Medéia, na tragédia grega, e da mãe de Barragem contra o Pacífico, romance de Marguerite Duras, para dar ensejo às questões relativas ao gozo feminino “quando uma mulher é mãe”.

Palavras-chave: mãe, mulher, gozo, feminino.

Rio de Janeiro,
Julho de 2016.

RÉSUMÉ

QUAND UNE FEMME EST MÈRE: LA JOUISSANCE FÉMININE DANS LA MATERNITÉ

Márcia Barcellos Alves

Directrice de recherche: Maria Cristina Poli

Résumé de Thèse de Doctorat soumis au Programme de Pós-Graduação en Théorie Psychanalytique, Institut de Psychologie, de l'Université Fédérale du Rio de Janeiro – UFRJ, intégrant les prérequis nécessaires à l'obtention du titre de Docteur en Théorie Psychanalytique.

Ce travail de recherche part des formulations de Sigmund Freud au sujet de la féminité et de celles de Jacques Lacan au sujet du féminin pour interroger les accords et désaccords entre ce qui, dans le domaine de la Psychanalyse, on appelle *mère* et *femme*. Freud souligne une rencontre produite par la superposition du maternel avec le “devenir femme”, dans la mesure où il indique la maternité comme une sortie féminine pour le complexe d'Oedipe de la fille : quand elle est mère, elle devient aussi une femme. Lacan, à son tour, amplifie bien le débat à propos de la position de la mère dans le domaine du féminin. Il affirme que c'est dans la distance de la mère que ce qu'il désigne comme femme peut être situé, c'est-à-dire, il n'y a pas de rencontre entre ces positions-là. Cette thèse propose, en revanche, que le domaine de la jouissance peut faire apparaître une forme fortuite de rencontre entre la mère et la femme, quand la jouissance féminine, supplémentaire à la jouissance phallique, est incluse dans ce qui concerne la maternité. Cette rencontre est intéressante surtout par la puissance et de dévastation et de création qu'elle évoque. Aussi, c'est à partir du concept de phallus que les questions qui donnent sur le domaine de la jouissance féminine ont leur origine. Par ces voies, on fait appel au témoignage de Sainte Thérèse d'Avila, qui produit une image à la forme féminine de jouissance. En plus, à travers les indications de Lacan, ce travail va aussi chercher la figure de Médée, dans la tragédie grecque, et celle de la mère d'Un barrage contre le pacifique, roman de Marguerite Duras, pour lancer les questions concernant la jouissance féminine “quand une femme est mère”.

Mots-clés : mère, femme, jouissance, féminin.

Rio de Janeiro,
Juillet 2016.

AGRADECIMENTOS

Esta Tese foi desenvolvida entre Rios... do Grande do Sul ao de Janeiro. E o caminho foi dos mais bonitos! Às pontes, às margens, às passagens, aos redemoinhos, aos fluxos, ao movimento que fez acontecer cada um dos encontros deste percurso... obrigada!

À **Cristina**, minha orientadora, pela forma com que balizou o caminho. Pela transmissão que marcou de forma definitiva a minha formação. Pela leitura sempre atenta. Por ter respeitado meu tempo no desenvolvimento do trabalho.

À **Nadia** e à **Renata**: Sem vocês esse caminho teria muitíssimo mais difícil. Obrigada pela amizade tão forte! Vocês foram incríveis! Obrigada por me receberem na sua casa e permitir que nela eu me sentisse em casa, num lar de gaúchas tão acolhedoras no maravilhoso Rio de Janeiro.

À **Luciana** por ter sido companheira de morada no meu primeiro ano no Rio... e, principalmente, por nossa amizade ter sido tão adorável que não sucumbiu às distâncias. A **Edilene**, por vocês continuarem me recebendo sempre tão carinhosamente.

Aos colegas da UFRJ... **Luciano, Hevellyn, Ana Carolina**... Que bom que eu encontrei vocês! Que bom que meu entre Rios encontrou Fortalezas, Parás, Horizontes Belos! Vocês deram uma “razão” suplementar, feminina, a este percurso... que segue! **Ana Cláudia, Carolina**... nosso encontro é sempre fantástico!

À **Martha**, mãe querida, por me incentivar a ir, a vir, a florear. Por estar sempre ao alcance, independente de qualquer distância. Por acreditar comigo.

Ao Tata **Altamir**, pai zeloso, por ter se superado ao embarcar na minha viagem. Obrigada por me acompanhar, pelo apoio tão importante que precisei nesses últimos quatro anos. À **Márcia Regina**, minha “boadrasta”, pela amizade. Obrigada também por ter acompanhado meu trabalho de pesquisa.

Ao mano **Pedro**, meu irmão, pela dupla que formamos. Por termos compartilhado de forma tão bonita os nossos caminhos. À **Carolina**, minha cunhada, por ter se aliado à nossa dupla tão alegre e amavelmente.

À **Prévôté – Espaço Psicanlítico**, pelo espaço de trocas que, há onze anos, posso contar. Ao **Luiz Henrique** e à **Vanessa** pela construção que fizemos juntos. Ao **Gustavo** e à **Luciana** por cada uma das indicações e leituras que fizeram toda diferença neste trabalho. À vocês quatro, pela amizade e por acompanharem meu trabalho de forma tão cuidadosa.

À Associação Psicanalítica de Porto Alegre – **APPOA**: em terras distantes, lá no outro Rio, pude reconhecer as marcas da minha formação. Aos colegas de Santa Maria, que encurtam as distâncias dos encontros. Ao **Norton**, pelo incentivo.

Ao **Züge**, pelo apoio sem o qual esse caminho certamente não teria começado.

Ao **Vinicius, Manuella, Santiago e Henrique**, afilhados queridos, pela alegria, por encherem minha vida de sorrisos.

À **LD Escola de Dança de Salão** por ser reduto de energia, de ânimo!

Aos **membros da banca** desta pesquisa, pela disponibilidade e pela leitura.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - DO FALO E MAIS ALÉM.....	17
1.1. Sigmund Freud: A primazia do falo.....	18
1.1.1. Uma Concepção de Feminilidade	23
1.2. Os pós-freudianos e os debates dos anos 30	32
1.3. Sobre o tão falado falo, em Jacques Lacan	42
1.3.1. O RSI e o falo	48
1.3.2. O falo e o objeto <i>a</i>	53
1.3.2. Se A mulher não existe... ..	57
1.4. Considerações sobre falo, mãe e mulher.....	65
CAPÍTULO 2 - O CAMPO DO GOZO	75
2.1. Gozo feminino: contornos possíveis	78
2.1.1. Desdobramentos do fazer-se desejável	82
2.2. Mais ainda sobre o gozo	84
2.3. Teresa, Mulher Santa	90
2.3.1. Santa Teresa de Jesus: Vida e Obra	93
2.3.2. Uma imagem de gozo	98
2.4. Sobre a Devastação: Uma consequência do não-todo fálico.....	103
2.5. Pulsão e Gozo - A mulher e sua cria(ção).....	114
2.5.1. Pulsão: criação de vida e de morte.....	119
2.5.2. O pulsional em Lacan	124
CAPÍTULO 3 – FIGURAÇÕES D’ELAS.....	130
3.1. O Mito de Medéia	131
3.1.1. Medéia: Mulher-Mãe	133
3.1.2. A Verdadeira Mulher	139
3.2. A mãe, de Barragem Contra o Pacífico (M. Duras).....	144
3.2.1. Barrar o (a)mar.....	147
3.2.2. Barragens... litorais, literais.	158
(CON)SIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170



Die drei Lebensalter der Frau (1905)*

As Três Idades da Mulher (1905)**

* Imagem extraída do site do *Klimt Museum*. Ver em: www.klimt.com. Acesso em: fevereiro de 2016.

** Tradução livre.

INTRODUÇÃO

O campo relativo ao feminino encontra dificuldades de ser (d)escrito. Encontra, a guisa da Psicanálise, impossibilidades: Sigmund Freud, ao se dedicar à tarefa de questionar a feminilidade, reconheceu o enigmático que concerne às mulheres, o “continente negro” que as habita, o mistério, a estranheza e a incompreensão que lhes são características. Advertido, Jacques Lacan não se furta ao delicado trabalho de “abordar” (fazer bordas) o feminino, propondo questões fundamentais e inerentemente complexas no que toca a este universo (que seria, mais precisamente, um “*poliverso*”).

Talvez não seja muito frequente que um trabalho de Tese, como o que aqui se apresenta, proponha uma *imagem* como *epígrafe*. Tal escolha, entretanto, é consonante com a relativa incapacidade que as palavras têm de *dizerem sobre* o feminino. A arte, seja literatura (poesia ou prosa), música, escultura, desenho, pintura, cinema ou teatro, revela-se como aliada na tarefa de *transmissão* sobre o feminino, uma vez que tem a potência de dar a ver/ler/ouvir/sentir aquilo que as “descrições extensas” não conseguem alcançar. É possível dizer que o diálogo com a arte é “metodologicamente apropriado” ao trabalho com o feminino, ou ainda, às questões que a Psicanálise propõe no campo do feminino.

No que se refere ao materno, as palavras se multiplicam em efusão. Se as palavras faltam para dizer sobre a mulher, elas sobram para falar da mãe: em ambos os lados, há excesso. O “amor materno” costuma ser caracterizado com inúmeros adjetivos, que mesmo quando apontam para um “infinito” ou para um “incondicional”, conseguem ser ditos, ou melhor, que justamente quando apontam para um “total” precisam ser mais e mais ditos.

Gustav Klimt (1862-1918), reconhecido pintor austríaco, é um dos artistas a quem tanto a figura da mulher, quanto da mãe, instigou. Motivos de diversas obras (*Serpentes aquáticas I* (1904), *Serpentes aquáticas II* (1904), *Judith I* (1901), *Judith II* (1904), *A Esperança I* (1907-1908), *A Esperança II* (1907-1908), *Danae* (1907-1908), *A Virgem* (1913), *Morte e Vida* (1916), *As namoradas* (1916), *Adão e Eva* (1917), *Bebê* (1917), bem como todos os retratos de mulheres), as imagens das mulheres parecem

provocar algumas das suas principais problemáticas, como a sexualidade e a maternidade.

O nome da obra *As três idades da mulher* (1905) sugere que a mesma mulher é retratada na obra em três momentos: menina, adulta e velha. Sua qualidade de *arte*, no entanto, possibilita mais de uma leitura. Amparada nas problematizações desta Tese, por exemplo, a barriga protuberante da mulher de cabeça baixa e mão no rosto ou o semblante terno da que segura a criança também podem convocar o contraste entre as belezas e os martírios da maternidade. Sem querer esgotar a *potência interrogativa* dessa obra, sugere-se essa leitura a título de *provocação*.

“Quando uma mulher é mãe: o gozo feminino na maternidade” propõe uma pesquisa que remete a algumas das mais importantes formulações psicanalíticas sobre o tema da feminilidade, em Sigmund Freud, e do feminino, em Jacques Lacan¹. A partir do que, em *Psicanálise*, chama-se *mulher e mãe*, esta pesquisa procura problematizar os encontros e desencontros dessas posições e, dentro da contingência de um encontro possível, interroga as consequências do gozo feminino na maternidade.

Ainda que em constante referência ao texto freudiano, Lacan aponta, em seu *Ensino*, derivações que formam um escopo teórico bastante próprio, transcendendo uma simples “re”-leitura. As questões relativas às mulheres e ao materno são, por excelência, exemplos da radicalidade que o trabalho de releitura adquire no ensino de Lacan: conforme é desenvolvido ao longo deste trabalho, Freud e Lacan sustentam considerações bastante díspares no que concerne aos (des)encontros da mãe e da mulher.

Freud, de seu lado, aponta a maternidade como a saída feminina do Complexo de Édipo, conforme será desenvolvido nas primeiras partes do Capítulo 1. Para ele, a menina torna-se mulher quando é mãe, o que revela uma forma de “encontro” entre ambas as posições. Essa forma, todavia, é marcada por uma *sobreposição*: para além de um encontro que mantém distintas uma e outra posição, elas são, para Freud, indissociáveis.

¹ Ao longo desta Tese a “distinção” entre o termo “feminilidade” e “feminino” será mantida. O primeiro termo alude às questões desenvolvidas por Freud sobre as mulheres e o segundo termo faz referência às propostas por Lacan.

As considerações de Lacan ampliam consideravelmente o debate entre a posição da mãe com relação ao tema do feminino. Para o autor é na *distância* da mãe que se situa o que Lacan chama de *mulher*, como será detalhado ao longo deste trabalho. Assim, adverte-se de início que, mesmo que seja possível entrever pontos de ancoragem comuns nas formulações desenvolvidas por Freud e Lacan, os pontos de divergência são bastante cruciais.

Discorrendo sobre tais questões, o primeiro Capítulo desta Tese acha-se dividido em quatro partes: inicia apresentando as principais formulações de Freud sobre a questão da primazia do falo e seus desenvolvimentos no que concerne à feminilidade; passa a comentar, de forma mais sucinta, alguns pontos sobre as polêmicas que a proposta de Freud causou nos anos 30; trabalha com a releitura de Lacan acerca da primazia fálica e suas consequências no campo do feminino, apresentando as dimensões imaginária, simbólica e real desse conceito, o que inclui a proposta lacaniana de interrogar o campo da sexuação, definindo aí o que ele chama *mulher*; e termina com algumas considerações que fazem laço a tais questões no que se refere ao materno.

Em prosseguimento ao trabalho de Lacan sobre o feminino, o Capítulo 2 dedica-se à questão do gozo, operador conceitual que coaduna alguns dos pontos mais fundamentais que a aproximação entre a posição da mulher e da mãe comporta. O gozo é um “operador conceitual” presente em toda a obra lacaniana, muito embora seja no último tempo do seu Ensino que tenha efetivamente acedido a tal estatuto². Além disso, Lacan adverte que o campo do gozo é o campo lacaniano por excelência, dando pistas sobre a importância de tal questão no seu Ensino.

De acordo com a tese que é desenvolvida ao longo deste trabalho, o gozo é um operador conceitual que permite uma *aproximação possível* da posição da mãe e da mulher. Assim, ainda que Lacan aponte o desencontro da posição da mãe e da mulher, situando-os como campos absolutamente diversos, a questão do gozo feminino abre espaço para um *momento* (insustentável enquanto posição) em que *uma mulher é mãe, quando* do comparecimento do *gozo feminino*. Dessa forma, trata-se de uma aproximação que atenta, além de tudo, para os seus limites.

² Existe, vale salientar, uma polêmica sobre a condição do gozo como conceito em psicanálise, a qual envolve questões não exatamente pertinentes aos objetivos desta Tese (como a pergunta sobre o que é um conceito em psicanálise). É, acima de tudo, o lugar que o gozo ocupa na questão a que essa Tese se dedica que fará com que ele seja tomado enquanto operador conceitual.

Por essas vias, o Capítulo 2 desta Tese pretende situar a questão do gozo feminino na obra lacaniana. Para tanto, recorre à figura de Santa Teresa D'Ávila, imagem que Lacan (1973[1972]) evoca, no Seminário *Mais, Ainda*, como metáfora daquilo que está em causa no gozo além do fálico. A obra *O Êxtase de Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini, traz a imagem categórica do gozo místico, do gozo feminino. Tal escultura é baseada no testemunho que Teresa oferece em o *Livro da Vida* (2010), que também é aqui explorado. Santa Teresa ainda revela que nem mesmo a radicalidade de uma *Madre Santa* é suficiente sossegar os impasses de uma mulher na divisão que concerne ao gozo.

Além disso, o Capítulo 2 desenvolve duas importantes consequências que estar não-toda na ordem fálica pode promover: a *devastação* e a *criação*. Segue, nessa direção, a indicação de Jacques Allain-Miller de que o encontro com uma verdadeira mulher promove sempre uma surpresa, um sobressalto, que pode tanto ser de horror, quanto de maravilha. Isso porque estar não-toda referida ao significante falo tanto desorganiza e convoca o campo da devastação, quanto abre a possibilidade de criar com a falta de uma maneira radical, na medida em que se desprende da lógica fálica.

“Quando uma mulher é mãe” poderia ser escrito em aceção interrogativa: há algum momento em que uma mulher seja mãe? Quando? Como se caracterizaria esse encontro entre a posição feminina e materna? É possível pensar num encontro que não seja por sobreposição? Que elementos a obra de Freud e a de Lacan oferecem para pensar esse encontro?

Se a maternidade pode comportar algo “mais além do gozo fálico” isso indica um caminho, um *momento*, em que uma mulher é mãe. Isto porque, como será desenvolvido adiante, tomar a maternidade como saída fálica, como Freud sugere, seria, em Lacan, incluir a mãe numa posição em relação à falta correlativa ao lado homem, conforme Lacan aponta nas “fórmulas da sexuação”.

Em Freud encontra-se um atrelamento da feminilidade à maternidade, para Lacan, porém, a mulher é não-toda referida à ordem fálica, o que põe em questão a equação “pênis-falo-filho”. O que merece ser chamado de mulher em Lacan, se levado à risca, não admite a mesma posição da “mãe freudiana”.

Pode-se supor, salienta-se, que a crítica que Freud recebera acerca do deslizamento proposto na equação “pênis-falo-filho” adquira, nos dias de hoje,

contornos ainda mais específicos, visto os alcances que outras possibilidades de realizações fálicas obtiveram para a mulher, afora o campo da maternidade. Todas as conquistas alavancadas pelas lutas feministas (como o reconhecimento na atividade profissional, o aumento da condição financeira, o status social e a diversidade nas formas de relacionamento afetivo), bem como o desenvolvimento no campo da ciência daquilo que tange à maternidade (técnicas de fertilização, cuidados na gestação em idade avançada, etc.) são exemplos do alargamento que as questões relativas à mulher e à maternidade assumem na contemporaneidade.

No que diz respeito às problematizações psicanalíticas, destaca-se uma vez mais que embora em Lacan a posição da mulher venha “*de encontro*” à materna, a tese desta pesquisa é a de que o gozo pode fazer possível o *momento* em que uma mulher é mãe, *quando* a maternidade consegue alcançar um gozo *para além* do gozo fálico.

Não se trata, todavia, de desconsiderar a importância fundamental de que o bebê assuma estatuto fálico frente ao olhar da mãe, tal como Freud aponta. Toda a discussão que esta Tese apresenta só se coloca quando este critério acha-se satisfeito e passa a suportar, a partir de então, um *suplemento*. A questão, sublinha-se, é o acréscimo que Lacan oferece a tal temática, a forma com que amplia esse campo interrogando pontos e propondo alternativas que alargam em muito o alcance de tais considerações.

É justamente o que parece interrogar Lacan, em 1960: “...convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno” (em *Diretrizes para um Congresso sobre Sexualidade Feminina*, 1960, p. 739). Lacan indica aí a possibilidade de uma “mediação” *além* da fálica, de uma saída pulsional *outra*, presente na maternidade, o que justamente é a causa da pesquisa aqui proposta.

A inclusão do *gozo feminino* como gozo *suplementar* ao fálico acolhe a proposta lacaniana de sustentação do falo como significante ordenador da cadeia simbólica, visto que ele é capaz de dizer algo da diferença sexual para o ser falante, ao passo que também adverte o possível suplemento que o lado mulher possibilita por só se incluir de forma não-toda na ordem fálica. “Quando uma mulher é mãe” inclui a possibilidade de que a referência à ordem fálica esteja presente também de forma não-toda na relação dela com as questões relativas à maternidade.

Destaca-se, ainda, que a literatura psicanalítica privilegia muito as considerações sobre as consequências que a posição materna tem para a estruturação psíquica do bebê: o que teria, pois, a Psicanálise a dizer mais especificamente sobre o lugar da mãe e seus impasses sobre a sua posição subjetiva? Que consequências têm cogitar a inclusão do gozo feminino na maternidade, não só para os filhos, mas também para a mulher-mãe?

Antes de privilegiar os desdobramentos dessas questões na contemporaneidade, ainda que sem desconsiderá-los, este trabalho se ocupa de questões intrínsecas ao campo relativo ao feminino e à maternidade. Propõe, por essa via, o trabalho com a literatura e com a arte, que embora denunciem ecos de seus tempos, também se conservam na atemporalidade própria de sua condição artística.

Foi *dentro* do texto de Jacques Lacan que esta pesquisa *pinçou* duas figurações que considera bem-vindas para *dar corpo* às questões que pretende. A primeira, figura materna emblemática e controvertida: Medéia. Lacan (1958a), no texto *A Juventude de Gide ou Letra e Desejo*, menciona Medéia, de Eurípedes, como esta que, à semelhança de Madeleine, esposa de Gide, tem seu lado mulher como prevalente em ato derradeiro. Medéia mata os próprios filhos como vingança à traição de Jasão. Que encontro é este entre a mulher-Medéia e a mãe-Medéia? Essa é a questão central da primeira parte do Capítulo 3.

Por último, convoca-se para a discussão a mãe de *Barragem Contra o Pacífico*, de Marguerite Duras (2003). Essa mãe, que no livro não tem nome, é *a mãe*. Uma mãe que, pelo “amor louco” que dedica aos filhos, decide erguer uma barragem contra um oceano: imagem que parece extremamente aguçada para falar do campo do gozo. O oceano que a mãe tenta barrar pode servir de metáfora ao gozo feminino, impossível de ser barrado. O “Oceano Pacífico” tem uma antítese marcada no nome, que tenta conciliar a vida viva e extremamente complexa de um oceano com o pacato, o pacífico, o sem conflito – antítese que é traduzida em história, nesse romance. O interessante é que parece ser também na sua luta pela barragem que a mãe encontra a força do ímpeto materno, pois é pelos filhos que ela obstina-se ao impossível. Lacan (1965), em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*, embora não mencione a obra aqui escolhida, indica que a poetiza francesa é arrebatadora pela capacidade de escrever o indizível do feminino, conforme retomado na segunda parte do Capítulo 3.

Todas essas são interrogações que permeiam a pesquisa que se apresenta. São problemáticas que partiram tanto do encontro de questões advindas da experiência da clínica psicanalítica (com mulheres e mães), quanto das referidas proposições do campo de formulações freudo-lacanianas. Têm sua base, portanto, na relação moebiana entre clínica e teoria. Foi, entretanto, para além da singularidade de cada caso, tanto pelo que tange à repetição de alguns destes impasses, quanto pelo enlace que essas interrogações parecem admitir com a cultura e com a própria Psicanálise, que se revelou, nessas vias, um campo de pesquisa. Nesse sentido, optou-se aqui pela potência do recurso que a literatura oferece como forma de abordar as questões propostas. Certa de que se trata de temática ampla, difícil e complexa, esta pesquisa lida com a não-toda capacidade de aproximação com esse campo de questões, ainda que os motivos já salientados façam apostar na relevância da sua proposta.

CAPÍTULO 1 - DO FALO E MAIS ALÉM

Subversora nos pilares centrais que edificam sua construção, a Psicanálise surge na cultura ocidental em consonância com a queda de muitas das certezas pré-modernas. Diversos determinismos já começavam a serem problematizados e, como sublinha Poli (2007), a até então natural condição de ser homem ou ser mulher também começava a ser repensada. Desde então, as ideias de Sigmund Freud acerca da sexualidade feminina assumem lugar privilegiado nessas discussões e passam a ser mote de críticas e questionamentos.

A Psicanálise situa-se aí como uma teoria que vai incluir a dinâmica inconsciente em tudo o que diz respeito ao humano, inclusive nas definições entre homem e mulher, entre masculinidade e feminilidade, entre masculino e feminino. Com relação ao sexo, ela diferencia as questões referentes à anatomia, às características de gênero, ao que diz respeito à estrutura e, ainda, ao que é do campo da sexuação, mantendo, além disso, a questão da escolha homo ou heterossexual como não articulada definitivamente a nenhuma dessas considerações.

O conceito de *falo* é central nesse campo de problematizações. Talvez justamente em função da sua importância, tal conceito pode ser considerado como um dos mais polêmicos e discutidos na teoria psicanalítica. Tanto as indicações de Freud, que edifica a teoria da sexualidade tendo o falo como pilar central, quanto todas as considerações dos pós-freudianos, que Jacques Lacan denominou “querela do falo”, expressam a simultânea importância e discordâncias que essas questões coadunam³.

O próprio Lacan, que situa o falo no estatuto de significante, promove, ao longo de seu Ensino, deslocamentos fundamentais na forma de abordá-lo. Articula-o principalmente ao conceito de objeto *a*, da identificação ao semblante e, finalmente, na lógica do todo e do não-todo fálico.

A proposta deste primeiro Capítulo é retomar as principais questões e discussões acerca do conceito de falo, que estão desdobradas ao longo de toda Tese. Sua função na estruturação sexual, entendida por Freud como primordial, torna-o fundamental na pesquisa que põe as mulheres em causa. Da mesma forma, as articulações propostas por

³ Embora este trabalho mencione as principais questões da discussão da “querela do falo”, ele mantém seu principal interesse nas formulações de Freud e Lacan sobre o tema.

Lacan no campo do feminino seguem tornando essenciais as questões relativas à lógica fálica.

1.1. Sigmund Freud: A primazia do falo

Como lembram Costa e Bonfim (2014), no mundo romano, egípcio, grego e etrusco antigo a representação fálica participava do cotidiano social: as imagens fálicas eram frequentemente encontradas em muros, joias, sinos, lamparinas, paredes, etc., simbolizando fertilidade e força. Assim, na antiguidade o falo era tomado como uma representação poderosa, perpetuador da vida e neutralizador de coisas ruins.

Em algumas culturas antigas havia também o culto ao falo, demonstrado em procissões religiosas (falofórias) onde as pessoas percorriam caminhos levando imagens fálicas. A “benção” esperada nesse tipo de procissão era, via de regra, a da fecundidade e potência sexual. Tais tradições demonstram que o lugar atribuído à referência fálica na antiguidade já indicava a ligação entre a valorização do falo e a sexualidade. A veneração de objetos fálicos “garantiam”, em muitas culturas antigas, a virilidade.

Freud certamente não desconsiderou tais costumes que, também decerto, encontraram ecos na escuta clínica que ofereceu às suas pacientes. Roudinesco e Plon (1998) destacam, todavia, que o termo *falo* é muito raramente empregado por Freud, sendo na maioria das vezes encontrado em suas formulações a propósito do fetichismo, da renegação e muitas vezes utilizado como sinônimo de pênis. Já o adjetivo *fálico*, ao contrário, é frequentemente empregado na teoria da libido única, nas considerações sobre a sexualidade feminina e diferenças sexuais e também nos trabalhos sobre os estádios da sexualidade (oral, anal, fálico e genital).

De fato, em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud (1905) toma a questão da feminilidade por uma via que privilegia não tanto o Complexo de Édipo, como explorado a seguir nos textos mais consagrados sobre a feminilidade, colocando em primeiro plano a função da dinâmica pulsional. Nesse texto já é possível entrever a posição de Freud no que diz respeito à posição sexuada em relação ao seu amparo anatômico.

Ainda que em *Algumas Consequências Psíquicas da Diferença Anatômica entre os Sexos* (1925), o autor outorgue à presença ou ausência anatômica do pênis a definição dos destinos da sexualidade infantil a partir do Complexo de Édipo, esta não é, certamente, uma posição constante na sua obra. Desde 1905 é possível ler os indícios de certa mudança de perspectiva, pois mesmo que Freud ampare a sustentação do desenvolvimento sexual na maturação do organismo, ele parece não desconhecer que uma autonomia relativa acompanha as funções sexuais, tornando-as independentes da biologia.

No âmbito de tal problemática, Poli (2007) destaca que se anatomia fosse suficiente para fazer ascender à posição sexuada, não se passaria a vida toda a indagar sobre o que significa “ser homem” ou “ser mulher”. A pergunta “*Che vuoi?*” não é respondida pela correspondência anatômica, ainda que se possa apelar a ela como tentativa de apreender uma resposta que dê fim à angústia de suportá-la.

Vale mencionar que além da indagação sobre “o que é ser homem ou ser mulher” ter seu motor na própria impossibilidade da representação do sexo no inconsciente (como ainda será desenvolvido), verifica-se na escuta clínica uma característica que vem se intensificando ao longo das décadas, qual seja, a da ascendente desnaturalização do que se espera de homens e de mulheres. A luta pela *igualdade*, alavancada pelo movimento feminista, foi ofuscando cada vez mais as “pré-concepções” das *funções* da mulher e do homem e os estereótipos dessas funções se desconstruindo de forma muito significativa. Dessa forma, soma-se à impossibilidade de representação inconsciente essa crescente “desterritorialização” das funções feminina e masculina.

No campo da maternidade, tais considerações têm repercussão importante. Segundo reportagem de Jimenez (Revista Veja, 29 de maio de 2013), o número de famílias sem filhos cresce três vezes mais do que as com filhos atualmente no Brasil. Já há inúmeros estudos sobre as consequências do encolhimento das famílias, pensando nisso que chamam “*childless society*”.

Há poucas décadas era muito menos frequente que uma mulher escolhesse não ter filhos e, na maioria das vezes, quando não tinham, era por uma “incapacidade orgânica” de gestação. Atualmente, como se verifica na clínica, a *pergunta* sobre ser ou não ser mãe e sobre como ou quando tornar-se, é cada vez mais expressada e

efetivamente problematizada pelas mulheres. Pode-se dizer que, de prerrogativa, esta vem se tornando cada vez mais uma *pergunta*, passando a ter uma resposta singular para cada mulher.

Retornando a Freud, ainda em 1905, ele também aponta que a sexualidade infantil é preponderantemente masculina, isto é, que a libido (pela tendência à atividade) e o desconhecimento da diferença sexual no inconsciente tendem ao masculino, restando à saída da feminilidade um duplo trabalho. Nesse texto, Freud propõe que os termos “masculino” e “feminino” têm três acepções diferentes: são, em primeiro lugar, sinônimos respectivamente de atividade e de passividade; em segundo lugar, correspondem a presença de certos atributos biológicos que produzem espermatozoides ou óvulos; e, em terceiro sentido, são conceitos sociológicos, formados pela observação de tipos diferentes de comportamento.

O autor aponta que interessa ao psicanalista, em função da relatividade dos dois outros, somente a primeira diferença. Em alguma medida sempre presentes, atividade e passividade remetem à constituição bissexual do ser humano. Assim, homens e mulheres contam com ambas as tendências. Se a libido é essencialmente masculina, deve-se considerar que mesmo quando se goza de uma posição passiva frente ao outro é de uma passividade ativamente construída de que se trata (este ponto será retomado posteriormente). Então, a feminilidade é uma produção secundária da libido, possível pela reflexibilidade do percurso pulsional.

Tal é a perspectiva que Freud retoma nos textos de 1931 e 1933[1932], que se tornam clássicos no tema, a saber, *Sexualidade Feminina* e *A Feminilidade*. Se a mulher consegue atravessar o difícil caminho que a leva a desprender-se da mãe, isso indica o abandono da *atividade* pulsional e a reconciliação com a passividade, o que será desenvolvido a seguir.

No texto *A Organização Genital Infantil: Uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923), Freud privilegia o que chama de *primado do falo*, situando o falo como o elemento organizador da sexualidade. Das suas observações, Freud conclui que para ambos os sexos só um órgão está em consideração, qual seja, o masculino.

A curiosidade despertada pela descoberta da diferença anatômica de meninos e meninas promove a fantasia de que “ali onde não tem, falta”. A noção de falta surge,

assim, como uma elaboração psíquica diante da diferença anatômica. O falo é definido aqui, justamente, como o objeto que falta.

Pode-se dizer, em termos lacanianos, que Freud chama de castração o ponto em que o falo, como significante, incide como faltoso. O falo permite ao sujeito se representar em vistas àquilo que não há representação no inconsciente: a diferença sexual. Conforme será trabalhado nos outros Capítulos, na mulher a falta é dupla: à falta que a institui como sujeito soma-se a que a situa como mulher, pois não há significante que diga sobre o seu sexo.

Ainda sobre as considerações de Freud, em 1914, no texto *Sobre o Narcisismo: Uma introdução* ele trabalha mais algumas questões importantes relativas à relação da mulher com o falo. Freud já salienta aí a dificuldade que a menina precisa enfrentar pela conformação dos órgãos sexuais femininos, já que até então ela mantinha a esperança de ter um falo que chegaria com a puberdade, através do cumprimento da “promessa” paterna de um “filho=falo”.

Segundo Freud (1914) a marca da falta fálica pode produzir um acréscimo ao narcisismo originário que seria desfavorável à construção de um objeto de amor superestimado sexualmente. Assim, nesses casos a libido seria dirigida ao próprio corpo como uma defesa contra a falta fálica.

Em Tese que também se dedica ao tema do feminino, Miranda (2011) comenta dizendo que a clínica é vasta em casos de mulheres que sofrem da incapacidade de amar para além delas mesmas, mantendo-se fixas num ideal materno fálico a ser alcançado. Para elas é particularmente difícil abrir mão da posição de “bebê=falo” que foram. Os filhos que essas mulheres possam ter muitas vezes são sentidos como partes de seu próprio corpo e só assim lhes é possível amar um “outro”.

De qualquer forma, esse é mais um exemplo do quanto a posição materna reedita de forma radical as experiências que a mãe teve como filha, com sua mãe. Na desconcertante experiência de ser mãe, a única referência com a qual ela conta é com a sua própria mãe. Nesse sentido, vale a indagação, que será endossada com os argumentos lacanianos nos próximos Subcapítulos, de que será possível para uma mulher-mãe, tendo em vista a impossibilidade de transmitir à filha o que é ser uma mulher, transmitir sobre o que é ser mãe?

Ainda no que tange ao narcisismo, Freud (1914) chega a desculpar-se por situar a mulher de forma tão narcisista com relação ao amor e acrescenta que há mulheres que podem amar, mas segundo o modelo masculino, desenvolvendo assim a correspondente supervalorização sexual do objeto. São mulheres que, tal como os meninos, não abandonaram o ideal de ser viril, o que se torna mais uma dificuldade em seu percurso para a feminilidade.

Ele aponta que antes da puberdade essas mulheres se sentiram como homens e assim se desenvolveram durante um período. Com o amadurecimento da feminilidade, essa aspiração é interrompida, restando-lhes a capacidade de almejar um ideal masculino que seria a continuação do ser viril que elas um dia foram.

Freud (1914) indica que há dois caminhos para a eleição do objeto de amor da mulher: ela ama ou como *homem* ou como *mãe*, pois a forma de amar do tipo feminino se atém, por excelência, à forma narcisista que pode inclusive chegar a alcançar um absolutismo radical em relação ao amor.

Miranda (2011) lembra que Lacan denomina de forma erotomaníaca (mania de Eros) de amar⁴ quando a libido é investida num Outro tomado como absoluto, inteiro e sem faltas, forma que seria própria às mulheres. Por definição, esse é um amor louco, pois seu absolutismo toca os limites da função fálica, já que se dirige ao Outro “sem barra”.

Nesses casos, a mulher exige do Outro o mesmo amor de investimento total. Freud (1914) salienta que a demanda dessas mulheres não se sacia amando, mas sim sendo amadas, o que produz a tendência de se prenderem ao homem que satisfizer essa demanda.

Tais questões serão retomadas adiante, quando Medéia e a mãe, de *Barragem contra o Pacífico*, forem convocadas para colaborar com as propostas desta pesquisa. A seguir, destarte, são apontadas ainda mais algumas contribuições de Freud sobre a feminilidade.

⁴ Este é um dos pontos de aproximação entre o feminino e a psicose, uma vez que esse fenômeno é descrito como próprio tanto à psicose, quanto ao amor feminino em sua forma narcisista.

1.1.1. Uma Concepção de Feminilidade

A temática da feminilidade é ampla e metamorfoseia-se em toda a obra freudiana. Propõem-se aqui, um percurso em alguns dos principais textos no que tange ao tema da feminilidade: *O Tabu da Virgindade*, de 1918[1917], *Sexualidade Feminina*, de 1931, e *A Feminilidade*, lição 33 das *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise*, de 1933[1932]. Tais textos revelam-se, além disso, centrais para acompanhar a construção de Freud sobre o ser mãe e sua relação com a feminilidade.

No texto de 1918[1917], Freud aponta a virgindade como uma das mais estranhas particularidades da vida sexual dos povos primitivos. Expõe, nessa via, várias formas em que o “defloramento” era realizado, muitas vezes fora do casamento subsequente, o que era comum em raças primitivas. Os exemplos de Freud indicam uma curiosa diferença entre a ruptura do hímen e a relação sexual.

Vale salientar que o apontamento de Freud sinaliza consequências interessantes quando se pensa sobre o ser mãe na atualidade. As diversas técnicas de reprodução medicalmente assistidas promoveram uma verdadeira revolução acerca do entendimento do que é uma mãe. Na mesma medida em que Freud sublinha e tira consequências da diferença entre a ruptura do hímen e a relação sexual em povos primitivos, a capacidade da psicanálise de pôr em questão se há diferenças em ser mãe sem ter uma relação sexual, por exemplo, pode revelar-se como uma particularidade importante entre os campos que se interessam pelas construções socioculturais contemporâneas.

Mantendo tal observação e retornando a Freud, o autor encontra três modos de entender o que estaria em causa no funcionamento dessa diferença. Poderia denunciar, em primeiro lugar, um horror ao sangue. Poderia também, sugere ele, ser reflexo do medo dos primeiros acontecimentos, uma vez que a menina/mulher viveria a relação sexual após ter passado pelo rompimento do hímen. Em terceiro lugar, aponta privilegiadamente Freud, o fato de que “não é apenas o primeiro coito com uma mulher que constitui o tabu e sim a relação sexual de um modo geral; quase se pode dizer que a mulher inteira é tabu” (1918[1917], p. 205).

Ainda nas palavras de Freud: “... a mulher é diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha, e, portanto, aparentemente hostil. O homem teme ser enfraquecido pela mulher, contaminado por sua feminilidade e, então, mostra-

se ele próprio incapaz” (1918[1917], p. 206). Na tensão da relação entre homens e mulheres, a partir da psicanálise, o que fundamenta a rejeição narcísica que elas manifestam por eles é o Complexo de Castração.

No texto *Sexualidade Feminina* (1931) Freud dedica-se a essa questão do Complexo de Castração. Já no prefácio, Strachey aponta que neste trabalho Freud renuncia as principais elaborações que escreve seis anos antes, em *Algumas Conseqüências Psíquicas da Diferença Anatômica entre os Sexos* (1925), ampliando-as principalmente em dois pontos: na ênfase à intensidade e à duração da ligação pré-edipiana da menina com a mãe e no exame do elemento ativo da atitude da menina com a mãe e na feminilidade em geral.

O questionamento das diferenças no Complexo de Édipo do menino e da menina faz Freud (1931) perguntar-se sobre “como, quando e por que” a menina se desliga da mãe para assumir o pai como objeto de amor. O processo é, afinal, dos mais delicados, até mesmo porque essa “troca” é acompanhada de outra, uma vez que a menina precisa abandonar o que originalmente constituiu sua principal zona erógena, o clitóris, em favor de outra, a vagina.

Freud (1931) parte da observação de mulheres que têm uma forte relação com o pai, mas que não são consideradas neuróticas (o que faz pensar que aponta para uma diferenciação entre histeria e feminilidade). Nelas, observa que a intensa relação com o pai é, via de regra, precedida por uma ligação exclusiva e igualmente intensa e apaixonada com a mãe. Além disso, constata que a duração da ligação com a mãe fora subestimada por ele, sendo mais longa do que poderia supor.

O cuidado com que Freud examina as questões sobre o Complexo de Édipo da menina é reflexo da importância que confere a tal conflitiva, sendo o núcleo das neuroses e comportando todas as fixações de suas origens. Nas mulheres, Freud (1931) vê a bissexualidade como muito mais claramente em primeiro plano. Descreve que a vida sexual delas é dividida em duas fases, sendo a primeira masculina e a segunda feminina.

Assim, as primeiras observações de Freud sobre o Complexo de Édipo – o menino ama a mãe e tem ciúmes do pai, a menina ama o pai e tem ciúmes da mãe, o que é mais tarde questionado (por volta de 1930) – é também o momento em que ele está ocupado com a noção de bissexualidade. Segundo André (2011), as reflexões que Freud

elabora sobre isso entre 1895 e 1900 serão recolocadas no contexto da teoria do recalque, considerando a questão da lacuna, do real inominável e da função paterna.

Na construção acerca da noção de bissexualidade, Freud vai definindo oposições e equivalências, assim resumidas por André (2011): enquanto no polo masculino situam-se a libido, a perversão, o prazer, a volúpia, a obsessividade e a atividade, no lado feminino estão o recalque, a neurose, o desprazer, a repulsa, a histeria e a passividade.

Conforme já referido, Freud constata desde cedo a impossibilidade da referência única ao dado anatômico na demarcação daquilo que constitui a feminilidade. No inconsciente, a dualidade masculino-feminino não está posta, bem como a própria feminilidade permanece como enigma.

“... já que o feminino como tal é lacuna inominável, mutismo, resistência ao próprio discurso, ele não pode ser demarcado senão por um viés, o do recalque, que vai produzir uma representação, um traço, lá onde literalmente não há nada”, diz André (2011, p. 88). Uma vez que sem a referência anatômica não sabemos o que encobre os termos “masculino” e “feminino”, é a oposição atividade-passividade que vai constituir para Freud o lugar de uma possível relação entre os dois termos, o que a noção de “bissexualidade” procura indicar.

Essa perspectiva, no entanto, não faz mais do que criar um preconceito, na opinião de André (2011): a mulher teria uma tendência natural à passividade, enquanto o homem teria a mesma tendência, natural, à atividade. Esse caminho, para o autor, é exatamente oposto ao sentido que aponta a trajetória freudiana, qual seja, de mostrar que não há natureza do masculino ou do feminino.

Sobre essa questão, nas palavras de André (2011, p. 115):

Um ser humano não bebe, não come nem copula como um animal; no homem, pelo fato de sua dependência da linguagem, a função orgânica se acha elevada, numa função erótica que a ultrapassa, de forma que tudo o que é da ordem da necessidade se vê subvertido e remanejado no registro do desejo. A partir daí a função orgânica do ser falante se vê arrastada até um ponto limite, num aquém do desejo, quase fora de alcance. Beber, comer até mesmo respirar – como ilustra o ato de fumar – tornam-se atividades eróticas que o corpo realiza apoiando-se mais na fantasia sustentáculo do desejo que na exigência do organismo.

Ao mesmo tempo, em trabalhos posteriores o próprio Freud parece reconhecer que o par atividade-passividade é bastante complexo. Se num primeiro momento ele

pôde esclarecer a dualidade das neuroses fundamentais, histeria e neurose obsessiva, e também o fato da maior propensão das mulheres à primeira e dos homens à última, esse paralelismo acaba não se sustentando. Freud descobre que a neurose obsessiva emerge, em última instância, de uma cena de passividade sexual, mais primária do que a que ele vinha considerando como proeminente (a ativa).

Ainda em Freud (1931), no que diz respeito à vivência edípica da menina, o autor sublinha que ela reconhece sua castração e, por consequência, a superioridade do menino, reconhecimento do qual derivam três possibilidades: No primeiro caminho, a menina aderiria uma revulsão geral à sexualidade: Nesse caso, a menina que até então vivia como um menino, procurava prazer por excitação de seu clitóris e mantinha desejos sexuais com frequência ativos com relação à mãe, vê estropiar sua sexualidade fálica pela influência da inveja do pênis. A comparação com o menino “dotado” é uma afronta a seu amor próprio, o que faz com que ela reprima boa parte das suas aspirações sexuais.

O amor da menina era dirigido à mãe tomada como fálica. A descoberta da falta de pênis na mãe faz com que ela destitua a mãe como objeto de amor, desvalorize-a e despreze-a. Porém, a passagem da mãe para o pai como objeto de amor não conseguiria ser bem sucedida nesse caminho, fazendo com que a menina abandone a sexualidade fálica.

Na segunda possibilidade, a menina se aferraria autoafirmativamente à sua masculinidade ameaçada, isto é, à esperança de ter um pênis. Segundo Freud (1931) a menina recusaria aí o reconhecimento da castração tanto da mãe, quanto dela própria, assumindo uma atitude de desafio que exageraria a masculinidade que já manifestava. O complexo de masculinidade repousa na fantasia inconsciente de ter o órgão viril⁵.

Num terceiro caminho, ela seguiria um caminho que conduz à atitude feminina “normal”, à *forma feminina do Complexo Edípico*: renuncia ao amor da mãe e toma o pai como objeto de amor, que em seguida é assumido como impossível, possibilitando-a a se voltar para outro homem que na vida adulta possa dar-lhe um filho. Assim, a “situação feminina” (FREUD, 1932[1933], p. 128) só se estabelece se o desejo de pênis for *substituído* pelo desejo de um bebê.

⁵ Diante da constatação da ausência do pênis, esse caminho pode levar a menina a optar pelo que Freud chama de desmentido (*verleugnung*), isto é, ela sabe que não tem, mas desmente a evidência (“eu sei, mas mesmo assim...”).

Em acréscimo:

Não nos passou despercebido o fato de que a mesma desejou um bebê anteriormente, na fase fálica não perturbada: este era, naturalmente, o significado de ela brincar com bonecas. Todavia esse brinquedo não era, de fato, expressão de sua feminilidade: serviu como identificação com sua mãe, com a intenção de substituir a atividade pela passividade. Ela estava desempenhando o papel de sua mãe, e a boneca era ela própria, a menina: agora ela podia fazer com o bebê tudo o que sua mãe costumava fazer com ela. Não é senão com o desejo de ter um pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido de seu pai e, de acordo com isso, o objetivo do mais intenso desejo feminino. (FREUD, 1932[1933], p. 128, grifo do autor).

Freud se debruça na pergunta sobre os principais mecanismos em ação no afastamento da menina e da mãe. Observa a presença de fatores que seriam determinados pela sexualidade infantil, dos quais destaca o efeito do Complexo de Castração sobre quem não tem pênis. Assim, no final da primeira fase de ligação da menina com a mãe há a emergência da censura por ela não ter lhe dado um pênis, como motivo mais forte do seu afastamento.

Freud (1931) ressalta a ambivalência que é regra, senão em todo relacionamento, por certo nos das primeiras fases do desenvolvimento. Nas suas palavras: “... a intensa ligação da menina à mãe é fortemente ambivalente, sendo precisamente em consequência dessa ambivalência que (...) sua ligação se afasta a força da mãe mais uma vez, isto é, em consequência de uma característica geral da sexualidade infantil” (p. 270).

Na relação da menina com a mãe, as primeiras experiências sexuais são de caráter passivo, visto que ela é alimentada, é limpada, é cuidada. Enquanto uma parte da libido desfruta dessas satisfações, outra parte esforça-se para transformá-la em atividade. Assim, brincar de ser mãe, brincar de boneca, seria expressão ativa de feminilidade. Na adultez, Freud (1931) aponta, acrescenta-se, a possibilidade de o bebê ser tomado como objeto ofertado pela mulher à sua própria mãe.

O autor situa que o afastamento entre a menina e a mãe traz a marca do esforço da “atividade”, o que é um passo importante no seu desenvolvimento. Nesse processo, os impulsos sexuais ativos são abrandados e há uma ascensão dos passivos. Assim, a transição para o objeto paterno é auxiliada pelas tendências passivas, o que, segundo Freud, deixa aberto o caminho da feminilidade.

No texto *Feminilidade* (1933[1932]), das *Novas Conferências*, Freud posiciona-se de uma forma mais decidida em relação à determinação de fatores biológicos na

posição sexuada. Já no início do texto, escreve: “Aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia” (p. 115).

Salienta, além disso, que a definição dessa distinção também não é psicológica, no sentido da corriqueira identificação de “masculino” com “ativo” e de “feminino” com “passivo”. Freud recorre aos exemplos de animais em que as fêmeas são mais fortes que os machos, bem como cita que na tarefa de cuidar dos filhotes a atividade não é característica só da fêmea. Além disso, lembra que uma mãe, no cuidado com seu filho, é extremamente ativa.

A pergunta que insiste no texto freudiano, no entanto, continua sendo sobre como a menina passa da vinculação com a mãe para a vinculação com o pai, “ou, em outros termos, como ela passa da fase masculina para a feminina, a *qual biologicamente está destinada?*” (p. 119, grifo nosso). Na citação, apesar da assertiva inicial do texto, percebe-se que algum titubear persevera na questão do determinismo biológico da feminilidade. Sobre a pergunta insistente, Freud (1933[1932]) continua ressaltando o privilégio que o Complexo de Castração tem na menina.

No que se refere à experiência de tal Complexo, Poli (2007) sublinha que dela não há como sair ileso. Meninos e meninas têm, porém, diferentes consequências, o que exige tarefas distintas no caminho que leva para sua “solução”. Do lado dos meninos, o temor da castração faz com que renunciem o amor da mãe, recalando as fantasias edípicas e identificando-se com o pai, figura que detém a insígnia fálica. Do lado das meninas, elas entram no Édipo pela constatação de que com a mãe como objeto não conseguirão valer-se do falo: apesar de buscarem isso no pai, não se identificam com ele, restando-lhes a saída de substituir o desejo de ter um pênis por um bebê.

O estatuto do falo como símbolo do suporte psíquico do corpo sexuada, é, então, somado ao destino anatômico preestabelecido na constituição da fantasia. É a fase fálica que, por excelência, situa a emergência psíquica desse suporte simbólico que, além de nomear, cria um novo objeto.

Ainda nas palavras de Poli (2007, p. 31):

Mas o que é, afinal, a feminilidade? Um dos destinos possíveis do complexo de Édipo nas mulheres, conforme já demonstramos. O que para Freud se faz acompanhar de uma certa mácula: nunca superar completamente a inveja do pênis, jamais ter um supereu adequadamente estabelecido de modo a poder ocupar lugar de produção na cultura, viver eternamente presa às condições

pré-edípicas da sexualidade e, portanto, a uma forma narcísica de amar. Porém, mesmo em Freud há outras versões da feminilidade.

Ainda no que se refere aos ditames da relação da menina com a mãe, André (2011) destaca as quatro séries que Freud enumera como consequências da forma com que a menina considera a mãe. Resumidamente, a primeira consequência é o sentimento de inferioridade, visto que a inveja do pênis tem importantes reverberações narcísicas e identificatórias. A menina não consegue “apoiar sua identificação sexuada sobre traço algum distintivo em nível de sexo” (p. 208). O autor sublinha que para Freud isso faz com que ela comece a partilhar do desprezo que o homem sente pelo sexo feminino, igualando-se a ele no próprio julgamento.

A segunda consequência é a particularidade do ciúme feminino, com toda ambiguidade explicitada em *Uma Criança é Espancada*. Freud (1919) situa uma primeira fase da fantasia que seria “o pai bate na criança de quem tenho ciúmes”, acrescentando que a criança que é acariciada-espancada pode ser também o próprio clitóris. André (2011) comenta lembrando que na fantasia das meninas são sempre os meninos que são espancados e que ser espancado entra em equivalência a ser amado. Isso faz com que elas se identifiquem tanto com o que é espancado, para assumir a posição do amado, quanto com aquele que espanca, em vingança ao menino. Incluir o clitóris como possibilidade de identificação para a menina significa que não seja preciso ter um pênis para ser amada pelo pai, conclui André (2011). Essa fantasia encobriria o desejo de uma equivalência entre o pênis e o clitóris. O autor ressalta que isso é o que se encontra nos ciúmes que as mulheres sentem uma das outras, uma vez que “uma mulher tem ciúmes de outra como teria de um rapaz” (p. 209, grifo do autor), isto é, tem ciúmes da outra parecer possuir o traço de eleição de amor que ela inveja.

Como terceira consequência da descoberta da castração para a menina, André (2011) aponta o afrouxamento da terna ligação com a mãe como objeto de amor e isso porque é à mãe que ela responsabiliza por ter vindo incompleta ao mundo, conforme já desenvolvido. Por fim, o autor ainda acrescenta a quarta consequência indicada por Freud acerca da castração na menina: a inveja do pênis também provoca uma intensa reação contra a masturbação clitoridiana, como se ela se recusasse a tirar prazer desse “micropênis”.

Assim, para Freud o desenvolvimento da *feminilidade* deve realizar-se na fase inaugurada pelo Complexo de Castração. A menina, decepcionada com a mãe, volta-se para o pai, entrando no Édipo propriamente dito. Essa fase inaugura-se com uma passagem: a mãe é substituída pelo pai e, conseqüentemente, o desejo de filho toma o lugar do desejo de pênis.

André (2011) destaca que para Freud a problemática feminina é exatamente a do retorno da relação da menina com a mãe. “*Tudo se passa na realidade como se, para a menina, o pai nunca substituísse completamente a mãe, como se fosse sempre esta última que continuasse a agir através da figura do primeiro*” (p. 211, grifo do autor).

De certa forma, a menina nunca renuncia absolutamente ao pênis. Para Freud, ela tão somente busca um substituto para ele, um equivalente. Nesse sentido, André (2011) salienta que não se trata de uma substituição metafórica e sim metonímica: a passagem do pênis ao filho, para o autor, não parece produzir um significado novo.

Julieta Jerusalinsky (2009) sublinha que o deslizamento de um termo a outro dessa equação sempre produz, para a mulher, o encontro com um gozo não plenamente articulado como fálico. A mulher não ocupa a posição de transmissora do falo, o que pode ter efeito de privação ou frustração, mas pode também abrir lugar para ter acesso a um gozo Outro⁶ para criar, de modo suplementar diante da falta, o que está em consonância com o que esta Tese procura demonstrar e será desenvolvido adiante.

Ainda no que tange às proposições freudianas, Poli (2007) ressalta que foi da clínica que ele extraiu a constatação da valorização que as mulheres manifestavam acerca da maternidade (testemunhos que também condecoravam que, sobretudo se fosse um menino, a inveja do pênis encontraria uma resolução), o que provoca a pergunta sobre os relatos que hoje se produzem sobre a experiência de ser mãe.

Muitos aspectos acham-se, de diferentes formas, re-situados, dos quais se salientam: a inserção da mulher no mercado de trabalho e todas as derivações que esse marco trouxe no campo da possibilidade de realização fálica, a desvinculação do par sexo-procriação que foi inaugurada pelo advento da pílula anticoncepcional, as técnicas médicas que aumentam as possibilidades da concepção do filho em idades avançadas, todas técnicas de reprodução medicalmente assistidas e, pode-se acrescentar, uma

⁶ Tal expressão é utilizada pela autora para designar o gozo feminino e por isso foi mantida neste momento. A problemática desses termos será retomada no Capítulo 2. Diante de tal discussão, salienta-se desde já, esta Tese optou pela designação “gozo feminino” ao gozo relativo às mulheres.

vivência no mínimo diversa acerca da sexualidade daquela compartilhada culturalmente há alguns anos atrás.

Tais considerações, porém, certamente não extinguem do discurso sobre maternidade a presença das prerrogativas que foram preponderantes nas últimas gerações. Apesar de todas as mudanças no campo da sexualidade e da multiplicidade dos referentes sobre as diferenças sexuais, a imbricação entre feminilidade e maternidade ainda pode ser ouvida.

Além disso, Poli (2007) acrescenta que a diferença entre ter um filho ou uma filha também se impõe. Não são raros os relatos da satisfação do encontro com o pênis do filho nas ultrassonografias. De qualquer forma, o que se anseia para um menino e para uma menina está sempre em referência ao que, no Outro, marca como valor. É essa marca que determina a forma como, a partir do suporte orgânico, se inscreverá o corpo erógeno.

Mesmo que o corpo orgânico não seja suficiente para apreender a incidência subjetiva da diferença entre os sexos, “a significação da anatomia promovida pelo complexo de Édipo tem poderes estruturais nada desprezíveis”. As afirmativas contraditórias de Freud, que ora vincula, ora desprende a feminilidade da anatomia, parecem sinalizar que o suporte anatômico faz diferença, embora que não seja decisivo nas questões relativas à sexualidade. “Cumprir apenas lembrar que se a psicanálise tem alguma serventia é a de liberar o sujeito dessas amarras, promovendo desidentificações. O que implica (...) situar a referência sexuada na enunciação do desejo e não no suporte anatômico”, salienta Poli (2007, p. 18).

Os discursos produzidos sobre a questão da maternidade assumem assim as mais diversas facetas. Há também o testemunho clínico cada vez mais frequente sobre os embates que a decisão de não ter filhos produz. Todas essas questões, em alguma medida exemplares da questão a que essa Tese dedica-se, serão mais de uma vez convocadas ao debate, acompanhando o percurso de todo o trabalho.

1.2. Os pós-freudianos e os debates dos anos 30

Não foram poucas as críticas que Freud recebeu por situar o falo como elemento estruturador da sexualidade. Entre 1920 e 1930, décadas em que produziu uma parte considerável de seus trabalhos, também foi tempo do movimento feminista ganhar força, o que certamente teve consequências na polêmica gerada pelas questões sobre feminilidade. A essas discussões, Lacan denominou “querela do falo”.

Embora o recorte que dá limite e objetivo a este trabalho não privilegie de forma direta o diálogo com os autores que participaram desses debates, considerou-se importante retomá-los, ainda que de forma breve, tendo em vista todas as suas repercussões. Hélène Deutsch, Karen Horney, Ernest Jones e Melanie Klein foram os protagonistas desse debate tão polêmico.

A polonesa Hélène Deutsch iniciou seus estudos em medicina em Viena, graduando-se em 1912. Durante a Primeira Guerra Mundial, Deutsch trabalhou com mulheres, mães, esposas ou filhas de soldados. Em 1918, foi analisanda de Freud, que encerrou seu tratamento pelo motivo de não encontrar nela indicadores de uma neurose. Discípula e colaboradora de Freud, foi membro da Associação Psicanalítica de Viena e é tida como a primeira psicanalista a ter se dedicado de maneira intensa aos estudos sobre a “psicologia da mulher”. Em 1923, mudou-se para Berlin para continuar sua formação em Psicanálise e passou a fazer análise didática com Karl Abraham (ROUDINESCO e PLON, 1998).

Deutsch (1925) não trabalha com a oposição entre fálico e não fálico, mas com a equivalência entre pênis e vagina. Vale observar aqui que ainda hoje se encontram interpretações da obra freudiana que, na mesma esteira, criticam a noção que vincula a mulher à falta e à castração, como se isso denunciasses uma condição de menos-valia. A posição que esta Tese defende, neste sentido, é a de que Freud fala, antes, de uma *diferença* e não de uma atribuição de valores. Certamente influenciado pela cultura patriarcal da época, Freud parte da condição masculina para *situar* tal diferença, mas, embora essa seja sua referência, considerando sua obra de forma geral, entende-se como inadequado tomar suas formulações como atributivas de senso de valor.

Para Deutsch (1925) na fase final do desenvolvimento sexual da menina, fase que permite a ela alcançar uma atitude feminina plena, há a realização da vagina como

órgão de prazer: a menina troca o desejo de ter um pênis pela possessão, real e preciosa, da vagina. Para a autora, as fases da organização da libido se sucedem de maneira que levam elementos das precedentes, nunca sendo completamente superadas. O que acontece é que elas tão somente perdem o papel central, que dá lugar a outros. A libido das fases mais evoluídas tende a retornar à sua condição original de diversas formas e, nesse movimento, tanto as fases mais evoluídas acabam por conter elementos das mais precoces, quanto elementos das mais tardias também são arrastados para as primeiras (processo que também é encontrado posteriormente na formação da fantasia e do sintoma).

Deutsch (1925) destaca a questão do masoquismo na vida mental das mulheres. A autora reconhece e aceita a fase fálica no desenvolvimento da menina, o que a coloca em consonância com a teoria de Freud nesse quesito. Em contrapartida, ela acredita que o desenvolvimento da fase genital nas mulheres acontece por um deslocamento da libido oral associado à estimulação do pênis do parceiro no ato sexual (equivalência entre boca e vagina). Ao descobrir esse orgasmo em seu corpo, a mulher reconhece-se sujeita de forma masoquista ao pênis, que guia a obtenção de seu prazer. Assim, a vagina não desempenha nenhum papel até que a primeira relação sexual seja consumada. O coito é, portanto, concebido como um ato sádico. As fantasias podem assumir o papel ativo do pai que “bate” ou sofrer o ato masoquista pela identificação com a mãe que “é batida”.

Quando a fase anal é “transposta”, o próximo passo é o investimento na vagina, terceira abertura do corpo feminino. O pênis, órgão estimulador e agente ativo dessa zona erógena, alcançará sua função mediante a seguinte equação: “seio-fezes-pênis”. Mesmo que o clitóris seja um substituto insuficiente para o pênis, ele terá a mesma importância dele durante todo o período do desenvolvimento e a vagina oculta será ignorada em sua existência. O fato de que o clitóris não é capaz da mesma quantidade de libido do que o pênis faz com que a distribuição primária da libido nas diversas zonas erógenas esteja mais sujeita a modificações nas meninas do que nos meninos. Como consequência, elas seguem sendo mais “perversas polimorfas” durante a vida. Para elas, mais do que para eles, o corpo inteiro é um órgão sexual.

Deutsch (1925) sugere que a vagina passa de órgão de sucção e incorporação à recepção não do pênis, mas do filho. A vagina passa a representar o filho e, desse modo,

recebe o investimento da libido narcisista que o filho adquire no prolongamento do ato sexual que seria o parto. É quando a mulher instaura essa função maternal da vagina e abandona a pretensão do clitóris de representar o pênis que ela passa a ser efetivamente uma mulher. O orgasmo implicaria não só a identificação com o homem, mas seria a expressão da intenção de comunicar o coito ao parto (parto frustrado). Assim, o orgasmo só terminaria num segundo tempo: o parto.

De acordo com a autora, não é que o parto esteja associado ao prazer pela analogia ao coito, mas, ao contrário, que o coito adquire seu caráter de prazer porque representa o anúncio do parto. O sexo representa a intenção e o início do parto, sendo este também a finalidade do ato sexual. O parto é tomado como uma orgia de prazer masoquista. Deutsch (1925) afirma, além disso, que a substituição do desejo de ter um pênis é feita pelo desejo de ser violada pelo pai e receber um filho seu: a tríade masoquista “castração=violação=parto” seria própria à vida mental das mulheres.

Estas questões servem de ensejo para abrir um “parêntese” no que diz respeito ao discurso que as mulheres vêm assumindo com relação ao parto. O avanço das técnicas da medicina fez com os partos naturais, que eram a única opção durante muito tempo, fossem gradualmente sendo substituídos pelo parto através de cirurgia cesariana. Em 2015, segundo o Ministério da Saúde e a Agência Nacional de Saúde Suplementar⁷, no Brasil o percentual dos partos cesáreos foi de 84% na saúde suplementar (privada/particular) e de 40% na rede pública, o que fez com que tais Organizações divulgassem um incentivo ao parto natural.

Esta Tese não se propõe a problematizar os prós e contras de uma ou de outra forma de parto. Chama atenção, todavia, para as discursividades que se produzem em torno dessa questão. Pode-se observar, por exemplo, que tal incentivo já pode ter seus efeitos percebidos na difusão maciça de artigos que defendem efusivamente o parto natural⁸. Além da forma até mesmo romântica com que muitas vezes o parto natural é descrito, em completo contraste com o rechaço que produziu há alguns anos (sendo

⁷ Disponível em: <http://www.blog.saude.gov.br/34963-ministerio-da-saude-e-ans-publicam-regras-para-estimular-parto-normal-na-saude-suplementar.html>. Acesso em: fevereiro de 2016.

⁸ Ver em: <http://mdemulher.abril.com.br/saude/bebe/6-razoes-para-tentar-o-parto-normal#4>, <http://www.tuasaude.com/vantagens-do-parto-normal/>, <http://guiadobebe.uol.com.br/parto-normal/>, <http://www.minhavidia.com.br/familia/materias/15767-conheca-diferencas-e-vantagens-do-parto-normal>. Acesso em fevereiro de 2016.

descrito como violento), os benefícios são tão ressaltados que quase culpabilizam a mulher que opta por cesariana, questionando como, diante de tantas comprovações, uma mulher pode não escolher o que é melhor para o seu filho. Mais uma vez, passa a ser a condição biológica que dá crédito à justificativa da “escolha” (que então não é propriamente uma escolha) pelo parto por cesariana, quando a impossibilidade física de parto natural é atestada por um médico.

A este universo de questões, que aqui se contenta em mencionar, acha-se também a difusão do termo “parto humanizado”, que consiste basicamente na desmecanização do processo e propõe considerar cada parto de forma mais singular⁹. Acha-se, é verdade, posições que defendem que tal “consideração” implique, por exemplo, em um ambiente mais acolhedor, com regulação de som e música na sala de parto, mas na maioria das vezes esse entendimento é criticado pelos que defendem o parto humanizado.

De qualquer modo, é interessante que o parto humanizado seja frequentemente associado a um “parto natural menos bruto e dolorido”. Se a prerrogativa é que cada recurso seja utilizado de acordo com as necessidades (subjetivas também?) de cada parturiente, a categoria “humanizado” também seria apropriada para cesarianas que, não passando por pré-determinação médica, incluem o posicionamento da mulher.

As mais diversas consequências dessas vastas questões, tão em voga na atualidade, encontram respingos das problematizações que vieram, ao longo do tempo, sendo feitas acerca do parto, como as de Hélène Deutsch. A autora parece levar em conta, de forma importante, o fato de que o “parto” (o partir) envolve dor e prazer, dinâmica que também irá ser desdobrada adiante no que se refere ao campo do gozo. Natural ou por cesariana, humanizar o parto pode o tornar menos protocolar, o que garante inúmeros benefícios à mulher, mas não põe fim à intensidade radical dessa experiência.

Outra autora com contribuições polêmicas é Karen Horney. Segundo Roudinesco e Plon (1998), a psicanalista alemã teve Abraham como analista, mas interrompeu seu tratamento depois de sua interpretação de que as mulheres desejam serem homens porque na sua infância tiveram inveja do pênis e quiseram ter um filho de

⁹ Ver em: <http://casamoara.com.br/normal-x-humanizado-voce-sabe-mesmo-a-diferenca/>. Acesso em fevereiro de 2016.

seus pais. Horney passou a valorizar os princípios da autoanálise em detrimento do tratamento clássico e a considerar um insulto às mulheres a teoria da sexualidade feminina.

Para Horney (1922) a então prevalente concepção de que as mulheres, adultas ou crianças, sofrem temporal ou permanentemente por causa do seu sexo, necessitava ser questionada. Segundo tal concepção, a vida mental das mulheres estaria às voltas com a ambição delas de terem um pênis quando eram jovens. O axioma de que as mulheres se sentem em desvantagem devido aos seus órgãos genitais é, para a autora, decididamente insatisfatória.

Assim, Horney (1922) questiona se as formas do Complexo de Castração que se encontram nas mulheres, carregadas de consequência como são (não só para o desenvolvimento da neurose, mas também para a formação do caráter e do destino das mulheres), se fundamentam exclusivamente na insatisfação resultante da sua ambição de ter um pênis. Ou será que, acrescenta, trata-se de um mero pretexto posto por outras forças¹⁰.

A autora interroga também se seria apropriado que o Complexo de Masculinidade fosse muitas vezes utilizado como sinônimo do de Castração, além de considerar bastante improvável que a inveja do pênis seja um fenômeno invariável, inclusive quando a mulher não leva um modo de vida masculino, quando não existe nenhum irmão favorecido que a faça compreender a noção de inveja ou quando a experiência da mulher não conheceu nenhum desastre acidental que a fizesse crer que o rol masculino seja mais desejável.

A grande contribuição de Horney é, pois, a sua capacidade questionar formulações que estavam sendo tomadas como axiomáticas. Em suas tentativas de propor alternativas de entendimento sobre o que se passa no desenvolvimento feminino, Horney (1922) sugere que o sentimento de inferioridade poderia não ser primário. Isto é, durante o período pré-genital seria somente desde o ponto de vista dos meninos que o fato de as meninas estarem em desvantagem no se refere a encontrar gratificações para certos componentes instintuais seria propriamente um “fato real”.

A autora indica que é a feminilidade ferida o que dá origem ao Complexo de Castração que, posteriormente, seria o que prejudicaria o desenvolvimento feminino. A

¹⁰ Ver adiante.

base da atitude vingativa com relação aos homens, tão característica das mulheres com o Complexo de Castração muito marcado, não estaria, pois, na inveja do pênis ou na desilusão da menina que havia esperado que seu pai lhe oferecesse um pênis como presente. A inveja do pênis condicionaria essencialmente as *formas pelas quais* o Complexo de Castração se manifesta nas mulheres. A dedução de que o repúdio da feminilidade seja baseado nesta inveja é, para Horney (1922), inadmissível. Ao contrário, a inveja do pênis não exclui de modo algum um apego amoroso profundo e inteiramente feminino com o pai.

Sobre as questões da adultez, destaca-se que a autora propõe que quando as mulheres tornam-se mães isto não representa nenhuma compensação para elas, porque o que está em questão é algo que vai além de suas potencialidades de gratificação direta. Além disso, Horney (1922) relaciona à experiência de ser mãe o fato de que a *potência criadora* seja maior nas mulheres do que nos homens.

Por essas vias, no período entre guerras, Horney promove uma reformulação teórica completa do sistema de pensamento freudiano, questionando a relação precoce da criança com a mãe e a especificidade da sexualidade feminina. Roudinesco e Plon (1998) destacam que Horney deixa o terreno do freudismo para orientar-se ao culturalismo. Fundamenta a psicologia da mulher sobre uma identidade própria, rompendo com a noção de universalismo da espécie humana. Afirma que a sociedade masculina recalca a inveja da maternidade dos homens, em 1926. Em 1930, desenvolve a tese de que a própria Psicanálise, tendo em vista seu “gênio masculino”, não pode resolver as questões relativas à feminilidade.

Costa e Bonfim (2014) destacam que o interesse por aspectos sociais e culturais da vida faz com que Horney negligencie aquilo que de fato interessa ao campo psicanalítico: a dimensão inconsciente. Salientam, além disso, que enquanto Deutsch se empenha em corroborar a equivalência entre vagina e pênis, Horney, por sua vez, direciona seu esforço na aposta em um déficit, uma lesão secundária no desenvolvimento sexual, no entendimento dos impasses da anatomia sexual feminina.

Foram, todavia, Melanie Klein e Ernest Jones os autores que promoveram as discussões mais contundentes na “querela do falo”. Klein dispensa apresentações: é uma

das mais importantes psicanalistas de crianças da história. Apontam-se aqui as principais questões que participaram da “querela do falo”.

Um dos mais importantes distanciamentos de Melanie Klein com relação aos postulados freudianos refere-se ao Édipo e ao falo na experiência do sujeito. Klein (1986) organiza em torno das noções de posição esquizoparanóide e posição depressiva aquilo que se passa com a criança e a mãe, situando o desenvolvimento do Complexo de Édipo a partir dessa última fase.

A autora (1986) trabalha o Complexo de Édipo através da constatação de que a criança imagina que o pênis, ou o pai, faz parte da mãe, no que denomina “fantasia dos pais combinados”. A mãe teria, então, tudo o que é desejável: o seio, bebê, fezes, o pênis. O Édipo precoce seria, assim, marcado por forte ambivalência, pela predominância de tendências orais e indefinição do objeto sexual.

O papel da figura materna é supervalorizado nessa teoria, enquanto o papel paterno acha-se desvalorizado. Consequentemente, a função fálica na economia subjetiva não ocupa lugar central. Por um lado, o pai é tomado como objeto alternativo frente ao medo de perder a mãe. Por outro, o falo é equiparado e entendido como um dos objetos internos da mãe, negligenciando o valor de estruturação sexual que comporta em Freud.

Além disso, Klein (1986) considera a privação do seio como a principal causa do direcionamento da menina ao pai, e não a inveja do pênis. A angústia de castração no menino pelo medo de perder o órgão viril é paralela à angústia da menina pelo medo de que seus órgãos internos sejam destruídos pela mãe odiosa.

Ernest Jones, neuropsiquiatra e psicanalista galês, é reconhecido por ser o biógrafo oficial de Freud. Com relação às discussões da “querela”, Jones mantém as considerações de Freud sobre a fase fálica, porém com a alteração de que a vagina é conhecida pela menina. Segundo Lacan (1958), Jones situa-se entre Freud e Klein, juntamente com as feministas.

Jones (1927) propõe uma diferenciação entre castração e *aphanisis*, na medida em que se pergunta sobre qual o equivalente na mulher do temor à castração no homem. Destaca, inicialmente, que em meninos e meninas há a mesma presença da ambivalência com relação ao pai e da fixação infantil primeiramente com a mãe e posteriormente com

o pai. Mesmo que os dois sexos tenham temores e desejos análogos, isto não significa, porém, que não tenham diferenças fundamentais a serem consideradas.

O papel importante que os órgãos genitais têm na sexualidade masculina tende a promover o estabelecimento de uma equivalência entre a castração e a abolição da sexualidade. Mesmo que para ambos os sexos a castração seja uma ameaça terrível, trata-se de uma ameaça parcial com relação à atitude e ao prazer sexual na sua totalidade. A abolição da sexualidade tem a ver com a *aphanisis* (extinção total e permanente da atitude para o prazer sexual; ausência da capacidade de experimentar tal prazer) e não com a castração.

O mecanismo da *aphanisis* é diferente para meninos e meninas. Enquanto no homem ele é concebido na forma ativa de uma castração, na mulher o temor é o da separação. Jones (1927) supõe que isto se deva ao fato da mãe rival ter se interposto entre a filha e o pai ou de que o próprio pai tenha lhe negado a gratificação desejada. Daí derivaria o profundo temor de ser abandonada que é tão característico da maioria das mulheres.

Outra diferença, segundo Jones (1927), é a de que a mulher depende muito mais do parceiro para a gratificação do que o homem. Isto seria a causa direta da dependência da mulher da boa vontade de seu parceiro e da aprovação moral dele. Essa dependência é maior do que a que habitualmente se encontra nos homens, para quem uma sensibilidade correspondente recai sobre outro homem que desempenha papel autoritário.

Além disso, o autor (1927) leva em consideração a noção de erotismo anal e sadismo, considerando que o desenvolvimento do estágio sádico na menina acontece mais tarde, de forma que o estágio anal e clitoriano não recebem catexias sádicas muito intensas. O estágio sádico interrompe a passagem bem sucedida do estágio oral ao anal, sendo a boca e o ânus equivalentes ao órgão sexual feminino.

Assim, Jones (1927) entende o desenvolvimento feminino através da tríade boa-ânus-vagina. Neste desenvolvimento, aconteceria a identificação com a mãe. A fase fálica na menina seria uma forma moderada de identificação ao pênis materno (intensificada nos casos de homossexualidade feminina), de natureza secundária e defensiva, não sendo considerada uma etapa verdadeira no desenvolvimento na mulher

heterossexual. Para Jones, a feminilidade não encontra especificidade na função fálica, mas no deslocamento da libido, que assegura o conhecimento da vagina.

O autor (1927) esclarece que é a privação resultante de uma decepção contínua (já que a menina não pode copular com o pai, nem ter um bebê com ele) o que desperta o desejo da menina de ter um pênis próprio. Essa privação é insuportável porque é equivalente ao temor da *aphanisis*. O sentimento de culpa e a constituição do superego são as primeiras defesas contra essa privação.

Essa solução, porém, é muito negativa, e a libido precisa encontrar formas de expressar-se. Nesse sentido, duas vias são possíveis: a menina deve escolher entre abandonar sua relação erótica com o pai ou abandonar sua feminilidade, isto é, sua identificação com a mãe. Deve mudar de objeto ou de desejo: é impossível conservar os dois, precisa renunciar ao pai ou à vagina. No primeiro caso, os desejos femininos afloram a um nível adulto (o desejo é transferido a objetos acessíveis) e, no segundo caso, o vínculo com o pai se conserva, mas essa relação de objeto se transforma em identificação, no “complexo do pênis”.

Assim, a noção de castração refere-se ao pênis. Como a mulher já vivenciou o sentimento de ser castrada, o medo da *aphanisis* estaria relacionado ao medo de perder a capacidade de gozar e obter prazer, medo que seria concernente a todas as neuroses. Ainda assim, esse temor seria diferente para homens e mulheres: no homem a *aphanisis* equivaleria à castração, enquanto na mulher seria o da separação da mãe (como rival) ou do pai (como quem se recusa a satisfazer seus desejos).

Assim, tanto para Jones quanto para Klein as sensações erógenas da boca são deslocadas para a vagina. Conforme já mencionado, outro impasse importante entre Freud e Jones refere-se ao conhecimento da vagina sustentado pelo primeiro. A partir de algumas análises conduzidas por ele e Klein, Jones conclui que o desenvolvimento da menina passa precocemente do estágio oral ao genital. Klein, por sua vez, concorda com Deutsch no que diz respeito ao desenvolvimento da menina se completar quando há o deslocamento da libido oral para os genitais.

As questões, obviamente, não são somente estas, apontadas aqui a título de contextualização das problemáticas. Das sinalizadas por Deutsch destacou-se, com relação ao que tange às considerações desta Tese, a indicação da vinculação entre sexo e

parto. Das problematizações de Horney, sublinha-se aqui a questão da inveja da maternidade que os homens teriam, na medida em que a difusão dos papéis de mãe e pai, das funções maternas e paternas, tem se alargado. Isto acaba por trazer muitas questões para os pais sobre as possibilidades e os limites daquilo que está (ou não) na alçada das suas funções nas diferentes fases do desenvolvimento de uma criança.

Sobre a teoria de Klein, salienta-se que o fato de que mesmo que ela trabalhe com as questões relativas ao materno de forma central (inclusive supervalorizando a figura da mãe), ela se dedica muito mais a pensar as consequências da função materna para a criança do que propriamente a posição da mãe, assim como a maioria das produções psicanalíticas sobre o tema (mesmo as não kleinianas). Essa constatação provoca a pergunta sobre as dificuldades que a Psicanálise encontra em abordar tais questões.

Dos apontamentos de Jones, por fim, ressalta-se a questão da especificidade da *aphanisis* na mulher estar relacionada ao temor de separação, o que talvez possa ter consequências importantes na experiência da maternidade. A questão da dinâmica do que ficou conhecido na literatura sobre o tema como “separação mãe-bebê” é frequentemente sublinhada como um processo difícil e delicado para a mãe e, é claro, com inúmeras consequências para o bebê.

Em conclusão, destaca-se que as contradições e diferenças dessas teorias culminaram no estabelecimento de um grande impasse no movimento psicanalítico: de um lado, Freud, trabalhando com a primazia fálica enquanto estruturadora da sexualidade feminina; do outro lado, os pós-freudianos, questionando tal supremacia, influenciados certamente pelo movimento feminista vigente na época. Tal movimento, como comentam Bonfim e Vidal (2009), ao lutar pelo ideal de equivalência social entre os sexos, ao mesmo tempo demonstrou uma incapacidade em situar as diferenças entre a sexualidade feminina e masculina. A abordagem freudiana acabou sendo, por esses motivos, criticada, pois identificar a falta fálica no desenvolvimento da mulher era entendido pelas feministas como colocá-las na condição de inferioridade de valor.

Lacan, como trabalhado a seguir, retoma as questões levantadas na “querela do falo” de forma criteriosa e vai, por essas vias, situando seu trabalho em torno do feminino. Em *A Significação do Falo* (1958), Lacan é contundente nas críticas dirigidas a Klein, Jones e outros. Mais do que rebater as críticas dos pós-freudianos, Lacan

preocupa-se em retomar a leitura freudiana e tirar consequências da *releitura* das formulações de Freud sobre a primazia fálica. Neste momento, Lacan (1958) esclarece que o falo em Freud não é uma fantasia, nem tampouco um objeto parcial. Também não se trata, sublinha, de um órgão (pênis ou clitóris). Lacan trabalha o falo enquanto significante, um significante que possibilita que os outros objetos se manifestem como equivalentes na ordem do desejo, submetidos ao registro da castração.

Essa não é, porém, a única consideração de Lacan a respeito da função fálica. Há outros momentos na sua obra em que tal questão é retomada, conforme demonstrado adiante.

1.3. Sobre o tão falado falo, em Jacques Lacan

André (2011) dedica seu livro *O que Quer uma Mulher?* a empreender uma leitura sobre a feminilidade em Psicanálise como a designação maior do “não-todo” e sobre a teoria da castração como resposta do inconsciente diante do impossível de dizer que o “sexo feminino” encarna.

É porque o inconsciente não diz tudo que a Psicanálise não permite saber tudo. Longe de designar essa falha como uma imperfeição a ser preenchida pelos progressos da pesquisa, a partir de Lacan pode-se pensar que ela é o ponto central da estrutura do saber. Do outro lado, a castração é a construção (ficcional) pela qual o ser humano procura dizer a verdade, ainda que ela mesma ilustre que a falta como tal não pode ser dita. “A verdade é, finalmente, o encontro sempre faltoso com um real que não se consegue designar, no discurso, senão como ponto de umbigo, lacuna, representação faltosa”, diz André (2011, p.09).

O questionamento sobre o que significa “ser uma mulher” não trata, então, de apreender uma diferença entre órgãos ou cromossomos, mas de uma diferença entre sexos: termo que, para além da materialidade da carne, designa antes o aprisionamento do órgão à dialética do desejo, interpelado pelo significante. Junto com Pierre Guiraud, André (2011) toma o ser falante como empenhado em “significar que o sexo é uma metáfora” (p. 11).

No que se refere à construção de Freud, em 1908 (*Sobre as Teorias Sexuais da Criança*) ele sublinhou que inicialmente há uma ignorância, um não-saber que aloja as primeiras teorias sexuais. Delas, deu a ver a potência que comportam, a verdade que carregam e o quanto se atravessam na própria percepção de cada um. André (2011) aponta que 15 anos mais tarde, com a descoberta do primado do falo, a própria castração ocupa o lugar onde eram elaboradas as teorias sexuais infantis. Tal mudança é percebida na forma com que Freud (1908) descreve a descoberta da diferença sexual: num primeiro momento acreditava que a menina não constata a falta do pênis, supondo que ele ainda é pequeno e crescerá. Freud acrescenta, posteriormente, que o menino também conclui, dessa descoberta, que o pênis devia ter estado lá e ter sido retirado.

Dessa forma, em 1908, Freud trabalhava com a tese de que só há um sexo, o falo, que é sempre presente, ainda que nem sempre saliente, sendo que nos meninos é desenvolvido e nas meninas está em desenvolvimento. Em 1923 a tese do sexo único é modificada por Freud e em lugar da não constatação da falta o menino passa a fazer da falta um modo de existência do falo. Isto é, ainda há um só sexo, mas há dois modos de manifestação, quais sejam, presença ou ausência. A falta de pênis é reconhecida como falo (a menos) e não como o sexo feminino propriamente dito.

As descobertas de Freud mostram que as constatações anatômicas não são significadas no inconsciente: é a consequência dessa diferença, isto é, o complexo de castração, que operará nele uma inscrição. André (2011) destaca o sutil paradoxo de fazer emergir, com um saber faltoso (o da castração), a verdade do ser feminino, ser que encarna essa própria falta.

Assim, para o autor a novidade que Freud apresenta em 1923 está na demarcação da forma com que o primado do falo se revela para a menina e para o menino. Uma vez que o falo que ambos descobrem é o mesmo, ainda que no sexo anatomicamente oposto, essa descoberta inscreve-se no registro da falta para o menino e no registro do véu para a menina.

O autor destaca ainda que, no percurso freudiano, o texto *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924) aponta para uma importante consideração: para que o menino veja o sexo feminino como castrado é preciso que ele tenha passado por uma ameaça de castração. O que Freud chama de falo é, assim, o pênis enquanto podendo faltar. Na leitura que Lacan faz do texto freudiano, esclarece que ali onde Freud falava

em pênis, é do falo que se trata, ou seja, de um significante que, enquanto tal, tem lugar no discurso do Outro, conforme irá se demonstrar.

André (2011) ainda lembra que, em 1931, Freud chega no ponto de tomar a feminilidade em referência ao complexo de castração e a inveja do pênis decorrente disso na mulher. Já Lacan (1973[1972]), principalmente nos seus Seminários finais, termina por considerar o feminino como algo apreendido a partir da emergência do real que faz com que uma mulher esteja submetida ao complexo de castração, ainda que não-toda fixada nele.

Sobre o enigma do feminino, em Lacan a feminilidade é trabalhada como a problemática de um ser que não pode se assujeitar inteiro ao Édipo e à lei da castração. Enquanto Freud enfatiza a questão do desejo feminino e da castração (e da reivindicação que dela decorre), Lacan priorizará a questão do gozo feminino e da divisão que o primado do falo introduz na menina.

André (2011) resume em quatro enunciados, que merecem aprofundamentos, as principais teses de Lacan a esse respeito: 1. A feminilidade é uma especificidade de um desdobramento do gozo (não se reduz à oposição vagina-clitóris); 2. A sexualidade feminina não se estrutura da mesma forma que a masculina, o que exige reconsiderar a unidade da libido proposta por Freud; 3. O mistério feminino tem como fundamento a mulher suposta a ser suplente à inexistência do Outro no que se refere ao sexo; 4. É das formas que a função do falo é exercida no inconsciente e da maneira com que os sujeitos declaram-se assujeitados à sua lei que decorre a problemática feminina.

Para esclarecer tais enunciados, torna-se importante retomar a maneira com que Lacan (1957[1956]) situa o Édipo freudiano, propondo-o enquanto dividido em fases. Na primeira fase, espera-se que a criança seja propriamente tomada como o falo da mãe, momento no qual ela acha-se completamente alienada e confundida com o corpo materno. É nessa etapa que se constitui o narcisismo. A grande questão que marca essa fase é, assim, a de ser ou não ser o falo da mãe. Identificada com o falo, a criança faz-se objeto à falta da mãe, o que torna possível que a falta-a-ser passe a ser, pois, inerente ao campo do Outro.

Na segunda fase, a função paterna opera de modo a fazer a criança deslocar-se desse lugar, situando, através de uma operação simbólica, o objeto de desejo fora do corpo da criança. Essa operação, que incide tanto na mãe quanto na criança, faz com

que o falo não seja posto na criança, independente do seu sexo, uma vez que ele próprio, o pai, passa a ocupar o lugar fálico, nomeado e desejado pela mãe. Esse outro que a mãe deseja é sentido como, ao mesmo tempo, idealizado e ameaçador, o que faz com que esse segundo tempo opere, disjuntamente, a interdição do incesto e a castração.

Num terceiro tempo, como lembra Poli (2007), o falo passa de um estatuto imaginário a uma condição simbólica. Desencarnado que qualquer figura, passa a ser a insígnia da falta, um significante da falta, em termos lacanianos, significante que aponta para o desejo.

Se em Freud, o estatuto do falo é vinculado às narrativas das suas encarnações imaginárias, quais sejam, o pênis e o pai, Lacan, todavia, inclui no “*gap*” entre narrativa e operação o termo *função*. Reduz o falo a um significante; falo como o “*x*” que ocupa o lugar do elemento que organiza a função. Pode estar presente ou ausente: é também um significante que presentifica a ausência. Assim, para todo o sujeito o falo presentifica a possibilidade da ausência de um significante.

O falo é o significante que, ao produzir a significação do desejo, produz o equívoco entre imagem e significante. Desse desejo, no entanto, se ele é a condição de sua significação — efeito de limitação (*ponto de basta*) que a representação produz na abertura infinita da pulsão —, é porque mantém aberta a hiância que o move, possibilidade contínua de inclusão do sujeito na sua produção. O falo, em seu estatuto simbólico, é o referente do desejo; donde provém sua primazia, identificada por Freud. Feminilidade ou masculinidade são então formações secundárias — sintomáticas — que visam encobrir o vão da falta (POLI, 2007, p. 40).

Em *A Significação do Falo*, Lacan (1958) faz referência às estruturas que estão submetidas às relações entre os sexos na dialética de ser ou ter o falo. No plano simbólico, resumidamente, enquanto os homens tendem a ter o falo e as mulheres a sê-lo, essa repartição desaparece no imaginário. Cada homem e cada mulher tem a função de parecer deter o falo, seja para protegê-lo, quando ele o tem, seja para ocultar sua falta, quando ela não o tem. Para poder ser o falo, ou seja, o significante do desejo do Outro, a mulher rejeita parte da feminilidade, inclusive seus atributos, na mascarada. A mascarada está destinada a fazer ex-sistir o feminino hipotético como mistério, como insignificável.

A imagem do corpo, numa mulher, deve ao mesmo tempo mascarar e sugerir, isto é, deve recobrir o real que liga o corpo ao órgão e ao objeto da fantasia masculina e, ainda, indicar a presença da feminilidade misteriosa. A arte do narcisismo feminino

consiste em suspender uma ponta da máscara, de forma que só o mistério possa surgir. Essa imagem só pode ser mantida quando a mulher conserva-se à distância, separada da máscara e sem que nada do Outro, da identificação simbólica, I(A), ofereça-lhe o ponto de referência que garantiria essa distância.

André (2011) sublinha que a histórica não denuncia a impotência fálica senão em nome de um falo ainda mais potente: querer mais e mais é sua característica, por excelência. O autor aponta que Freud toma essa reivindicação constante como consequência da histórica querer ter o falo do qual se descobriu privada. Nessa lógica, visa-se mais do que uma compensação: “Sua demanda, antes de se reduzir à demanda do falo, vale fundamentalmente como uma demanda de ‘mais que o falo’” (p. 137).

Soler (2013) também se dedica a estudar a dimensão do falo em Lacan, apontando que há duas etapas nas elaborações de seu ensino sobre essas questões. A primeira nos anos de 1958/1960, quando produz *A Significação do Falo* (1958) e *Diretrizes para um Congresso sobre a Sexualidade Feminina* (1960), etapa mais freudiana. Posteriormente, em 1972/1973, com os trabalhos de *O aturdido* (1972) e *Mais, ainda* (1972[1973]), Lacan mostra teses mais manifestadamente inovadoras.

As formas lógicas da sexuação (trabalhadas adiante), todavia, não objetam o falocentrismo do inconsciente. Acrescentam, ainda assim, que a lógica da castração não regula todo o campo do gozo, há uma parte que não passa pelo Um fálico e que permanece fora do simbólico, atrelada à dimensão real.

Soler (2013) também sublinha como importante a distinção que Lacan introduz quando aponta que as relações entre os sexos giram em torno de ser e ter o falo. “Ser o falo” era uma expressão desconhecida no pensamento freudiano, que propunha a operação dentro da lógica do ter ou não ter o falo. Lacan aponta que a falta fálica da mulher é convertida no benefício de ser o falo, de ser aquilo que falta ao Outro. Quando a mulher está na posição de “ser o falo” na relação sexuada ela é convocada no lugar de objeto. Já no amor, sublinha Soler (2013), o desejo do parceiro converte a falta num efeito, que transforma a mulher no que não tem.

Acontece que só se pode “ser o falo” para alguém. Da mesma forma, todas as outras fases – primeiramente a de ser o falo, o representante da falta para o homem, depois ser o objeto causa de seu desejo e, por fim, ser o sintoma em que o gozo do

parceiro fixa-se – só definem as mulheres como relativas ao homem, em seu ser para o Outro, e não dizem nada sobre seu “ser em si”.

Soler (2013) questiona, a partir disso, qual a repercussão que aquilo que se realiza na mulher à margem da inscrição fálica pode ter para a criança. O desejo propriamente feminino deixaria a mãe ausente para o filho. Tem, todavia, diferença para o filho que essa ausência decifre-se como fálica ou a ultrapasse.

A autora adverte que na medida em que o falicismo veicula-se em signos, ele instaura uma ordem que torna possível que o filho situe-se, nem que seja na menos-valia. Já o não-todo cala-se e frequenta silenciosamente as margens do que se ordena na série fálica.

Assim, Soler (2013) situa num dos polos da nocividade materna a mãe que se ocupa totalmente do seu filho. No outro, a autora coloca a mãe que em nada se envolve com tal tarefa. Em ambas há um ponto de forclusão¹¹ do significante do gozo, o falo. O leque de imagens de mãe abre-se, assim, aos dois extremos: da mãe que é mãe em excesso, figurada na imagem de mãe-polvo, cujos tentáculos fecham-se sobre o filho e da mãe que “é mulher em demasia”, que é tão Outra que é impossível que alguém se reconheça nela. De uma a outra, uma gama de possibilidades... “conforme se trate mais de seu corpo ou mais de seu ser de sujeito e conforme se trate de um menino ou de uma menina, isso muda muita coisa” (s.p.).

Dessa forma, se a mulher inscreve-se não-toda na castração, isto significa dizer que nela o significante falo não está todo forcluído, está não-todo presente. Talvez seja possível derivar daí a noção de “pontos de forclusão do falo”, proposta por Soler (2013), também na mulher e não só na mãe. Esses pontos, todavia, não parecem ser os mesmos na mulher e na mãe: se na mulher é o falo enquanto próprio significante do seu sexo que está não-todo, que está pela ausência, na mãe a posição fálica depende justamente do lugar em que ela situa seu filho, dentro do leque de possibilidades recém referido.

André (2011) ainda aponta que é sempre uma esperança (ou uma denegação) a possibilidade de a criança vir a constituir o signo da identidade feminina à falta do

¹¹ O mecanismo de forclusão é característico da estruturação psicótica. Nela é o significante nome-do-pai que se acha forcluído. Na neurose, embora seja através do recalque (e não da forclusão) que a operação com a castração aconteça, há outros significantes que admitem a possibilidade de forclusão. Dessa forma, para Soler (2013) a forclusão presente na mãe na mulher, é a forclusão do falo, do significante da falta, que aproxima-se mas não se confunde com o tipo de forclusão presente na psicose, vale salientar.

pênis. “...a clínica nos ensina, assim, que a maternidade, sob este ponto de vista, é frequentemente acompanhada por uma depressão, ou por um contentamento de fachada, que é muito revelador”, comenta André (2011, p. 212).

O autor também recorre à leitura de Lacan sobre essa questão. Em termos lacanianos, há uma persistência na menina de uma relação ao Outro que no menino caduca pela intervenção da metáfora paterna. Isso não significa dizer, por suposto, que as meninas não estão sujeitas à metáfora paterna, o que lhes outorgaria uma posição psicótica, mas sim que a filha é não-toda assujeitada a essa função, que o pai não se impõe efetivamente como metáfora no destino feminino.

Com efeito, se a função do pai consiste em introduzir o sujeito na lei do falo, e se este significante do falo é insuficiente, por definição, para significar aquilo que seria a feminilidade propriamente dita, o resultado é que a significação induzida pela metáfora paterna fica sempre incompleta, insuficiente para atribuir a um sujeito seu lugar de mulher. A identificação fálica só faz sublinhar a exclusão do ser feminino da representação (ANDRÉ, 2011, p. 214).

Diante do fracasso parcial da metáfora paterna, restam à menina três caminhos: aceitar sua falta de identidade e tomar a mascarada fálica a convite da lei do significante; recusar a isso que considera uma derrota e assumir uma reivindicação do tipo histérica; ou retornar à fase anterior, adotando uma posição masculina. Esta talvez possa ser pensada como uma releitura de Lacan acerca dos três destinos que Freud aponta como possíveis para o Complexo de Édipo nas meninas.

1.3.1. O RSI e o falo

O ensino de Jacques Lacan é “dividido” por muitos autores (COUTINHO JORGE, 2005, LEITE, 1992, DOR, 1989) em três fases. São três momentos de seu trabalho em que o autor privilegia o registro do imaginário, do simbólico e do real (RSI – homófono à “*heresie*”, heresia em francês). Trata-se de uma divisão “didática”, uma vez que nenhuma das fases possa ser lida de forma isolada às outras. Elas dão a ver uma linha de desenvolvimento das questões do seu trabalho, linha que não se rompe para começar cada “nova” etapa. Dessa forma, tal “divisão” precisa ser tomada com cautela,

pois as considerações de um momento não descartam as dos outros, ainda que revelem o privilégio que Lacan confere à cada registro em diferentes momentos do seu ensino.

Nessa perspectiva didática, pode-se dizer que dos anos 1936 aos 1953, Lacan privilegia o registro do imaginário. De 53 a 1964, Lacan envereda pela fase mais difundida do seu trabalho, oferecendo privilégio ao registro do simbólico. De 64 até sua morte, em 1981, o autor se dedica de forma mais importante ao registro do real.

Lacan introduz o ternário “real, simbólico e imaginário” durante sua conferência intitulada *O simbólico, o imaginário, o real*, pronunciada em julho de 1953, durante a abertura das atividades da Sociedade Francesa de Psicanálise. Nesta conferência, Lacan apresenta a confrontação destes três registros, que se tratam dos registros essenciais da realidade humana, registros bastante distintos.

Mais tarde, no Seminário RSI, de 1975, Lacan deixa evidente a constatação de que nenhum dos registros pode ser tomado separadamente, revelando a estrutura borromeana que os une. O Nó Borromeano permitiu à Lacan escrever, utilizando-se da topologia, uma relação sem hierarquias, em que os três elos (RSI) estariam atados e livres ao mesmo tempo. Esse tipo de nó permite que cada um dos registros seja tomado como equivalentes, posicionados e valorizados da mesma forma, permite estarem em igualdade de condições. E, além disso, o nó revela que os três laços são indissociáveis, cortando um deles, todo o nó se desfaz.

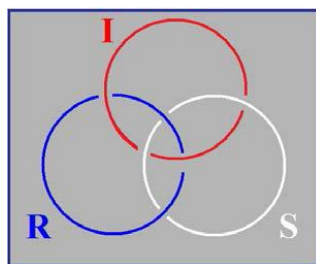


Figura 1: O Nó Borromeu¹²

Aos objetivos desta Tese interessa retomar como Lacan trabalha a questão do falo em cada um desses momentos, isto é, em relação ao privilégio a cada um dos registros. Assim, antes dos anos 50 o falo é descrito por Lacan como um significado,

¹² Figura extraída da versão francesa do Seminário RSI (1975a, p.10). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>. Acesso em julho de 2015.

situado no campo imaginário. É, assim, só mais tarde que o falo passa a ser lido também como significante, tanto significante da falta e causa do desejo e, ainda depois, como causa de gozo.

Nos primeiros Seminários, como inclusive menciona Miranda (2011), Lacan sublinha a identificação imaginária da menina com o pai, com o fálico. Mesmo assim, já no *Seminário 3 - As Psicoses*, de 1956[1955], a forma imaginária do falo é um significado para a mãe na estruturação do Édipo, mas o valor de símbolo que o falo adquire já é veiculado pela ação do significante Nome-do-Pai, revelando já uma oscilação entre o falo como imaginário e simbólico.

No *Seminário 4 - As Relações de Objeto* (1956[1955]), Lacan posiciona-se em relação ao debate dos pós-freudianos no que diz respeito à fase fálica, apontando que tal fase não trata de um desenvolvimento evolutivo, mas de um significado que se produz durante esse estágio para o sujeito. Para Lacan (1956[1955]) a mãe nunca está “só” com seu filho, pois existe sempre um terceiro elemento presente que é, justamente, o falo. A função imaginária do falo seria, portanto, a da identificação e, em ambos os sexos, arremata os questionamentos do sexo através do complexo de castração.

Lacan (1958) aponta que a metáfora sugere um “a mais” de significação, enquanto a metonímia um “a menos”. A significação metonímica do falo se manifesta no triângulo mãe-filho-falo e a metafórica na introdução da ação da metáfora paterna. Por essas vias, o falo pode ser definido tanto como o conjunto de significantes, sua “bateria”, quanto também como aquilo que designa o conjunto de significados nomeados por um significante. O falo é o significante privilegiado da marca da relação do sujeito com o significante, o que une linguagem e desejo.

Assim, o “falo simbólico” é o significante que marca a falta, que faz obstáculo para que a relação sexual exista, embora também seja o que permite que homens e mulheres se relacionem. O “falo imaginário”, negativedo, situa as identificações imaginárias do sujeito; na melhor das hipóteses, espera-se que a criança possa ser o “falo imaginário” do Outro, da mãe. Não há um sem o outro, como destaca Miranda (2011): enquanto o “falo simbólico” marca a falta, o “falo imaginário” é o objeto dessa mesma falta, uma vez que a castração é uma operação simbólica que condiciona objetos imaginários.

Ainda no *Seminário 4*, Lacan (1956[1955]) trabalha três tempos da transmissão da falta: privação, frustração e castração. Trata-se de três formas de falta de objeto, de três registros de falta, que se articulam na constituição do sujeito. Na privação, a falta é real, embora tenha um objeto simbólico como causa. A inveja do pênis para a menina está nesse campo, da falta real de um objeto simbólico, o falo.

Num primeiro tempo, as necessidades causadas pela tensão orgânica do bebê fazem com que solicite a satisfação dessas necessidades, uma vez que ele próprio é completamente incapaz de satisfazê-las. A mãe interpreta o pedido do bebê e ao oferecer a teta que, por exemplo, mata a necessidade orgânica da fome também inclui ali a tessitura desejante. Em artigo, Fragelli e Petri (2004) destacam que para que a mãe faça esse movimento é preciso que ela se tome como não-toda, ou seja, acrescenta-se, seja também mulher.

O registro da privação faz a falta incidir de diferentes modos para a criança e para a mãe. A mãe, por um lado, vê-se privada do filho como objeto que tampona seu desejo, como objeto simbólico. A criança, por outro lado, é privada da mãe enquanto objeto que satisfaz sua necessidade. Para ambas, todavia, o agente da privação é o mesmo, o pai imaginário. Desta forma, para ambos a falta é real, mesmo que tenha um objeto simbólico como causa.

Na frustração é a falta que é imaginária. O objeto é real, objeto da necessidade, e o agente, simbólico. Isto é, é a mãe simbólica que institui o ritmo da presença-ausência. A mãe passa a oferecer objetos de dom, que são objetos símbolos do amor e que passam a existir quando o objeto da necessidade é tomado pela via simbólica, o que, no eixo pulsional, implica um circuito de trocas e, no campo significante, as possibilidades de substituir o objeto propriamente dito.

Na tentativa da criança de conter o furor da mãe de satisfazer suas demandas, a criança se oferece como objeto à mãe. Segundo Lacan (1957[1956]), a criança se faz o falo da mãe na tentativa de garantir que a mãe a atenda. Ao se identificar ao falo, a criança restitui à mãe, que fica “completa”, ainda que isso possa custar à criança o preço da alienação.

A transformação do objeto real em objeto de dom é fundamental para que as demandas da criança possam ser tomadas como tentativa de veicular um desejo incipiente e responder a elas com um símbolo de amor, como reconhecimento desse

desejo. Tal reconhecimento é veiculado na e pela língua, com palavras. Dessas palavras a criança se alimenta tanto quanto do pão, são palavras que as constituem.

Há um momento, porém, que essa pretensa harmonia entre a criança e a mãe acaba por falhar, justamente porque há uma dimensão de engodo em causa. Para a criança, o encontro entre a pulsão real e o objeto imaginário do engodo torna necessária uma nova organização. Por mais que ela ofereça à mãe, não lhe será suficiente, sua falta está para além.

Fragelli e Petri (2004) destacam que são muitas as saídas imaginárias e sintomáticas que a criança inventa para lidar com a castração materna, como a fobia e a eleição de objetos fetiche, comentadas por Lacan (1957[1956]). Além disso, há a saída simbólica, que ocorre quando a criança encontra no campo do Outro o agente da função paterna. Esse elemento novo, ao incidir sobre a relação da criança e da mãe vai promovendo o sentido da falta como castração.

A castração, assim, é simbólica e o objeto imaginário. O pai é o agente que pode vir, então, a regular a tríade mãe-bebê-falo, instituindo aí um quarto elemento que opera a castração materna e libera a criança de seu insaciável desejo. Assim, a castração, esse terceiro registro da falta, oferece uma estrutura simbólica pela via da operação da grande Lei, qual seja, a interdição do incesto.

É exatamente nesse ponto que a transmissão da castração tem potência, pois a falta ganha estatuto de motor psíquico e não de vazio a ser preenchido de forma definitiva. A operação simbólica da função paterna faz com que o falo, objeto imaginário da dialética da frustração, ganhe estatuto de objeto simbólico e possa ser buscado tanto pela menina quanto pelo menino.

Dessa forma, a castração sinaliza ao sujeito que embora os objetos imaginários possam estar no lugar do que falta, não possibilitam completude. O falo passa a ser o significante da falta e a servir de suporte para infinitas substituições na vida do sujeito.

1.3.2. O falo e o objeto *a*

Há alguns momentos do Ensino de Jacques Lacan em que a questão falo é trabalhada de forma um tanto diversa, ainda que não contraditória, ao falo como significante da falta, como apresentado até aqui. Um desses momentos é no *Seminário 10 - A angústia* (1963[1962]) onde tal conceito é abordado a partir do seu enlace com o conceito de objeto *a*.

Neste Seminário, Lacan (1963[1962]) confere cinco figurações ao objeto *a*: o seio, o ânus, o falo, a voz e o olhar. A referência dessas figurações ao objeto *a* se dá na medida em que se constituem como objetos perdidos.

A novidade do trabalho de Lacan nesse Seminário está no fato de que até então todos os objetos eram considerados como possíveis de se tornarem significantes. O objeto *a*, no entanto, apresenta a possibilidade de objetos que não só têm estrutura distinta da do significante, quanto são irredutíveis a ele.

Neste momento, Lacan (1963[1962]) correlaciona o objeto *a* ao fenômeno da angústia: a clínica da neurose revela que a angústia é o indicio da presença do objeto *a*, que tem, assim, as cinco dimensões supracitadas articuladas a ela. Tal proposta exige que Lacan retome as considerações que Freud faz sobre o tema, principalmente em *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, como sublinham Costa e Bonfim (2014).

Neste texto, Freud (1926[1925]) define a angústia como o sinal de perigo. Os sintomas das três formas de neurose (histeria, obsessão e fobia) revelam que tal perigo é o da ameaça à castração. Nesse ponto, Freud observa, com relação às mulheres, que embora a incidência do Complexo de Castração nelas seja inquestionável, não é possível falar de angústia de castração ali onde ela, a castração, já aconteceu.

Freud conclui que a angústia é sinal de perigo, perigo de uma perda, do objeto, da mãe. A angústia feminina teria, pois, a perda do amor de objeto como fonte, e a de castração não deixa de manter seu lugar central, uma vez que ela constitui a primeira forma que a angústia assume anteriormente, na fase fálica. O perigo é o da separação do órgão genital, de forte valor narcísico na medida em que garantiria a possibilidade de uma nova união com a mãe. Perder esse órgão significaria experimentar uma nova separação dela.

Safouan (2006) sublinha que, segundo Freud, a angústia de castração é justamente a de uma nova separação da mãe. Por outro lado, na medida em que a união com ela comporta o desejo essencial da menina, o maior temor do sujeito passa a ser a ameaça da liquidação da possibilidade dessa união na qual seu desejo encontra-se suspenso.

O autor (2006) conclui que o perigo em questão na angústia é contraditoriamente duplo: é o da separação, mas também da união que tornaria certa a separação. Isto quer dizer que o desejo assumiria a forma ambígua de uma ligação feita da própria separação ou de uma separação derivada da ligação.

Ao longo do Seminário 10, Lacan (1963[1962]) vai retomando essas questões e ampliando-as em muitos pontos. Toma o esquema do vaso invertido que demonstra que o investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária. Nas palavras de Safouan:

Há um resto, a saber, o falo, uma vez que ele vem em tudo o que é balizamento imaginário sob a forma de uma falta, de um $-\phi$. Dizendo de outra forma, este símbolo, $-\phi$ designa a castração imaginária induzida pela metáfora paterna. Lacan não diz isso expressamente, mas seu discurso não pode ser compreendido de outra maneira. Castração esta que se atesta na fratura que marca a imagem do corpo próprio tanto no menino quanto na menina; que dá a este o sentimento de sua insuficiência, a esta, o sentimento de sua falta. E onde surge o que, por não se investir nessa imagem, permanece como uma reserva inapreensível no nível do corpo próprio. (2006, p. 179)

Esse $-\phi$ constitui, assim, uma falta que aparece no imaginário, mas que não necessariamente tem uma imagem. Ao contrário, quando algo aparece nesse ponto central de falta, via de regra surge o sentimento de estranheza (*unheimlich*), prenúncio da angústia. Dessa forma, a conclusão de Lacan (1963[1962]) é a de que a angústia não é a de uma falta, mas a do desaparecimento dessa falta.

A estranheza da castração, tão inquietante, deve-se assim ao fato de que o significante da falta parece faltar, sublinha Safouan (2006). O autor constata que o termo castração tem, pois, três sentidos em Lacan. Em primeiro lugar, castração é a fratura que marca a imagem do corpo; em segundo, é a ameaça intensificada com a tentativa do sujeito de positivar essa fratura, de reduzir a significação fálica à imagem do corpo próprio; e em terceiro, a castração tem também o sentido do próprio aparecimento do falo, ou de uma parte do corpo que o simboliza, no lugar da fratura ou da falta que se instala no âmago do campo especular.

Para Lacan (1963[1962]) não é a nostalgia do seio materno o que compõe a angústia, mas a sua iminência. Ela é provocada não pela alternância presença-ausência, mas pela presença constante da mãe. Assim, a angústia não é propriamente a dúvida, mas a causa da dúvida. “A dúvida”, diz Safouan, “só é feita para evitar o que a angústia comporta de terrível certeza” (2006, p. 182).

Lacan designa como *a* este objeto, para que assim permita que o reconheçamos nas diversas incidências nas quais ele aparece. A designação de *a*, segundo Lacan (1963[1962]), pelo termo *objeto* é de um uso metafórico, uma vez que ele é retirado da relação sujeito-objeto e é, por característica, externo a toda definição possível.

É porque o sujeito é primitivamente inconsciente que é preciso considerar a incidência do significante como anterior à sua constituição. O que permite ao significante encarnar-se, destaca Safouan (2006), é o que temos para nos presentificar uns aos outros: nosso corpo. Um corpo que não nos é dado simplesmente pelo espelho, pois essa imagem especular pode se modificar dependendo do olhar que lhe é dirigido. A passagem da imagem especular à imagem do duplo que escapa é sinal da condição cuja generalidade e presença o objeto *a* vem mostrar.

Segundo Lacan (1963[1962]), há os objetos que podem ser partilhados e os que não podem. Mesmo assim é possível que alguém inscreva esses últimos no campo da partilha com outros objetos e, quando eles aparecem, a angústia advém. No que tange à castração, o falo é o mais ilustre desses objetos. Safouan (2006) sublinha que há também seus equivalentes, cujos mais conhecidos são os que o precedem, ou seja, as fezes e o seio. Além deles, há o olhar e a voz, conforme já mencionado.

O objeto *a*, desta forma, não é exatamente o objeto do desejo e nada tem de intencional. Ele é o objeto *causa* do desejo, o objeto que está atrás do desejo. É através do objeto fetiche que Lacan encontra uma forma de ilustrar essa questão. O que está em causa no fetiche não é propriamente o objeto que o encarna, o sapato, por exemplo, nem tampouco a mulher que o usa. “O fetiche causa o desejo que vai se agarrar onde puder. (...) O que é preciso é que o fetiche esteja ali como a condição do desejo”, comenta Safouan (2006, p.185).

Para pensar tais questões Safouan (2006) retoma o que há em comum entre a lei e o desejo. Na origem, o desejo do pai e a lei se confundem, são a mesma coisa, e a relação entre lei e desejo é tão estreita que é somente a função da lei o que faz o

caminho do desejo. Na medida em que o desejo é o desejo da mãe, para ela o desejo é idêntico à função da lei.

O desejo da mãe nasce, assim,

em parte à maneira desses desejos vazios que vemos dirigirem-se para o objeto pelo simples fato de que esse objeto é proibido, em parte mediatizado pelo próprio desejo do pai. Se tudo se organiza em torno desse desejo da mãe, se é a partir daí que se coloca a mulher que devemos preferir, o que dizer senão que se impõe um comando que perpassa a própria estrutura do desejo? (SAFOUAN, 2006, p. 186)

No estágio fálico, a função de a é representada pela castração simbólica, pelo $-\phi$, como o que constitui a disjunção entre desejo e gozo. Toda a função de a refere-se à hiância que separa o desejo do lugar do gozo, que faz com que o gozo não seja por natureza prometido ao desejo, que para encontra-lo o desejo precise transpor a própria fantasia que o sustenta, a própria angústia de castração, angústia que se serve dele e não o guarda como garantia.

Aqui, as posições do homem e da mulher são diferentes. Nela, a castração não está tão entrelaçada com seu corpo como está para o homem. Nela, a falta é real, mesmo que imaginarizada como castração e é o seu reconhecimento o que determina a entrada no Édipo feminino. Isso garante uma forma especial de laço com o desejo do Outro, forma que deixa a mulher mais suscetível à angústia do tempo inaugural do “*che vuoi?*”, acrescenta Safouan (2006).

Por essas vias, Lacan (1963[1962]) conclui que o objeto a é um pedaço separável, que veicula algo da identidade do corpo e que antecede o próprio corpo quanto à constituição do sujeito. Lacan ainda aponta que a função angustiante do desejo do Outro relaciona-se com o que Freud chamou “situação de perigo”. Se ali “a anatomia é o destino”, como sugere Freud, essa anatomia se presta a que partes desse corpo sejam separadas, cedidas. Sua função é sinalizada pela angústia, que constitui a estrutura subjetiva do a , a maneira de pressenti-lo, já que dele não se sabe. Os objetos que, pela característica de cessão de a , aparecem na cadeia de fabricação humana, comenta Safouan (2006), e que dele são equivalentes, assumem as mais diferentes formas.

Outra questão, para além desses objetos que a mulher perseguirá em equivalência ao objeto a (e que nunca são suficientes para estancar sua falta, por isso a cadeia nunca cessa) é o fato de que ela joga com a possibilidade de fazer semblante de

ter ou ser o falo. Tal ponto será retomado nos Subcapítulos seguintes, com a discussão da mascarada feminina.

Sublinha-se ainda que Lacan (1971), no Seminário dedicado à discussão sobre o semblante, aponta que o significante falo é o semblante por excelência, o véu que recobre o nada e que possibilita que o homem sustente seu ter e que a mulher faça de conta que é o falo. O semblante é a possibilidade de homens e mulheres lidarem com aquilo que do sexo escapa à linguagem, aquilo que faz parte do registro do real. O semblante é uma construção que não vem denegar a falta, mas algo que vem justamente a partir desse furo, na tentativa de construir algo com o nada. A clínica revela que muitas vezes a angústia aparece exatamente quando a construção desse semblante cai.

Logo no título deste Seminário *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971) demarca uma importante questão. Por contraditório que, num primeiro momento, “pareça”, isso quer dizer que o discurso é semblante, já que a negação implica a existência do que é negado. O discurso não pode se mostrar se não pelo semblante. A mesma lógica, lógica obviamente diversa da aristotélica, está presente na lógica do não-tudo, como será discutido posteriormente.

1.3.2. Se A mulher não existe...

É quando Lacan começa a trabalhar os limites do simbólico, do universo constituído por códigos, através das suas formulações sobre a categoria do Real, que o tema do feminino passa a ser também destacado. Como destaca Poli (2007), o princípio unificador é uma exigência do simbólico. É preciso que haja “ao menos um” significante que exprima o conjunto dos significantes existentes. O monoteísmo é um dos exemplos disso na cultura, pois Deus é um dos nomes que se dá a um significante suposto. Lacan acrescenta que “A Mulher” também é um exemplo desse tipo. Tratam-se, ambos, de construções da fantasia que os situam na exterioridade do sistema simbólico que constituem.

A lógica desenvolvida por Freud (1913) na análise do mito *Totem e Tabu* oferece embasamento às considerações de Lacan. Nesse trabalho, Freud demonstra,

tomando o mito da fratria que se une para matar o pai, na esperança de poder destituir o “todo poderoso” que usufruía de todos os benefícios, de todas as mulheres, etc., na tribo. O que os irmãos não cogitavam era que o pai morto se tornaria ainda mais poderoso do que vivo, visto ter se tornado onipresente e onisciente. O pai da horda faz exceção à castração, configura o “ao menos um” não castrado, exceção que torna possível que os outros formem o conjunto dos castrados. Essa lógica não está presente nas mulheres: não existe a mulher não castrada, nem a mãe escapa à operação da castração, o que não permite a elas formarem conjunto.

Isso ajuda a pensar a afamada frase lacaniana de que “A mulher não existe”. Miller (2010) comenta tal aforisma apontando que dizer que “A mulher não existe” não é o mesmo que dizer que o lugar da mulher não existe. Esse lugar existe, porém permanece vazio, vazio que não impede, todavia, que se encontre alguma coisa ali. O que se encontra nesse lugar são máscaras, “máscaras do nada” (p. 2), que justificam a articulação entre mulheres e semblante.

O fato do significante “mulher” situar-se fora do registro fálico é o que faz crer na possibilidade da completude do encontro sexual entre homens e mulheres. Daí deriva outro dos axiomas de Lacan, o de que “não há relação sexual”. Embora a ilusão do pleno encontro entre homem e mulher seja, como denomina Poli, “uma ficção que move o desejo” (2007, p. 44), ela é inviável em termos estruturais.

Tendo em vista a sobrepujança do significante sobre o significado, nota-se que a diferença entre homens e mulheres é notadamente uma noção simbólica, uma operação lógica. Se o significante homem é diferente do significante mulher, isso não é uma evidência que ocorra na realidade externa, fora da linguagem. Poli (2007) ressalta que há um Real presente na linguagem que constitui o referente da diferença: “Lacan denomina de *letra* a diferença material entre significantes cuja incidência sobre a ‘realidade’ promove efeitos de significação” (p. 48, grifo da autora).

A letra é, assim, a parte do real presente na linguagem que resiste à simbolização. Uma de suas principais funções é a de dirigir o encadeamento dos significantes, o que produz a compulsão à repetição. Enquanto materialidade da linguagem, a letra é pulsional, situando a presença do corpo no discurso. Lacan designa como Castração Simbólica o confronto com esse furo na linguagem em que falta “ao menos um” significante, falta que é o aporte da significação e que faz o desejo advir.

Poli (2007) ressalta ainda que a impossibilidade de responder simbolicamente à significação sexual acaba convocando o sujeito a responder com o ato. Através do ato o sujeito tem condições de responder à injunção do retorno provocado por sua própria palavra; palavra marcada pela incidência e insistência da letra. Revela aí sua face significante, tornando possível que algo do sexo subjetive-se, “ao inscrever singularmente um sujeito no lugar da impossível escrita da relação sexual” (p. 49). Seria o ato de ser mãe uma dessas respostas possíveis? É a pergunta que fica em aberto.

O feminino em psicanálise diz, portanto, do paradoxo de algo impossível de ser apreendido pelo saber, como aquilo que não entra na dialética da representação. Miller (2010) aponta nessa via ao dizer que as mulheres têm uma relação especial com o nada. Àquilo que tem a função de velar o nada Lacan chama “semblante”. Em primeiro lugar, aponta Miller (2010), é preciso cobrir as mulheres (véu do semblante) porque a mulher não pode ser descoberta: é preciso inventá-la, como exposto adiante.

Tais considerações vão se aproximando àquilo que Lacan (1973[1972]) chama *mulher*. Para trabalhar essa questão, Lacan escreve as “*fórmulas quânticas da sexuação*”. Um quadro dividido em dois lados, lado homem e lado mulher.

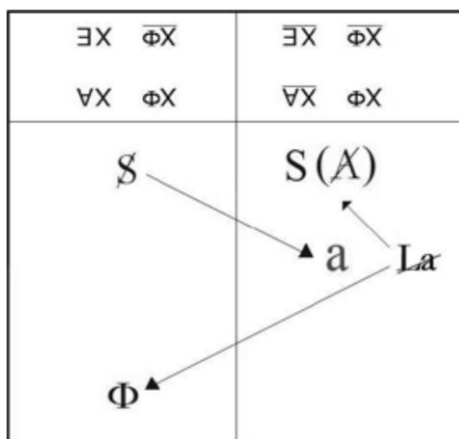


Figura 2: Fórmula da Sexuação¹³

O próprio Lacan (1973[1972]) adverte que essa divisão não tem correlação com a diferença anatômica entre os sexos e sim que indica a divisão do ser falante em duas metades. A “escolha” da posição subjetiva é determinada no próprio discurso. Todas as

¹³ Extraído da Edição francesa do Seminário 20 (1973[1972]a). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S20/S20.htm>. Acesso em: fevereiro de 2016.

escrituras do quadro referem-se a uma única função, a função fálica, pois aquilo que tem a ver com a sexualidade provém da função do falo. Dessa forma, não é a lei fálica que por si mesma os faz diferentes, mas a posição subjetiva através da qual se assujeitam a ela.

Isto quer dizer que quando Lacan (1973[1972]) escreve as fórmulas da sexuação, aponta que quem quer que seja dos seres falantes inscreve-se à esquerda ou à direita do quadro. Essa inscrição é dominada pelo fato de que à esquerda, que corresponde ao lado “todo homem”, é pela função fálica (Φx) que ele faz sua inscrição. Só que essa inscrição encontra limite na existência de um “x” a quem a função “ Φx ” é negada. É a isto que se chama função do pai, na qual a negação da proposição “ Φx ” funda o exercício do que faz suplência à relação sexual e é pela castração que a faz. O conjunto do todo repousa, assim, na exceção.

Quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro. (...) A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que seja ele, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte (a parte mulher). Se ele se inscreve nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela.

Tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem (LACAN, 1973[1972], p. 85 e 86).

Assim, com a fórmula da sexuação Lacan formaliza a premissa fálica como uma *função*, utilizando-se das proposições aristotélicas. Miranda (2011) aponta que as fórmulas são a leitura lacaniana do postulado freudiano da primazia do falo para todo ser da fala, mas também do que Freud deixa fora do registro fálico, o “*dark continent*” feminino, que Lacan chama não-toda.

As fórmulas comportam dois tipos de “quantificadores”: os existenciais (“existe um” e “não existe um”) e os universais (“para todo x” e “para não todo x”). A coluna da esquerda do quadro proposto por Lacan (1973[1972]) traz a posição masculina, que tem como significante principal o Um. Nele, há duas fórmulas: existe ao menos um sujeito para quem a lei fálica não se aplica e todo homem está submetido à lei da castração. A aparente contradição das frases encontra respaldo na relação entre regra e exceção, isto é, a exceção dá o fundamento à regra e não somente a confirma, conforme mencionado acerca do que demonstra “Totem e Tabu”.

A coluna da posição feminina, por sua vez, tem o Outro como significante chave. Aqui, encontram-se os registros: não existe sujeito que não esteja submetido à castração e para não-todo sujeito é verdadeiro que a lei fálica funcione (ou seja, a mulher é não-toda submetida à lei da castração).

Do lado feminino não existe a mulher que faz exceção à regra. Há um vazio, uma falta, a qual faz eco o significante da falta no Outro. Para Lacan, na medida da constatação de que A Mulher não existe, as mulheres são um conjunto aberto e devem, assim, ser contadas uma a uma. Elas devem, “mais, ainda”, inscreverem-se parcialmente na função fálica, sendo “não-todas” nessa função.

É exatamente isto que Lacan escreve nas fórmulas da sexuação: nenhuma escapa à castração ao mesmo tempo em que, mesmo não escapando, só assujeitam-se parcialmente a ela. Na parte inferior do quadro, Lacan escreve que a mulher (que tem a “tarefa” de barrar o “A”, já que A Mulher não existe) tem relação com o significante fálico que um homem pode encarnar e também com o significante do Outro (ou, mais precisamente, àquilo que falta como significante no Outro).

Os quantificadores têm referência também evidente à lógica aristotélica das *modalidades*. Juranville (1987) sublinha que Aristóteles sustenta uma lógica num tipo de discurso filosófico em que há a pressuposição de uma verdade total, uma conformidade entre linguagem (enquanto constituída por palavras que são símbolos de diversas atividades da inteligência) e ser.

As proposições categóricas de Aristóteles deixam respondidas as questões sobre a existência. As quatro proposições são asserções sobre classes (sendo que todas as classes são não-vazias). Lacan (1973[1972]) adverte: a lógica dos conjuntos é um progresso frente à lógica das classes. A principal diferença é a de que quando a classe se esvazia não há mais classe, enquanto quando um conjunto se esvazia ele estabelece um conjunto vazio.

Na lógica das classes tem-se a Universal Afirmativa (Todo C é V), a Universal Negativa, (Nenhum C é V), a Particular Afirmativa (Alguns C são V) e a Particular Negativa (Alguns C não são V). A lógica é, assim, a de uma dupla combinação: Universal e Particular (Todo; Nenhum; Algum), referentes à quantidade das proposições; e a distinção entre Afirmativo e Negativo (É; Não é), referente à qualidade das mesmas (JURANVILLE, 1987).

Assim, a lógica Aristotélica institui 4 *modalidades*: o *necessário* – decorrência da proposição universal afirmativa; o *contingente* – decorrência da proposição particular negativa; o *impossível* – derivado da proposição universal negativa; o *possível* – derivado da proposição particular afirmativa.

Lacan (1972[1973]), embora modifique o quadro da oposição, mantém a relação de contradição entre a Universal Afirmativa (necessário) e Particular Negativa (contingente) e aponta como indecidível a relação entre a Universal Negativa (impossível) e Particular Afirmativa (possível). Pereira (2002) ressalta que os avanços na lógica, principalmente com a teoria dos conjuntos de Frege, permitiram a desvinculação do Universal da pressuposição da Existência. Isto porque Frege substituiu a clássica distinção sujeito e predicado pela distinção entre função e argumento.

Assim, nas fórmulas da sexuação Lacan (1973[1972]) escreve do lado homem o par Universal Afirmativo (para todo x a função fálica se aplica) e Particular Negativo (existe um x a quem a função fálica não se aplica). No lado mulher, serão reescritos o par Universal Negativo (para não todo x a função fálica se aplica) e Particular Afirmativo (não existe um x a quem a função fálica não se aplica).

Para Lacan, a modalidade do *necessário* se constrói a partir desse “ao menos um” que, sendo exterior ao domínio do universal, funda o campo do *possível* por ela mesma delimitado. Diferente de Aristóteles, para quem o necessário era da ordem da universalidade da lei, para Lacan é a Particular Negativa que define o necessário. A dita universalidade definirá em Lacan a modalidade do possível.

Desta forma, fica recusada a afirmação da existência a partir da universalidade, ao mesmo tempo em que é a partir da existência de “ao menos um” que a universalidade adquire sentido. Esse “ao menos um” refere-se ao pai e ao significante que o representa: o “nome-do-pai” é um dos significantes da castração, do limite, da perda, da falta.

Nas fórmulas da sexuação Lacan (1973[1972]) trabalha exatamente com essas categorias, articulando-as com o lado homem e mulher. Passa, pois, a predicar também o gozo, começando seu trabalho mais importante com suas *modalidades*. Lacan aponta que é dos Universais que surge a “outra satisfação” que se satisfaz a nível inconsciente e da qual depende o gozo.

O gozo sempre escapa a qualquer tipo de regulação, sendo o significante fálico incapaz de ordenar totalmente o sexual e o campo que ele abre. Assim, o gozo feminino leva em conta o limite, a regulação, mas, do mesmo modo, também o transpõe. (COSTA e BONFIM, 2014, p. 241)

Lacan (1973[1972]) aponta, nesse Seminário, que a questão do gozo é relativa a um ser determinado como falante, o qual chama “*parlêtre*”. Salienta também que as necessidades do ser falante são implicadas numa “outra satisfação”, numa satisfação sustentada pela linguagem, satisfação que não é a da necessidade do organismo, mas da palavra. Essa outra satisfação nasce da transmutação do objeto da necessidade em objeto causa do desejo, como o que o bebê encontra no seio materno, que satisfaz muito mais do que a necessidade de satisfação da fome. Nas palavras de André (2011, p. 269): “falar do gozo é forçosamente deslocar o gozo na palavra, entregar-se a um gozo que consiste na própria articulação dos significantes”.

Entre a satisfação das necessidades, o gozo da palavra e o gozo do ser impõe-se, fundamentalmente, uma falta. Esta falta é inerente à palavra, ao mecanismo do significante, uma vez que o significado é sempre faltoso com relação à sua referência. André (2011) sublinha que essa estratificação está no cerne do questionamento sobre feminilidade. Para Lacan, há duas formas de fazer ratear a relação sexual: a forma viril e a elaborada pelo não-todo.

A primeira forma justifica-se pelo fato de que o exercício da palavra de que goza o macho produz, no parceiro sexual, um objeto falicizado (objeto *a*) e não um Outro sexuado, inexistente enquanto significante. É por isso que, do lado masculino, a função fálica confunde-se com a da fantasia ($\$ \diamond a$). Assim, o gozo fálico é, ao mesmo tempo, o que é necessário por ser um imperativo significante e o que não é necessário, por ser também uma falta com relação a um outro gozo. Nesse ponto Lacan (1973[1972]) brinca com o jogo de palavras entre “*falloir*” – ser preciso e “*faillir*” – falhar.

Do lado da mulher, é outra coisa além do objeto da fantasia o que supre a falta que a ausência da relação sexual evoca. Lacan (1973[1972]) responde que é Deus aquilo que ocupa o lugar do S(*A*) da tabela da sexuação. Deus designa o Outro, insignificável pela fala, Outro na medida em que pode ter consistência real, num mais além da dimensão da linguagem.

Assim, é justamente na medida em que o Outro existe enquanto lugar da fala, um significante S(*A*) que diz que há furo, é nessa medida que esse furo pode ser suposto real e assim demarcado. É precisamente por isso que o gozo feminino é, para Lacan, *suplementar* ao gozo fálico (retomado adiante). Isto quer dizer que enquanto lugar do

significante, o Outro contém um significante, $S(\bar{A})$, que significa que ele não contém tudo, que nem tudo pode ser dito.

A feminilidade define-se por sua relação a $S(\bar{A})$, a esse furo no Outro simbólico que, segundo André (2011), deixa pensar que ela pode ser Outra que não a que diz o inconsciente, “que não o que pode nomear a cadeia significante organizada em A pela lei do falo e da castração” (p. 274). É isso que faz de A Mulher um Outro radical do qual o inconsciente só tem à dizer a falta.

No que se refere à mãe, Freud indica que a inscrição psíquica do corpo materno enquanto sexuado é a condição da possibilidade de alguma representação do sexo feminino. Reconhecer a castração materna e, em decorrência, tomar a mãe como sujeito de desejo, promove, como coloca Poli (2007), uma clivagem: por um lado é desse reconhecimento que deriva a “representação” do sexo da mulher, por outro, porém, o campo materno resiste sempre à operação da significação fálica.

A impossibilidade da representação do sexo materno é o cerne do enigma feminino. O corpo da mãe não deixa de ser corpo do incesto. Lacan toma o resto inassimilável dessa operação como algo decorrente da própria estrutura da linguagem. Dessa forma, diz Lacan (1973-1972) que a mulher é não-toda, isto é, “há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (p. 38).

No que tange à questão do falo, a fórmula da sexuação mostra uma leitura do falo como o nome do desejo feminino. Ela mostra que o lugar ocupado pelo falo no desejo feminino é o lugar do desejo como falta, do inapreensível. Do lado masculino, salienta-se o desejo dirigido pelo objeto a da fantasia. Por outro lado, homens e mulheres são regidos por uma fantasia fundamental: sujeito dividido punção de a . A “fórmula da fantasia” mostra o sujeito dividido em todas as relações possíveis com o objeto. Para os que se situam do lado mulher, todavia, o desejo não se dirige ao a , sempre recoberto pelo “tampão” do seio, fezes, voz e olhar, mas ao inapreensível do falo, como sublinha Miranda (2011).

Esses elementos são propostos por Lacan tanto nas referidas fórmulas da sexuação, quanto no esquema sobre o gozo, trabalhado adiante, em que justamente articula-os ao campo do gozo. Antes de discutir tal articulação, propõe-se tomar algumas vicissitudes do campo do feminino que venham a endossar os argumentos desta Tese.

1.4. Considerações sobre falo, mãe e mulher

A figura da mãe acha-se em lugar fundamental nas formulações psicanalíticas. A dinâmica edípica, por excelência, colocam *mãe* e *pai* (e *falo*) no centro da estruturação do sujeito. No entanto, conforme já referido, a *mãe* é frequentemente questionada a partir das consequências que o “fazer materno” têm para a criança, isto é, é privilegiada enquanto *função*, o que acaba por não alcançar a posição dessa que, entre tantas problemáticas, precisa se a ver com os impasses de desempenhar tal função.

O jargão “a culpa é da mãe”, vinculado popularmente ao que a Psicanálise acabaria sempre por constatar, esboça de forma simplista e trivial aquilo que é uma das mais complexas dinâmicas do sujeito. Transmite, ainda assim, algo de “verdade” no sentido da importância que a Psicanálise outorga à função materna, mesmo que suas considerações estejam bem longe de se resumirem nisso e, ao contrário, apontem para a responsabilidade que todo sujeito tem sobre o que lhe diz respeito.

Além disso, a própria teoria psicanalítica muitas vezes faz referência de forma indiscriminada aos termos “histórica”, “mulher” e “mãe”, o que acaba por favorecer as especulações. Ainda que não exista nenhuma prerrogativa que defina *a priori* essas posições – que não estão vinculadas à anatomia, como já exposto, nem são uma condição natural, como ainda será explorado – tratam-se de posições distintas. O fato de serem usadas no “feminino”, todavia, denuncia esse “algo” que perpassa cada uma dessas diferentes posições. Este Subcapítulo dedica-se ao campo de discussão que, através mesmo desses atravessamentos, vão fazendo possível o delineamento de cada uma d’elas.

Conforme já trabalhado, uma das saídas possíveis ao dilema da menina é a do desejo de pênis ser substituído pelo desejo de filho, via que, segundo Freud, leva à feminilidade. André (2011) destaca, contudo, que a saída freudiana é bastante frágil, primeiramente por deixar as chaves da feminilidade *a mercê* do desejo de ser mãe.

O tornar-se mulher se confunde aqui com um tornar-se mãe. O desejo de um filho, suposto dar uma realização simbólica ao desejo inicial do pênis, significa em última instância que Freud atribui ao filho o papel de significante da identidade feminina, à falta de um outro sinal (p. 233).

A posição de Lacan quanto a essa questão é essencialmente diferente da de Freud, de acordo com o recém explorado. Para ele, é justamente na *distância* em relação à mãe que uma mulher pode ascender a tal condição, a de verdadeira mulher. Na mesma via, Soler (2013) também sublinha o desacordo de Lacan com Freud quando recusa-se a tomar a mulher pela mãe: “Para Freud, sabemos perfeitamente, o amor de um homem culmina no filho esperado, à margem da relação sexual, como único objeto ‘causa de desejo’ para a mulher. Mas responder à questão do desejo sexuado da mulher pela progenitora é muito paradoxal” (s.p.). Para a autora, mesmo que o filho seja um objeto *a* possível para uma mulher, não deixa de decorrer da dialética fálica do ter, que só raramente satura o desejo sexual.

Lacan sempre chamou a atenção para o *desejo da mãe*. Ali onde havia surgido a mãe do amor ele invocou a mulher. Inicialmente, a mulher era a mulher do pai. Ao longo de seu ensino, Lacan vai, todavia, além do Édipo, a ponto de situar a mulher barrada, Outra, não-toda ocupada com o homem ou o filho.

Na mesma esteira de Lacan, Soler (2013) sublinha o hiato que existe entre a mãe e a mulher. Em alguns casos, o filho-falo silencia a exigência feminina de forma intensa e a maternidade acaba por modificar radicalmente a posição erótica da mulher que é mãe. Não obstante, só raramente os dons do filho fecham a questão do desejo.

Na necessária operação de separação entre a mãe e o rebento, não é o amor da mãe que serve como mediador, mas sua divisão por um objeto que é causa de seu desejo. Por isso Lacan sublinha a ideia da falta de objeto e a importância da criança encontrar a mãe desejante, a mãe que tem na falta fálica um lugar de causa de desejo, para além de uma mãe “preenchedora” ou “preenchida”.

É aí que Soler (2013) encontra o que para ela constitui a diferença entre ser mãe e ser mulher, numa leitura que se pode dizer “freudiana” da questão. Isto é, ainda que ambas estejam em referência à falta fálica, não estão do mesmo modo. Para a autora, a mãe resolve a falta através do ter, na forma de filho, substituto do objeto fálico que lhe falta. Ela aponta, porém, que o ser mãe da mulher não se resolve completamente no ter fálico substitutivo: na medida em que um homem faz divergir seu desejo, ela passa a ser

ou a receber o falo que tanto aspirava. Sê-lo através do amor que faliciza ou recebê-lo por meio do órgão com que ela goza. Em ambos os casos, o preço é, todavia, o mesmo: o preço de não o ter.

Nesse caminho, numa mulher seria possível opor a mãe e a mulher: no vértice mãe, ela recupera, por intermédio do filho, o objeto da sua falta, ao passo que no vértice mulher ela tem sua libido dirigida ao homem, apresentando-se despojada daquilo que procura nele. Na medida em que falta à mãe a “*dit-mension*” de um desejo outro (que não o que se satisfaz na relação com o filho), o filho pode acabar condenado à alienação máxima de realizar a fantasia da mãe.

O que se torna prejudicial, nesse caso, é o excesso de amor, não a falta, que clama por um necessário efeito de separação. Em consonância com esta Tese, Soler (2013) sugere que o desejo da mãe deve ser entendido como o desejo da mulher na mãe, desejo que limita a paixão materna, tornando uma mãe não-toda mãe ou não-toda para seu(sua) filho(a).

Para autora, a mãe é não-toda para seu(sua) filho(a) quando sua aspiração fálica divide-se entre o homem e o(s) filho(s), o que para a criança é importante que aconteça, pois o desejo da mulher (geralmente mantido fora das gratificações da maternidade) é o que apresenta a angústia de castração à criança. A dialética das identificações contraditórias torna possível que ela desprenda-se da posição passiva de objeto da mãe para, enfim, assumir o próprio sexo.

Dessa forma, especificamente no desejo da mãe pela filha, espera-se que a primeira posição que a criança ocupe seja daquilo que vem arrolhar a falta que causa o desejo, isto é, que a criança torne a mãe uma mulher “plena”. O desejo da mãe pela filha tem, todavia, (no mínimo) uma condição: a de que a criança, enquanto objeto *a*, possa ser revestida de uma imagem que suporte que a mãe não a reconheça e, ao mesmo tempo, suporte-a nesse lugar de objeto. André (2011) lembra que é isso que Freud sugere em *Sobre o Narcisismo: Uma introdução* (1914), ou seja, que para poder ser investido o objeto deve estar envolvido por uma imagem narcísica.

André (2011) destaca que essa elementar relação da mãe com a criança é triangular: a mãe como Outro poderoso é ligada à criança como objeto real entregue ao gozo da mãe, mas também à criança imaginária na qual deposita seu narcisismo.

Num segundo momento, uma vez que a criança identifique-se com a criança imaginária que corresponde à falta da mãe, só resta a ela situar sua mãe como faltosa (faltosa daquilo que a própria criança se encarrega de preencher), levando-a a romper com a ideia de “superpoder” desse primeiro Outro. É aí que a instância paterna pode encontrar sua função de ponto de parada e de referência da falta no desejo da mãe. É só pelo lado do pai que o falo pode receber seu fundamento simbólico.

Segundo André (2011), é possível tentar inscrever nessa relação triangular os mais importantes conflitos que marcam a relação pré-edipiana da menina com a mãe. Entre a mãe e a criança real acontece tudo aquilo que é do registro pulsional, a luta entre sujeito e Outro em volta do objeto do gozo. Entre a criança real e a imaginária incide todo o registro das identificações. E, enfim, entre a mãe e a criança imaginária esboça-se a problemática da castração.

No campo das identificações, Lacan (1962[1961]) demonstra que uma identificação imaginária apoia-se num traço simbólico, o qual denomina “traço unário”, que seria uma espécie de significante mínimo que o sujeito toma do Outro para arrimar sua identidade. No caso da relação mãe-filha, a mãe não dispõe de um significante da identidade feminina para oferecer à filha, simplesmente porque esse significante não existe. É justamente com essa falta no Outro que a menina deve lidar.

Além disso, Lacan (1970) confirma a observação de Freud de que a menina resiste mais em abandonar a mãe como objeto de amor ao assinar que a experiência analítica demonstra que a menina espera mais “subsistência” da mãe que do pai, mesmo que ela seja, para a menina, “devastação”.

“É pela fala que a mãe deixa sua marca”, diz Soler (2013, s.p.). Lacan (1973[1972]) aponta que a mulher enquanto mãe faz o homenzinho falar. Por transmitir a “*lalangue*” ela “tem efeitos de inconsciente”. A “*lalangue*” é justamente a língua privada do par mãe-bebê, língua do Eros, de cujas palavras encerram gozo e por isso restam-lhes marcas.

Soler (2013) também se posiciona defendendo a possibilidade de que seja o desejo feminino o que cria a ausência da mãe. Ausência necessária, a ser simbolizada, é ela que descortina a dialética da separação. Nas palavras de Soler: “Na medida em que é mulher, a mãe não é toda para seu filho. Dividindo-se sua relação com o falo, o filho

não a satura. Mas essa é apenas uma faceta das coisas, pois se coloca uma *questão suplementar* a partir das fórmulas da sexuação” (s.p., grifo nosso).

Assim, as fórmulas da sexuação inscrevem uma divisão diferente da que Soler (2013) aponta, o que é reconhecido pela autora. Trata-se de uma divisão interna ao registro fálico: divisão entre sua relação com o falo (-φ) e o que é absolutamente Outro (S(A)). Soler sublinha a necessidade de interrogar as consequências daquilo que dessa ausência da mãe se inscreve no lado da simbolização fálica – e, nessa via, sobre o desejo feminino que torna a mãe ausente – e daquilo que se indica como Outro sem se inscrever.

Se, por um lado, o desejo fálico da mulher subtrai alguma coisa do filho, por outro ele também tem um efeito separador. Nas palavras de Soler (2013, s.p.):

De fato, o falicismo fala, veicula-se em signos, é legível. O filho, portanto, não deixa de se fazer intérprete dele, e é esse reverenciar-se que objeta a sua própria captura na identificação imediata com o falo. Inversamente, o silêncio do não-todo fálico, Outro absoluto que se relaciona com um gozo diferente, que Lacan qualifica de louco, de enigmático, esse silêncio não se inscreve e permanece indecifrável.

É isso que faz com que a mãe, em seu “querer inconsciente”, coloca Soler (2013), possa fazer-se mulher que não se ocupa inteiramente do filho fálico. Os polos da nocividade materna vão do extremo da possessividade que torna o filho refém fálico da mãe, ao abandono, no qual o filho fica sem recursos diante do poder de silêncio (silêncio de forclusão, não de fala) da mãe.

No trabalho com estas e outras questões relativas ao feminino em Psicanálise, Miller (2010) situa que a partir de 1932 é possível ler na obra freudiana algumas particularidades psíquicas da maturação feminina: A primeira seria a função do pudor, pois ao velar a ausência do órgão genital, produz um paradoxo, já que vela a ausência ao mesmo tempo em que o constitui como algo. O manejo do véu do pudor faliciza o corpo, pois aponta para a castração. A segunda particularidade sublinhada por Miller é a da fantasia da injustiça fundamental, pois é possível encontrar a origem do conceito de injustiça na queixa feminina. O autor aponta ainda um terceiro ponto: o sentimento de menosprezo, visto que a clínica da inibição tem, na clínica feminina, acentos distintos e que se pautam no “não ter direito de saber”.

Miller (2010) diz que só se pode falar de uma clínica feminina a partir da definição do “menos”, “esse menos fundamental com que o sujeito se relaciona” (p. 4). Freud aponta alguns suplementos que o sujeito pode inventar para seu “menos”. Um deles é a criança, sendo a maternidade entendida aqui como parte da patologia feminina. Transformar-se em mãe, no Outro da demanda, é transformar-se naquela que “tem”. Miller destaca que Freud situa a solução feminina na ordem do “ter” e propõe, seguindo Lacan, outra solução, na ordem do “ser”. Essa ordem implica não tamponar o buraco da falta e sim *fabricar* um ser com o nada. Nessa solução estaria contida uma redução do ser do Outro a semblante.

Tal consideração, vale salientar, parece estar em consonância com a *potência criativa* relativa ao feminino já destacada aqui e retomada no próximo Capítulo. Esse Capítulo, aliás, também apresenta argumentos para que se possa interrogar sobre como e se a suposição do gozo feminino incluído na maternidade alteraria seu caráter “patológico”.

Miller (2010) lembra que Lacan não diz apenas que “A mulher não existe”, diz também que “há verdadeiras mulheres”, donde conclui que há uma relação entre mulher e verdade que de alguma forma depende do semblante, levando em conta que verdade e saber são distintos e que a verdade tem estrutura de ficção. Na tentativa que pensar a pergunta sobre “o que é uma mulher?”, o autor diz que Lacan aponta uma resposta simples: em uma mulher, o verdadeiro se mede por sua distância subjetiva com relação à posição da mãe. Sublinha que, na sua leitura de Lacan, ser mãe é, para uma mulher, querer existir como A, como A mulher que tem.

Essa questão depreende algumas considerações. Em primeiro lugar, pode ser importante questionar se o verdadeiro em uma mulher pode ser medido pela distância subjetiva com relação à posição da *sua* mãe. Dizer isso não é o mesmo que dizer “posição de mãe”, ainda que a primeira tenha efeitos em nada desprezíveis, efeitos fundamentais, é verdade, sobre a segunda. Uma mãe pode facilitar ou dificultar que a filha torne-se mulher. Ao que parece, reconhecê-la como alguém capaz de buscar o falo é parte importante dessa dinâmica.

Seguindo com Miller (2010), o autor também sublinha, porém, que “verdadeira mulher” só se pode dizer uma a uma e numa ocasião bastante específica, pois não é certo que alguém possa sustentar a posição de verdadeira mulher. “Esta é uma

verdadeira mulher' só se pode dizer em um grito de surpresa, seja de maravilha ou de horror, e talvez só quando se percebe que visivelmente a mãe não tapou nela o buraco", escreve o autor (p. 7). Para ilustrar a figura de verdadeira mulher, Miller (2010) recorre à mesma figura que Lacan propõe: Medéia, de Eurípedes. Tais questões serão desenvolvidas a seguir, em Capítulo dedicado a isso.

Resta lembrar, como será retomado adiante, que o "grito de surpresa" que inevitavelmente ecoa do encontro com uma "verdadeira mulher" pode ser o de horror, como em Medéia, mas também pode ser de maravilha, segundo Miller (2010). Estar "todo" na instância fálica (lado homem) organiza, por um lado, mas também prende numa referência alienada, por outro. Também em "contrapartes", estar "não-toda" na castração por um lado oferece condições para (Medéia) promover horrores, mas por outro, abre espaço para a maravilha da criação, da invenção.

Talvez não seja em vão que os artistas sejam frequentemente reconhecidos como "femininos": a arte ganha potência no lado mulher. Da mesma forma, importante indagar que tipo de consequência acarretaria se a posição da mãe pudesse ser pensada nesse lado. É isto que a inclusão do gozo feminino na maternidade propicia pensar.

Retornando às indagações de Miller (2010), ainda questionando a solução da mulher do lado do ter, como propunha Freud, ou do ser, como em Lacan, o autor sugere uma "figuração" que chama "mulher com postiço". Ela é aquela que "se atribui artificialmente o que lhe falta com a condição de que sempre, em segredo, o receba de um homem" (p. 11). Nela, o "parecer" é essencial, pois necessita que o que recebe do homem pareça ser seu.

A mulher com postiço corresponde à mulher fálica, que se constitui do lado do ter, figura diferente daquela mulher que se constitui do lado do ser o falo. A mulher fálica esconde a falta a ter e desfila, ostentando ser a imagem daquela a quem não falta nada nem ninguém. Ela denuncia o homem como castrado e exige a distância que faz crer que o postiço é verdadeiro.

Já a mulher que se constitui do lado do ser o falo assume sua falta a ter e justamente a partir desse reconhecimento ela consegue ser o falo, o que falta para os homens. Ela permite, assim, que o homem manifeste-se como desejante, explicitando a ele que o ter é ridículo.

Nas palavras de Miller (2010, p. 13):

Seria possível dizer que a mulher com posição quer o respeito como a si mesma, retomando a frase de Freud referida aos que amam seu delírio como a si mesmos. Correlativamente, respeita e adota os semblantes masculinos, quando o verdadeiro em uma mulher, às vezes escondido, é que não respeita a ninguém nem a nada, e denuncia o próprio falo como um semblante relativo ao gozo. A partir da sexualidade feminina, e somente dela, foi possível localizar o gozo propriamente dito na medida em que ultrapassa o falo e todo significante.

A mulher, por sua natureza e pela natureza da palavra, é a encarnação daquilo que não se pode dizer, encarna um saber secreto, velado. Por isso, muitas vezes não encontra senão em seu próprio lugar o sujeito suposto saber.

Isso faz com que Miller (2010) lembre a indicação de Lacan de que a psicanálise convém às mulheres. A análise tem aí a função de fazê-la se inteirar do saber que lhe é suposto. Além disso, na cultura as mulheres ocupam a posição de quem se preocupa com a sexualidade, com o amor, com o desejo, com o gozo; temas compartilhados pela psicanálise e pelas mulheres. A posição de objeto *a* lhes cai bem, exatamente porque exige uma flexibilidade em relação à fantasia do outro.

É provável que uma análise em seu início ofereça alívio às mulheres, que encontram um lugar que “desinfla” a importância do semblante e abre espaço para um certo descanso da captura que a fantasia do homem tem sobre ela. Esse alívio acontece pela possibilidade de delegar ao analista a posição de objeto *a*. Miller (2010) também sublinha que o lugar de sujeito barrado também cai bem às mulheres, que já se confrontam com a experiência da falta de identidade.

Ainda sobre as mulheres, Soler (2013) aponta que a dialética fálica faz com que homens e mulheres passem pelo que Lacan sugere chamar de “comédia dos sexos”, em que o parecer substitui o ter, tanto para protegê-lo, quanto para mascarar sua falta. O recalçamento do falo abre o lugar em que o parecer assume posição central. Parecer que, adverte a autora, é irmão siamês do ser.

Soler (2013) retoma o uso que Lacan faz da expressão cunhada por Karen Horney da mascarada. Mascarada é um efeito de véu que, ao contrário do que se possa pensar, não dissimula, mas “traí o desejo que a orienta”. Aqui, a interpretação não passa por detrás do véu e sim toma o que nele se desenha enquanto demanda do Outro para concluir o que as habita.

As práticas de adereços manobram com o parecer e revelam a afinidade entre o objeto e seu envoltório. Assim, o objeto somente destaca-se como mascarado, posto que

só é objeto porque o Outro reconhece nele suas marcas. Na relação entre os sexos o império do semblante vai até o ato de copulação, sugere Lacan.

No tocante ao semblante fálico, os sexos divergem. Enquanto um desfila como desejante a outra passa como desejável, numa dissimetria no esforço de agradar. Na parada viril masculina, exibição ostentatória com nuances de intimidação defensiva. Do lado da mascarada, a “armadilha disfarçada”, com diferentes contornos. “Um se enfeita com plumas de pavão, a outra, ou melhor, a uma, faz-se camaleão. Fazer consentir e fazer desejar se dão a esse preço” (SOLER, 2013, s.p.). Embora as maneiras variem, insiste a estrutura que envolve o ponto de falta do sujeito.

Na mulher a mascarada é mais visível, chegando a uma abnegação do seu ser. No essencial, completa Soler (2013), a parada viril e a mascarada feminina não são homólogas. Tanto não são que a própria parada viril “feminiliza”, fazendo revelar a regência do desejo do Outro. A dissimetria acontece em função de que para se incluir no casal sexual a mulher precisa não tanto desejar, mas fazer desejar. É o lugar que ocupam no casal sexual o que faz com que nas mulheres a instância do semblante seja acentuada, que faz com que elas se moldem às condições do desejo do Outro. Uma vez que o falo é sempre recalcado, as condições do desejo ficam inconscientes. É justamente na hiância do recalçamento que o imaginário potencializa-se e a demanda de amor é formulada.

Soler (2013) aponta que Freud teve o mérito de destacar a distinção do que seria um desejo feminino dentre todos os desejos possíveis para as mulheres. A própria autora acrescenta, no entanto, que a expressão desejo feminino é problemática: o desejo como tal é um fenômeno ligado à castração, com relação essencial com a falta-a-ter. Isso não tem nada de especificamente feminino.

Nas elaborações freudianas, o desejo feminino não ultrapassou o entendimento de ser uma variação do desejo de ter, nas formas de ter o amor de um homem ou um filho fálico. Dentre as três soluções freudianas para a inveja do pênis (a saber, renúncia, masculinidade e feminilidade), a da feminilidade não leva o sujeito a renunciar ao “ter fálico” (como na renúncia). Para Freud a “verdadeira mulher” não se autoproporciona um substituto fálico (como na masculinidade), ela o espera de um homem, privilegiadamente sob a forma de um filho. Ela não renuncia, mas consente que o processo passe pela mediação do parceiro.

Outra questão que Soler (2013) sublinha, e que também merece ser retomada, é a da relação da posição da histérica com a da mulher. A autora lembra que em mais de um momento Lacan (*Radiofonia, Joyce, O Sintoma*) esboça que existe uma diferença entre a posição da histérica e a da mulher.

Importante salientar que, ao contrário da mulher, a histérica não está necessariamente no registro do não-todo e sim identificada com o que está sujeito à castração. É, pois, uma questão de estrutura que está em causa na histeria, enquanto a mulher diz de uma posição na sexuação, uma posição em relação à ordem fálica, à falta.

Para interrogar tais questões, Soler (2013) aponta que na histeria a identificação com o desejo impede a identificação com o objeto de gozo. Enquanto a histérica quer ser, a mulher quer gozar. É a vontade de gozo insatisfeito o que define a posição histérica. No que tange à mulher, à pergunta sobre “o que ela quer?”, Soler (2013) responde: gozar. O gozar da mulher, destarte, é acompanhado por um querer fazer gozar.

Enquanto discurso, a histérica determina que o sujeito é sempre pareado com um outro definido pelo significante-mestre, o qual interroga-a sobre seu desejo de saber sobre o sexo. Ela busca, incansável e improdutivelmente, um saber sobre o objeto. Busca que o Outro possa revelar o objeto precioso, o ágalma. Já a mulher precisa se haver tanto com o significante falo, quanto com a falta no Outro, o que faz com que ela seja movida pelo desejo como desejo do Outro, ou seja, sobre a causa do desejo masculino.

Há razões para que a histeria seja facilmente confundida com a posição feminina e também para que seja mais frequente em mulheres. A relação com o Outro, no caso o homem, é necessária para a feminilidade realizar-se como sintoma. Nela, o acento está no “fazer gozar” e no “fazer desejar” que é sua condição. Para Soler (2013) deriva daí a prevalência do núcleo histérico nas mulheres.

A partir desse amplo leque de questões, suscitadas a partir do lugar central que o falo ocupa na teoria psicanalítica, propõe-se que se passe a interrogar o campo do gozo. As formulações desenvolvidas no Capítulo a seguir são, todavia, decorrentes das apresentadas até aqui, o que exige que elas continuem sendo consideradas.

CAPÍTULO 2 - O CAMPO DO GOZO

A questão do gozo é absolutamente controversa na literatura psicanalítica. Sua pertinência e relevância clínicas parecem, todavia, inquestionáveis. É o próprio Lacan (1973[1972]) quem confere à questão do gozo estatuto privilegiado, apontado o campo do gozo como o campo lacaniano.

Em Freud, a questão do gozo aparece em três pequenas, porém importantes, referências: em *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (1905a), dizendo que quando alguém comunica um chiste que já conhece recupera-se a possibilidade de um “*genuss*” (gozo) perdida em função da falta de novidade; quando descreve o Homem dos Ratos (*Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*, 1909), na expressão que evoca o suplício chinês da penetração de um rato no ânus como horror de um gozo do qual ele não estava ciente; e quando se refere ao gozo inerente à repetição do brincar das crianças, em *Além do Princípio do Prazer* (1920)¹⁴.

Já em Lacan, encontram-se inúmeras citações a tal questão, por sua vez espalhadas em toda sua obra. Por hora, a atenção desta pesquisa se ocupará do momento em que Lacan oferece especial destaque à questão do gozo, o último tempo do seu ensino, mais especificamente o *Seminário 20*, intitulado *Mais, Ainda*, de 1973[1972]. Além de esse ser um dos momentos em que Lacan mais se dedica ao tema, é também aí que desenvolve as principais questões relativas ao feminino. O objetivo deste Capítulo é, dessa forma, apontar algumas das fundamentais considerações sobre o campo do gozo e assinalar sua intersecção com o feminino.

As referidas controvérsias que se encontram na produção psicanalítica dedicada ao tema do gozo assumem diferentes aspectos, das quais se salienta, a título de introdução, dois destes: O primeiro, diz respeito à já apontada discussão sobre se o gozo se refere ou não a um conceito em psicanálise. O segundo aspecto aponta para a dificuldade de definição deste “conceito”, bem como para as divergências abissais com relação às modalidades de gozo. Gozo fálico (maior consenso), gozo do Outro, gozo Outro, mais-de-gozar, substância gozante, gozo do ser, gozo sexual, gozo do Um, para citar as mais frequentes, são expressões utilizadas para falar de tais modalidades, porém

¹⁴ Na tradução corrente da língua portuguesa, o termo prazer aparece como equivalente a “*genuss*”. Tal tradução acarreta confusões importantes, segundo Kaufmann (1993).

são trabalhadas de forma às vezes diametralmente opostas pelos autores (que fazem a mesma descrição e nomeiam-nas de formas diferentes).

J. Jerusalinsky (2009), por exemplo, trabalha com quatro modalidades – gozo fálico, gozo do Outro, gozo Outro ou feminino e mais-de-gozar. Harari (2006), para citar outro, situa três modalidades: o autor toma o gozo do Outro, na acepção que J. Jerusalinsky (2009) dá ao gozo Outro, em contraposição ao gozo fálico e ao mais-de-gozar. Já Braunstein (2007) preserva a distinção entre gozo do ser e gozo do Outro.

O próprio Lacan nunca sistematizou tais diferenças, ainda que por certo trabalhe o campo do gozo através de modalidades, dependendo do momento e da questão que lhe ocupa. Curiosamente, na sua obra não se acha utilizada a expressão “gozo Outro”, como veiculada por muitos autores. Em contraponto ao gozo fálico, sublinha-se, Lacan situa o “gozo do Outro”¹⁵.

No que toca a esta pesquisa, já no título encontra-se expresso que tomará como imprescindível o trabalho com tais modalidades de gozo: pensar o gozo feminino na maternidade significa incluir a dimensão de um gozo além do fálico na posição materna. Diante dos impasses da nomenclatura sobre este gozo além do fálico, esta Tese consegue acompanhar os argumentos dos autores que trabalham com a diferença entre “gozo do Outro” e “gozo Outro”: eles situam o primeiro no *aquém* do fálico (retroativamente anterior, como explicado a seguir) e o segundo do *além* do falo (suplementar). Ambos dissidentes da ordem fálica, o “gozo do Outro” diria respeito ao primeiro momento da relação mãe-bebê, onde o bebê se oferece como o que complementa o Outro. Já o “gozo Outro”, dentro desses argumentos, seria propriamente o gozo feminino.

Esta Tese, todavia, não pode desconsiderar o fato de que o próprio Lacan não empregou esse termo, que faz referência, desta forma, a formulações dos autores que se dedicam ao tema. Optou-se, assim, pela preservação dos termos que cada autor aqui referendado utiliza. Além disso, a escolha foi por denominar “gozo feminino” a este que (Outro ou do Outro) é o gozo do lado mulher da sexuação, gozo que pode vir a fazer suplemento ao fálico.

¹⁵ Isto quer dizer, destaca-se uma vez mais, que embora Lacan use outros predicados ao termo gozo, só aponta mesmo uma diferença, uma hiância, com relação ao gozo fálico através do que chama gozo do Outro (e “derivados”: gozo do ser, gozo da mulher, etc.).

Além disso, é importante salientar que as prerrogativas das quais esta Tese parte não se estabelecem como “toda verdadeiras”. Trata-se da possibilidade de tomar uma diferenciação acima de tudo *didática* para interrogar questões eminentemente *clínicas*. Apesar do esforço em delinear fronteiras entre tais modalidades, esforço ao qual não se poderá refutar, este trabalho não pretende tomar tais diferenças como dissidentes: acima de tudo, é do campo do gozo que se está tratando, campo que no Ensino de Lacan achasse tomado tanto de forma geral, quanto em “modalidades”, principalmente nos seus últimos debates.

Salienta-se, também desde já, que as posições que o *além* e o *aquém* do falo comportam mantêm uma distância fundamental, a distância elementar e estrutural que diferencia neurose e psicose. Ainda assim, no “*mais, ainda*” dessa questão, elas têm em comum a presença – não-toda na mulher e toda na psicose – do não comparecimento da função fálica. Esta semelhança por vezes torna tênue a diferenciação das manifestações de um e outro campo. Na psicose, a forclusão do nome-do-pai e, por consequência, a impossibilidade da operação do registro fálico, faz com que a sexuação não seja questão. Assim, na medida em que esta Tese trabalha com o campo do feminino, com o lado mulher da sexuação, ela só pode partir da estruturação neurótica nas suas considerações.

Dessa forma, como ainda será explorado, não se trata da exclusão do gozo fálico na dinâmica da maternidade, o que traria efeitos devastadores. Ainda que, como aponta Sigal (2003) um “filho seja algo mais que um brilho fálico à mulher”, é preciso, antes de tudo, que ele o seja. Quando um filho é o brilho fálico para a mãe ele começa a ganhar a possibilidade de ser algo mais do que isso. No *aquém* do fálico, há *devastação*. No *além*, propõe-se, há também *criação*. A necessidade do estatuto fálico é o que põe esta Tese no encontro das formulações de Freud sobre feminilidade. É em Lacan, todavia, que essa discussão ganha consistência conceitual.

O gozo feminino é *suplementar* ao fálico e não substitutivo ou complementar¹⁶ a ele. Aí se encontra uma primeira questão. Lacan (1973[1972]) é taxativo a esse respeito, situando o gozo feminino como suplementar ao fálico. Dizer que o gozo feminino é

¹⁶ A distinção entre complemento e suplemento pode ficar bastante clara através da noção dos “suplementos alimentares”. O *complemento* alimentar, como o nome diz, é usado para complementar o que está falando na alimentação de uma pessoa, é usado para suprir uma falta. Já o *suplemento* tem a função de oferecer uma quantidade adicional de nutrientes, uma quantidade para além da que a pessoa necessita.

suplementar ao fálico significa dizer que ele não é *necessário*. É o gozo fálico o que dá conta do trabalho com a falta. Além dele, há Outro, na condição de complementaridade, ao fálico, como desenvolvido a seguir.

2.1. Gozo feminino: contornos possíveis

Lacan (1973[1972]), conforme já referido, utiliza a expressão “gozo do Outro” sobretudo para falar do gozo que é originário, mítico¹⁷. Como “paraíso perdido”, ele só pode ser considerado a partir do gozo fálico, o que quer dizer que é só depois da interferência da dinâmica fálica que ele pode ser retroativamente situado, em posição anterior. É um gozo do corpo, também chamado de gozo do vivo ou gozo do ser.

O gozo fálico, por sua vez, vem limitar o gozo do Outro, já que se estabelece pela metáfora paterna, que interdita o gozo do Outro. É o gozo com a linguagem, o gozo que se inaugura com a significação do falo no Complexo de Édipo. Vinculado ao significante, é o gozo do ser falante, no qual a intermediação da função fálica faz operar articulações e substituições significantes, pois funda uma dívida simbólica e um movimento desejanter guiado pela busca fálica. O gozo fálico, também chamado de gozo do Um, é localizado, limitado e fora do corpo. Tem a falta-a-gozar como correlata e funda o imperativo superegóico de gozo (do qual a culpa alimenta-se).

Se no campo do gozo fálico há certo consenso entre os autores sobre suas prerrogativas, o mesmo não se pode dizer do gozo do Outro, como já salientado. O termo “gozo *do* outro” traz a questão sobre de quem é o gozo... Se ele é do Outro poderia não ser incluído na dinâmica de gozo do sujeito ou, mais precisamente, do ser. J. Jerusalinsky (2009) utiliza uma metáfora interessante para trabalhar essa questão (ela própria estabelece uma diferença entre gozo do Outro e gozo Outro). Responder à pergunta sobre se o gozo do Outro é do Outro ou do ser seria o mesmo que responder ao questionamento sobre “de quem é a placenta, da criança ou da mãe?”. Isso quer dizer

¹⁷ Embora, como também já mencionado, ele também utilize o termo para designar o feminino em alguns momentos: “o que chamo propriamente o gozo do Outro, no que ele aqui só é simbolizado, é ainda coisa inteiramente outra, a saber, o não-todo que terei que articular” (LACAN, 1973[1972], p. 30)

que se trata de um campo de intersecção das duas esferas, do Outro e do ser; um campo comum às duas partes, compartilhado.

A autora sublinha que o sujeito se oferece como objeto *a* a um Outro a quem supostamente faz gozar, complementando-o. Como objeto, o sujeito produz uma montagem imaginária de um Outro absoluto. Imaginariamente, para o sujeito ele mesmo é o objeto que preenche a falta do Outro, tornando-o completo (realização da imagem do eu ideal), enquanto o gozo fálico implica a identificação simbólica como ideal do eu.

O corpo da criança presta-se ao gozo da mãe. Quanto menor ela é, mais exposta está a tal passividade. O primeiro objeto que qualquer um supõe adequado à demanda materna (ao desejo do Outro articulado como demanda) é o si próprio, sob o preço de que se porventura essa imagem realiza-se ele cai na afânise (*aphanisis*, apagamento) subjetiva, na eclipse do próprio desejo.

Ainda que haja tal risco, é central na constituição psíquica do sujeito esse tempo de passividade primordial. A condição de ser gozado só assume significação sexual com a intervenção do significante fálico, *a posteriori*. A dialética entre passividade e atividade equivale à oscilação entre ser o objeto da mãe e tomar a mãe como objeto. Quando a criança, menino ou menina, toma a mãe como objeto tem início o primado do falo, como descreve Freud em *A Organização Genital Infantil* (1923).

No caso da menina, como bem trabalha J. Jerusalinsky (2009), para que a falta de significante que diga o que é uma mulher não tenha efeito de devastação psíquica, ela precisa manter sua circulação no gozo fálico, ao mesmo tempo em que, atingida no corpo pelo significante paterno, abra caminho para a busca da feminilidade.

Na acepção proposta pela autora, o gozo do Outro (que não corresponde ao feminino) implica, assim, uma posição sacrificial, de dar-se como alimento ao Outro, oferecer-se como o que complementa o Outro. Por ser “no corpo”, segundo J. Jerusalinsky (2009), implica certa anomia, certa angústia de dessubjetivação, questão frequentemente apontada pelas mulheres acerca da feminilidade.

Soler (2013) acrescenta que o gozo outro (utiliza essa nomenclatura para o gozo feminino) está envolto em sua própria contiguidade. Ele nada sabe do falo, não é causado por um objeto *a*, é forcluído do simbólico. É justamente o gozo outro que faz da mulher o Outro absoluto, isto é, ela nunca será nada do que se possa dizer sobre ela,

pois fica fora do simbólico. A mulher é real tanto no sentido do que não se pode dizer quanto do que goza do não-fálico.

J. Jerusalinsky (2009) ainda contribui salientando o que Lacan (1973[1972]) descreve nas fórmulas da sexuação: enquanto do lado masculino produz-se o gozo fálico, do lado feminino fica-se não-toda na castração, não-toda no gozo fálico. Enquanto falasser, a mulher busca ativamente a realização de seu desejo, ficando situada na castração e no gozo fálico, ainda que de forma não-toda. Sua inscrição em relação à falta não se articula ao todo enquanto operação simbólica, o que faz com que a não-toda submissão ao gozo fálico dê lugar a outras formas de gozo.

Como ressalta a autora, o complexo de castração inaugura uma dívida simbólica para o menino, ao passo que para a menina instaura também uma divisão: a mudança de objeto de amor (mãe ao pai), a mudança da zona erógena (clitóris à vagina) e o gozo suplementar ao fálico são consequências ou efeitos dessa divisão. Assim, uma vez que a castração torna as mulheres atreladas à ordem fálica, porém não completamente, a condição feminina passa a poder ser pensada como divisão em modos de gozo.

Vale salientar, ainda nesse sentido, que J. Jerusalinsky (2009) também observa que ao passo que uma mulher encarna o objeto de desejo da fantasia de um homem, o bebê encarna para a mãe. Pode ser isto o que Lacan aponta com a frase “a mulher só entra em função na relação sexual enquanto *mãe*” (1973 [1972], p. 40, grifo do autor.). Enquanto mulher, ela tangencia a ausência de si mesma como sujeito que conhece bem e, enquanto mãe, ela encontra a “rolha”, o objeto *a* que é o filho.

Lacan (1973 [1972]) aponta ainda que:

Podemos, a rigor, escrever xRy , e dizer que x é o homem, que y é a mulher e R é a relação sexual. Por que não? Só que é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de *homem*, e de *mulher*, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem. Se há um discurso que lhes demonstre isto, é mesmo o discurso analítico, ao pôr em jogo o seguinte, que a mulher não será jamais tomada senão *quoad matrem*. A mulher só entra em função na relação sexual enquanto *mãe* (p. 40, grifos do autor).

Em comentário a tais questões, J. Jerusalinsky (2009) questiona se o gozo feminino na mãe funciona apenas para por limite ao gozo fálico na mãe com o filho, como cobrança de que também é mulher. A mãe, como mulher experimenta o gozo de fazer mascarada de objeto do desejo do Outro. A mãe, também como mulher oferece seu corpo como receptáculo do fantasma do parceiro. Como mãe ela cria um bebê que

não se apresenta só como substituto fálico, mas emerge a partir dos pequenos objetos que coloca em cena: o olhar, a voz, as fezes, o leite, a pele, o cheiro e outras parciais presentes no exercício da maternidade.

Há algo de indizível nos cuidados da mãe com o bebê, “na silenciosa atenção que coloca ao detalhe e que situa um gozo não-todo em equivalência fálica” (JERUSALINSKY, 2009, p. 177). Para que a mãe possa lidar com os pequenos objetos produzidos pelo bebê, para que opere um Outro-erotismo, ela lança mão da mascarada. Com tal mascarada ela investe falicamente o bebê, ela o ensina a se exhibir. Além disso, porém, ao ousar vestir a máscara do Outro encarnado no bebê, ela permite a ele gozar na medida em que erotiza seu corpo. Ela o aliena, o põe em referência ao Outro, conduzindo-o a um mais-de-gozar, na condição de que não se prenda num autoerotismo não erótico (autismo). Relativo ao objeto *a*, o mais-de-gozar é o resto de gozo que escapa a significação, mesmo sendo efeito dela.

A máscara que a maternidade implica, para J. Jerusalinsky (2009), é a máscara da repetição. Repetição que tenta recuperar um gozo que escapa ao sujeito e que o faz no interdito da linguagem. Ao tentar vestir a máscara de Outro para o bebê, a mãe relança junto com ele, repete, um gozo que para ela resulta inapreensível, inominado. E não é no corpo a corpo que ela faz isto, uma vez que seu corpo, tanto quanto o da criança, lhe é interditado. Ela só tem acesso ao corpo através da linguagem.

Além disso,

Que a mãe, inúmeras vezes, priorize os cuidados da criança em relação aos seus próprios está longe de poder ser efeito de uma ordem do natural, do instintivo. Tampouco ocorre por abnegação, dado que a economia de gozo nunca é desinteressada. Trata-se de uma economia de gozo que pode se estabelecer, ou não se estabelecer, no laço mãe-bebê. Longe de estar submetida a um masoquismo materno, pode estar devidamente articulada à repetição por meio da qual a mãe acede, ela mesma, a um gozo Outro – ao viabilizar e atribuir ao seu bebê um usufruto da vida sem que ele precise se ocupar da economia de gozo. É daí que o gozo Outro faz seu comparecimento na maternidade e não simplesmente contrapondo-se a tal exercício (JERUSALINSKY, 2009, p. 181).

Tais questões fazem a autora questionar se a suspensão do desejo erótico nas mulheres, tão comum nos primeiros tempos de cuidado com um bebê, estão em relação, para além das já comprovadas questões hormonais, a uma economia psíquica de gozo. Isso não significaria uma vitória do gozo fálico da mãe sobre o gozo feminino da mulher. A própria maternidade possibilitaria para a mulher a recuperação de um gozo

feminino, uma vez que enquanto mãe ela se esforça, através dos seus cuidados, em propiciar um gozo na passividade do bebê, gozo do qual ela mesma também vem a gozar.

Para a autora, a mãe encarna o Outro para a criança menos em razão de uma deliberada perversão, do que de uma produção de mascarada do Outro. Ela sustenta a máscara de Outro porque, como mulher, sabe que não há como completar o Outro essencialmente faltoso, o que faz com que sustente o artifício da produção de tal gozo para o bebê, na mesma medida em que se identifica com ele no gozo que obtém da passividade.

2.1.1. Desdobramentos do fazer-se desejável

Conforme trabalhado anteriormente, a falta de significantes para representar o masculino e o feminino, a diferença sexual, fica recoberta em Freud por outras polaridades: passividade-atividade, também expressa no par sadismo-masochismo. Essa questão faz com que seja importante discutir a questão sobre a relação do gozo feminino com o gozo presente no masochismo, do que se tentará aqui apontar algumas considerações.

Salienta-se que embora a condição feminina seja atrelada à passividade (uma vez que, segundo Freud, a libido é sempre essencialmente masculina) o fazer-se desejável, isto é, a conquista do desejo do Outro, implica, porém, a atividade. Nesse “fazer-se” encontra-se o que há de mais próprio na atividade pulsional. As voltas da pulsão, seus movimentos de idas e vindas em relação à zona erógena, buscam físgar algo que responde no Outro. O sujeito da pulsão faz-se objeto de alguém elevado à condição de quem se faz gozar.

Ao contrário de uma passividade inerte, a passividade feminina implica um movimento pulsional que se realiza em voz verbal passiva: ser olhado, cuidado, escutado pelo Outro. Isso não significa que ela se cristalice na posição de objeto. Tal posição funciona como um artifício, como um véu, uma mascarada, pela qual ela goza além do gozo da mãe.

Como salienta J. Jerusalinsky (2009), o funcionamento de gozar fazendo-se objeto do gozo do Outro implica posição análoga à masoquista. A passividade de que se serve à mascarada, porém, busca fisgar o desejo fazendo-se de suporte ao gozo do Outro para ter acesso a um “gozo Outro” (gozo feminino, para a autora).

A discussão sobre se o masoquismo seria intrínseco à feminilidade gera discussões. Helene Deutsch, como já mencionado, é uma das autoras clássicas que o consideram o primeiro alicerce da feminilidade. J. Jerusalinsky (2009) questiona tais posicionamentos e não toma o masoquismo como inerente ao gozo feminino, argumentando que o masoquismo insiste e detém-se no traumatismo de castração, repetindo a fantasia de aviltamento, que não necessariamente acha-se presente na feminilidade. Nesse sentido, o ser passiva de uma mulher para com o *parteneire* não necessariamente implica a posição masoquista da repetição do golpe da castração. Isso porque ela só se faz passiva ao fazer passar ao *parteniere* seu próprio ideal fálico.

Enquanto a masoquista oferece-se ao Outro como objeto a ser gozado de modo aviltante, o gozo Outro da feminilidade goza por suportar a face do gozo do Outro. O gozo da feminilidade não se contenta em encarnar o objeto de desejo do Outro: ele se esforça em despertar o desejo do Outro, encarnando o lugar de objeto do gozo do Outro e oferecendo-se a ele para gozar com isso.

J. Jerusalinsky (2009) exemplifica essa questão recorrendo às figuras femininas das histórias infantis. Nelas, “a bela” não tem a “intenção” de seduzir: está lá, adormecida, por exemplo, quando vem o príncipe e apaixona-se por ela. Sem que ela tenha feito nada por isso, sem que se esforce, sem que invista num movimento de conquista, isso simplesmente acontece. As provocações da Psicanálise, todavia, vêm questionar o que essa posição tem de efetivamente passiva, na medida em que sublinha a atividade inerente a esse “fazer-se desejável”, mesmo quando seja através do “não fazer” que isso aconteça.

As histórias infantis, além disso, denunciam o quanto é a figura da mulher que se metamorfoseia na tentativa de fazer a história falar sobre o enigma do feminino, ainda que para isso se precise de um artifício a cada vez. Elas se desdobram em Bela Adormecida, Gata Borralheira, Chapeuzinho Vermelho, Branca de Neve, Pequena Sereia, Cinderela, Rapunzel, etc. (para citar as clássicas), enquanto a figura do príncipe permaneceu durante muito tempo mais ou menos o mesmo, incluindo a cor do cavalo –

o que, do lado dele, também tem lá as suas consequências que não são nada desprezíveis.

Assim, mesmo que o gozo feminino retome uma passividade, ele não implica uma posição sacrificial, ao contrário, libera-a dela, pois não há Outro a se fazer gozar. Já o perverso, na sua montagem masoquista, acredita na possibilidade de produzir o gozo do Outro, acredita no Outro. O gozo perverso é, pois, complementar ao fálico, diferenciando-o também aí do gozo feminino.

Não é o mesmo fazer-se objeto do Outro na tentativa de completá-lo imaginariamente de, após o confronto com o furo simbólico do Outro, com a falta de significante que diga sobre o que é uma mulher, escolher mascarar-se para despertar o desejo e passar por objeto do gozo do Outro para um parceiro a quem delega a ordem fálica para, com isso, ter acesso a um gozo feminino.

2.2. Mais ainda sobre o gozo

As referidas questões sobre as modalidades do gozo amparam-se em algumas considerações fundamentais. André (2011) lembra que no Seminário *Mais, Ainda*, Lacan promove a tentativa de religar dois termos aparentemente opostos: o significante e seu efeito de significado (função fálica) e o gozo. Significante e gozo não são, assim, termos novos no vocabulário lacaniano.

Lacan (1973[1972]) aponta aí que “o significante é a causa do gozo” (p. 30) e que “só se goza por corporizá-lo (o gozo) de maneira significante” (p. 29). Assim, a linguagem cria ao mesmo tempo em que interdita o corpo. A letra inscreve-se no corpo e, assim, organiza o gozo.

O autor observa que o gozo é um termo distinto tanto do “*lust*” freudiano (que carrega o equívoco da polissemia prazer/desejo) e da satisfação. Situa o gozo, em contrapartida, no mesmo uso que o Direito faz dele: gozar de uma coisa é poder usá-la até um limite, como a noção de “usufruto” sugere. O Direito trabalha no sentido de regulamentar o gozar, pondo limites ao útil. O gozo, todavia, opõe-se ao útil, é aquilo

que para nada serve. É uma instância negativa que não se reduz às leis do princípio de prazer, nem tampouco à autoconservação.

O ponto de partida da questão do gozo trabalhada por Lacan¹⁸ encontra-se nas formulações de Freud sobre o conceito de pulsão e, mais especificamente, o que ele trata por repetição em *Além do Princípio do Prazer* (1920). O gozo diz respeito a uma repetição que o estabelecimento do circuito pulsional instaura, caracterizado por não ter nenhuma utilidade e, ainda assim, insistir. Essa repetição não é dada como natural, não funciona como um automatismo biológico: é o atrelamento do sujeito ao campo da linguagem que a estabelece, pois mesmo que o gozo escape desse campo é na repetição da cadeia significante que ele pulsa.

Em consonância com a proposição já apresentada de que “A mulher não existe”, Lacan (1973[1972]) aprofunda aqui a tese que a mulher é “não-toda”, que seu sexo não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo: “a mulher se define por uma posição que aponte com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (p. 14, grifo do autor).

Lacan (1973[1972], p. 15) segue com a provocação:

Aí está o dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual. De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo, seria realizado?

O gozo do Outro é o gozo do Outro sexo, “do corpo que o simboliza” (p. 24). Isso comporta uma natureza que para Lacan determina uma outra forma de substância, que denomina de “substância gozante”¹⁹. Dessa constatação, Lacan (1973[1972], p. 29) questiona:

Não é de lá que supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso se goza.

¹⁸ Salienta-se que Lacan recorre a Hegel nas suas formulações sobre a questão do gozo, conforme trabalhado por ele no Seminário 2 *O eu na teoria freudiana* e 3 *As psicoses*.

¹⁹ Lacan (1973[1972]) usa o termo *substância gozante* em alguns momentos, em referência à questão do gozo. Essa noção de substância gozante é contraposta por Lacan à de substância pensante e substância extensa, trabalhadas por Descartes. Eidelsztein (2008) chama atenção para o fato de que o termo substância é comumente tomado a partir da física de Newton, onde ela é o resultado da massa mais a energia. O autor demonstra o quanto no Seminário 23 Lacan trabalha numa perspectiva geométrica que toma a substância como produto da eficácia da linguagem, desvinculada da ideia de massa: trata-se de uma substância “insubstãnte”. Diferente do que até então se tomava por pulsão oral e anal em psicanálise, vinculadas à borda da boca ou do ânus, por exemplo, Lacan trabalha com a energia que o próprio buraco, o furo, produz.

Gozar tem a propriedade fundamental de que o corpo de um goza de uma parte do corpo do outro, mas essa parte também goza. De acordo com Lacan (1973[1972]), essas questões levam do plano do gozo fálico ao gozo feminino, na medida em que ele simbolizado ao mesmo tempo em que também é outra coisa, o não-todo que ele passa então a tentar articular. Assim, nas necessidades do ser falante estão implicadas uma “outra satisfação” que se satisfaz de maneira inconsciente. O gozo depende dessa satisfação inconsciente (outra) que é sustentada pela linguagem.

J. Jerusalinsky (2009) acrescenta que o gozo revela-se nas formações do inconsciente e muitas vezes é tomado como uma “satisfação inconsciente”, sujeita às leis do processo primário. Assim, a partir disso a autora aponta o gozo como um afeto inconsciente, no duplo sentido de afeto: uma sensação no corpo e uma afetação ou apassivação do sujeito, pois só no chiste o gozo é autorizado e compartilhado com o interlocutor. No ato falho, lapso ou sintoma, o sujeito, via de regra, é assaltado por um estranhamento constrangedor.

Os aparelhos do gozo servem para abordar a realidade. Lacan (1973[1972]) sublinha que quando se refere a aparelho, não há outro senão o da linguagem. É por ele que o gozo é aparelhado no ser falante. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, essa linguagem esclarece-se por se colocar como aparelho de gozo. Inversamente, porém, o gozo também, em si mesmo mostra que está em falta, que algo claudica do seu lado.

Que a realidade seja abordada pelos aparelhos do gozo não quer dizer, porém, que ele (o gozo) seja anterior à realidade. Não é porque um processo é dito primário que ele apareça primeiro. O bebê olha para aquilo que o excita, na proporção exata em que ele ainda não fala. A partir do momento em que ele fala, e não antes, há recalçamento.

Lacan (1973[1972], p. 62) insiste que “o universo, é uma flor de retórica”. O universo, porém, tem uma aplicação diferente nos dois sexos, o que ele acentua com o “todo/tudo” e o “não todo/tudo”. Isso também diz da impossibilidade de que haja relação sexual, complementaridade entre os sexos. Se há algo que “não se junta” isto está do lado das mulheres, pois aí se trata da elaboração do não-todo, trata-se de abrir caminho.

No universo retórico, sublinha Lacan, as palavras só servem para que haja o gozo necessário. O equívoco entre *faillir* (faltar) e *falloir* (ser preciso) leva a pensar sobre o gozo que é preciso, que falta, e o gozo que não é preciso, que não falta. Lacan parece aqui apontar para a hiância do gozo, gozo fálico e gozo feminino, sendo este suplementar ao fálico e por isso, sem pretensão de suprir uma falta, conforme já salientado sobre a questão da complementaridade.

O necessário é definido por Lacan como aquilo que “não cessa de se escrever”. O necessário produz, assim, o gozo que não seria preciso/não faltaria. Trata-se de um gozo condicional. Lacan diz que se houvesse outro gozo que não o fálico, seria preciso que fosse aquele. Ou, “não seria necessário” que fosse aquele.

Quando Lacan diz “se houvesse outro” remete a uma implicação material que deriva a ideia de que não *há* outro que não o gozo fálico, “salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda” (LACAN, 1973[1972], p. 66). É nesse sentido que Lacan afirma que é falso que haja outro: é de uma questão de lógica que se trata.

Esse gozo não convém à relação sexual: é “por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (LACAN, 1973[1972], p. 67). O primeiro efeito do recalque é justamente o de fazer com que o gozo fale de outra coisa. Isso faz com que seja de um lado da identificação sexual, do lado homem, que parta a questão que situa o objeto *a*, que desempenha nele o papel daquilo que vem no lugar do parceiro falante, constituindo o que surge no lugar do real, isto é, o fantasma. Do lado de *À* mulher, é de outra coisa e não do objeto *a* que se trata: é do que faz suplência à relação sexual que não existe.

Assim, pode-se dizer que há um gozo dela, dessa que não existe – A mulher não existe, por isso escreve *À* mulher. “Há um gozo... *para além do falo*” (LACAN, 1973[1972], p. 80, grifo do autor), um “gozo dela, esse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isso ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece com elas todas” (LACAN, 1973[1972], p. 80). Esse é o gozo que Lacan chama “o outro”.

Trata-se de um gozo “a mais” que como se produz graças ao ser da significância e como esse ser não tem outro lugar senão o lugar do Outro (*Autre*), com O (*A*)

maiúsculo, produz o que Lacan chama estrabismo, justificando a confusão com tal terminologia.

Sugere o seguinte esquema:

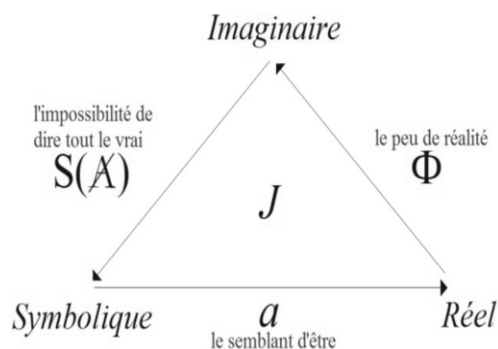


Figura 2: Lição de 20 de março de 1973²⁰

Lacan explora, então, a relação do gozo (J) com os elementos da figura. O gozo não se interpela, nem se evoca, não se elabora, nem se persegue senão a partir de um semblante. O amor dirige-se do semblante: quanto mais o homem presta-se a que a mulher o confunda com Deus, com isto que ela goza, menos ele odeia (*hait*) e menos ele é (*est*, homófonos com *hait* em francês). A palavra *hainamoration*, enamoração, comporta a noção de que não se conhece o amor sem o ódio (por isso, para Empédocles, Deus devia ser o mais ignorante dos seres, pois não conhece o ódio). O amor dirige-se do semblante da mesma forma em que o Outro só se alcança abraçando o *a* causa de desejo, ou seja, é também ao semblante de ser que ele se endereça.

No que tange ao Imaginário, é pelo revestimento da imagem de si, que envolve o objeto causa de desejo, que na maioria das vezes sustenta-se a relação objetal. Isso se distingue do que se pode dizer do Real, na medida em que o Real não poderia inscrever-se senão por um impasse da formalização.

A experiência analítica “cessa de não escrever” a causa do desejo. Nela o *a* é contingente. Lacan chama isso de contingência na medida em que é aí que a experiência analítica encontra seu termo e pode produzir S_1 , ou seja, o significante do gozo, do gozo idiota, do gozo mais singular.

²⁰ Figura extraída da Edição francesa do Seminário *Encore* (1973[1972]a). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2014.

A contingência, isso que “cessa de não se escrever” se opõe ao impossível, ao que “não cessa de não se escrever”. A “graficização”²¹ aponta, ainda, para o necessário, para o que “não cessa de se escrever”. Lacan adverte que, em psicanálise o falo “cessou de não se escrever”, tendo o caráter contingente, e não entrou no “não cessa” que marca de um lado a impossibilidade e de outro, o necessário.

Além disso, Lacan escreve o “pouco de realidade” com que se sustenta o princípio freudiano do prazer. Pouco de realidade uma vez que tudo o que é permitido abordar de realidade permanece enraizado no fantasma. O lado $S(\mathbb{A})$ apresenta a impossibilidade de dizer toda a verdade. A verdade só se pode meia dizê-la. É justamente o gozo um limite à verdade. Há ainda o que o Simbólico, ao se dirigir ao Real, produz: o objeto a , semblante de ser. A “graficização” mostra o Real aberto entre o semblante, que resulta do Simbólico, e a realidade, como ela se sustenta no concreto da vida humana.

Lacan (1973[1972]) esclarece que “*o inconsciente, não é que o ser pense, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional – o inconsciente é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada. Acrescento que isso quer dizer – não saber de coisa alguma*” (p. 113, grifo do autor).

Tal formulação remete à relação entre saber e gozo. Para o ser falante, o saber (S_2) é o que se articula ($S_1...S_2$). Nessa medida,

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o resultado de presença da alíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado (LACAN, 1973[1972], p. 149).

A linguagem é feita de alíngua (*lalangue*), isto é, é uma elucubração de saber sobre a própria alíngua. “O inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua” (LACAN, 1973[1972], p. 149). E o que se sabe fazer com alíngua ultrapassa em muito aquilo que se pode dar conta no campo da linguagem. Os efeitos da alíngua são, por excelência, afetos, afirma Lacan. Que o inconsciente seja estruturado como uma linguagem é porque esses efeitos de alíngua, que estão ali como saber, vão além do que o ser, ser que fala, é suscetível de articular como tal.

²¹ Lacan adverte que grafo é um termo com um sentido muito preciso na lógica da matemática, optando aqui pelo termo “graficização”, colocado assim, entre aspas.

J. Jerusalinsky (2009) acrescenta que a economia de gozo do bebê é atrelada ao saber materno. A autora trabalha a tese de que a inscrição da letra depende da implicação da mãe na economia de gozo do bebê. A partir do que é “dado a ver” no campo do bebê, a mãe formula um saber sobre seu desejo, saber enigmático para a própria mãe, em relação ao qual o bebê acha-se implicado.

Levando em consideração as questões apontadas até aqui relativas ao gozo feminino, propõe-se uma aproximação com a imagem que Lacan destacou como própria ao gozo feminino: “O Êxtase de Teresa”, de Bernini. Posteriormente, serão retomadas as problematizações acerca do gozo para enfatizar sua potência criativa e devastadora.

2.3. Teresa, Mulher Santa

Santa Teresa D’Ávila foi uma figura controversa. Frei Betto (2010), em *Prefácio* à Edição do *Livro da Vida*, de Santa Teresa D’Ávila (Companhia da Letras), é categórico ao afirmar que Teresa de Ávila (1515-1582) povoa o que chama de “inconsciente coletivo” da cultura ocidental. Não foi pouco, afinal, o legado que sua história e obra deixaram.

Feminista *avant la lettre*, esta monja carmelita do século XVI, ao revolucionar a espiritualidade cristã, incomodou as autoridades eclesiásticas de seu tempo a ponto de o núncio papal na Espanha, dom Felipe Sega, denunciá-la, em 1578, como ‘mulher inquieta, errante, desobediente e contumaz’. Se escapou de ser queimada como ‘bruxa’ na Inquisição, foi graças aos teólogos que ousaram confirmar a ortodoxia de seus escritos (p. 10 e 11).

Frei Betto (2010) qualifica de “copernicana” a revolução que Teresa empreendeu: ela arrancou Deus dos altares celestiais e o colocou no cerne de sua alma. Depois dela, o conceito de Deus deixa de ser teológico para se tornar uma experiência vivida no campo do amor. O Deus-juiz, que só olha para os pecados, dá lugar ao Deus afetuoso. O enigma da morte também passa por transformação de perspectiva importante e passa a ser uma expectativa do encontro com a plenitude.

Cohen (2010), na *Introdução* da mesma obra, sublinha que a autobiografia de Santa Teresa é, ao mesmo tempo, a história da vida religiosa de uma mulher notável, mas também uma grande obra literária. O *Livro da Vida* é o segundo clássico em prosa mais lido na Espanha, estando somente atrás de *Dom Quixote*.

Este Subcapítulo se ocupa das questões apresentadas por esta mulher que, tendo a expressão esculpida em mármore, fez com que Lacan recorresse a ela como uma imagem do gozo feminino.

Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) foi um artista italiano de bastante sucesso. Na arte barroca, destacou-se como escultor e arquiteto. Suas obras ainda são apreciadas pelo mundo inteiro e se encontram principalmente em Roma e no Vaticano.

Uma dessas obras recebeu de Bernini o nome de *O Êxtase de Santa Teresa*. Trata-se de uma obra esculpida em mármore, de 11,6 x 3,6 metros, envolta por uma estrutura tipicamente barroca. A escultura encontra-se na Capela Cornaro, no lado esquerdo do altar central da Igreja de Santa Maria Della Vitória.



Figura: “O Êxtase de Santa Teresa”²²

²² Figura extraída do site <http://julirossi.blogspot.com.br/2013/05/extase-de-santa-teresa.html>. Acesso em: fevereiro de 2016.

Sobre a importância da obra, Filho, Silva e Silva (2010) destacam que, em primeiro lugar, ela se encontra numa Igreja que, na época que a escultura foi feita, estava sob os cuidados dos Carmelitas Descalços, ordem que fora reformada por São João da Cruz, inspirado na forma com que Santa Teresa conduziu a reforma promovida nos mosteiros femininos.

O Êxtase de Santa Teresa, destacam os autores, é muito mais do que uma obra que somente retrata palavras do *Livro da Vida*. A obra é extremamente significativa no que diz respeito ao contexto da época e às transformações promovidas pelo Renascimento, principalmente no que toca às relações entre o sagrado e o profano.

Amparo (2013) aponta que na Idade Média o cristianismo tinha bases em representações femininas arquetípicas, que faziam parte dos princípios norteadores da sociedade patriarcal e cristã. A mulher oscilava entre dois perfis bem distintos: um sacro, a mulher-mãe, na figura da Virgem Maria; e outro profano, a mulher-meretriz, sedutora e corruptora. Já no Barroco, acontece uma fusão dessas duas polaridades, pois começa a se estabelecer uma relação entre o êxtase e a religiosidade. Os ideais da Contrarreforma usaram os argumentos da sedução religiosa na tentativa de trazer de volta os fiéis, ressaltando a superexcitação dos sentidos humanos através da arte, dos sermões, da música e da liturgia.

Filho, Silva e Silva (2010) destacam que Teresa de Jesus simboliza o humano na obra de Bernini. Embora Teresa deixe claro nos seus escritos que a experiência que relata ocorre pela ação de Deus, ela é, sobretudo, uma experiência humana. A dor espiritual que ela descreve é sentida em primeiro lugar no corpo.

Nesses arrebatamentos parece que a alma não anima o corpo e assim se sente muito faltar o calor natural dele. Vai esfriando, ainda com enorme suavidade e deleite. (...) E é tão extremo que muitas, muitas vezes eu queria resistir. E ponho todas as minhas forças, em especial algumas vezes em que ocorre em público, e, outras muitas, em segredo, temendo ser enganada. Algumas vezes conseguia algo, com grande exaustão, como quem lutasse com um gigante forte. Ficava depois cansada. Outras vezes era impossível, levava-me a alma e, quase corriqueiramente, até a cabeça depois dela, sem que eu pudesse segurá-la e algumas vezes o corpo todo, até levá-la-lo (D'ÁVILA, 2010, p. 178).

A expressão tanto de dor, quanto de prazer, é esculpida por Bernini na obra. São estes elementos também que compõem as questões sobre o gozo e, por excelência, sobre o gozo feminino. No caso dos místicos, tais como Santa Teresa, a experiência do êxtase

é a expressão de um gozo do qual o principal testemunho dos místicos é o de dizer que eles o experimentam.

Depois dá uma dor que nem podemos buscar por nós mesmos, nem, uma vez vinda, se pode tirar. Quisera muito explicar essa grande dor e creio que não conseguirei, mas direi algo, se souber (D'ÁVILA, 2010, p. 180).

Disse-me o Senhor essas palavras: 'Desfaz-se toda, filha, para pôr-se mais em mim. Já não é ela quem vive, mas sim Eu. Como não pode compreender o que entende, é não entender entendendo' (D'ÁVILA, 2010, p. 165).

Por isso, e por todo o que se segue, a imagem de *O Êxtase de Santa Teresa*, de Bernini, faz capa de diversas edições do *Seminário 20 – Mais, Ainda*, de Jacques Lacan, conforme explorado adiante.

2.3.1. Santa Teresa de Jesus: Vida e Obra

Escrito a pedido de seus confessores, o *Livro da Vida* é um relato da vida de Teresa D'Ávila (2010) do início da sua “trajetória espiritual” até os cinquenta anos de idade. O *Livro* data de 1656, embora tenha começado a ser escrito sete ou oito anos antes do pedido que efetivamente o concretizou. Em *Introdução de o Livro da Vida*, Cohen (2010) destaca que o sucesso do livro deve-se muito a qualidade da escrita: até quando descreve um estado difícil ou um acontecimento sobrenatural raro, Teresa consegue encontrar linguagem simples e metáforas acessíveis que deixam o texto claro, mesmo para quem nunca experimentou nada semelhante. Em o *Livro da Vida* “vemos uma mulher de vontade própria e historicamente desequilibrada” (COHEN, 2010, p. 19) que estava a caminho de tornar-se uma freira convencional e é transformada por experiências profundas.

Teresa sabia, então, que seu *Livro* iria ser mostrado à Inquisição para que julgassem se eram legítimas as suas experiências místicas. Não se trata, pois, de um livro escrito com calma por alguém que já contasse com autoridade espiritual reconhecida, pois isto demorou a acontecer. Antes de ser reconhecida Santa, Teresa quase foi condenada à fogueira: foram muitos os entraves que encontrou até que a “legitimidade” do seu testemunho fosse admitida. Ao *Livro*, Teresa se refere como

“livro grande ou minha alma”, acrescenta Cavallari (2010, p.32), tradutor da Edição aqui utilizada.

Teresa, antes de entrar no convento, teve uma vida tipicamente burguesa. Aos quatorze anos, começa a interessar-se por vaidades próprias à sua idade, preocupando-se com sua beleza. Nesta época, envolveu-se com uma prima, que era sua companheira em diversões. Teresa aponta a sua própria natureza má como a principal causa do envolvimento com a prima, embora também reconheça a influência que sofreu dela (FERNANDES E SIRELLI, 2006).

Pois assim comecei, de passatempo em passatempo, de vaidade em vaidade, de ocasião em ocasião, a meter-me tanto em ocasião de pecado muito grandes e a andar tão estragada minha alma em muitas vaidades, que eu já tinha vergonha de voltar a me aproximar de Deus em tão particular amizade como é a conversa da oração (D'ÁVILA, 2010, p. 72).

Desde menina Teresa cultivava uma fé veemente no poder de Deus. O caminho que estava tomando era considerado por ela mesma como pecaminoso e leviano. Mais do que isto, Teresa considerava-se culpada por pecados que não eram considerados tão graves aos olhares dos outros. O julgamento de que suas atitudes eram absolutamente repreensíveis ao olhar de Deus fez com que fosse bastante difícil para Teresa encontrar um confessor.

Ainda que tenha passado por momentos em que o temor a Deus parecia abrandar, Teresa tinha receio de perder-se dele definitivamente, preferindo entregar-se à vida religiosa. Foi morar em um mosteiro para estudar e pensava que, por pior que em alguns momentos isto pudesse parecer, o sacrifício valeria a pena, pois seria o que a faria alcançar a felicidade eterna. Teresa nunca pareceu ter muitas dúvidas de que é em Deus que o sentido da vida se encontra.

Pois, sendo só para Deus, até começar, Ele quer – para que mais mereçamos – que a alma sinta aquele medo, e quanto maior, se se sai bem com ele, maior o prêmio e mais saboroso se faz depois (D'ÁVILA, 2010, p. 51).

Oh bondade infinita de meu Deus, pois me parece que vejo a vocês e me vejo a mim desse jeito! Oh, delícia dos anjos, que toda me quereria, quando vejo isso, desfazer-me por amar-vos! (D'ÁVILA, 2010, p. 89).

A decisão de tornar-se monja foi bastante dolorosa para Teresa. Viver num mosteiro parecia muito desagradável: além do afastamento das pessoas queridas por ela, seu pai não apoiou a decisão. Tudo isso, porém, não foi suficiente para que Teresa

tomasse outro caminho. A certeza que ela tinha de que a felicidade suprema seria encontrada ao lado de Deus mantinha sua decisão.

Monteiro e Autran (2010) relatam que os acontecimentos que levaram Teresa ao convento foram a morte precoce da sua mãe (aos trinta e três anos) e o casamento da sua irmã mais velha. O filme *Teresa, Corpo de Cristo*, lançado em 2007 e dirigido por Ray Loriga, no entanto, ressalta outro ponto: Teresa teria se entregado a um homem. Seu pai descobre que Teresa havia perdido a virgindade e preocupa-se com fato de que nenhum homem a iria querer, ao que Teresa responde, tranquilamente: “Eu sei de um”²³.

No convento, acrescentam os autores, seu confessor da época lhe revelou a “perdição” que ele tinha por uma mulher. Teresa começa a ter acessos que ela chama de “histéricos”: tem febre, dores, vômitos, desmaios. Tal estado era, no entanto, provocado por Teresa. No filme, as cenas são fortes: Teresa submete-se a severa greve de fome, vai a estados limites através de chicoteadas e autopunições. Destaca-se que tais atitudes têm início quando Teresa se dá conta que deseja tanto a Deus e que ele parece não a querer: “ansiosa por ver-te, desejo morrer”, diz ela.

A situação chega a tal ponto que Teresa é dada como morta. Ela só não é enterrada porque seu pai adia seu sepultamento.

Todos me enganaram, porque o que diziam sobre toda essa dor é que eu estava tuberculosa. Com isso eu pouco me importava, as dores é que me cansavam, porque eram dos pés à cabeça. Porque os nervos são intoleráveis, segundo diziam os médicos, e como todos se encolhiam era um duro tormento (D’ÁVILA, 2010, p.62).

Naquela noite me deu uma crise que durou, ficando eu sem sentidos, quatro dias, mais ou menos. Nisso me deram o Sacramento da Unção e a toda hora e momento pensaram que eu morria e não faziam nada a não ser rezar o Credo, como se eu tivesse entendendo alguma coisa. Tinham-se às vezes por tão morta que até cera achei depois em meus olhos (D’ÁVILA, 2010, p. 63).

Paralítica por três anos, Teresa tem recuperação progressiva, mas inevitavelmente lenta, em função de tudo que passou. Ela volta a caminhar engatinhando. Teresa escolhe a experiência mística como forma de se livrar desses males. Começa os degraus de oração e revela-se vez mais apaixonada por Deus. “Do amor ao pai, passa a esposa de Cristo. Aliás, isso é tudo que ela pede aos homens: serem pais” (MONTEIRO e AUTRAN, 2010, p.7).

²³ As falas de Teresa que não estão devidamente referendadas foram retiradas do Filme *Teresa – Corpo de Cristo*, em tradução de Cepat. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fCDBEaEohCA>. Acesso em: janeiro de 2016.

Recuperada, Teresa começa a sentir de forma mais frequente e intensa a presença de Deus:

Manifestou-se a mim Cristo com muita severidade dando-me a entender o que naquilo o incomodava. Vi com os olhos da alma mais claramente do que poderia ter visto com os do corpo, e ficou tão marcado em mim que faz mais de 26 anos e parece que o tenho presente. Eu fiquei muito assustada e agitada e não queria mais ver a pessoa com quem estava (D'ÁVILA, 2010, p. 76).

Tais “acontecimentos” ocorriam tanto quando estava sozinha no seu quanto, quanto em presença de outras monjas. Seus “acessos” começaram a chamar a atenção e Teresa passou a ser alvo de investigação por heresia. No filme, a Madre diretora do Convento diz que a condição de mulher bonita de Teresa dificulta as coisas, pois isso facilmente se confunde com “as coisas do demônio”. Fica claro ali também que as mulheres viviam sob o estigma de serem todas iguais, todas “meio bruxas, meio doidas, meio putas”, como coloca um padre.

Nesse sentido, embora Teresa busque se firmar na crença de que o que ela sentia era a presença de Deus e não da tentação, as palavras que descrevem seu “êxtase” não perdem a conotação sexual, o que acaba por dificultar sua “defesa”. Ela diz ser “sua esposa”, ser “possuída por Ele”, disposta a ser “tomada”, confessa tocá-lo, ver seu rosto bem “perto do dEle”. Justifica-se dizendo que “todo amor é loucura”, que algo tão doce não pode ser coisa demoníaca, que o que só consegue entender pela metade “sente por inteiro”. Um dos padres convencido da legitimidade da experiência de Teresa questiona também: “Por que será que a fé muitas vezes assemelha-se tanto com a loucura?”.

Ainda sobre a história de Teresa, aos cinquenta e dois anos ela promove uma “reforma” na ordem feminina que deu origem às “Carmelitas descalças”. Na contramão dos “Calçados”, Teresa encontrou sufrágio principalmente na figura popular e importante de João da Cruz, o qual compartilhava das mesmas aspirações.

Teresa faz, assim, da pobreza uma virtude: não precisa de nada mais do que estar em Deus. Nos seus escritos, Teresa fala do seu caminho de oração. Cada um dos passos da sua trajetória é entendido por ela como tendo sido planejado por Deus, que a conhece como ninguém e que a fez passar intencionalmente por cada uma das provações que ela encontrou em seu caminho. O objetivo de Deus, segundo ela, é o de fazer com ela mesma reconhecesse suas fraquezas, descobrisse onde encontrar a felicidade, a superar a humanidade e alcançar supremacia espiritual.

Então o seguro para uma alma que tiver oração será descuidar-se de tudo e de todos e só ter conta consigo e com contentar a Deus (D'ÁVILA, 2010, p. 123 e 124).

Bem sabe que não quer senão a seu Deus, mas não ama nada em particular d'Ele, mas todo inteiro o quer, e não sabe o que quer. Digo 'não sabe' porque a imaginação não representa nada. Nem, ao que me parece, durante muito tempo que está assim, operam as potências. Assim como na união e no arrebatamento é o gozo, aqui é a dor que as suspende (D'ÁVILA, 2010, p. 182).

Tais questões retomam o que Lacan diz já no *Seminário 8, A Transferência*:

O santo se movimenta inteiramente no domínio do ter. Se ele renuncia a essas coisinhas, é para possuir tudo. E se vocês examinarem bem de perto a vida dos santos, verão que ele só pode amar a Deus como um nome de seu gozo. (...) o santo é um rico. Ele bem que faz o que pode para ter um ar de pobre (...), mas é nisso justamente que ele é um rico (...) pois a sua não é uma riqueza de que se possa livrar facilmente. (LACAN, 1961[1960], p. 347)

Nada da vida comum interessa Teresa. Ela abre mão das coisas da vida “mundana” (convívio com as pessoas, qualquer bem material, comida, etc.), pois só o que a interessa é o que remete à eternidade, o que a ultrapassa. Ela almeja ter o seu ser imerso na imensidão daquele que designa por Deus.

Teresa chama de “Caminho da Perfeição” ao seu itinerário espiritual. Este itinerário só pode acontecer na vida de alguém quando se tem a certeza de ser amado e procurado por Deus. Quem empreende esse caminho recebe o convite de Deus, que permite que se anteveja que há algo muito especial guardado para aquela pessoa. Deus oferece um amor total, sacia ânsias humanas. O meio pelo qual se percorre esse caminho é a oração, que conduziria à plenitude das plenitudes.

Fernandes e Sirelli (2006) destacam que a compreensão de Teresa revela certa semelhança com a peculiaridade do gozo feminino: ele precisa ser conquistado, ele implica uma dose de dessubjetivação que não é da ordem do natural. A ascensão ao gozo místico requer uma renúncia ao princípio de prazer e uma proximidade com o princípio de nirvana. Para as autoras, trata-se “de uma tentativa de ascensão ao objeto *a*, ali compreendido como Deus, objeto causa de desejo e não semblante desse” (p. 43). As autoras propõem que a nomeação (Deus) desse objeto seria uma tentativa de contornar o vazio constituinte do ser humano. Questiona-se, todavia, se para os místicos a relação com Deus visa contornar ou tamponar esse vazio.

A dificuldade de encontrar as metáforas que mais se adequam às suas sensações faz com que Teresa, em *As Moradas do Castelo Interior* (D'ÁVILA, 2014), reveja os

termos e proponha outras fases da oração (primeiro divididas em quatro *águas* e depois em sete *moradas*). Tratam-se, da mesma forma, de etapas caracterizadas por diferentes tipos de oração, diferentes formas de intimidade com Deus.

Por fim, cita-se, em resumo, a passagem do *Livro da Vida* que serviu de inspiração para a obra *O Êxtase de Teresa*, de Bernini, que, por sua vez, Lacan se serve para falar do gozo místico.

Quis o Senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. Ainda que muitas vezes se me apresentem anjos, é sem vê-los, mas com a visão passada de que falei primeiro. Essa visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parece que abrasam inteiros. Devem ser os que chamam de querubins, pois os nomes eles não me dizem, mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e de outros a outros, que eu não saberia dizer. Via nas suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É uma corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto.

Os dias que isso durava eu ficava parecendo abobada. Não queria ver nem falar, mas abraçar-me em minha dor, que para mim era maior glória de quantas há no mundo criado. (...) parece que arrebatava o Senhor a alma e a põe em êxtase. Assim, não há tempo de sentir aflição e padecer, porque vem logo o gozo (D'ÁVILA, 2010, p. 267 e 268).

2.3.2. Uma imagem de gozo

Embora possa causar estranhamento a quem se depara pela primeira vez com a imagem de *O Êxtase de Teresa* na capa da Edição supracitada do *Seminário Mais, Ainda*, ao avançar a leitura é possível perceber os fundamentos e a propriedade dessa escolha. Propõe-se aqui notar a forma com que ela aparece no “texto” do Seminário.

Da mesma forma como Medéia acha-se mencionada uma única vez e quase que por alusão à Madeleine, esposa de Gide (conforme ainda será trabalhado), a escultura de Bernini de Santa Teresa D'Avila também se encontra referida uma única vez no texto do *Seminário 20* e igualmente de forma indireta, “exemplificando” o que Lacan

menciona sobre a beata beguina Hadewijch d'Anvers, que “chamamos mais gentilmente uma mística” (1973[1972], p. 81).

Domeneck (2011) aponta que Hadewijch foi uma freira da Ordem das Beguinhas que viveu no Ducado de Brabante (atualmente norte da Bélgica), entre 1190 e 1240. É conhecida como Hadewijch de Antuérpia pela suposição de que tenha nascido lá. Escrevendo em flamengo antigo, Hadewijch parecia transformar o amor cortês descrito por seus contemporâneos em amor místico, estabelecendo-se como uma das poetisas místicas mais importantes da Idade Média. Sua escrita utiliza recursos incomuns na poesia da época, caracterizando-se por um despojamento que não se restringe às formas usuais de expressão daquele tempo.

No que se refere à Santa Teresa, Lacan, no famoso capítulo *Deus e o gozo d'A Mulher*, diz que:

Para a Hadewijch em questão, é como para santa Tereza – basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. (1973[1972], p.82)

Para Lacan (1973[1972]) a mística “é algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do $Vx\Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não-todo” (p. 81). Ele sublinha que não emprega o termo “mística” da mesma forma com que fazia Péguy, para quem “tudo começa em mística, tudo acaba em política” (BINGEMER e BARTHOLO JR., 1994, p.129). Ao contrário, para Lacan “a mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política” (1973[1972], p.81).

Quanto aos homens que se alinham no lado não-todo da sexuação, completa Lacan, eles se sentem muito bem lá, “apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos” (1973[1972], p.82).

No capítulo seguinte, *Letra de uma carta de almor*, Lacan faz nova referência aos testemunhos dos místicos, quando aponta que o Outro não é somente o lugar onde a verdade balbucia, mas representa aquilo com o que a mulher tem fundamentalmente relação. “Só temos testemunhos esporádicos disto, e é por isso que eu os tomei da última vez, em sua função de metáfora” (1972[1973], p. 87).

Se o próprio testemunho de Teresa tem função de metáfora, também é esse um recurso que ela utiliza no esforço de pôr palavras numa experiência tão difícil de “traduzir”:

Essa visão, ainda que seja imaginária (em nota ‘isto é, por meio de imagens’), eu nunca vi com olhos corporais, nem nenhuma outra, mas sim com os olhos da alma. (...) Não é um brilho que ofusca, mas uma brancura suave e um brilho infuso, que dá enorme prazer à vista e não a cansa, nem a claridade que se vê para ver essa beleza tão divina. É uma luz diferente da daqui! Parece uma coisa opaca a claridade do sol que vemos, em comparação com aquela claridade e luz que se apresenta para a vista, que não se quereria abrir os olhos depois. É como ver uma água muito clara que corre sobre cristal e reverbera nela o sol comparada a uma muito turva com tempo muito nublado e que corre por cima da terra. Parece, enfim, luz natura, e esta outra, uma coisa artificial. É luz que não tem noite, mas que, como é sempre luz, nada a turva (D’ÁVILA, 2010, p. 253).

Retornando às questões de Lacan sobre a mulher, ela tem relação com o significante desse Outro, que só pode continuar a ser sempre Outro. O Outro é o lugar de onde vem se inscrever tudo aquilo que se pode articular ao significante, sendo radicalmente Outro em seu próprio fundamento. Justamente por isso esse significante marca o Outro como barrado. A mulher tem relação com o $S(A)$ e é nisso ela se duplica, é nisso que ela é não-toda, já que, por outro lado, ela tem relação com o falo (Φ).

Monteiro e Autran (2010) sugerem que diante do desamparo “Pai, por que me abandonaste?”, da inconsistência do Outro que, de alguma forma sempre se tem notícias, os místicos fazem presença deste Eros divino. Assim, eles falam de amor, de um amor desatinado, da união com o Outro. É do gozo feminino que se trata aí.

Lembro-me que, quando morreu minha mãe, eu tinha a idade de doze anos, ou um pouco menos. Assim que comecei a entender o que havia perdido, fui, aflita, até uma imagem de Nossa Senhora e supliquei a ela, com muitas lágrimas, que fosse minha mãe (D’ÁVILA, 2010, p. 39).

Interessante acrescentar aqui a observação de Amparo (2013) sobre o nome “Teresa”. Teresa é um nome de origem obscura: ainda que aja quem atribua sua origem à ilha Thirasias, na Grécia, outros, no entanto, relacionam-na a Tirésias, famoso oráculo vidente e cego. A capacidade de enxergar o futuro sem poder ver o presente não é a única duplicidade do oráculo. Amparo (2013) chama a atenção para o fato que, segundo a lenda, Tirésias conhecia tanto o universo feminino quanto o masculino: certa feita atingira com seu bastão duas cobras que estavam copulando e fora miraculosamente

transformado em mulher. Segundo o mito, Tirésias pôde conhecer o dois lados da humanidade, viveu sete anos na forma de mulher e só depois voltou a ser homem.

Tal observação interessa pela consonância que encontra nas questões aqui trabalhadas. O gozo feminino, elucidado por Lacan na figura de Teresa, necessariamente inclui o gozo fálico, o lado masculino, por estar na condição de complementaridade a ele.

Magno (2010) também se dedica a pensar sobre o gozo místico e propõe que (ao lado de George Bataille) Santa Teresa é uma das autoridades que ele tem por “mártires do erotismo”. Chama atenção para o fato de que em seus arrebatamentos Santa Teresa procurava uma tal união com Deus que a conduzisse a um gozo absoluto. Da mesma forma como acontece no gozo carnal, Teresa também fica desapontada quando percebe que o que busca não é possível: não consegue estar em Deus para sempre, o que faz com que ela queira morrer, como forma de finalmente saciar sua busca.

Então, quando está no arrebatamento, o corpo fica quase morto, sem poder nada por si mesmo, muitas vezes e do jeito que o toma, fica (...). O senhor me perguntará como dura, às vezes, tantas horas o arrebatamento, e muitas vezes. O que acontece comigo é que – como já disse sobre a oração anterior – experimenta-se o gozo em intervalos (D’ÁVILA, 2010, p. 184).

Porque é preciso coragem, com certeza, porque é tão grande o gozo que parece as vezes que não falta um instante para a alma acabar de sair deste corpo. E que morte feliz seria! (D’ÁVILA, 2010, p. 153).

A questão que Magno (2010) sublinha é que ela sustenta a crença de que poderia encontrar-se com Deus “no outro lado”, que é justamente a promessa da religião cristã. Em estados de êxtase, Tereza aprende que não há nenhum juízo a fazer acerca dos pecados de alguém, olhava tudo com indiferença. Magno (2010) afirma ter sido essa a maior lição que Teresa deixou: que embora possa haver um esforço intelectual ou afetivo que busca a indiferença, ela só pode efetivamente acontecer de forma espontânea. Diante do bem e do mal, Teresa não parece fazer mais diferença, ela “cansa” da pergunta sobre se o que lhe ocorre é diabólico ou supremo e mantém a crença no fato de sentir que é Deus quem a acompanha.

Além disso, Magno (2010) afirma também que é importante considerar que as descrições dos arrebatamentos, vertigens e êxtases de Teresa são da substância pura e estritamente sexual. É muito interessante a forma como esse caráter sexual aparece no texto do *Livro da Vida*. O livro foi escrito como sugestão do confessor de Teresa para livra-la das acusações de heresia e, mesmo assim, essa “substância sexual” acaba por se

revelar em cada uma das entrelinhas das mais de 400 páginas do livro, mais na forma do que nas palavras que descrevem sua experiência. Destacam-se duas citações onde isso aparece de maneira mais explícita:

Oh, valha-me Deus! Como é uma alma quando está assim! Toda ela quereria transformar-se em línguas para louvar o Senhor. Dez mil desatinos santos, atinando sempre a contentar quem a mantém assim. (...) Todo o seu corpo e alma quereriam se despedaçar para mostrar o gozo que com essa pena se sente (D'ÁVILA, 2010, p. 149).

Oh, Senhor meu e Bem meu! Não posso dizer isso sem lágrimas e grande prazer de minha alma! Que queirais Vós, Senhor, ficar assim conosco e estais no Sacramento, que com toda verdade se pode crer, porque é, e com grande verdade podemos fazer essa comparação, e se não for por culpa nossa, podemos gozar convosco e vos alegrais conosco, pois dizeis ser vosso deleite estar com os filhos dos homens (D'ÁVILA, p. 135).

Garcia-Roza (2004a) compartilha a mesma observação de Magno (2010), afirmando que: “quem quer que tenha lido Teresa D'Ávila não hesitará em afirmar a natureza profundamente libidinal de sua união dita espiritual, sublime, com Cristo” (p. 137). Discutindo a questão da sublimação, o autor aponta que, numa das passagens mais claras sobre o assunto, Freud, em *Sobre o Narcisismo*, sugere que a sublimação é um processo que consiste em a pulsão voltar-se para outra meta, mais distante da satisfação sexual do que a primeira. Trata-se de um desvio da pulsão em relação ao sexual, pois ela passa a direcionar-se a objetos que não tenham aparente relação com o sexual, mas que nem por isso deixa de ser uma forma de satisfação da pulsão.

O autor lembra que o termo “sublimação” (*Sublimierung*, em alemão), significa *erguer a maior altura, elevar à maior perfeição* ou, ainda, *fazer um corpo passar de estado sólido a gasoso*. Em ambas “definições” está presente a ideia de descorporificação, de desrealização. O “mais baixo”, “mais corporal”, indiscutivelmente poderia, em maior ou menor grau, “comover a corporeidade”. O autor, entretanto, lembra uma passagem de Lacan no *Seminário II* que provoca discussão:

A sublimação não é menos a satisfação da pulsão, e isto sem recalamento. Em outros termos – por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse trepando. É isso que quer dizer. É isso que coloca, aliás, a questão de saber se efetivamente eu trepo (LACAN, 1964, p. 157-158).

Parodiando Lacan, o autor sugere que Teresa D'Ávila poderia dizer que “no momento não estou trepando, estou rezando, mas mesmo que eu não trepe nunca, minha atividade não deixa de ser sexual” (p. 137). Ele considera que o fato de Teresa D'Ávila

ser apontada como “patrona da histeria” não elimina a natureza sublimada da sua prática religiosa, lembrando que uma das primeiras formas que Freud concebeu a sublimação foi como defesa histérica.

As questões que Santa Teresa faz pensar acerca do gozo feminino são bastante diversas, como se procurou demonstrar. É interessante que nem mesmo a radicalidade da figura de uma *Madre* não poupe aquela que se situa no lado mulher do campo da sexuação de se haver com os impasses de sua divisão no que concerne ao gozo.

Deixando essa figura como a que faz uma imagem de gozo, passa-se agora a desenvolver duas consequências possíveis no que concerne a presença do gozo feminino na mãe-mulher: a devastação e a criação.

2.4. Sobre a Devastação: Uma consequência do não-todo fálico

A condição do lado feminino da sexuação, o lado mulher, de estar *mais além* da referência fálica, isto é, do gozo feminino ser suplementar ao gozo fálico ou não-todo referido à ordem fálica, impõe consequências importantes ao ser falante mulher. Uma dessas questões diz respeito ao campo da *devastação* que *tanto* estar fora, *quanto* estar não-toda referida ao falo, traz como consequência.

O termo *devastação* é frequentemente trabalhado como uma das problemáticas da psicose, isto é, da falta de referência ao falo, da forclusão do significante fálico. Tais consequências aproximam, em alguns pontos, o *mais além* do falo, a mulher, do *aquém* do falo, da psicose.

A loucura feminina é, de diferentes formas, sempre muito destacada no campo do feminino. Loucura que diz exatamente da posição não-toda fálica, loucura que se deriva da condição de ser não-toda na castração, que é uma dessas consequências de só poder contar em parte com a baliza que a referência fálica possibilita.

A busca por “personagens” da literatura à que esta pesquisa também se dedicou encontrou dificuldades nesse sentido, na medida em que o mais frequente é que a interpretação da psicose seja oferecida à grande maioria das manifestações que digam

do campo “fora” do fálico. Este “fora”, porém, pode dizer de um *aquém* (totalmente fora do fálico) ou de um *além* (não-todo dentro do fálico). Este Subcapítulo da Tese procurará delinear as questões pertinentes à questão da devastação na mulher.

Drummond (2011) salienta os exemplos mais encontrados na literatura sobre devastação: Madame Sévigné (famosa escritora de cartas do século XVII), Camille Claudel (renomada escultora francesa), a personagem Lolita V. Stein de Marguerite Duras (comentada no próximo Capítulo), o caso de Marguerite Anzieu (caso Aimée, que Lacan se dedica em sua tese de doutorado), o caso das irmãs Papin (também trabalho por Lacan). Ela destaca que esses exemplos não se equivalem e que não se encontra a mesma estrutura nessas mulheres, donde conclui que não é possível classificar a devastação.

Da Silva (2008) lembra que *devastação* é a tradução para o termo francês *ravage*, que segundo o dicionário Larousse significa “arrasar, fazer estragos”. O termo é derivado do verbo francês *ravir*, que significa “encantar ou arrancar algo”, traduzido em português como “arrebatar”. A autora destaca que Lacan também utiliza o termo *ravissement*, traduzido por “deslumbramento”, que significa “perturbar o entendimento de algo, causar assombro, maravilhar, fascinar, seduzir”. O interessante é que o termo *ravissement* parece comportar mais do que a face destruidora de *ravage*: talvez ele admita também a maravilha que a possibilidade de só estar não-toda em referência fálica pode conter, em termos de criação.

Zalberg (2012) sublinha que Lacan empregou o termo *devastação* em dois momentos de seu ensino: para se referir à relação da filha com a mãe, em *O Aturdido* (1972), e à relação de uma mulher com um homem, no *Seminário 23 - O Sinthoma* (1976[1975]). Em ambos os casos, o que está em questão é o retorno da demanda de amor para uma mulher.

A autora destaca que a mulher espera que o amor possa lhe servir como proteção em relação a um gozo que é dado à mulher “sentir” e que tem como característica poder revelar-se sem limites, qual seja, o gozo feminino. Esse gozo heterogêneo ao gozo fálico, ainda que referido a ele, é a evidência da não complementaridade entre os sexos, da inexistência da relação sexual.

A posição que homens e mulheres assumem na sexualização denuncia suas respectivas formas de amar e a busca de ambos pelo que venha a suprir a inexistência da

relação sexual. Entre essas formas distintas é importante considerar o que um parceiro exige do outro. O homem, do seu lado, tem a forma fetichista de amar, faz da mulher um objeto fetiche, uma causa de desejo, um objeto *a*. Já a mulher, na sua forma erotomaniaca de amar, faz do homem um Outro que fala.

Rangel (2013) cita o argumento de Miller que propõe a devastação como uma resposta à erotomania. O “sem medida” próprio do feminino é resultado da anulação do semblante fálico, o que a deixa a mercê do sem limite do gozo feminino. Quando atinge esse ponto fora dos limites, que excede à lógica da castração, ela pode chegar a ficar numa situação de absoluta devastação.

A autora lembra que o gozo não-todo *excede* à função fálica e à castração, é um efeito de passagem do sujeito feminino pela metáfora paterna. Trata-se de um gozo excedente e não complementar. Salienta, porém, que nem todo excesso de gozo nas mulheres corresponde a um gozo suplementar ou à psicose. Na clínica, o gozo ilimitado na mulher pode ser detectado pela perspectiva da devastação ou no arrebatamento, momento em que a mulher encarna o objeto da fantasia perversa do homem ao invés de semblantizá-lo na via do objeto causa do desejo.

A devastação designa os efeitos que o gozo Outro introduz no sujeito feminino e que se desdobram e se dividem entre a abolição subjetiva e a correlativa absolutização do Outro. (...) se, de um lado, o sintoma é a modalidade masculina de gozo, de outro, a devastação é a forma sintomática feminina (RANGEL, 2013, p. 37).

O arrebatamento e a devastação são formas de absolutização do Outro. No campo amoroso é frequente que o parceiro adquira, para ela, um poder de Outro absoluto. Ela, a mulher, fica capturada, desorientada ao ver o parceiro escapar desse lugar, que é um lugar impossível. Quanto mais ela absolutiza o Outro, mais o homem é confrontado com sua castração, lugar difícil de suportar.

O arrebatamento, salienta Rangel (2013), tem por característica a fugacidade. O sujeito é tomado por um sentir no corpo, não consegue descrever esse instante que ocorre a partir do objeto olhar, advindo de uma contingência.

Zalberg (2012) destaca que na busca das mulheres pela identificação ao significante mulher, que não existe, ao invés de se unificar ela irá, ao contrário, se desdobrar em duas partes: numa onde ela é o sujeito do inconsciente e noutra onde ela só encontra ausência em vez de existência.

Na mulher há sempre alguma coisa que escapa ao discurso, o que faz com que mesmo o amor não possa vir sem um dizer. Esse dizer tem a função de restauração de uma identificação fálica, através da qual a mulher encontra um semblante de subsistência. Há, fundamentalmente, uma demanda de ser em sua demanda de amor ao Outro. Assim, o amor é um dos semblantes aos quais as mulheres recorrem para suprir a falta de significante do sexo feminino. A autora propõe a ideia de que quando, nessa demanda, o semblante do amor fracassa, surge a devastação. Isto evoca a proposição freudiana de que a perda do amor é a figuração que a castração assume do lado feminino.

Numa das menções de Lacan (1972) à devastação ele se refere à relação da filha com a mãe:

a elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (Freud dixit), contrasta dolorosamente com a realidade de devastação que constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai – o que combina com ele ser segundo, nessa devastação. (p. 465)

Assim, a devastação frequentemente comparece na relação da mãe com a filha, como decorrência de essa maior “substância” que a filha espera dela. É justamente a impossibilidade da transmissão sobre o que é uma mulher que promove o caráter devastador da relação mãe-filha.

Na segunda menção de Lacan (1976[1975]) ao tema da devastação, ele a propõe em relação à demanda da mulher ao homem: “que a mulher é um sintoma para um homem e um homem é pior que uma aflição e um sintoma para uma mulher – é mais uma devastação” (p. 98).

Zalcborg (2012) destaca que até Lacan chegar a tais considerações houve todo um caminho percorrido. Lacan aponta que a mulher quer ser desejada e amada por aquilo que ela não é e, para isto, se apresenta como o falo, significante do desejo, para ser causa do desejo de um homem. Lacan indica aí que sexos não se relacionam diretamente, mas através do falo, através de um “parecer ser” que do lado homem se formula como ostentação de um ter e, do lado mulher, faz com que ela esconda sua falta a ter na mascarada.

Nesse sentido Miller (*apud* Zalcborg, 2012) sugere considerar que a fórmula da fantasia introduzida por Lacan como comum aos dois sexos ($\$ \diamond a$) deveria comportar

uma variação no caso feminino. Nas mulheres, segundo o autor, a fórmula mais apropriada seria $\$ \diamond A$, com uma substituição do a , objeto fetiche, objeto causa de desejo, do lado homem, por \bar{A} , por este Outro do desejo que deve falar, endereçar palavras de amor, para dar à mulher alguma consistência de ser.

Em outro trabalho, Zalcberg (2003) sugere que a feminilidade de uma mulher constitui-se não só entre “pai e mãe”, mas entre “duas mães”, pois para a menina a figura materna se desdobra em uma função materna e em uma função feminina, na medida em que a mãe é também mulher.

Se, num primeiro momento, a filha espera receber da mãe um significante do sexo feminino, em seguida ela descobre que esse significante não existe. Num segundo tempo, ela se reconcilia com a ideia de que à mãe também falta isto que conseguiria dizer do feminino e busca, então, uma maneira de fazer face a esta impossibilidade. Busca um modo de criar uma identificação feminina numa estrutura de ficção. O que a filha passa a esperar da mãe é uma crença na constituição de uma feminilidade possível.

Neste sentido, Küpper (s.d.) sugere que o resto da operação edipiana que não pode ser simbolizado e que perpetua o laço entre mãe e filha é vazio de substância e marca na menina a crença de que a identificação com a mãe poderia ocasionar uma feminilidade plena, ao mesmo tempo em que aponta para um gozo que não é marcado pelo significante. A metáfora paterna é precária para o sucesso completo da operação de separação mãe-filha, porque não consegue interferir na demanda que a menina direciona à mãe para que esta responda àquilo que a designará como mulher. Capturada na crença de uma similaridade entre mãe e filha, a menina pode se enredar na tentativa de separar-se de sua mãe para se constituir como mulher. A devastação diz do dano que o aprisionamento no laço com a mãe pode causar.

A autora afirma que só é possível apreender a verdadeira natureza da devastação a partir do gozo feminino, pois ela é consequência dele. Ante este gozo a devastação marcará presença tanto no relacionamento mãe e filha, quanto nas parcerias amorosas, pois ambas possuem em comum a demanda infinita de amor.

Drummond (2011) também destaca que a devastação implica em dificuldades do sujeito nas relações de troca, na disponibilidade do corpo na troca amorosa, nesses dois casos. É necessário que uma mãe se separe dos objetos de seu corpo em sua relação com

a filha. Se essa transmissão não ocorre, a devastação é a consequência desse deslumbramento narcísico que almeja mais o amor desenfreado do que o desejo.

Para a autora, a devastação tem um lado de reivindicação fálica, ligado ao desejo da mãe, e outro lado de não-todo fálico, um modo de gozar que é articulado ao deslumbramento do corpo que deriva da dificuldade de simbolizar o sexo feminino. A devastação se origina no momento da espera da filha por uma identificação feminina que sempre se revela impossível.

Brunner (2010) também ressalta que a devastação é um acontecimento contingente, ou seja, que pode ou não instaurar-se no caminho de uma menina para constituir-se como mulher. É um momento subjetivo delicado, que implica que a filha deva identificar-se com a mãe quando ela mais a odeia. A devastação comparece quando, para uma filha, algo do laço materno primordial ressurgido vem malograr sua feminilidade, podendo manifestar-se como êxtase, amor que asfixia ou ódio destrutivo.

A autora ressalta que Freud e Lacan trabalham de formas diferentes tal questão. Enquanto em Freud a dissimetria fundamental do Complexo de Édipo situa-se nos conteúdos relacionados ao Complexo de Castração, para Lacan ela localiza-se no nível do simbólico ou do significante. Onde para o homem existe um símbolo prevalente, para a mulher o imaginário não contempla nada além de uma ausência: não há simbolização do sexo da mulher, não há significante que diga sobre o sexo feminino.

Além disso, se em Freud é possível pensar a causa da devastação na reivindicação fálica, a partir da inveja do pênis, para Lacan o que entra em questão na devastação é o gozo feminino, no momento em que a mulher se relaciona com o gozo não articulado pelo significante, pela impossibilidade que encontra de enunciar o seu sexo.

Marcos (2011) destaca uma ocorrência interessante do termo *ravissement*, encontrada no texto *Lituraterra*. Lacan próxima aí o *ravinement*, a erosão, o desgaste do solo pela água, à uma literatura que não seria do significante, mas da letra. Nesse texto, Lacan descreve as imagens de seu sobrevoo na planície siberiana. As rasuras e erosões que ele pôde ver daquela perspectiva constituiriam uma escrita a ser lida. Lacan conclui que a própria escrita é *ravinement*. Da mesma forma, conclui que aquilo que de gozo se evoca no romper de um semblante se apresenta, no real, como *ravinement*, como sulco.

No romper do semblante, algo do gozo se apresenta como um desgaste, como uma erosão que marca um território.

No que se refere à devastação, é justamente esse o campo que se abre quando Lacan demarca que o falo não regula todo o campo do gozo. Nas palavras de Marcos (2011):

Se a devastação comporta uma face fálica de reivindicação ligada ao desejo da mãe, há também uma face não toda fálica que diz respeito a um rapto do corpo, ligado à dificuldade de simbolização do gozo feminino, cujo âmago se revela no momento em que a filha entra em contato com o que da mãe não se reduz ao desejo e ao falo, mas diz respeito a uma ausência de limite. (p. 277)

Fuentes (2009) aborda a questão da devastação ressaltando que Lacan utilizou-se da lógica para elaborar as fórmulas da sexuação e falar da mulher que não existe justamente como saída para o impasse sobre como demonstrar que o feminino insiste mesmo que no real não haja saber sobre a relação sexual, nem sobre a mulher. O recurso da lógica não dispensa, todavia, que em cada caso se verifique a maneira como homens e mulher são afetados pela ausência que Lacan escreveu $S(\mathcal{A})$, o que pode ser questionado em função dos impasses e soluções que um sujeito encontra em suplência ao furo da não relação sexual, suplência que dá existência ao laço entre os parceiros e à realidade humana como tal.

Nesse sentido, Samico (2012) destaca que o discurso das mulheres é marcado pela familiaridade com o $S(\mathcal{A})$, que não comparece no discurso dos homens. Esta especificidade marca seus enlances amorosos, inclusive transferenciais, pois perpassa a condição feminina que carregam. Conforme já referido, Lacan nomeia de devastação a insistência do endereçamento de amor infinito. Nas mulheres, amor e devastação possuem parentesco estreito, na medida em que ambos estão no registro do sem limites e da falta de significante no Outro. A falta de significante que diga o que é uma mulher faz com que a devastação compareça como resposta no relacionamento entre mãe e filha, nas relações amorosas e na relação transferencial em análise.

No lado masculino das fórmulas da sexuação, há um significante único que possibilita alguma designação fálica. O que resulta do fato do lado feminino não poder contar com isso é uma falta de significação e uma impossibilidade de identificação. A mulher, então, se duplica. As flechas que saem do \mathcal{A} (ou “*La barrado*”) direcionam-se para dois elementos: para o Φ no campo masculino e para o $S(\mathcal{A})$ no campo feminino. As mulheres têm relação com o significante da falta do Outro no que diz respeito à falta

de designação do Outro sexo na bateria de significantes dos seres falantes. Para Samico (2012) a duplicação das flechas implica a natureza não-toda que designa a mulher, pois ela também dirige-se ao Φ . Esta última, a lança para uma articulação mínima com o falo, o que possibilita a elas também alcançarem o gozo fálico e ficarem, mesmo que não-todamente, regidas por uma ordem simbólica.

Fuentes (2009) lembra que Lacan, em *Prefácio a O Despertar da Primavera*, texto de 1974, revela o alcance da metáfora paterna que fora formalizada no início do seu ensino. Ele estende aí este alcance à nomeação do real do gozo feminino que permanece como Outro absoluto, apontando que o “pai como nome” nomeia o gozo da mulher que há na mãe.

Da mesma forma, ela ressalta que a homenagem que Lacan prestou em 1965 à Marguerite Duras, foi por considerar que ela elucida uma prática da letra convergente com um uso do inconsciente, conforme será retomado no próximo Capítulo. Lacan investiga as soluções ao feminino que uma mulher pode encontrar como consistência para seu ser, além das já destacadas relacionadas ao uso do significante fálico, como a mascarada feminina, na identificação com o objeto que falta ao Outro.

Fuentes (2009) cita também a crítica de Žižek sobre o ponto em que distingue as formulações lacanianas das que fazem do sexo exclusivamente uma prática discursiva, como Judith Butler, mas sem cair numa essência ontológica ingênua, por outra parte. Assim, para Lacan a diferença sexual e a sexualidade não são reduzidas a uma construção simbólica discursiva: elas emergem no ponto onde a simbolização fracassa. Somos seres sexuados justamente porque a diferença sexual não se simboliza (ao contrário, as duas metades, masculino e feminino, formariam um todo).

Assim, a diferença sexual em Lacan não é nem imediatamente equivalente à anatomia, nem ao gênero. Será com a noção de *sexuação* que Lacan irá responder à dificuldade de delinear o que está em questão na diferença sexual, cuja simbolização recai sobre um impossível que é velado pelas identificações sexuais. No entanto, a sexuação não descarta o impacto psíquico da diferença sexual anatômica, observado já por Freud, mas, como destaca Fuentes (2009), vincula-o com o discurso sexual e com a escolha inconsciente e precoce do sexo pelo sujeito.

Nas palavras de Fuentes (2009):

O problema do fracasso da simbolização não se resume apenas a que os semblantes de homem e mulher não correspondam ao macho e à fêmea –

assim como o gay, o travesti, o sadomasoquista ou o *queer* tampouco encontram no real seu fundamento para aqueles que procuram dar corpo a tais identificações a partir de práticas de gozo. Entre o simbólico e o real, Lacan pôs em evidência progressivamente sua disjunção. A multiplicidade de identificações sexuais que se visa hoje sustentar comprova que os semblantes, como práticas discursivas, são infinitos, pois no real não se encontra a Coisa designada pela linguagem, mas seu assassinato pela palavra de referência perdida como efeito de sua incidência (p. 100).

As identificações sexuais que vem do Outro e que são baseadas na oposição significante surgem como resposta no trabalho de lidar com o que não está inscrito no real do sexo e são construídas, ainda assim, a partir do impossível que marca sua presença. Assim, destaca Fuentes (2009), no real do gozo não há uma essência ontológica nem do feminino, nem do masculino. Homens e mulheres são significantes, ou ainda, semblantes. Nem por isso o sexo se reduz ao discurso ou a um nominalismo do caso a caso, como se o artifício dos nomes abrisse a via de um relativismo de identidades de gozo infinitas.

A Psicanálise não se alinha à ideia de que um “terceiro ou enésimo sexo” (p.101) possa existir, na tendência de eliminar a diferença sexual e da castração, pois reconhece os estragos de seu rechaço. Por outro lado, ela também não propõe normativamente que existam dois gêneros, pois se assim fosse a relação sexual existiria. A especificidade do gozo feminino que Lacan tratou de delimitar não oferece subsídio ao conjunto das mulheres, cuja inconsistência é a marca. “A” mulher não existe e por isso não existe o binarismo homem-mulher. Isto não quer dizer que não existam as mulheres ou a condição feminina, por certo.

A autora também sublinha que o encontro com o significante fálico é contingente e pode ou não inscrever-se no inconsciente, implicando uma extimidade com relação ao corpo da criança, isto é, o sexo não chega “naturalmente” através da maturação libidinal, pois implica o discurso do Outro e seu desejo que a criança procura preencher. A falta do “órgão” na mãe é um fato contingente crucial porque é da castração materna que a criança decai da posição de ser o significante de seu desejo ou de seu gozo, seu objeto *wanted* ou *unwanted*, como Fuentes (2009) lembra que Lacan nomeia. A sexualidade se reorganizará num antes e depois desse encontro com o significante da falta a partir da castração materna.

A inscrição do falo, como significante da falta, no inconsciente implica um corte: uma perda de gozo incide para ambos os sexos e interdita a posição da criança

como objeto materno, uma vez que limita os excessos de um gozo invasivo ao articulá-lo com a linguagem. Fuentes (2009) sugere que, como significante mestre do sexo, o falo perfura o imaginário do corpo e introduz uma falta ali onde o órgão pode ausentar-se. Por outro lado, como significante do gozo, o falo também tem incidência no real, pois a função paterna limita o gozo.

A autora lembra que, inicialmente, Lacan interpreta o Édipo freudiano a partir da metáfora paterna, que condensa também o Complexo de Castração, tendo como produto o falo enquanto elemento simbólico que dá significação ao desejo materno. Há uma substituição do Desejo da Mãe, de um significante que designa sua ausência real, por outro que vai ocupar o lugar de um desejo que seja articulado à lei da interdição do incesto, metaforizando (de forma “retroativa”) isso que do gozo ilimitado da mulher há na mãe, através do sentido fálico.

Dessa forma, em lugar do puro vazio sem sentido da ausência da mãe advém o sentido de uma proibição que é dado pela articulação do par significante, a mãe enquanto proibida do Édipo freudiano, ao mesmo tempo em que o Nome-do-Pai opera como um ponto de basta através do qual se decifra o mundo com o sentido comum oferecido pela linguagem.

Essa interpretação, todavia, é recolocada por Lacan nos anos 70, momento em que Lacan “descola” o Complexo de Castração do Complexo de Édipo, articulando a castração a um efeito da linguagem sobre o ser falante, isto é, a uma função da linguagem e não propriamente do pai. O pai idealizado de Totem e Tabu, o que detém o gozo absoluto, não é nada mais do que um dos nomes do impossível, uma ficção que dá sentido à perda de gozo imposta pelo pai real, “o agente da castração do traumatismo do encontro da língua com um corpo” (2009, p. 107).

Nessa leitura, Lacan define a posição do bebê não mais como falo materno, mas como resto de um desejo, como objeto *a*. O Nome-do-Pai é o que assegura a articulação do falo com o objeto *a*, ligando o gozo à linguagem, garantindo uma construção mítica para a perda de gozo acarretada pela incidência da linguagem. É esse elemento que barra o risco do desejo do Outro se apresentar como um gozo impossível de suportar, na medida em que não se disponha do significante fálico que torna possível que a criança dê sentido ao enigma do desejo materno, ao significante da falta do Outro ($S(A)$).

Assim a Metáfora Paterna já consiste em uma primeira nomeação, crucial para a criança, do inominável da mulher que há na mãe e que

estabelece o falo como vetor de um desejo, o significante do gozo. O corpo do ser falante encontra-se transtornado por um gozo excessivo que o invade ao ser habitado pela língua materna – que Lacan finalmente designa com o neologismo de *lalíngua*, para diferenciá-la da linguagem já articulada segundo as leis do significante, na qual um S2 vem dar sentido para um S1, ao passo que *lalíngua* é composta por puros S1 que não carregam sentido, mas o gozo materno enigmático e ilegível. (FUENTES, 2009, p. 108)

Assim, de início Lacan questiona a existência de um paraíso perdido na relação inicial da mãe com a criança, pois considera a importância da mãe se ausentar em seu desejo, que possa ser não só mãe na medida em que não ceda de seu desejo como mulher. A Metáfora Paterna é uma tentativa de simbolizar a castração da não-relação, retirando a criança da posição de objeto materno, articulando um S1 de *lalangue* a um S2 que confira sentido de proibição com a linguagem. “Na psicose a desarticulação dessa cadeia faz com que esse significante retorne no real de um gozo invasor”, acrescenta Fuentes (2009, p. 108).

No mesmo sentido Miller (2014) aponta que Lacan demonstra no Seminário dedicado à relação de objeto que o que permanece desconhecido na relação primordial da mãe com a criança não é somente a função do pai. É preciso, além disso, que a criança não sature a falta em que se apoia o desejo materno. A mãe só é “suficientemente boa”, retomando a expressão de Winnicott, se os cuidados que ela dedica à criança não a impossibilitam de desejar como mulher. Nas palavras de Miller, “a função do pai não é suficiente; é preciso, ainda, que a mãe não esteja dissuadida de encontrar o significante de seu desejo no corpo de um homem” (p. 3).

A Metáfora Paterna, além de significar que o Nome-do-Pai deve reprimir o desejo da mãe, também remete à divisão do desejo que impõe (nessa ordem do desejo) que o objeto criança não seja tudo para a mãe. Deve haver aí uma condição de não-tudo: o objeto criança não deve ser tudo para o sujeito materno, uma vez que o desejo da mãe se dirija para um homem e seja atraído por ele. “Portanto isso exige que o pai seja, também, um homem”, conclui Miller (2014, p. 3).

A ênfase que se deu ao valor da criança como substituto fálico acaba por se perder quando promove, unilateralmente, a função de preenchimento da criança e faz esquecer que a criança divide, no sujeito feminino que desempenha a função materna, a mãe e a mulher. É essencial que a criança não somente preencha, mas também divida, que a mãe deseje outras coisas além dela. Se, por ventura, o objeto criança não divide,

“ou ele sucumbe como dejetos do par genitor, ou, então, entra com a mãe numa relação dual que o alicia – para empregar o termo de Lacan – o alicia com fantasia paterna” (MILLER, 2014, p. 4).

Quanto mais a criança preenche a mãe, tanto mais ela a angustia, segundo a fórmula de que a angústia é a falta da falta. A mãe angustiada é, inicialmente, a que não deseja, ou a que pouco deseja, como mulher.

Miller (2014) conclui que a metáfora infantil do falo (a criança como substituto do falo) só é bem sucedida ao falhar. Só é bem sucedida ao não fixar o sujeito na significação fálica e, sim, ao lhe dar acesso a esta significação, na modalidade da castração simbólica. Para tanto, é necessário que esteja preservado o não-todo do desejo feminino.

A devastação é, assim, uma das possíveis consequências da não-toda inscrição feminina no campo fálico. Porém não é a única, como exposto a seguir.

2.5. Pulsão e Gozo - A mulher e sua cria(ção)

As formulações de Jacques Lacan acerca do campo do gozo encontram a principal referência teórica nas considerações de Freud sobre o conceito de *pulsão*. Propõe-se neste Subcapítulo uma breve incursão sobre tais considerações a partir de um recorte de alguns dos principais textos dedicados à questão da pulsão em Freud e em Lacan.

Além disto, ao problematizar a dupla via pulsional e as modalidades de gozo “quando uma mulher é mãe”, indica-se que a condição, própria do feminino, de ser não-toda referida à ordem fálica, favorece o circuito da *pulsão de morte*, a dimensão da loucura e da devastação. Essa mesma condição, todavia, também oferece às mulheres a potencialidade do que é da ordem da *criação*, através da inauguração de novos trajetos pulsionais, como será explorado adiante.

Serge André (2011) é um dos autores que se dedica às questões do feminino empreendendo um estudo importante e de grande referência neste campo. Ao final do livro *O que quer uma mulher?*, o autor aponta de forma resumida que seu trabalho procurou distinguir três vertentes a partir das quais um voto propriamente feminino assume consistência: “o da identidade e do traço ao qual ela se fixa, o do Édipo e da função simbólica que é nele preenchida pela instância paterna e o da sexualidade e da clivagem que aí submete o gozo” (p. 330).

A partir das reflexões de Freud sobre feminilidade, André (2011) destaca a temática de uma identidade faltosa. A referência fálica só permite que a feminilidade se coloque como porvir incerto, mas não como um dado garantido. Em Freud, esse porvir oscila entre um tornar-se mãe e um tornar-se passiva, polos condicionados pela inveja do pênis, de um lado, e pelo narcisismo, de outro. A falta de uma identidade inicial propicia que a mulher seja constantemente exposta a fetichizar o pênis como signo fundador da identidade masculina ou a desenvolver identificações (masculinas e femininas) que procuram apreender a feminilidade indiretamente, através de um artifício.

Outra problemática encontrada por Freud foi com relação ao Édipo feminino. A pergunta de Freud era sobre se a relação com o pai é capaz de substituir a relação inicial da menina com a mãe. André (2011) destaca que essa passagem da mãe para o pai tem, na menina, uma tendência a ser uma justaposição metonímica e não uma substituição metafórica, da mesma forma que o deslocamento da inveja do pênis ao desejo de ter um filho, conforme já exposto.

O exame da sexualidade feminina chega a um terceiro impasse, pelas mesmas razões: a mudança de órgão de investimento (substituição do clitóris pela vagina) e a mudança no modo de satisfação (atividade pela passividade). Dessa forma, embora Freud pretendesse elevar tais mudanças ao nível das metáforas, elas também não parecem ultrapassar a conexão metonímica.

Quando Lacan situa essa problemática não no campo da metáfora, mas do *suplemento* que inaugura um mais além da sexualidade fálica, ele permite deslindar este impasse. A partição que o suplemento inaugura não é entre dois órgãos (clitóris/vagina), nem entre duas gramáticas pulsionais (atividade/passividade), mas entre a linguagem e o corpo, entre o simbólico e o real. Para André (2011) o gozo que a posição feminina

evoca permanece suposição, pois que dele só há fórmula negativa: se a mulher está não-toda referida à ordem fálica, parte dela se situa alhures.

O conjunto dessas três problemáticas deixa o questionamento sobre a feminilidade aberto para encontrar algo além da dialética do significante e da castração: um insignificável, um insubjetivável, do qual só há traço no inconsciente sob a forma de umbigo, de buraco. Lacan propõe $S(A)$ como a notação que escreve o significante da falta no Outro enquanto lugar simbólico, o significante “daquilo que o Outro *não* diz *todo*” (ANDRÉ, 2011, p. 332, grifo do autor).

No momento em que uma mulher quer se fazer reconhecer como sujeito, ela acaba por esbarrar neste ponto de falta em que não há sujeito reconhecível, porque não há significante para lhe manter seu lugar. O que uma mulher quer é que alguma coisa advenha em lugar desse significante faltoso, que algum ponto de apoio lhe seja oferecido onde o inconsciente a deixa abandonada. Tal reivindicação pode tomar diferentes caminhos, dos quais André (2011) sublinha quatro, dos quais o último interessa a esta Tese de forma especial.

Primeiramente, há o caminho da histeria. A histeria pode ser uma fuga do irrepresentável da feminilidade. Coloca-se ao abrigo do falo e o toma como uma carapaça. Cedo ou tarde essa armadura fálica é sentida como prisão. Ademais, o imperialismo fálico nunca é ampliado o bastante para que nele ela obtenha contento.

Outra via é a da mascarada, desenvolvida como conceito por Joan Rivière. Nessa, a tendência é a de que o sujeito se aceite como não fálico, mas que o faça sob a forma de abandono, isto é, ela não o tem, ou não o tem mais, porque uma vez o tendo possuído quis se desfazer dele. “A mascarada realiza uma encenação imaginária do não todo: a representação da mulher castrada funciona aí como *signo* que protege contra a falta de *significante* da feminilidade” (ANDRÉ, 2011, p. 333, grifo do autor).

O terceiro caminho que André (2011) destaca é o do amor. É notável a procura das mulheres por serem amadas e, além disso, a busca pelo dito que declara que elas o são, o que denuncia a relação de sujeito a sujeito que a afirmação de amor busca estabelecer. Através do amor, um sujeito é convocado em lugar do significante faltoso da feminilidade: o sujeito suposto pelo parceiro. Para Lacan, nem a mulher nem o sujeito existem enquanto tal como significantes, eles são, outrossim, representados por um significante para outro significante. O que efetivamente eles são situa-se num lugar

que se encontra vazio, um lugar inter-dito, um lugar entre dois significantes. André (2011) destaca que o problema é que o amor não consiste apenas na relação que se estabelece pela fala: comporta também sua vertente real, onde encontra seu limite.

A última via destacada pelo autor é a da *criação*. André (2011) sublinha que esta via é mais difícil de ser definida pelos conceitos lacanianos. Propõe, no entanto, que a criação não é nada mais do que “a produção de um *significante novo*” (p. 334, grifo do autor) no lugar de S(A). Toda criação é, para ele, uma tentativa de resposta à inexistência da Mulher. O que distingue essa tentativa, destarte, é o fato de que o significado novo criado pelo artista não visa preencher o furo aberto por S(A), mas revela-lo e fazê-lo operar como tal, como explicita o exemplo de Lacan no Seminário da Ética da Psicanálise do oleiro, que cria as paredes do vaso ao redor do vazio do centro.

André (2011) destaca também que as mulheres têm uma relação especial com a criação pelo fato de darem à luz, “como se somente elas tivessem o poder de criar *diretamente* sem dever fazer o esforço de uma sublimação” (p. 335, grifo do autor). A pergunta de André (2011) é instigante: “Por que, com efeito, não dar ao parto a importância de uma autêntica criação?” (p.335). E continua:

É certo que deveríamos seguir Freud inteiramente quando ele afirma a equivalência para a mulher entre a criança e o pênis? A criança não seria, em primeiro lugar, a tentativa de produzir um significante que tome o lugar de S(A), antes de recair na sua significação fálica? Seja como for, parece que se trata, aí, de uma criação falha, no sentido em que o significante novo que ela dá à luz não representa a mulher enquanto *mulher* mas a faz existir como *mãe* (p.335, grifo do autor).

André (2011) aponta aí uma das noções que interessam de sobremaneira a esta pesquisa. O autor destaca que as considerações de Lacan ampliam e desdobram a indicação freudiana que toma o filho como um equivalente fálico. André (2011) indica que a criança pode ser uma tentativa de produzir um significante novo em lugar do significante da falta do Outro *antes* que ela possa cumprir uma significação fálica. A pergunta desta Tese, entretanto, é um pouco diferente desta, na medida em que questiona a função *suplementar* que gerar um filho pode ter para a mulher-mãe *depois* que a criança adquira valor fálico.

Mesmo que no aquém do fálico a criança possa vir a constituir um significante novo que advém em lugar de S(A), o tipo de criação que aí se encontraria deixaria um único destino como possibilidade: o da devastação e da loucura. Que ela possa ser,

destaca-se, a tentativa de produção de um “novo” mesmo que tenha cumprido a função de significação fálica, pois que o gozo do lado mulher da sexuação é dividido e escande um mais além, como suplemento, isto é o que possibilita que esse significante tenha como destino a cisão que também marca o feminino: que esta criação possa ter a face da loucura, mas também a face da potência de um tipo de criação que quebra com a norma fálica sem contudo sucumbir à devastação. Uma criação derivada da face do feminino que não remete ao que também está presente no aquém do fálico, que não relembra a busca do objeto perdido, ou ainda, da face que garante que o campo do feminino se diferencie do campo da psicose, da face que aponta efetivamente para um suplementar além fálico.

A proposta deste Subcapítulo é problematizar se essa criação não pode ser também pensada como a criação de um novo circuito pulsional. Um circuito que empreende a inauguração de um novo trilhamento, ao invés de percorrer vias pulsionais já estabelecidas pelo sujeito (do inconsciente). Este novo trilhamento, marcado pelo “estilete” feminino, denuncia a dualidade própria tanto da sua condição pulsional, quanto disto que marca o sulco deste trilhamento, ou seja, o feminino. Essa dualidade está expressa no polo da pulsão de morte, que aponta para a face do feminino da loucura e da devastação (conforme desenvolvido em outros Capítulos) e no polo que Freud denomina pulsão de vida²⁴, face da maravilha do feminino. Ambas as faces, salienta-se, podem comportar o caráter da criação, uma vez que esta está longe de ser privilégio do que estaria da vertente da pulsão de vida.

Para melhor esclarecer estas questões, propõe-se um breve percurso pelas formulações freudianas sobre o conceito de pulsão. Da mesma forma, indica-se alguns dos mais importantes desdobramentos de Lacan concernentes ao tema.

²⁴ Freud não desenvolve muito a dimensão econômica das pulsões de vida, o que faz com que seja mais difícil propor tal conceito a esta dimensão da potência criativa do encontro “da mulher com a mãe”. As formulações das pulsões de morte, todavia, parecem aplicarem-se melhor à vertente devastadora que também está em questão nesse encontro. Sublinha-se, por hora, que as pulsões de vida também são chamadas por Freud de “Eros”, o que pode ser interessante no sentido da aproximação aqui indicada.

2.5.1. Pulsão: criação de vida e de morte

Uma das grandes revoluções promovidas pela Psicanálise foi a ampliação do conceito de sexual, até então estritamente relacionada ao campo da genitalidade. Freud alarga tal conceito, entendendo-o como uma força vital, a qual denomina libido, relacionando-a ao conceito de pulsão de vida. A libido investe o real do corpo do bebê, tornando o “pedaço de carne” digno de ser chamado *corpo*. É o investimento pulsional feito pela mãe (enquanto função) que constitui o que se pode chamar *sujeito*, um ser de desejo atravessado pela linguagem.

Ao longo de sua teoria, Freud não deixou nunca de entender o homem como um ser de desejo e de conflito. Descreveu a existência de um dualismo entre forças potentes e contrárias. Há três dualismos que se sucedem na teoria freudiana, representando forças em constante conflito, conforme exposto a seguir.

Desde 1895, em *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud desenvolve a ideia de uma libido psíquica, uma forma de energia que ele situa na origem da atividade humana. Faz aí uma distinção entre esse “impulso”, de origem interna e refrável, das excitações externas, das quais pode fugir ou esquivar-se.

Garcia-Roza (2004) lembra que em 1897, Freud abandona a teoria da sedução e reformula sua concepção de sexualidade. Mantém, porém, a ideia de que o recalque das moções sexuais era a causa de um conflito psíquico que conduzia à neurose. Foi em 1898 que Freud tornou mais clara a ideia de uma sexualidade infantil. A etiologia das neuroses só poderia ser encontrada nas fantasias advindas das experiências sexuais infantis. Freud observou que a sexualidade nem sempre aparecia de forma explícita nos sonhos ou nas fantasias, surgindo sob disfarces que era preciso decifrar.

Em 1905, no texto *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud recorre pela primeira vez à palavra *pulsão*. Aponta que a pulsão diz respeito a uma carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem. A definição que ele oferece à pulsão neste momento não sofrerá, ao longo de sua obra, grandes alterações:

Por “pulsão” podemos entender, a princípio apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico (FREUD, 1905, p. 159).

Ao utilizar a palavra alemã *Trieb*, traduzida por *pulsão*, Freud procura demarcar uma diferença com relação ao termo *Instinkt, instinto*. O *instinto* delimita uma conduta que tem por objetivo atingir um objeto para obter satisfação. A *pulsão*, por outro lado, demarca que o objeto de satisfação da pulsão não é (pré)determinado pelo bebê, que precisa de um outro (ou melhor, de um Outro) para encontrá-lo. O bebê seria, assim, um ser em permanente construção, que inicialmente é um conjunto desorganizado de pulsões.

Nos *Três Ensaio*s, Freud (1905) trabalha com a hipótese de um dualismo pulsional descrito nos seguintes termos: *pulsões sexuais*, que são uma energia de ordem libidinal, sob o domínio do princípio de prazer; e *pulsões de auto-conservação* ou *pulsões do eu*, que participam da defesa do eu contra sua invasão pelas pulsões sexuais, sob o domínio do princípio de realidade.

Através das considerações de Freud (1914) sobre o conceito de narcisismo e dos estudos sobre as psicoses, este dualismo pulsional se modifica. Freud passa a trabalhar com a formulação das pulsões sexuais colocadas no eu (*libido narcísica*), por um lado, e com as pulsões sexuais colocadas em objetos externos (*libido objetal*), por outro.

Já com esta hipótese, em *As Pulsões e os Destinos da Pulsão*, Freud (1915) descreve a vulnerabilidade e o desamparo que caracterizam o estado inicial dos bebês, sua completa dependência a alguém que garanta sua sobrevivência, oferecendo-lhe alimento e toda gama de afetos que, espera-se, venha junto com ele.

Inicialmente, o bebê não conta com muitas capacidades além da de receber estímulos. Além disso, o bebê tem a tarefa de lidar com os estímulos internos, aos quais se encontra igualmente desamparado. Neste sentido, o comparecimento da mãe, a que cumpre a função materna, é indispensável.

A pulsão sexual, isto é, a libido, é sempre parcial. Freud a descreve como tendo origem em zonas erógenas específicas, partes privilegiadas do corpo, como a oral, a anal e a genital. As observações clínicas fazem, porém, que Freud estenda a erogeneidade a todo corpo.

Em 1915, Freud já considerava a pulsão como um conceito limítrofe, entre o somático e o psíquico. Sugere que a pulsão é composta por quatro características fundamentais:

1. Força: A pulsão tem uma força constante, de origem somática. É a essência da pulsão, o motor da atividade psíquica;
2. Fonte: Localizada em alguma parte do corpo cuja excitação é representada pelo organismo como pulsão;
3. Alvo: A pulsão tem como objetivo a satisfação (por caminhos diversos), mas tal satisfação nunca é totalmente alcançada, pois a pressão é constante e não suprime a exigência de trabalho. Trata-se, assim, de um alvo (satisfação) para não ser atingido, não porque não encontre meios para fazê-lo, mas em função de sua própria natureza;
4. Objeto: É o meio que a pulsão utiliza para atingir seu objetivo. É o que há de mais variável na pulsão. É a história do sujeito, seus desejos e fantasias, que vão construir os objetos pulsionais de cada um.

Freud (1915) também estabelece quatro destinos possíveis para as pulsões: 1. Inversão: transformação no contrário (que pode ser quanto ao alvo – como no sadismo/masochismo – ou quanto ao conteúdo – invertendo amor em ódio, por exemplo); 2. Reversão: a pulsão é revertida para a própria pessoa; 3. Recalque; 4. Sublimação.

Destas indicações, decanta a pergunta sobre como pensar o ser mãe como inauguração de um novo destino pulsional para uma mulher. A maternidade seria, então, o objeto da pulsão da mãe-mulher. Quanto ao destino, como situá-lo nas alternativas freudianas? Talvez o destino da sublimação apontado por Freud possa ser pensado como estando na via da criação que André (2011) destacou. Ainda assim, o próprio André (2011) destaca não se tratar do mesmo movimento, quando sugere que as mulheres teriam o poder de *criar* de forma genuína, sem que esta criação exija o esforço da sublimação. Por outro lado, o além fálico indica o destino do recalque, mesmo que ela seja não-toda na castração. Nesse momento, deixa-se tal questão indicada.

Ainda com relação ao trabalho de Freud com o tema das pulsões, Birman (1996) aponta que em *As Pulsões e seus Destinos* Freud começa a desconstruir a metapsicologia inicial, ao considerar que a força pulsional é relativamente autônoma em relação ao campo da representação. Isto fez com que a pulsão passasse a ocupar o lugar de conceito fundamental da metapsicologia. O inconsciente, o recalque e a sublimação passaram a serem trabalhados como derivações da força pulsional. Tal autonomia das

pulsões faz com que seja possível pensar também na existência de uma pulsão sem representação.

O autor (1996) afirma que é isto que é anunciado em 1920 com o conceito de *pulsão de morte*. Essa transformação exigiu a construção de um novo modelo de aparelho psíquico, no qual estaria presente também um polo pulsional e não somente diferentes sistemas de representação (consciente, pré-consciente e inconsciente). O registro econômico passa a ter prevalência sobre os demais.

Assim, a teoria das pulsões adquire maior consistência teórica em 1920, em *Mais Além do Princípio de Prazer*, momento de reviravolta na teoria freudiana. Freud questiona a suposição de que até então ele se valia: que o princípio do prazer seria o princípio regulador da vida psíquica. Se assim fosse, a maioria dos processos psíquicos seria acompanhada de prazer, o que não condiz com o que revela a clínica.

Através de sua prática clínica, Freud (1920) percebe que certos funcionamentos de seus pacientes pareciam contradizer as leis que ele supunha sobre o funcionamento psíquico, como a resistência em abandonar o sintoma. Questiona-se, além disso, o que faria com que os soldados de guerra manifestassem necessidade de rememorar fatos tão desprazerosos, se a tendência do psiquismo fosse o prazer²⁵. Observa também a brincadeira de um de seus netos, o jogo *fort-da*, que parecia reproduzir uma vivência dolorosa, no caso, a separação da mãe com o bebê. Por essas vias, Freud elabora o conceito de pulsão de morte, cuja compulsão a repetição seria a manifestação clínica.

Ainda assim, Freud (1920) não deixa de considerar que a pulsão é uma tendência à reconstrução de um estado anterior que precisou abandonar por influência de forças exteriores perturbadoras ou, ainda, a manifestação da inércia na vida orgânica (princípio de constância). Ele passa, todavia, a valorizar outra face da pulsão, a qual denomina pulsão de morte. O dualismo pulsional é, então, posto entre pulsão de vida e pulsão de morte.

Ele começa a considerar a pulsão de morte como primária, o que é corroborado pelo desamparo inicial do bebê. A mãe é responsável por introduzir a dimensão de Eros no bebê que, entregue à sorte, rapidamente teria a morte como destino. Assim, a meta da vida seria a morte, da mesma forma que é o inanimado o que precede o animado, conclui Freud (1920).

²⁵ Mesmo com a consideração de que o próprio desprazer pode causar prazer, Freud não se satisfazia com tal conclusão.

Os cuidados da mãe erogenizam o corpo da criança. As necessidades do bebê vão, aos poucos, transformando-se em desejo. Quando a mãe nomeia a necessidade do bebê, o choro se transforma em apelo. É o investimento libidinal dela que garante que essas modificações aconteçam.

A pulsão de morte teria uma origem inconsciente, levando o sujeito a se colocar repetidamente em situações dolorosas, réplicas de experiências antigas. Em nenhum processo de vida ela acha-se ausente: há um confronto permanente entre elas. As pulsões de vida são descritas, de seu lado, como a reunião do que Freud até então denominava pulsões sexuais e pulsões do eu.

Já em 1919, em *O Estranho*, Freud descrevia a compulsão a repetição como um movimento inerente às pulsões e, justamente por isto, sempre presente no trabalho analítico. Nas suas palavras:

Pois é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma ‘compulsão à repetição’, procedente dos impulsos instintuais²⁶ e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco e, ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos. Todas essas considerações preparam-nos para a descoberta de que o que quer que nos lembre esta íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho. (FREUD, 1919a, p.256).

Tais apontamentos dão indícios dos motivos pelos quais o conceito de pulsão tornou-se uma pedra angular na construção da psicanálise. Conceito metapsicológico por excelência, na medida em que não trata de um campo de saber sobre construtos de observação empírica, mas de um aparato teórico sobre aquilo que escapa ao olhar e à observação direta: o inconsciente.

Segundo Garcia-Roza (2004), quando Freud descreve em 1920 a presença de Tanatos, a pulsão de morte, no sujeito, desloca o foco da compreensão do inconsciente, primeiramente referida ao recalçado, como consequência da representação como central no funcionamento psíquico, para a prevalência da relação com o Outro. Ele salienta que em *A Interpretação dos Sonhos* (1900) Freud já havia se referido a algo indizível, não

²⁶ A grande maioria dos textos de Freud foram, conforme consta nas referências bibliográficas desta Tese, utilizados a partir da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, da Editora Imago, de tradução de Jayme Salomão, de 1996. Nesta edição, a tradução de *trieb* foi realizada, equivocadamente, por *instinto*. Salienta-se, conforme corroborado em outras edições, que a tradução mais adequada aí seria *pulsão*.

representável, quando descreveu o umbigo dos sonhos. O autor (2004) ressalta também que a pulsão remeteria a uma região que estaria além da ordem e da lei, além do princípio de prazer e do de realidade, além do inconsciente e da rede significante, que seria o lugar do acaso.

Dez anos depois, em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud (1930) descreve com mais clareza a independência das pulsões de morte, quando relaciona a destrutividade a elas. Ele aponta que é levado a concluir, não sem descontento, que o homem não é uma criatura terna e carente de amor que só se defende quando é atacado. Ao contrário, é um ser entre as tendências pulsionais, com dose considerável de agressividade.

Unbehagen, traduzido por mal-estar, remete a um ‘sentir-se desprotegido’, a uma ‘falta de abrigo’. Ainda que mal-estar possa de fato ser a melhor forma de traduzir *unbehagen*, sublinha-se que a noção passa pela ideia de uma inquietação, de um desconforto, de um incômodo, um constrangimento. Tensão que parece estar presente, mais ou menos intensamente, nesta convivência de tendências pulsionais distintas, no encontro das posições materna e feminina.

2.5.2. O pulsional em Lacan

Lacan trabalha com o conceito de pulsão em diferentes momentos do seu Ensino. Destacam-se aqui três destes momentos: as suas formulações sobre a formação do eu, quando a ênfase é posta no registro do imaginário; o *Seminário As Formações do Inconsciente* (1957), o texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* (1960a) e o *Seminário Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964), quando a ênfase recai no registro do simbólico; e nos últimos Seminários, quando trabalha a questão do gozo e privilegia o registro do real. Propõe-se aqui, breves comentários sobre os dois primeiros momentos, visto que o terceiro fora trabalhado em parte separada desta pesquisa, visto a maior relevância que possui para os objetivos desta Tese.

No primeiro momento, quando Lacan (1949) desenvolve as questões sobre o estádio do espelho, a libido é trabalhada no plano do narcisismo: através do

reconhecimento da sua imagem no espelho há a antecipação de um corpo fragmentado a uma forma de totalidade. Tal reconhecimento é possível através da presença de um Outro, que opera a uma função de identificação imaginária e alienante a este Outro.

O estágio do espelho compreende a matriz simbólica em que, de forma primitiva, o eu precipita-se mesmo antes de poder objetivar sua identificação com o outro, antes que a linguagem lhe confira lugar de sujeito. A identificação primordial do bebê com sua imagem comporta uma dinâmica afetiva, uma vinculação erótica. Assim, a dinâmica do estágio do espelho relaciona-se, além da identificação primordial, com uma satisfação pulsional. Nesse momento, a libido opera a possibilidade de uma vivência de imagem global, em lugar da forma fragmentada experimentada até então.

As indicações de Lacan sobre essas questões estão em relação estreita com a necessidade de que o bebê assuma um estatuto fálico para que, mais além, possa ser possível o encontro da posição materna com a feminina. Isso quer dizer que, conforme desenvolvido anteriormente, o investimento pulsional da mãe na criança antes mesmo de ela nascer (neste sentido seria mais apropriado falar de um investimento pulsional na maternidade) é o primeiro movimento necessário para pensar num “além fálico”. Não há como pensar numa posição fálica desinvestida pulsionalmente e, portanto, tampouco no que vai além do fálico. Na contramão, todavia, nem todo investimento pulsional é necessariamente fálico, o que possui consequências interessantes no que tange ao feminino, como retomado adiante.

No segundo momento supracitado, Lacan (1953) retoma a teoria psicanalítica a partir da potência da fala, dos poderes da palavra. O pulsional é trabalhado neste momento como aquilo que está sob efeito do recalque: a escuta psicanalítica teria por objetivo liberar o significado recalcado, através da simbolização da verdade que o sintoma manifesta.

A fala do paciente é privilegiada no sentido de ser o único meio que a psicanálise dispõe. Lacan denomina “fala vazia” à que traz a queixa sintomática em eixo imaginário e de “fala plena” à que, no eixo simbólico, aproxima o sujeito da verdade do desejo. Por estas vias, Lacan (1953) toma o significante como o que representa o sujeito para outro significante. O significado, resultado da operação significante, está sob a barra que resiste à significação, sendo, assim, inapreensível. A fala plena seria, pois, impossível, e o desejo seria outro nome para esta impossibilidade. A falta de um

significante no campo do Outro denuncia a impossibilidade de uma significação absoluta e, por conseguinte, que a verdade presente na fala nunca se dá por inteira. Justamente porque o $S(\bar{A})$ expressa a impossibilidade estrutural de atingir a fala plena, porque a fala implica sempre um semi-dizer, o modelo da fala plena é abandonado por Lacan em 1960.

No que se refere ao campo das pulsões, em 1957, no Seminário *As Formações do Inconsciente*, Lacan elabora o grafo do desejo, que posteriormente é reproduzido no escrito *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*. Nesse grafo Lacan (1957) apresenta a fórmula para a pulsão: $\$ \langle \rangle D$. Para tanto, Lacan (1960a) esclarece a diferença entre desejo, demanda e necessidade.

O que é da ordem do humano necessariamente passa pela palavra e pela linguagem, ou seja, pela demanda. É o significante da demanda que barra a necessidade e origina a pulsão. Na margem dessa demanda que se separa da necessidade funda-se o desejo, como o que escapa na relação produzida entre demanda e necessidade, como o que resulta do deslizamento metonímico do significante da demanda. A pulsão, no registro simbólico, é estabelecida assim pela trilogia necessidade-demanda-desejo.

O desejo se estabelece pelo desejo do Outro, é como Outro que o sujeito deseja. Isto porque o Outro é o tesouro dos significantes, é o lugar a partir do qual o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida.

A pergunta do Outro que retorna ao sujeito, retorna como um “*Che vuoi?*”, “que queres?”. Lacan (1960a) aponta que a fantasia ($\$ \langle \rangle a^{27}$) é ao mesmo tempo o suporte para o desejo e a resposta para o desejo do Outro. A fantasia tenta tamponar a falta de saber no terreno do significante ($S(\bar{A})$), mesmo que tal tarefa seja impossível.

Através do grafo do desejo, Lacan (1960a) apresenta as extremidades do gozo e da castração, destacando que a Lei é constituída pela interdição do gozo. Assim, o próprio desejo implica na demarcação de limites ao gozo.

A pulsão é o que advém da demanda quando o sujeito desvanece. A demanda também acaba por desaparecer, mas resta o corte, que continua a distinguir a pulsão da função orgânica que ela habita. O matema da pulsão ($\$ \langle \rangle D$) revela a impossibilidade de uma base comum entre pulsão e instinto: a pulsão é uma montagem, constitui-se na articulação do sujeito ao Outro. Ela expressa as operações lógicas possíveis do sujeito

²⁷ Salienta-se que aqui o *a* não é o objeto real como trabalhado no seminário da Angústia (1962-1963), mas o objeto imaginário da fantasia.

em relação à demanda do Outro, ao mesmo tempo em que o próprio sujeito é efeito desta operação significativa do Outro, ou ainda, da significação da demanda do Outro. Não existe, pois, pulsão sem demanda.

Lacan (1960a) destaca que quando o Outro é solicitado a responder pela pergunta sobre o desejo, a responder de seu valor de tesouro de significantes, a resposta não virá senão em termos de pulsão. Silva e Neto (2009) sugerem que a pulsão freudiana é traduzida por Lacan (1960a) no termo da demanda, que retoma o que é possível de ser transposto do pulsional à fala. O algoritmo $S \leftrightarrow D$ revela que a exigência da criança por satisfação pulsional necessariamente precisa passar pelos significantes do Outro e de sua demanda.

Posteriormente, no *Seminário Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan (1964) retoma as questões desenvolvidas tanto em 1949, no *Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*, quanto em 1960, em *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*, no que se refere à pulsão.

Lacan (1964) apresenta aí a noção do sujeito do inconsciente como falha, como tropeço, como efeito da descontinuidade da cadeia significativa. Lacan destaca a estrutura temporal de pulsação do inconsciente, de abertura e de fechamento. Sublinha, além disso, que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões e pela parcialidade que elas comportam.

A sexualidade comparece no inconsciente através da demanda do Outro, por meio de uma combinatória dos significantes do Outro. A pulsão seria expressão da participação da sexualidade na vida psíquica, e por isto precisa conformar-se com a estrutura de hiância do inconsciente.

Assim como Freud, Lacan (1964) trabalha as pulsões através de quatro elementos:

1. Impulso (*drang*): associado à tendência de descarga e vinculado à presença de uma excitação, de um estímulo. Este estímulo é interno e relacionado com a sexualidade, cuja força é constante. A pulsão é indestrutível mesmo com sua satisfação, seu impulso está continuamente presente e demandando satisfação, o que a distingue das funções biológicas.
2. Fonte (*quelle*): zona erógena da qual parte o circuito pulsional e para onde ele retorna. Oferece à economia da pulsão uma estrutura de borda.

3. Objeto (*objekt*): mesmo quando a pulsão apreende um objeto, apreende de um jeito que não é por ele que ela se satisfaz. O que a pulsão faz é contornar o objeto.

4. Alvo (*ziel*): satisfação. Há sempre um “*gap*” entre a satisfação buscada e a satisfação encontrada.

O impulso da pulsão parte da fonte, contorna o objeto e faz um retorno sobre a zona erógena. Mesmo que a pulsão somente contorne o objeto e não o apreenda ela pode alcançar alguma satisfação. Assim, “o alvo não é a ave que vocês abatem, é ter acertado o tiro e, assim, atingido o alvo de vocês” (LACAN, 1964, p. 170), é o retorno em circuito.

Essa noção de contorno do objeto faz toda diferença para o ensino de Lacan e possui muitos desdobramentos. Com relação à maternidade como objeto de pulsão (de uma mulher), faz pensar sobre isso que não se apreende e que resta do movimento de contorno do objeto, à satisfação “não-toda” que, inerente à condição da economia da pulsão, reverbera no que também é próprio do feminino.

Um ponto que é destacado por Silva e Neto (2009) e que, acrescenta-se aqui, também é de alguma forma familiar ao feminino, é que a atividade da pulsão concentra-se num “se fazer”: o sujeito se vale da demanda do Outro para alcançar a satisfação. O “se fazer” articula a satisfação sexual com a demanda do Outro. Assim, a passagem da pulsão oral à pulsão anal, ou da pulsão anal à pulsão fálica, não seria um processo de maturação, mas algo que se deve à ação da demanda do Outro. Se o sujeito é constituído a partir do campo do Outro, que o antecede, Lacan (1964) aponta que o sujeito é dividido não só pelo significante do Outro, mas também pela pulsão.

Diferente da vida biológica, a libido é indestrutível. Assim, o sexual da vida psíquica está livre dos ciclos de reprodução sexual. A libido é o que marca a diferença da sexualidade humana dos ciclos reprodutivos biológicos. Ao se articularem com o significante no inconsciente, o que as pulsões fazem surgir é a morte, ou melhor, a pulsão de morte. Lacan (1964) afirma que, virtualmente, toda pulsão é de morte. A ordem simbólica estruturada pelo inconsciente implica necessariamente a morte “da coisa”, ou seja, a noção de morte está sempre presente do registro do simbólico.

As formulações de Lacan aqui destacadas têm desdobramentos interessantes no encontro da posição materna com a feminina. A trilogia necessidade-demanda-desejo, por exemplo, impõe algumas considerações. No que se refere à necessidade, talvez se

possa pensar que as leituras que vinculam a maternidade a uma condição natural da mulher estão situadas na direção de aponta-la como necessidade, o que, evidentemente, não acompanha as considerações desta Tese.

No que se refere ao desejo, pode-se considerar que sua vinculação ao desejo do Outro, com a Lei, faz com que propor a pergunta sobre o “desejo de ser mãe” esteja vinculada às indicações freudianas que tomam a maternidade como a saída fálica que torna possível à menina ascender à feminilidade. Nesse sentido, se trataria de um caminho privilegiado justamente tendo em vista o que ele possibilita, mas, ainda assim, de um caminho que coloca a maternidade como um dos “objetos”, ou uma das “realizações”, que visam responder a pergunta “*Che vuoi?*”, como o que faz parte da série que movimenta o desejo, como algo inerentemente fálico.

Quando Lacan diferencia estes dois elementos – necessidade e desejo – da demanda, acaba por desencadear diversos questionamentos. O matema da pulsão revela sua relação com a demanda, na medida em que é dela que a pulsão advém, com a divisão do sujeito. Ainda que ela seja constituída na relação com o Outro, visto a condição de alienação do sujeito, ela é uma montagem que se constitui a partir desta relação, que expressa as operações possíveis que restam ao sujeito quanto à demanda do Outro.

Assim, a contingência da maternidade como criação de um novo circuito pulsional não estaria totalmente desvinculada nem da condição de castração do sujeito, nem da demanda que o Outro endereça a este sujeito. Trata-se, todavia, de uma saída que preserva a dimensão da criação, justamente na medida do engendramento de todos esses elementos.

Levando em consideração as questões até agora desenvolvidas, passa-se ao Capítulo 3, que se ocupará em trabalhar com duas personagens da literatura que, seguindo algumas pistas e provocações indicadas por Lacan, incitam as discussões propostas. Se Santa Teresa figura de forma tão veemente o que está em causa no gozo feminino, Medéia (de Eurípedes) e A Mãe (de Barragem contra o Pacífico, de M. Duras), como irá se demonstrar, são mulheres-mães que, de diferentes formas, fazem repercutir as intenções desta Tese.

CAPÍTULO 3 – FIGURAÇÕES D’ELAS

Este Capítulo se propõe a apresentar duas figurações de mulheres que, de diferentes maneiras, problematizam as questões derivadas tanto do gozo feminino como um mais além do gozo fálico, quanto de suas relações com o ser mãe. Tais figurações foram recolhidas de indicações que Jacques Lacan faz, em diferentes momentos do seu Ensino²⁸.

A primeira d’elas é Medéia, de Eurípedes. Lacan (1958a), no texto *A Juventude de Gide ou Letra e Desejo*, menciona Medéia como esta que, à semelhança de Madeleine, esposa de Gide, tem seu lado mulher como prevalente em ato derradeiro. Medéia é uma das figuras mais emblemáticas da mitologia. Ela mata seus próprios filhos quando descobre que seu amado Jasão iria deixá-la para se casar com outra mulher. Medéia, assim, provoca questões importantes no que concerne ao ser mãe-mulher, conforme desenvolvido a seguir.

Em segundo lugar, convoca-se para a discussão a figura da *Mãe de Barragem Contra o Pacífico*, de Marguerite Duras (2003). Aqui, ela será chamada assim, de *Mãe* com letra maiúscula, porque no livro ela não tem nome: ela é a mãe. Uma mãe que, pelo “amor louco” que dedica aos filhos, decide erguer uma barragem contra um Oceano: imagem que parece extremamente aguçada para falar do campo do gozo. O “Oceano Pacífico” tem uma antítese marcada no nome, que tenta conciliar a vida viva e extremamente complexa de um Oceano com o pacato, o pacífico, o sem conflito – antítese que é traduzida em história, neste romance. Lacan (1965) em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*, embora não mencione a obra aqui escolhida, indica a poetiza francesa como alguém que encontrou uma forma, a arte da literatura, de pôr palavras ao indizível do arrebatamento feminino.

A seguir, destarte, estas figurações d’elas. Destas que, por não se poder dizer *todas*, diz-se *uma a uma*, através de duas delas.

²⁸ O que justifica a escolha dessas obras nesta Tese.

3.1. O Mito de Medéia

A mitologia é referência constante no campo da Psicanálise. Desde o início das formulações psicanalíticas, Freud recorre à mitologia incluindo-a em sua metodologia. Já em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900) estabelece uma relação entre o simbolismo do sonho e os mitos, afirmando que o simbolismo onírico leva para muito além do sonho, assim como os mitos, as lendas, os chistes e o folclore.

Freud (1900) sublinha a importância e a riqueza dos mitos, que apresentam uma linguagem rica em significado, mesmo que não seja clara, precisando ser decifrada. Freud sublinha que, assim como o sonho, os mitos encerram dois sentidos: o manifesto e o latente. Também de forma semelhante ao inconsciente, o mito pode ser ilógico e irracional. Dois dos mitos mais utilizados por Freud são o mito de Édipo e o mito de Narciso, trabalhados com diversas consequências, ao longo de toda sua obra. Além dessas, outra referência explícita de Freud (1933) ao campo da mitologia acontece no que se refere às pulsões, quando aponta que elas são entidades míticas e a própria teoria das pulsões é a “nossa mitologia” (p.98), destacando a potência da indeterminação comum a ambas.

Nas palavras de Ávila (2001):

Para a psicanálise, desde Freud, a mitologia grega tem representado o grande repositório onde podemos buscar modelos que organizem descrições teóricas, sustentem imagisticamente hipóteses, permitam articulações com os fenômenos clínicos e assegurem constructos para a investigação metapsicológica. Freud asseverava que a mitologia era uma das matérias imprescindíveis para a formação dos psicanalistas (p.09).

Azevedo (2004) também propõe interrogar o mito tendo em vista a atração que este tipo de linguagem despertou ao criador da Psicanálise. A autora salienta que o mito é comumente associado a estórias fabulosas, absurdas e muitas vezes incoerentes e contraditórias. Tal aceção é frequente tanto na filosofia clássica quanto no senso comum da contemporaneidade, que sustentam a noção de que o mito se mantém como estória inalterada, restringindo-se do domínio do significado, que é fixo e independente do significante.

A Psicanálise, como inicialmente destacado, trabalhou desde suas primeiras formulações no sentido de pôr em questão tal oposição. Da mesma forma, Aristóteles já sublinhava a ambiguidade que o significante *mýthos* comporta na língua grega. Isto é,

ao mesmo tempo em que o termo remete a uma fabulação, a um relato, ele também diz respeito ao arranjo dessas fábulas. Azevedo (2004) destaca que segundo Aristóteles o mito não só é da ordem do significado, mas também evoca a forma de construção, a lógica que ordena a articulação significativa. É por isso que o mito, por mais carregado de sentido que possa ser, é também um tipo de linguagem, uma razão discursiva, um *logos*.

Para Azevedo (2004) o mito é um termo essencialmente múltiplo, ambíguo, podendo designar vários gêneros literários (épico, lírico ou dramático), relatos de caráter histórico e lendas de tradição oral. Além disso, ele remete também à sua própria ordenação, aos tipos de relações que esses relatos estabelecem e pelas quais são constituídos. Essa ambiguidade etimológica reflete também a ambiguidade de sentidos presente nos mitos: não há maneira unívoca ou fixa de tomar seus significados. Um mesmo elemento pode estar referido a várias questões.

Dessa forma, Azevedo (2004) alerta que um mito não deve ser tomado como um arquétipo, como um modelo fixo e explicativo de questões históricas e culturais que surgem na e da linguagem e são vacilantes em suas significações. Não deve, tampouco, ser tomado como algo que amplia a dicotomia “geral x singular”, ou “coletivo x individual”, “universal x particular”, mas sim como algo que se situa na intersecção desses campos, entre a estrutura e a sua atualização. A autora atribui ao trabalho de Lévi-Strauss a possibilidade de, além de superar dicotomias e se articular na confluência do contínuo e do descontínuo, entender mais um aspecto fundamental da linguagem mítica, qual seja, a repetição.

Ao sublinhar o caráter contingencial do mito, o antropólogo acentua também a similaridade das estórias ao redor do mundo e em tempos variados da história – há algo que se repete, que é similarmente insistente na linguagem mítica, em meio a suas particularidades históricas ou culturais. (AZEVEDO, 2004, p. 15).

É por isso que, segundo Costa (2007), o mito nos serve, porque tem o papel de fazer borda, recortando um lugar no qual o impossível pode ser abordado de alguma maneira. Azevedo (2004) corrobora sublinhando que o principal objetivo do mito “é dar conta de contradições, ou fornecer um modelo lógico para superá-las” (p.17).

Embora todas essas questões estejam na base dos interesses de Freud na mitologia, ele não foi o único a dedicar privilégio considerável aos mitos na Psicanálise. No Ensino de Lacan (1952) as questões sobre o mito são trabalhadas de forma

contundente, principalmente no que se refere aos seus desdobramentos na dinâmica individual neurótica. Lacan (1952) aponta que a experiência psicanalítica não é objetivável, que ela comporta em seu seio a emergência de uma verdade que não pode ser toda dita, uma vez que o que a constitui é a fala e seria preciso dizer a própria fala, o que propriamente é o que não se pode dizer. Somos, contudo, levados a exprimir as formulações que levem a conhecer o seu essencial: “é justamente por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito” (1952, p. 13).

Lacan (1952) confere ao mito um caráter ficcional, definindo-o como o que pode dar uma formulação discursiva para algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, uma vez que a definição da verdade apoia-se nela mesma e é na progressão da fala que ela a constitui. Inapreensível em si mesma, a fala também não apreende o movimento de acesso à verdade enquanto verdade objetiva, apenas podendo exprimi-la de forma mítica. Dessa forma, o que a teoria psicanalítica concretiza da relação intersubjetiva, o Complexo de Édipo, tem valor de mito.

O mito é uma representação objetivada de uma gesta que exprime de forma imaginária as relações fundamentais que caracterizam certo modo de ser humano. O mito é “a manifestação social, latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de sentido, desse modo de ser” (LACAN, 1952, p. 15) e é aí que pode-se encontrar sua função na vivência mesma de um neurótico.

3.1.1. Medéia: Mulher-Mãe

Medéia é uma das figuras mais emblemáticas da mitologia grega. Considerada por muitos (Kuri, 2007) como a melhor das tragédias de Eurípedes, Medéia foi encenada em 431 a.c., em Atenas. Apesar de toda sua repercussão, no momento desta primeira encenação que acontecera em um concurso, Eurípedes obteve um modesto terceiro lugar com a tragédia de Medéia.

Segundo Kuri (2007), a caracterização das personagens é uma das melhores qualidades da peça. A própria “heroína” tem os atributos descritos com minuciosidade, revelando o interesse e a atenção de Eurípedes à alma feminina. Kuri (2007) ressalta

que os erros de Medéia são consequências de seus próprios atos e não são atribuídos ao destino ou a um Deus vingador, como na maioria das tragédias gregas.

De fato, uma das principais características de Medéia é a forma responsabilizada com que toma suas atitudes, não se furtando de colocar-se como “autora” das suas decisões, por mais cruéis que elas possam ser. Medéia não é dada a “passividades”. E, é no momento em que ela *sofre* a atitude de Jasão, que sua disposição em alterar ela própria o rumo da história faz culminar a “maior das tragédias”.

Por outro lado, Kuri (2007) destaca também as críticas que a peça recebeu. Aristóteles, por exemplo, que censurou o recurso ao sobrenatural e a importância dos poderes mágicos de Medéia que são, de fato, fatores essenciais no desenvolvimento da tragédia.

Vale salientar que o enredo de Medéia constitui um dos capítulos finais de uma longa e complicada lenda ou de um enredo de lendas da mitologia da Grécia antiga, das quais é importante destacar alguns elementos. Jasão, ao atingir a maioridade, teria direito ao trono de Iolcos. Até que Jasão fosse preparado para assumir o trono, Ásion, seu pai, entregou o poder a um primo, Pélias, que chegada a hora de passar o trono a Jasão se recusou a fazê-lo e desterrou Ásion.

Jasão se afasta por um tempo, durante o qual permanece na companhia do sábio centauro Quíron, que o educava por encargo de seu pai. Em determinado momento, Jasão decide voltar a Iolcos. Pélias não o reconheceu, mas levando em conta os trajes de Jasão, viu nele a pessoa que, segundo um oráculo, iria pôr em perigo o seu reinado.

Graças a sua força física, Jasão fez muitos amigos e admiradores em Iolcos. Acompanhado por eles, tempo depois, apresentou-se a Pélias e ousadamente exigiu de volta o seu reinado usurpado. A popularidade de Jasão intimidou Pélias, que tentando livrar-se da ameaça lembrou Jasão de que Aietes, rei de Cólquida, havia matado Frixo, parente de ambos, para se apoderar do velocino de ouro (pele de um carneiro prodigioso, com lã de ouro, que transportava pelos ares Frixo e sua irmã Hele no momento em que fora morto por Aietes). Como a idade avançada de Pélias o impedia de empreender a vingança pessoalmente, prometeu o trono a Jasão caso ele retornasse vitorioso.

A expedição embarcou na Nau Argo (seus integrantes ficaram conhecidos como argonautas). Na chegada, Aietes (filho do Sol), prometeu entregar-lhes o velocino de

ouro caso Jasão conseguisse realizar em um só dia quatro proezas consideradas impossíveis:

1º domar um touro de cascos e chifre de bronze, que soprava chamas pela boca e narinas; 2º arar, com esse touro, um campo consagrado ao rei da guerra (Ares); 3º semear nesse terreno os dentes de uma serpente monstruosa, de cujo ventre saíam guerreiros armados, prontos a devorar quem tentasse arar o campo sagrado; e 4º matar um dragão ferocíssimo, que montava guarda noite e dia ao pé da árvore em cujos galhos estava pendurado o velocino de ouro (KURI, 2007, p. 12).

Os argonautas ficaram apavorados com as condições de Aietes, mas Hera, mulher de Zeus, que simpatizava com Jasão, fez com que Medéia, filha de Aietes, ficasse perdidamente apaixonada por ele. Medéia afirma que se Jasão promettesse casar com ela e lhe ser eternamente fiel, ela o ajudaria a vencer, com seus poderes mágicos que eram conhecidos em toda região.

Jasão aceita e promete casamento e fidelidade à Medéia no tempo de Hecate, deusa padroeira das bruxarias. Ele recebeu dela as ervas e porções mágicas que fizeram com que alcançasse as quatro proezas, para espanto de todos em Cólquida.

Ao retornar à Iolcos, levando consigo o velocino de ouro e a apaixonada Medéia, Aietes, tomando conhecimento da fuga da filha e de interferência dos poderes mágicos na vitória de Jasão, mandou seu filho Absirtes para perseguir os fugitivos. Medéia matou Absirtes, seu irmão, e esquartejou o cadáver, espalhando os pedaços do corpo pelo caminho com a intenção de desnortear o pai quando este também viesse em sua busca.

Em Iolcos, Medéia devolve a juventude à Ásion. Pélias pede para também ser rejuvenescido, mas, instigada por Jasão, deu as filhas do rei uma poção propositalmente errada que o matou. A população de Iolcos se revolta contra Jasão e Medéia e eles fugiram para Corinto, onde viveram em harmoniosa união por dez anos. O exílio que encontram em Corinto, salienta-se, não parece ser sinônimo de nenhum castigo para Medéia: seu amado Jasão e os dois filhos do casal são suficientes para ela.

Essa vida entoadada tem fim quando Jasão decide renegar Medéia para casar-se com Glaucé, filha de Creonte, rei de Corinto. É exatamente neste ponto que a tragédia Medéia começa. Esses “antecedentes”, porém, têm muitas implicações no desenvolvimento da peça, conforme será demonstrado.

A tragédia inicia com a figura da Ama descrevendo o estado de Medéia depois de saber da traição do marido: sem alimentar-se, abandonando-se à dor, consumida em lágrimas. Chora por tudo que fez por Jasão, que ainda assim acabou por traí-la. “Odeia os filhos, contemplá-los não lhe alegra mais o coração” (EURÍPEDES, p. 20), afirma a Ama. “Ela é terrível; e, com ela, se tem que lutar contra o seu ódio, não é fácil a vitória” (EURÍPEDES, p.20), continua.

Diante da tensão, a Ama solicita ao Escravo, que conduz as crianças, que as conservasse o mais afastadas possível e não as deixasse ao alcance da mãe irritada, porque testemunhara Medéia “lançar sobre elas um olhar feroz, como se meditasse algum funesto desígnio” (p.22). De fato, proclama Medéia: “Malditas crianças de mãe odiosa, morram com seu pai! Que toda nossa casa pereça!” (p.22). Medéia invoca Têmis, deusa vingadora, e Zeus, que guarda o juramento dos mortais, pedindo para ver Jasão e Glaucos reduzidos a pedaços por violarem contra ela a fé jurada. “Medéia, como uma leoa que acaba de dar cria, lança olhares bravios aos servidores que se aproximam para dirigir-lhe a palavra” (p.24), diz a Ama.

Medéia recebe a notícia de que Creonte a expulsaria do território de Corinto juntamente com seus filhos. Sua revolta aumenta. Ainda assim, Medéia tenta convencer Creonte a deixá-la ficar, afirmando que aceitaria o casamento de Jasão com sua filha. Mas ele sabe que Medéia é artificiosa e não se comove com a súplica. Em argumento, diz Medéia:

Permite-me ficar mais este dia, para acabar de decidir quanto ao lugar de meu exílio e como prover à sorte de meus filhos, já que seu pai não se digna preocupar-se com eles. Tem pena deles. Também tiveste filhos, deves pois deixar-te comover. Não é por mim que temo o exílio, é por eles que choro, e pelo seu infortúnio (EURÍPEDES, p. 29)

Mesmo com a intuição de que estaria a cometer um erro, Creonte aceita este pedido de Medéia. O prazo de um dia “basta para fazer perecer três dos meus inimigos, o pai, a filha e seu esposo” (p.29), diz Medéia.

Neste momento acontece o encontro entre Medéia e Jasão. Jasão afirma não querer o mal de Medéia, diz que não quer que ela parta com seus filhos, destituída de recursos. Medéia acusa Jasão por toda sua traição e diz: “Precisas de outro leito, quando tens filhos de mim! Pois se não os tivesse ainda, ser-te-ia perdoado desejar essa mulher” (p. 32).

A posição de Medéia é interessante neste ponto. Na peça, em muitos momentos Medéia utiliza-se do recurso da ironia, mas isso não parece estar presente nesta passagem. É curioso que, como pano de fundo, apareça a questão de que sem os filhos seria “aceitável” uma traição. É como se a condição de *mãe* dos filhos de Jasão a tornasse de fato sua *mulher*. Esta posição parece fazer representação das considerações de Freud a respeito da maternidade ser a saída feminina do Complexo de Édipo, uma saída fálica.

Uma das acusações de Jasão também é a de que foi Eros, com suas flechas invencíveis, quem forçou Medéia a salvá-lo. É curioso que o apaixonamento de Medéia por Jasão seja desde o início atribuído a um feitiço.

A partir desse momento o argumento mais importante em questão aparece. Diz Jasão:

Vindo aqui, de Iolcos, arrastando comigo uma longa série de intrincadas desgraças, que sorte mais feliz poderia encontrar neste país senão desposar a filha do rei, eu, um exilado? Não, como o supõe teu ciúme, por ódio a teu leito e desejo por outra mulher nem por ambição de mais numerosa posteridade – os filhos que me nasceram me bastam, e não tenho razão de queixa –, mas para viver na abundância (é o que importa acima de tudo) e não na necessidade, pois sei que a pobreza afugenta para longe todos os amigos. Quero criar meus filhos como reis, e, se der irmãos àqueles que de ti nasceram, coloca-los a todos na mesma fileira, fazer deles uma só família e viver feliz. Fazem falta a ti outros filhos? Eu, ao contrário, preciso ter mais, para assegurar aos que tenho o apoio dos filhos que um dia me nascerão. (EURÍPEDES, p.34)

A indignação de Medéia aumenta pela justificativa que Jasão anuncia para a decisão de casar com a filha de Creonte. O *argumento* dele é de que sua decisão tem por objetivo o bem estar dos filhos dele com Medéia e não um envolvimento com outra mulher ou vontade de ter mais filhos. Jasão diz que é *pelos* filhos que têm com Medéia, que é *pele* bem estar deles que ele casar-se-á com a filha do Rei.

Neste sentido, é como se a decisão de Medéia fosse uma *reação* à de Jasão: o contrassenso de que um bom futuro aos filhos deles seja o que ampara a decisão de Jasão de casar-se com outra mulher é exacerbado na atitude de Medéia, que então “inutiliza” tal argumento. Ao conjecturar uma saída que “desmonta” a razão que Jasão anuncia como a que move sua decisão, Medéia acaba por recorrer a algo tão “descabido” quanto o que ouve de Jasão.

A posição de Jasão é tomada como argumentativa, independentemente do valor de verdade ou de mentira que lhe possa atribuir. Na narrativa do mito, embora sejam

possíveis outras interpretações, o leitor fica sem muitos indícios que levem a crer se Jasão está sendo honesto com Medéia ou se está apenas tentando convencê-la da “dignidade” de sua intenção.

Em seguida, Medéia prepara as providências para o que pretende: faz com que Egeu, rei de Atenas, lhe jure exílio e em troca lhe garante que os deuses atenderão o desejo de Egeu de ter filhos; pede a Jasão que intervenha para seus filhos permaneçam em Corinto; planeja enviar os filhos à Glaucé junto com presentes que, enfeitizados, matarão a ela e a seus próprios filhos. Nas palavras de Medéia:

Estremeço ao pensamento do que me restará fazer: matarei meus filhos. Não há ninguém então que possa salvá-los da morte. E, quando tiver aniquilado toda casa de Jasão, abandonarei este país, fugindo do assassinio de meus filhos bem-amados e sob o peso da mais ímpia das atrocidades. (EURÍPEDES, p.43)

Adiante, o diálogo de Medéia e Jasão expressa a tentativa dela de convencê-lo de suas boas intenções ao deixar os filhos em Corinto, tornando possível que a “proteção” que Jasão intencionou a eles ao casar-se com outra mulher pudesse ser cumprida. Medéia convence Jasão e consegue a permissão para a permanência de seus filhos.

Medéia passa a se confrontar com sua própria decisão, numa interposição entre desistir ou permanecer em seu propósito de matar os próprios filhos. Lamenta também não vê-los crescer: “foi, pois, em vão, meus filhos, que vos alimentei, em vão que suportei por vós tantas aflições e me consumi em fadigas, após haver sofrido as cruéis dores do parto” (p. 49).

Despedindo-se deles, ela deseja que encontrem a felicidade em outro lugar (Hades: habitação dos mortos), pois ali o pai deles havia arrebatado tal possibilidade. Afirma também: “Sei que atrocidade vou cometer, mas a cólera em mim é mais forte que a razão, é ela quem causa aos mortais as maiores desgraças” (p.51). “É absolutamente necessário que morram, e, pois que é preciso, sou eu que lhes darei a morte, como fui eu que lhes dei a vida” (p. 54).

As crianças tentam, em vão, fugir da mãe. Jasão toma conhecimento primeiramente da morte da sua futura esposa e, de modo tardio, de seus filhos. Em último diálogo, Medéia e Jasão trocam acusações:

JASÃO: Ó meus filhos, que monstro encontrastes em vossa mãe!
MEDÉIA: Ó meus filhos, foi a perversidade de vosso pai que nos perdeu!

JASÃO: Ao menos não foi meu braço que os imolou.
 (...)

 MEDÉIA: Eles já não vivem, eis o que me dilacera o coração.
 JASÃO: Neles encontrarás demônios vingadores, encarniçados contra teu repouso.
 MEDÉIA: Sabem os deuses quem foi o primeiro autor deste desastre.
 JASÃO: Sim, eles sabem todo o negror de tua alma.
 (...)

 JASÃO: Ó meus filhos queridos!
 MEDÉIA: Queridos por sua mãe e não por ti.
 JASÃO: E no entanto os mataste!
 MEDÉIA: Para te desesperar. (p. 58, 59 e 60)

E assim vai se encerrando a narrativa do mito. Medéia é reconhecida como uma das grandes *bárbaras* da mitologia. Tal “adjetivo” lhe parece apropriado, principalmente quando se leva em consideração a polissemia dessa palavra: “Bárbara” remete à barbárie, ao terrível ou cruel, à barbaridade, ao descabido; remete também à que é forasteira, estrangeira, estranha; remete ao não civilizado; mas remete, além disso, ao estupendo, magnífico, maravilhoso. O grito de surpresa pelo encontro com o feminino, referido anteriormente, é um grito de maravilha ou de horror ou, ainda, é um grito de maravilha e de horror, e parece ser justamente o grito do estupefato encontro com o “*bárbaro!*”.

3.1.2. A Verdadeira Mulher

O impacto que a tragédia Medéia causa faz Paim e Filho at all (1998) questionarem:

Como poderiam os atenienses ter se apiedado de Medéia, ao assistirem a tragédia de Eurípedes, naqueles idos de 431 antes da era cristã? Teriam eles lançado mão da justificativa de ser ela uma bárbara? Ou, teria esta história tocado o fundo da alma e encontrado lá um lugar de acolhida? (s.p.).

Esse mito provoca um incômodo que pode procurar justificativa no misticismo, como sugerem Paim e Filho at all (1998), por exemplo, ou pode encontrar guarida na “notícia” mais ou menos evidente, embora comum, da conflituosa coexistência do que há de mulher com o que há mãe em uma mãe-mulher.

Assim, Medéia desperta o interesse de pesquisadores dos mais diversos campos (antropologia, filosofia, psicologia, sociologia, etc.). Este Subcapítulo dedica-se a discutir algumas repercussões desse mito nas questões que a Psicanálise propõe.

Neste sentido, Schaffa (2009) sugere uma releitura de Medéia que privilegie, além da mulher bárbara, a menina freudiana atormentada pelas forças das moções pulsionais que se erguem frente à ameaça da perda do amor. Quando Freud trabalha a ideia da compulsão à repetição e reformula sua teoria sobre o princípio de prazer como norteador da vida psíquica, ele utiliza a expressão *Schicksalszwang* (compulsão de destino), além de *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição), para referir-se à compulsão em pessoas “normais” (não neuróticas).

A autora (2009) aponta que *Schicksalszwang* expressa a pulsão em sua radicalidade. O sufixo *Zwang* evoca o caráter mais íntimo da pulsão, pois implica a dimensão de *fatum*, de força implacável do destino. Do latim *destinare* (fixar, assujeitar), “destino” é uma das maneiras a língua romana designa aquilo que, no homem, escapa no que lhe acontece, conferindo a dimensão de tragédia a diversas experiências. Schaffa (2009) cita Freud em carta à Fliess: “A lenda grega apreende um *Zwang* que cada qual reconhece porque percebe a existência em si” (Freud, 2006, *apud* Schaffa, 2009, p. 53).

Assim, na figura trágica de Édipo, Freud reconheceu os elementos estruturais do desejo que constitui a todos nós: a sentença (*Zwang*) do oráculo, ao invés de inocentar o herói, é um reconhecimento que o destino é implacável, condenando, segundo Freud, os filhos a passar pelo Complexo de Édipo. Schaffa (2009) sugere que Medéia, por sua vez, indicaria a dimensão selvagem da transferência, no risco que corre de ser absorvida pela compulsão à repetição.

Além disso, para a autora (2009), Medéia encarna a atroz condição das mulheres. O que há de mais cruel no mito não é o modo pela qual a “feiticeira sanguinária” engendra sua vingança de mulher traída, nem tampouco o infanticídio posto em ato: o que denuncia a atrocidade de sua condição de mulher seria a anulação temporal que Medéia é compelida a realizar ao retomar a vida que ela havia gerado. Medéia mostra a dimensão da *Schicksalszwang*, do feminino como destino além de Eros, do pulsional indomável.

O que a heroína de Eurípedes expõe, em seu furor de amante abandonada, é o excesso de nossa humanidade a anular as marcas inscritas pela cesura

original que nos consagra à civilização. Sua selvageria emprestaria trama ao fantasma original constitutivo do narcisismo primário no ponto em que encontra a pulsão de morte. (...) O que está em jogo no ato de dar morte aos filhos precisaria ser compreendido nesse nível. (SCHAFFA, 2009, p. 55).

Assim, o feminino em Medéia realiza, pela eliminação dos traços, a compulsão de destino, fechando-se aos possíveis destinos da feminilidade para dirigir-se a um passado voltado sobre si mesmo. De outro prisma, ainda sobre a convivência conflituosa da vida e da morte na mulher, Branco (1987) aponta que:

As representações do feminino aliado à morte são tão variadas quanto aquelas que o vinculam à vida. Afinal, se a morte e vida se misturam sobretudo no momento da reprodução, é natural que a mulher, como elemento gerador, conviva intimamente com esses fenômenos. [...] o poder e o perigo que essa aliança morte-vida representa podem ser verificados uma vez mais, através de incontáveis tabus com relação a mulher grávida ou menstruada, que vivencia e exhibe sem pudor a violência da fusão Eros-Tanatos: na Costa Rica, julga-se que a mulher, desde sua primeira gravidez, envenena a vizinhança; após o parto, a mulher judia é tão manchada que deve se purificar no templo, enquanto a esquimó é isolada sem fogo nem alimento, muitas vezes destinada à morte (1987, p. 40,41).

No campo da Psicanálise, Gomes (2010) assinala que o aspecto irracional da mulher é pontuado como característica do vir-a-ser feminino. Através da mítica, da tragédia e da história, o conteúdo manifesto na dualidade “amor-te” denuncia o que a feminilidade apresenta em sua substância psíquica e desejante. Por um lado, a mãe que trucidada, que invade e promove um “sufocamento assassino” (p.144) do desejo não desejado; por outro, a mãe que ama suficientemente e transmite ao seu filho as marcas do simbólico.

Miller (2010) destaca que é preciso atentar para a forma como Medéia elabora sua vingança. Ela não só se propõe a matar o infiel, o que seria muito simples, mas a matar aquilo que ele tinha de mais precioso: sua nova mulher e seus próprios filhos. O valor disso nesta tragédia é admirável, pois Medéia era descrita como uma mãe que ama muito seus filhos. Obstina-se, porém, a mata-los e assim o faz, e por isso, para Miller (2010) é a obra de teatro mais horrível.

“O que há de mulher nela supera o que há de mãe” (p.8), afirma o autor (2010). “... ela constitui o exemplo radical do que significa ser mulher mais além do que mãe” (p.8), continua. Este ato tira Medéia da depressão que a abatia desde a notícia de que Jasão se casaria com outra. “Ela está toda nesse ato, a partir do qual todas as palavras são inúteis, saindo decididamente do registro do significante” (p.8), conclui.

Miller (2010) também acrescenta que algo muito presente é o saber de Medéia (Episteme). Ele ressalta que os pontos em que Lacan se refere a Medéia são os relativos à sua posição de sábio, o que faria eco com a posição do analista. Destes pontos, destaca o momento em que ela diz a Creonte que aquele que dá novos conhecimentos aos ardilosos é um inútil e não um sábio.

Retomando as considerações de Lacan, Miller (2010) também sublinha que Medéia radicaliza o que se pode tomar como o ato de uma verdadeira mulher: abrir no homem o buraco que não poderá ser preenchido (buraco que, aliás, ela conhece bem), custe o que custar a ela. A verdadeira mulher lança mão do “menos” como sua mais poderosa arma. Com o “menos”, articula, exercita, atua. A verdadeira mulher explora o desconhecido, ultrapassa limites, vai além das fronteiras. Ela atua com o menos, e não com o mais: faz do menos sua maior arma, arma forte e eficaz, arma que é encontrada no próprio cerne da situação em que aparece sem defesas. A verdadeira mulher é a própria contradição e exemplaridade da famosa máxima de que “menos é mais”.

No que se refere à referência de Lacan à Medéia, é no texto *Juventude de Gide ou a letra e o desejo* (1958a) que ela encontra-se de forma explícita, ainda que seja em uma menção sutil. O texto de Lacan é um longo comentário sobre a biografia que Jean Delay, psiquiatra francês amigo e contemporâneo de Lacan, escreveu sobre André Gide, afamado escritor francês (Nobel de Literatura em 1947).

A biografia de Delay baseia-se em diversas produções de Gide: notas pessoais escritas para suas memórias e editadas em “Se o grão não morre”; trechos inéditos de seu “Diário”; o caderno de leituras que manteve dos 10 aos 24 anos; a vasta correspondência com sua mãe realizada até a morte dela, aos 26 anos de Gide; e, ainda, uma soma substancial de cartas inéditas (LACAN, 1958a).

O autor lutava de forma intensa contra preconceitos homossexuais da época e chegou a assumir publicamente sua pederastia e homossexualidade. As influências no seu trabalho são diversas: Schopenhauer, Mallarmé, Oscar Wilde, Goethe, além de fortes referências religiosas, dependendo do momento da sua produção.

Gide era oriundo de família burguesa. O pai morreu cedo e sua relação com a mãe é descrita como extremamente intensa e ambígua. É curiosamente após a morte dela que Gide anuncia o noivado que culmina com o casamento com sua prima, Madeleine.

O menino Gide, entre a morte e o erotismo masturbatório, só tem do amor a fala que protege e que a interdita; a morte levou com seu pai aquela que humaniza o desejo. Por isso é que o desejo fica, para ele, confinado no clandestino.

Certa tarde (...), foi para ele o encontro de seu destino, a iluminação de sua noite e seu compromisso com seus votos. Votos em nome dos quais deveria fazer de sua prima Madeleine Rondeaux sua esposa, e que lhe descortinaram o que ele sustentou, até o fim, ter sido o único amor (LACAN, 1958a, p. 764)

Segundo Lacan (1958a), Delay não deixa dúvidas com relação ao casamento de Gide com Madeleine ter sido casto. É alguns anos depois, então, que Gide se assume homossexual e pederasta. “Que foi para esse menino sua mãe, e aquela voz pela qual o amor se identificava com os mandamentos do dever? Bem sabemos que existe mais de um modo de amar um filho com ternura em demasia, inclusive entre as mães de homossexuais”, escreve Lacan (1958a, p. 760).

Em 1918, durante uma viagem de Gide com um jovem por quem apaixonou-se, Madeleine queima as correspondências do marido, parte contundente da sua produção escrita. Gide fica inconsolável com a destruição que Madeleine fora capaz.

Jean Delay faz-nos sentir igualmente o peso da peça que falta, a que é representada pela perda de quase totalidade das castas de Gide, numa correspondência que abrangeu toda a sua vida de homem até 1918.

É à destruição delas por sua mulher, nessa ocasião, que devemos a projeção em seu amor, por parte de Gide, de um depoimento que escandalizou alguns e continua a ser um problema para todos: para o qual a análise de Jean Delay traz seu esclarecimento, avaliando-lhe a gravidade e selando-o em suma, por uma confirmação objetiva.

Esse depoimento, ao qual Gide deu o título de *Et nunc manet in te*, foi escrito após a morte de sua mulher. O título, se restabelecermos sua citação, esclarece, se é que isso é necessário, o sentido do texto. Ele evoca o castigo, que pesa sobre Orfeu no além-túmulo do ressentimento de Eurídice devido a que, por se ter voltado para vê-la quando ambos subiam dos infernos, Orfeu a condenou a retornar para lá (LACAN, 1958a, p. 769).

A grande questão é que Lacan reconhece o ato de Medéia no ato da mulher de André Gide. Ela queima as cartas de Gide, descritas por ela como o que tanto ela quanto ele tinham de mais precioso. Eram cartas de amor de muitos anos de correspondência. Gide dizia que as cartas eram tão belas que eram o filho que nunca teve. “Pobre Jasão, que, tendo partido para o tosão dourado da felicidade, não reconhece Medéia!”, diz Lacan (1958a, p. 773).

Miller (2010) afirma que o ato de Medéia, tanto quanto o de Madeleine de Gide, são reações à traição do homem, como um castigo. Na concessão que uma mulher faz

por um homem (de seu corpo, de sua alma, de seus bens, do que lhe é mais caro) ela cede: vai em direção ao não ter e é nele que procura se realizar como mulher.

É de uma referência ao texto de Lacan (1958a) que Miller (2010) aponta Medéia como “a verdadeira mulher”, quando Lacan sublinha que o ato de Madeleine é o de uma mulher, o “de uma verdadeira mulher e sua inteireza de mulher” (LACAN, p.772). Lacan (1958a) também confere uma característica feminina ao pranto de Gide pela destruição de suas cartas:

Desde então, o gemido de André Gide, o de uma fêmea de primata ferida no ventre, com o qual ele pranteia a extirpação do desdobramento de si mesmo que eram suas cartas – razão pela qual as chamava de seu filho – ,só faz parecer que preenche com exatidão o vazio que o ato da mulher quis abrir em seu ser, longamente escavado por uma após outra das cartas atiradas ao fogo de sua alma flamejante (p. 772).

Assim, embora não se encontre mais do que uma referência que compara o ato de Madeleine ao de Medéia, o mito acaba por se incluir na forma com que Lacan trabalha as questões desenvolvidas no texto. Mais do que concluídas neste texto, tais questões dizem, justamente, da tensão produzida pelo gozo feminino nestas que se encontram incluídas só de forma não-toda no campo do gozo fálico e que Lacan dedica todo um momento do seu ensino a problematizar.

3.2. A mãe, de Barragem Contra o Pacífico (M. Duras)

Marguerite Duras foi uma das autoras mais importantes na literatura europeia do século XX. Sua obra é extensa, composta de mais de 80 produções no campo da literatura, do teatro e do cinema. Dentre elas, o romance *O Deslumbramento (Le ravissement de Lol V. Stein)*, publicado em 1964, chamou a atenção de Jacques Lacan. Um ano depois da publicação do livro, Lacan escreveu *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein* (1965). Conforme desenvolvido a seguir, o que chamou a atenção de Lacan foi a forma de escrita de Duras, seu *estilo*, o qual é possível caracterizar em aproximação interessante com o feminino.

Esta Tese se dedica, todavia, a tomar outra obra de Marguerite Duras: *Barragem contra o Pacífico* (escrita em 1950). A escolha justifica-se: Primeiramente, nessa obra

Duras toma a *mãe* como personagem principal. No livro, essa personagem não tem nome, é simplesmente a mãe. Além disso, o título da obra *Barragem contra o Pacífico* parece fazer uma imagem interessante à dinâmica do gozo, conforme explorado a seguir. O terceiro ponto que chamou atenção para esse romance de Duras foi a instigante composição de uma escrita realizada por uma “escritora do feminino” quando essa se dedica a tomar uma mãe como personagem principal²⁹.

Não se trata, desta forma, de uma obra aleatória que proponha questões sobre o materno: trata-se, antes, da forma como Marguerite Duras o faz. Os encontros e desencontros do materno e do feminino foram de diversas formas explorados ao longo desta pesquisa. Propõe-se aqui mais uma via de interroga-lo, outra vez através da arte que, conforme já mencionado, carrega a possibilidade de fazer imagens e leituras que repercutem de forma potente no campo das formulações psicanalíticas.

Antes de iniciar o trabalho deste Subcapítulo, apresenta-se de forma brevíssima à Marguerite Duras³⁰. Poetiza, romancista, diretora de cinema e dramaturga, Duras nasceu em 1914, na então colônia francesa chamada Indochina, sul do atual Vietnã. Viveu 81 anos na França, onde se tornou escritora e morreu em 1996. Em 1943, lança seu primeiro livro, *Les Impudents*, momento em que Marguerite Donnadiou adota o pseudônimo Marguerite Duras, em homenagem a seu pai, que morou na cidade de Duras, departamento francês de Lot-et-Garonne (LEBELLEY, 1994).

Anos antes, seus pais Henri Donnadiou e Marie Legrand Donnadiou, decidiram deixar a França, atraídos por uma propaganda governamental, e foram trabalhar como educadores na então Indochina. Lá, o casal tem três filhos: Pierre, Paul e Marguerite. Poucos anos depois, seu pai adoece e decide voltar para a França para se tratar, mas não resiste e morre no ano seguinte, quando Marguerite tinha sete anos. Marie volta com os

²⁹ Destaca-se, além disso, que tal indicação fora sublinhada pela Banca de Qualificação desta Pesquisa, a qual, mais uma vez, agradece-se.

³⁰ Este trabalho não tem a intenção de qualquer análise da obra através da vida da autora, mesmo que alguns pontos possam ser, nesse sentido, evidentes (*Barragem contra o Pacífico* é qualificado como um romance “autobiográfico”). Todavia, considerou-se interessante essa breve “biografia” a título de contextualização do livro e apresentação da autora.

filhos para a França, mas dois anos depois decide retornar mais uma vez à Indochina para continuar trabalhando como professora.

Após algumas mudanças de cidades, Marie utiliza suas economias para comprar uma concessão de terras em Camboja e cultivar arroz. Marie descobre, porém, que terras férteis só são concedidas àqueles que subornam os funcionários do Cadastro. As terras que a família adquire são inundadas pelo mar, o que as tornam improdutivas.

Marguerite vive lá até 1932, quando conclui o ensino secundário e volta à França. Inicia seus estudos em Matemática, Direito e Ciências Políticas e trabalha como secretária no Ministério das Colônias. Os irmãos seguem cada um seu próprio caminho e a notícia que Marguerite tem deles não é a de uma vida de muito sucesso (um deles se envolve com drogas, furtos, etc.).

Contando com a ajuda de sua mãe (que seguiu trabalhando como educadora), Marguerite leva uma vida sem grandes dificuldades financeiras. Ela frequenta a noite boêmia dos bares do *Quartier Latin*, onde também consegue encontrar ambientes de trocas intelectuais. O consumo de bebidas alcoólicas foi se agravando com o tempo e chegou a trazer fortes complicações para Duras.

Ainda com o sobrenome Donnadiou, Marguerite consegue utilizar as rendas do seu trabalho no Ministério para co-assinar um livro com Philippe Roques, *L'Empire Français*. O livro foi encomendado pelo ministro Georges Mandel e ressaltava os méritos da colonização francesa. Dez anos depois, em *Barragem contra o Pacífico*, a autora denunciará a corrupção na mesma colonização e renegará a esse primeiro livro, fazendo com que ele não conste na sua biografia.

Embora tenha tido outras ocupações, Duras nunca abandonou seu trabalho como escritora. Aproximou-se, além disso, do cinema e do teatro: as artes vão se revelando como sua verdadeira paixão. Mesmo assim, a autora não tem sucesso nas primeiras produções e recebe conselhos para adotar uma linguagem mais clara e direta. Duras, todavia, decide seguir mantendo seu próprio estilo, que vai perdendo referências exteriores (como Hemingway e Beckett) e sendo cada vez mais aperfeiçoado.

Barragem contra o Pacífico foi publicado em 1950 e é o primeiro romance de sucesso de Marguerite Duras³¹. O livro contém o gérmen de diversos livros posteriores,

³¹ Com ele, chega a concorrer ao prêmio Goncourt. Duras atribui sua derrota à censura dos jurados a uma comunista revolucionária.

demonstrando que a obra de Duras tem a particularidade de constantes retornos, torções e re-escritas, como será destacado posteriormente.

Em 1965, ela tem o primeiro sucesso na produção teatral e é a partir disso que realmente alcança reconhecimento nos campos literário, cinematográfico e teatral. A loucura e o feminismo passam a ser cada vez mais explorados nos trabalhos da autora. É na década de 60, que Duras produz suas obras mais polêmicas, obras que denomina “Ciclo da Índia” ou “Ciclo de Lol”.

Em 1984, Marguerite Duras finalmente ganha o prêmio Goncourt, com *O Amante*. O romance teve muita repercussão e foi traduzido para mais de 40 línguas, condecorando o sucesso do seu trabalho.

No que se refere às produções cinematográficas, é primeiramente por meio da sua escrita que ela se aproxima desse campo. Oito anos depois de escrever *Barragem contra o Pacífico*, René Clément o transforma em filme. Um ano mais tarde, Duras colabora no roteiro de *Hiroshima mon Amour* (Alain Resnais). Diversos dos seus romances são adaptados para o cinema, mas ela não fica satisfeita com os moldes que suas obras tomavam, o que a faz lançar-se ela própria na produção.

3.2.1. Barrar o (a)mar

*Barragem contra o Pacífico*³² conta a história de uma mãe que outrora fora professora no norte da França e se casara com um professor. Atraídos pela propaganda e pela leitura de Pierre Loti, aventuraram-se numa colônia francesa, a Indochina. Nos dois anos seguintes, eles tiveram dois filhos: Joseph e Suzanne. O pai havia sido nomeado diretor numa escola e a mãe largou o ensino do Estado. “Aqueles anos foram, sem a menor dúvida, os melhores de sua vida, anos de felicidade” (p. 21). Quando o pai morreu, Joseph e Suzanne eram bem novos e os anos que se seguiram foram de muitas dificuldades.

Às aulas particulares de francês que ministrava somaram-se aulas de piano. Mais tarde, ela assume ainda outra uma atividade: trabalhou durante dez anos como

³² Todas as citações diretas deste Subcapítulo referem-se a esta obra de Duras (1950).

professora no *Eden-Cinéma*. Fez economias e passou por trâmites infinitos até conseguir uma concessão de terras através da Direção Geral do Cadastro.

No primeiro ano, a mãe cultivou metade da concessão, esperando com isso conseguir pagar grande parte dos gastos da construção do bangalô que lhes servia de moradia. “Mas a maré de julho subiu, tomou-os de assalto e inundou a colheita” (p.22). Pensando que tivera dado azar num ano de maré muito alta, apesar dos avisos dos camponeses da planície, a mãe recomeçou. E, mais uma vez, o mar subiu. A mãe precisou admitir: suas terras eram incultiváveis. Por não ter recebido pagamento “por baixo dos panos”, a Direção concedeu-lhe uma terra infértil.

Com exceção dos cinco hectares que davam para a pista, onde ela havia construído o bangalô, o resto não prestava para nada.

- Temos que lhe dizer, disse Suzanne – que não foi terra o que compramos...
 - Foi a enchente – disse Joseph.
 - Foi o mar, o Pacífico – disse Suzanne
 - Foi merda – disse Joseph.
- (pg. 56)

Oceano Pacífico: antítese marcada no nome. E o Pacífico não é qualquer Oceano... é o maior. É a maior massa marítima da Terra. As fossas, a profundidade e as atividades vulcânicas o caracterizam e fazem contraste com seu nome. A vida do Pacífico está na sua dimensão de Oceano, está na onda, na maré, no universo tumultuado, complexo e tão imenso que há logo ali quando se transpassa o espelho d’água que se vê quando olha pro (a)mar.

O curioso é que, pela geografia dos mapas, o mar que banha o lugar é conhecido como “Mar da China” (parte do Oceano Pacífico). A planície pantanosa de Kam era banhada pelo “que a mãe, aliás, insistia em chamar de Pacífico, porque “Mar da China” tinha para ela algo de provinciano, e porque quando jovem fora para o oceano Pacífico que ela orientara seus sonhos, e não para nenhum dos marzinhos que complicavam inutilmente as coisas” (p. 29). Pacífico é, assim, um significante que se dobra e se desdobra nas linhas e entrelinhas das quase 400 páginas do livro.

A vida dos três na concessão vai sendo descrita como tão, mas tão, pacata e “ordinária” que lá pelas tantas ocorre a pergunta sobre se o Pacífico não é isto que está do lado de cá, consideração em seguida descartada na medida da constatação dos infinitos impasses que, ao mesmo tempo, ocupam a província.

A mãe não se conformava em ter jogado as economias de dez anos nas ondas do Pacífico. Havia ainda a pressão de que as terras não haviam sido concedidas de forma definitiva: até determinado prazo a totalidade das terras precisavam ser cultivadas, sob pena de o Cadastro retoma-las. Assim, como a tarefa era impossível, visto que o mar inutilizava esforços, centenas de famílias eram postas e retiradas daquelas terras. As únicas que permaneciam eram as que compravam a cumplicidade dos funcionários do Cadastro.

Com o argumento da construção do bangalô e conseqüente valorização das terras, a mãe ganhou mais tempo. No terceiro ano, porém, ela “não tinha julgado útil renovar sua experiência e deixou ao Pacífico toda liberdade” (p. 25). Além de tudo, ela também não tinha mais crédito para pedir ao banco o dinheiro que a plantação exigia.

Barragem contra o Pacífico inicia, todavia, com a luta da mãe contra o mar, luta que exigiu inúmeros esforços antes da última constatação.

A mãe, cujo único objetivo era o de deixar um pequeno bem a seus filhos, *a quem ama loucamente*, obstinou-se. Teve a ideia de construir contra as marés do Pacífico, uma barragem para proteger suas terras e as de seus vizinhos. A barragem foi construída por centenas de camponeses seduzidos por sua esperança. E então, na maré alta, o Pacífico atravessa a barragem (p. 05, grifo nosso).

Assim, o romance de Marguerite Duras tem início com a mãe e os filhos – Joseph com 20 anos e Suzanne com 16 – vivendo com muitas dificuldades em seu bangalô precário, numa concessão provisória, sempre ameaçada de ser tomada pelo Cadastro. “A energia e a esperança não abandonaram a mãe, que calcula, combina com uma espécie de *loucura meticulosa, ardilosa e lúcida, por medo de uma partida definitiva* – que saber ser *inelutável* – dos filhos” (p. 06, grifo nosso).

Como é possível entrever, a introdução do romance já inicia por provocar questões com relação à mãe. Tão “inelutável” quanto a partida dos filhos, só mesmo a batalha contra o mar. O romance de Duras se desenvolve principalmente às voltas das relações entre a mãe e os filhos e dos três com a vida na Colônia.

A mãe faz de tudo em prol de Joseph e Suzanne. Não é por acaso que ela não tem nome, a vida dela se reduz a resguardar condições razoáveis a eles. Para tanto, “enlouquece”: trava batalha contra a força do mar.

A forma com que Duras desenvolve o enredo do livro chama, de imediato, atenção, tanto no conteúdo (uma barragem contra o oceano), quanto na escrita, que não

parece obedecer a padrões usuais. A narrativa é conduzida de uma forma em que muitas vezes o leitor acha-se confuso e as surpresas se manifestam de forma não justificada: não há linearidade no tempo, não há sincronia nos acontecimentos. O tempo vai e vem, sem avisos. Os acontecimentos são, de repente, mostrados de outro prisma. Conforme irá se desenvolver adiante, são essas características que aproximam a escrita de Duras ao feminino.

O livro começa, por exemplo, com a morte do cavalo que Joseph havia comprado com a ideia de usá-lo para serviços de transporte e assim ganhar algum dinheiro. O cavalo durou somente oito dias. No entanto, a narrativa mostra diversos percursos que extrapolam a condição que o cavalo teria, se fossem levadas em conta as afirmativas iniciais. É como se o cavalo morresse, a história continuasse e lá pelas tantas o cavalo morresse (de novo?). Além disso, frases um tanto “inacabadas” também são, por vezes, encontradas no livro³³. Ou, ainda, construções que mudam a referência com relação ao sujeito das frases e confundem o leitor, também se acham presentes³⁴.

A vida dos três era tão saturada de “tédio e amargura” (p.11), quanto as terras eram de sal. Quando o cavalo morreu, a mãe disse que ele era como ela: “cansado de viver preferia se deixar morrer” (p.14). O leitor consegue sentir o cansaço do cavalo, da mãe... que insiste, insiste e cansa: “A mãe tinha voltado a capinar. Era a terceira vez que ela plantava canas-da-índia vermelhas sobre a rampa que cercava o aterro. A secura as fazia regularmente morrer, mas ela se obstinava” (p.16).

Parece ser o cansaço da mãe que a faz, durante todo o livro, gritar. Ela grita, mas “não gritava para fazer com que as coisas que queria que compreendessem fossem mais bem ouvidas. Berrava a esmo, qualquer coisa, coisas sem relação com o que estava acontecendo no momento” (p. 17).

Os filhos já haviam se acostumado com “as raivas” da mãe. Desde o desabamento das barragens, porém, ela havia ficado doente e, segundo o médico, corria perigo de vida.

O médico disse que a origem de suas crises estava no desabamento das barragens. Talvez tivesse enganado. Tanto ressentimento só poderia ter sido

³³ Como em “Se vocês quiserem, poderemos construir centenas de hectares de arrozais, e isso sem a ajuda dos bastardos do cadastro. Vamos fazer barragens. Duas espécies de barragens: umas paralelas ao mar, as outras etc.” (p. 51).

³⁴ Como em: “(M. Jo) Falava todos os dias a Suzanne dos sentimentos que tinha por ela. Se me casar com ele, me casarei sem ter sentimento algum por ele. Não ligo para sentimentos. Ao lado de Joseph, ela se sentia mais forte do que nunca” (p. 91).

acumulado lentamente, ano após ano, dia após dia. Não tinha uma causa única. Tinha mil, inclusive o desabamento das barragens, a injustiça do mundo, o espetáculo de seus filhos que se banhavam no rio... (p.20).

Quando da construção das barragens, a mãe havia conseguido persuadir centenas de homens dos vilarejos vizinhos a aderirem ao seu projeto. Seu fracasso teve, portanto, repercussões para todos e também com isso a mãe tinha que lidar. Mesmo diante de uma passividade que também inundava tudo, mas que servia como defesa diante das crianças famintas, “um nada” (p. 52) foi suficiente para fazê-los agir. “Uma velha mulher sem meios, que lhes dizia ter decidido lutar, os determinara a lutar como se só tivessem esperado por aquilo desde o começo dos tempos” (p.52).

A mãe, todavia, não havia consultado nenhum técnico para saber sobre a eficácia da construção das barragens: “Acreditava que sim. Estava certa disso. Agia sempre assim, obedecendo a evidências e a uma lógica que não compartilhava com ninguém” (p.52).

Chegado o momento de construir a barragem a mãe gastou o que lhe sobrava de dinheiro para comprar as toras que a suportariam. Além disso, sem esperar, construiu três cabanas que chamou de Vilarejo de Vigília, na foz do canal, e ali instalou três famílias. Foram tempos de esperanças para todos, que trabalharam duro nas construções que garantiriam prosperidade.

Dois meses se passaram. A mãe descia com frequência para ver verdejar as jovens plantas. Começavam sempre a crescer até a grande maré de julho.

Depois, em julho, o mar subia, como de costume, e invadia a planície. As barragens não eram suficientemente fortes. Foram roídas por caranguejos anões dos arrozais. Desmoronaram em uma noite (p. 55).

Os camponeses voltaram para suas casas ou rumaram para outra parte da costa. Mas “ninguém ficou com raiva da mãe” (p.55), tinha sido uma tentativa, pelo menos. A vida pacata e tensamente “pacífica” de todos volta a se instalar, impotentes na luta contra o mar.

A vida de Joseph e Suzanne vem declaradamente de arrasto às escolhas da mãe. No que se refere à Suzanne, em grande parte da trama ela está às voltas com M. Jo, rapaz rico e franzino, que tenta conquista-la. A moça constata cada vez mais que o único atrativo de M. Jo é seu dinheiro. Durante todo o livro, o leitor acompanha Suzanne a se interrogar se isso é suficiente e a constatar, tantas vezes, que não.

M. Jo era o filho irrisório e desajeitado desse homem inventivo. Sua enorme fortuna só tinha um herdeiro, e esse herdeiro não tinha nem sombra de imaginação. Era esse o ponto fraco da vida, o único definitivo: não se especula sobre o filho. Acredita-se criar uma pequena águia e, então, dali debaixo de sua escrivantina sai um canário. E o que fazer com ele? Que recurso se tem contra uma sina injusta? (p. 62)

Todos pressionam M. Jo para marcar o casamento com Suzanne. Sem isso, deixam claro que ele não satisfará seu desejo de dormir com ela. Mas M. Jo sempre adia o compromisso, mais em função de que seu pai jamais aprovaria o relacionamento deles, visto a diferença de posição social entre os dois, do que por sua própria vontade.

M. Jo era completamente apaixonado por Suzanne:

Contentava-se em olhar para Suzanne com olhos transtornados, em olhá-la novamente, em aumentar seu olhar com uma visão suplementar, como as pessoas habitualmente fazem quando a paixão as sufoca. E quando acontecia de Suzanne desfalecer de cansaço e tédio de tanto ser olhada assim, ao despertar ela o reencontrava olhando com olhos ainda mais transbordantes. E aquilo não acabava nunca (p. 67).

Ele costumava levar alguns presentes para ela. Normalmente não era nada de grande valor: esmaltes, perfume, sabonete, etc. Sob a condição de Suzanne deixar que ele a visse nua, deu-lhe uma vitrola: o prazer de Suzanne foi o de poder dar a vitrola nova para o irmão que tanto amava.

A mãe sentia-se culpada por testemunhar tudo aquilo. Olhando Suzanne e M. Jo dançarem no bar de Ram, como era de costume, a mãe e Joseph conversam:

- É o que se chama de um fracassado – começou ele, de repente.
- A mãe não estava certa disso.
- Isso não quer dizer nada. Eu também sou o que existe de mais fracassado. Ficou ainda mais sombria.
- A prova disso é que a única solução para mim é casar minha filha com esse fracassado.
- Não é a mesma coisa – disse Joseph –, você não teve sorte. Mas no fundo você tem razão, isso não quer dizer nada. O que conta é ele se decidir. Estamos cansados de esperar (p. 89).

Para os três (a mãe, Suzanne e Joseph), M. Jo era “tão cego quanto o cadastro, o banco, o Pacífico e contra o qual, com seus milhões, eles podiam tão pouco quanto contra aquelas outras forças” (p.91).

M. Jo lhe prometia que assim que casassem lhe daria o necessário para reconstruir as barragens (que, segundo a mãe, desta vez seriam sustentadas por vigas de cimento), terminar o bangalô, trocar o telhado e comprar outro carro. Suas juras rendiam

à moça grandes imaginações. Faziam, além disso, com que M. Jo fosse conseguindo driblar a pressão pelo casamento.

Mas isso não era suficiente para Suzanne aceitar M. Jo. O fim dos encontros acontece depois de ele dar a ela um anel de diamantes. Suzanne não o suportou mais e, incentivada pelo irmão, pede que M. Jo não volte a procura-la. A venda do anel de diamantes é o centro de toda a segunda parte do livro: eles vão à cidade e hospedam-se num hotel de uma amiga de Joseph, Carmem (que havia sido a mulher com quem Joseph perdera sua virgindade). Lá, demoram até finalmente conseguir o preço que almejavam para o anel, pois descobrem que ele tem um defeito. Lá também, Joseph, passa dias sem aparecer, para desespero da mãe. E é também lá que Suzanne descobre a delícia de ir ao cinema todos os dias, vestida com roupas diferentes, emprestadas por Carmem.

No que se refere a Joseph, era namorador: transou com “todas as mulheres brancas de Ram” (p. 69) que tinham idade para isso. Na planície, por sua vez, seu grande divertimento era escutar repetidamente os seus cinco discos na velha vitrola que, por mais tenha sido cogitada em seu valor de troca, sempre foi uma prioridade para ele. Joseph era apaixonado pela vitrola que havia sido do seu pai. A mãe, no entanto, muitas vezes se arrependia de ter levado a vitrola para a concessão, pois pensava que “a música, sobretudo, dava a Joseph vontade de largar tudo” (p. 68).

Além disso, Joseph caçava: sua caça era a única variedade que eventualmente tinham em suas refeições, pois “fazia bem uns três anos que eles comiam peixe, sempre o mesmo” (p. 16). Joseph também era apaixonado por carros, mesmo que precisasse se contentar em dirigir o seu velho Citroën B.12. Era esse carro que o transportava em suas idas e vindas para a cidade de Ram.

O romance de Duras, salienta-se, também demonstra imagens que remetem à relativização do que habitualmente é entendido por “amor materno”, ou por “cuidado” na relação das mães com suas crias(ções). Mostra que, em diferentes culturas e em diferentes tempos, tudo o que tange essa relação pode assumir diferentes acepções, diferentes contornos.

No romance, “quando não era pelas plantas, era pelas crianças que a mãe se interessava” (p. 111). Havia muitas crianças na planície, era “uma espécie de

calamidade” (p.111): elas estavam por toda a parte, penduradas nas árvores, nos búfalos, deitadas no lamaçal, brincavam no rio.

Quando o sol se punha, as crianças desapareciam no interior das palhoças, lugar onde dormiam em cima de tábuas de bambus, depois de terem comido suas tigelas de arroz. Assim que amanhecia, voltavam à planície, seguidas de cachorros esqueléticos e sarnentos.

“Com essas crianças acontecia o mesmo que com as chuvas, as frutas, as inundações. Chegavam todo ano, por ondas regulares, ou, se preferir, por colheita ou floração” (p. 112). As mulheres tinham filho todo ano. A estação seca, quando o trabalho nos arrozais diminuía, era o momento em que “os homens pensavam mais em amor. E nos meses seguintes, as barrigas cresciam” (p.113). Isso acontecia em um ritmo vegetal, como se em uma longa respiração, a cada ano, as barrigas das mulheres crescessem com uma criança, a rejeitasse e tomasse em seguida seu fôlego com outra.

“Até mais ou menos um ano, as crianças viviam agarradas à mãe, em uma bolsa de algodão presa na barriga e nos ombros” (p.113). As cabeças delas eram regularmente raspadas até os doze anos, quando conseguiam elas próprias tirarem os seus piolhos. Até mais ou menos essa idade, ficavam nuas também e depois recebiam um tecido de algodão para se cobrirem. “Com um ano, a mãe as largava longe dela e as confiava a crianças mais velhas, só voltando a pegá-las para as alimentar, lhes dar, boca a boca, o arroz previamente mastigado por ela” (p. 113).

Faziam isso como tentativa de livrar algumas crianças da morte. “Pois morriam tantas que a lama da planície continha muito mais criança morta do que já haviam conseguido crescer outras que vingaram e cantaram sobre os búfalos” (p. 114). Quando voltavam do trabalho, os pais cavavam um pequeno buraco e enterravam seus filhos mortos. Ninguém chorava por elas, há muito tempo não faziam sepulturas. Morriam principalmente da cólera que o mangue verde dá e que ninguém parecia notar. Morriam afogadas no canal, de insolação ou sufocadas por vermes.

E era mesmo preciso que morressem. Pois se durante alguns anos apenas as crianças da planície tivessem parado de morrer, a planície teria ficado tão infestada delas que, provavelmente, por não poder alimentá-las, teriam sido dadas aos cachorros, ou talvez teriam sido expostas na entrada da floresta, mas até mesmo os tigres, quem sabe, acabariam por não querê-las mais. Morriam, mas de todo modo continuavam a nascer. Mas a planície só dava sempre o que podia de arroz, peixe mangues, e a floresta, o que podia também de milho, de javali, de pimenta. E as bocas rosadas das crianças eram sempre bocas a mais, abertas sobre sua fome (p. 114 e 115).

Durante os primeiros anos na planície, a mãe costumou tomar uma ou duas crianças aos seus cuidados. Depois de uma experiência que lhe marcou de sobremaneira, porém, deixou de fazê-lo. Ela havia comprado uma criança de uma mulher³⁵ que passava na pista. A mulher tinha levado oito dias para chegar a Ram. Tinha tentado dar sua filha no caminho, sem êxito. Disseram-na que havia uma mulher branca na planície de Banté que se interessava por crianças. A mulher explicou à mãe que precisava voltar ao norte e que sua filha a atrapalharia. Tinha uma ferida terrível que a devorava o pé. A mãe tentou cuidar da mulher: durante três dias ela dormiu ininterruptamente, só se levantando para comer. Quando se recuperou um pouco, a mãe lhe deu dinheiro para voltar para o norte. Quis que ela levasse a filha, mas a mulher recusava-se.

A criança tinha um ano, mas parecia ter três meses. Não precisou muito tempo para a mãe ter certeza que a menina não duraria muito tempo, mas sentiu o ímpeto de cuidá-la. Foi três meses o tempo que a menina viveu com a mãe. Certo dia, ao lhe dar banho, a mãe percebeu que a menina tinha os pés inchados³⁶.

“É o fim”, disse ela, “amanhã serão as pernas e depois seu coração”. Velou-a durante dois dias e a noite que precedeu a sua morte. A criança sufocava e soltava vermes que ela lhe retirava da garganta enrolando-os em torno do dedo. Joseph a enterrou em uma clareira da montanha, em seu pequeno leito. Suzanne se recusou a vê-la. Foi bem pior que tudo, pior que as barragens, que M. Jo, que a má sorte. A mãe, que no entanto não esperava por isso, chorou dias a fio, ficou com raiva, jurou nunca mais cuidar de crianças (p. 116).

No que se refere aos próprios filhos, Joseph e Suzanne, são diversas as passagens do livro em que a mãe expressa a ambiguidade dos sentimentos que são próprios a ela. Em gritos, a mãe indaga “- O que fiz aos céus para ter filhos sujos como os que tenho” (pg. 28), sublinhando a “imundície” (pg. 131) da filha. E pergunta-se “e se eu quiser mata-la? Se me der prazer mata-la?” (p.133).

Mas há outra parte, a parte em que ela “ama-os loucamente”. O trato da mãe com os filhos é marcado por essa ambiguidade: “Eles valsavam ao som de Ramona.

³⁵ Essa mulher também não tem nome. Assim como a mãe é a “mãe”, essa mulher é a “mulher”.

³⁶ Impossível não lembrar que o nome *Édipo* significa *pés inchados*. Édipo foi deixado com os tornozelos furados numa montanha para que lá morresse e, assim, não fosse cumprida a profecia do filho que mataria o pai e desposaria a mãe. A associação a essa imagem também decorre dessa dimensão do abandono, presente nos dois enredos.

Eram belos filhos. No final das contas, ela tinha, *apesar de tudo*, feito belos filhos” (p. 94, grifo nosso).

Os filhos, por sua vez, justificavam as loucuras da mãe pela terrível vida que ela tinha levado. “Já não podiam querê-la mal. Tinha amado desmesuradamente a vida e fora sua esperança incansável, incurável, que fizera dela o que se tornara, uma desesperada da própria esperança” (p. 137). Além disso,

Tinha acabado com a paz de centenas de camponeses na planície. Tinha até mesmo desejado acabar com o Pacífico. Joseph e Suzanne deviam ter cuidado com ela. Tivera tantos infortúnios que se tornara um monstro com um encanto poderoso, e seus filhos corriam o risco, para consolá-la de seus infortúnios, de nunca deixá-la, de se dobrar às suas vontades, de se deixar devorar por ela (p. 180).

No final do livro, Joseph encontra uma mulher³⁷ por quem se apaixona. A mulher era casada e os dois têm uma aventura. “Ele nunca havia pensado que poderia ser feliz daquela maneira com uma mulher”. Eles tinham ficado “três dias inteiros fazendo amor e comendo bem pouco, e tinham esquecido de todo o resto. A não ser ele, da mãe” (p. 272).

Fora essa mulher quem comprara o anel de diamante que M. Jo havia dado para Suzanne. Passada a noite da venda do diamante, Joseph descobre que mesmo tendo pago a quantia de vinte mil francos pelo anel, ela o colocara novamente no bolso do seu casaco. Assim, mais tarde a mãe pôde vendê-lo de novo, conseguindo mais dez mil francos com ele.

Joseph, Suzanne e a mãe voltam para a planície. Todos sabiam que em breve a mulher chegaria para levar Joseph com ela. Suzanne e a mãe angustiam-se muito com o futuro que as espera. Lamentando, diz a mãe

– Se ele estiver com raiva de mim – dizia ela –, deve ter razão. A única coisa boa que poderia acontecer a vocês seria a minha morte. O cadastro ficaria com pena de vocês. Daria a vocês a concessão definitiva dos cinco hectares. Vocês poderiam vender e ir embora (p. 272).

Alguns dias antes de partir, Joseph contou a Suzanne que a mãe, há muito tempo atrás, tinha sido apaixonada por um dos funcionários do Eden, mas que por causa deles não tinha dormido com ele uma única vez. Contou-lhe também que quando a mãe trabalhava lá, chegava um pouco antes da sessão e colocava cobertores sobre duas poltronas, ao lado do piano e deixava os filhos ali. Suzanne era menor e não se

³⁷ A mulher de Joseph também não tem nome, é a “mulher”.

lembrava, mas Joseph lembra-se bem. Quando o Cinema enchia, os espectadores vinham perto da orquestra para ver os filhos da pianista que dormiam.

Era tão insustentável lembrar essas coisas sobre ela que era melhor para ele (Joseph) e para Suzanne que ela morresse. “Você terá que se lembrar dessas histórias, do Eden, e faça sempre o contrário do que ela fez.” Entretanto, ele a amava. Achava até mesmo que nunca amaria uma mulher como a amava. Que mulher alguma não o faria esquecer dela. “Mas viver com ela, não, não era possível” (p. 276).

Joseph foi embora jurando que iria voltar. A mãe deitou-se e “começou a chorar, como nunca antes tinha chorado, como se descobrisse, enfim, e de verdade, a dor” (p. 297). Ela ficou na cama durante meses. Suzanne a levava comida e, de três em três horas, dava-lhe os remédios. Fora isso, Suzanne ficava na ponte, esperando algum carro passar. Esperava alguém que se interessasse por ela e a tirasse dali. O tempo passou, nenhum carro passava.

Certo dia a mãe mandou chamar Jean Agosti, em Ram. O rapaz era um antigo conhecido da família, filho do “velho Agosti” que era dono do bar que frequentavam quando iam a Ram. A mãe queria pedir a ele para que vendesse o anel na cidade. Suzanne e Agosti, que já tinham trocado um beijo no passado, marcam de visitarem a sua plantação de abacaxis. Nesse passeio, Suzanne perde a virgindade. Foi uma decisão intencional e premeditada, mas sem, no entanto, ambicionar nenhum relacionamento com o rapaz. Mesmo assim, Suzanne e Agosti acabam voltando a se encontrarem nos dias seguintes.

Até que, quando voltavam de um de seus passeios, encontram a mãe desfalecida, quase sem vida. Estava na cama desde a partida do filho. Agosti volta à Ram para tentar encontrar Joseph, que durante esse tempo havia escrito uma carta dizendo que estava bem e enviando o endereço da sua hospedagem na cidade.

Ela morreu pouco tempo depois da volta de Agosti. Suzanne agarrou-se a ela e, por horas, quis morrer também. Queria ardorosamente, e nem Agosti, nem a lembrança ainda próxima do prazer que tinha tido com ele, a impediu de voltar uma última vez à intemperança desordenada e trágica da infância (p. 351).

Quando Joseph e a mulher chegam à planície a mãe já estava morta. Velaram-na e decidiram enterra-la ali mesmo, na concessão. Depois de muitas lágrimas e uma xícara de café, Joseph e a mulher decidem ir embora. Ele deixa suas espingardas com os camponeses vizinhos, que vieram despedir-se. O destino de Suzanne fica entreaberto no

livro: Agosti pede que ela fique pelo menos um tempo com ele, ao que ela responde: “Vou partir”, “não posso fazer outra coisa” (p. 357). E assim o romance encerra-se.

3.2.2. Barragens... litorais, literais.

Lacan barrou o A e escreveu que *À* mulher não existe. Barrou o “todo” e escreveu o “não-todo” que concerne à mulher. Este Subcapítulo dedica-se a tirar algumas consequências sobre *Barragem contra o Pacífico* nas suas possíveis relações com o tema ao qual esta pesquisa se dedica.

Conforme anteriormente apontado, foi pelo título que o livro *Barragem contra o Pacífico* chamou a atenção. A imagem de uma barragem contra o imperativo do mar suscita *estranheza*: Como poderia ser possível barrar o mar? O mar tem força, energia. A água é tão “líquida” que penetra em qualquer lugar onde sequer seria possível imaginar haver espaço, haver vazio. O mar é água viva. Água salgada que queima. Água que abriga um (eco)sistema inteiro, que esconde inclusive caranguejos anões impiedosos debaixo do seu espelho.

A dinâmica do gozo também é impiedosa. O esforço em barrar o que vem dela costuma saturar, como a clínica psicanalítica testemunha nos impasses daqueles que procuram espaço para falar e serem escutados. A “inutilidade” que, por um lado, marca esse esforço em barrar o gozo, por outro, se reconfigura e também aparece do lado do próprio gozo que é, por definição, inútil. Ele não indica o porquê, mas insiste.

A escrita de Marguerite Duras provoca essas questões de diversas maneiras. Em *Barragem contra o Pacífico* ela designa à mãe como personagem principal. A Mãe³⁸ dedica sua vida aos filhos e, ao contrário de Medéia, não há homem que faça divergir seu desejo.

Poderia se dizer que o que há de mãe na Mãe supera o que há de mulher, também em analogia oposta à Medéia. Por outro lado, elas têm semelhanças: a “verdadeira mulher” Medéia era também uma mãe dedicada. A Mãe, do romance de Duras, põe a vida a serviço dos filhos e por eles obstina-se ao impossível de barrar o

³⁸ A partir daqui, quando a referência for à mãe, personagem do livro, será escrita com letra maiúscula, como forma de diferenciá-la, nomeando-a como Mãe.

Pacífico. Nela também é possível ouvir ecos de presença de mulher, pois o gozo feminino é implacável.

A invasão do mar pode servir de metáfora para a invasão do gozo: gozo feminino, impossível de ser barrado. Contra a invasão do mar, a Mãe faz resistência. O interessante é que é dali que a mãe parece tirar forças pra lutar por seus filhos. A Mãe é toda mãe: pelos filhos, abre mão de tudo. A escolha por ser mãe é, nesse sentido, devastadora para ela, assim como o mar.

Na Mãe, não se deixa de ouvir gritos de mulher: gritos que “mal dizem” e praguejam contra seus filhos. Há também grito de mãe, que reage a tudo e a todos que os ameaçam, gritos que resistem à “totalidade” do Cadastro, do banco, de M. Jo, do Pacífico, gritos pelo impossível de dizer sem gritar.

A Mãe articula com as possibilidades que tem, mesmo quando elas são tão frágeis. Mesmo vivendo em prol deles, os “filhos da Mãe” não parecem tamponar nela a falta, que fica como ferida exposta, aberta. A Mãe, como mãe-mulher, parece ser figura que repercute nos impasses claramente edípicos de Joseph e Suzanne: ele, que procura a mulher que o faça esquecer da Mãe, e ela, que não encontra respostas sobre a sua feminilidade, por exemplo.

De qualquer forma, não sobra nada quando ela experimenta a dor de ver o filho ir embora e o presságio de que, numa questão de tempo, a filha também iria: a Mãe morre. O que ela tem de mulher não é suficiente para mantê-la viva. E é só quando a Mãe morre que Joseph e Suzanne conseguem, de fato, partir.

Barragem contra o Pacífico chama atenção, ainda, para questões que vão além de seu enredo. Se o campo do feminino é o campo do indizível, visto à falta de significante que lhe seja próprio, o texto de Duras, todavia, aproxima-se de uma possível escritura daquilo que é relativo a esse campo. “Muitos autores associam a obra de Duras ao tema do feminino. Seus textos apontam para o feminino não somente pela presença maciça de personagens femininas em seus romances, mas também pelo aspecto formal de sua escrita”, aponta Fortes (2007, p.164).

A autora lembra que a própria Marguerite Duas, em entrevista a Gauthier, associa seu modo de escrita ao feminino. Seus romances não são exatamente “prazerosos” de ler, eles despertam desconfortos, pois se associam a algo ainda não explorado, algo que aponta para o feminino. Duras descreve aí o feminino como uma

região em experimentação ou ainda não explorada. Além disso, Duras “aproxima o feminino da dor, pois segundo ela, mostrar o branco, mostrar o buraco, causa a dor” (FORTES, 2007, p.164).

Assim, os personagens de Duras estão inseridos no campo do feminino, uma vez que causam inquietação, deslumbramento, angústia, sofrimento. Essas sensações deslocam o leitor para outro espaço, um espaço feminino. O contato com a loucura não é experimentado pelos personagens contando com algum distanciamento: eles são por ela arrebatados.

Além disso, o aspecto formal da escrita de Duras não é guiada pela linguagem da “fala-falo” e, por isso também, trata-se de uma escrita feminina. Para Duras, o ato de escrever não se preocupa com o sentido: primeiro vem a palavra e, só depois, a significação e a sintaxe. Conforme demonstrado em *Barragem contra o Pacífico* e como aponta Fortes (2007):

Trata-se de uma forma de escrever aparentemente desintegrada, mas que se revela como uma maneira de organizar aquilo que já vem desorganizado. São frases alongadas, cujo verbo parece se esquecer do sujeito. As frases mudam rapidamente, por meio de uma abundância de pontuações, surgindo uma espécie de silêncio decorrente destas pontuações (p. 167).

A linguagem de Duras infla e desinfla os sentidos. É, ao mesmo tempo, “prolixa e elíptica, excessiva e econômica, detalhista e lacunar” (p. 168). Se todos os romances de Duras são mais ou menos marcados por este estilo, *Barragem contra o Pacífico* traz, na trama, enredo que acolhe especialmente tais características. Isto porque, como apontado em Introdução desta Tese, se o terreno do feminino é esse para o qual as palavras faltam, o do materno é aquele em que elas se proliferam em efusão.

“Nos romances de Duras há uma permeabilidade das personagens femininas umas às outras”, aponta Fortes (2007, p. 169), trazendo exemplos dos livros *Détruire-dit-elle* (1969), *O vice-cônsul* (1982), *Nathalie Granger* (1973) e, especialmente, em *Le ravissement de Lol V. Stein* (1965). *Barragem contra o Pacífico* também traz essa característica, principalmente nos impasses de Suzanne com a Mãe.

Além disso, os personagens dos livros de Marguerite Duras eventualmente se manifestam, de alguma forma, em outros livros. A ideia é de um *mise-en-abyme*, no qual se vê um livro dentro do outro e também a própria história de Marguerite Donnadiou neles, como fica evidente em *Barragem contra o Pacífico*.

Um dos pontos que se desdobram na obra de Duras é o *amor*. Ele nem sempre é nomeado, mas de alguma forma está sempre presente. Via-de-regra o amor não é tratado por Duras como o amor convencional do encontro complementar entre o par. Duras fala de desencontro, de loucura, de morte quando “aborda” o amor. Em *Barragem*, é possível notar isso na forma com que ela trata o amor da Mãe pelos filhos e das mães da planície pelos rebentos, conforme descrito anteriormente. Por essas vias, mostra uma aproximação interessante entre o amor e o feminino, já que na sua obra o amor parece criar o vazio. Tais considerações fazem lembrar que Lacan dizia que “amar é dar o que não se tem” (1970[1969], p. 49), o que remete à impossibilidade da mãe de transmitir sobre seu sexo (ainda que a filha possa, sim, *querer* a resposta da insistente pergunta sobre “o que é uma mulher?”).

A escrita de Duras cria o vazio na medida em que o próprio movimento de escrever aponta para uma impossibilidade. Impossibilidade das palavras recobrirem o real, impossibilidade de recuperar o que foi perdido. A escrita também permite uma forma de lidar com a falta quando o melhor que pode fazer é criar o seu contorno.

Além disso, tanto no *mise-en-abyme* que o conjunto da obra revela, quanto dentro de cada uma delas, Duras parece insistir em *repetições*: elas nem sempre acontecem de forma *literal*, mas, como demonstrado anteriormente, o leitor de *Barragem* encontra-se diversas vezes, e de *diferentes* formas, com o *mesmo*. É o que acontece com o cavalo que morre e morre de novo ou com a Mãe que vem-e-vai expressado amor e ódio, pelos filhos, pela Barragem, por exemplo.

Nesse sentido, segundo Badiou (2002), “há uma capacidade *criadora* na própria repetição” (p.242, grifo nosso). Essa capacidade restringe-se, todavia, á repetições “artificiais”, na medida em que nas naturais não há nenhum poder criador, como revela a força dos hábitos ou o ritmo vegetal com que as crianças nasciam e morriam na planície, por exemplo. Aparte dessas, repetir também é refazer, recriar, reescrever.

Todas as características até aqui destacadas sobre a escrita de Duras remetem ao arrebatamento que a autora provocou em Lacan, o que é sublinhado por ele em sua *Homenagem* (1965). Remetem também, conforme fica demonstrado, às seguintes considerações ali incluídas: “o artista sempre o precede (ao psicanalista)” ou “a prática da letra converge com o uso do inconsciente” (p.200).

Há outros textos de Lacan, porém, que *Barragem contra o Pacífico* insiste em fazer retornar, dos quais se destaca *Lituraterra* (1971a). A princípio, é a própria imagem, presente tanto no *Escrito* de Lacan, quanto no de Duras, que faz o laço entre elas, conforme descrito a seguir.

Lacan (1971a) diferencia aí “litoral” e “fronteira”: a fronteira separa dois territórios iguais, territórios homogêneos, enquanto o litoral marca a separação/encontro de campos heterogêneos. À noção de litoral, Lacan aproxima a *letra*.

No romance, a Mãe tenta demarcar com barreira, o litoral. Tenta insistir na separação: água de um lado, terra de outro. Ela é impotente, porém, contra isso que também marca o litorâneo: ele é lugar de encontro, de encontro de diferenças, mas ainda assim de encontro. A água insiste em alcançar a terra.

Para Lacan (1971a), o litoral marca a região do encontro de dois campos diferentes que, quando se tocam, se modificam: o simbólico e o real. O litoral sinaliza a possibilidade do encontro entre mar e terra e, ao mesmo tempo, sua impossibilidade, na medida em que eles continuam sendo diferentes. Essa imagem também remete a um ponto central desta Tese: enquanto em Freud o encontro entre a mãe e a mulher as confunde, ou seja, há uma sobreposição entre ambas, em Lacan, trata-se de um encontro litorâneo. A margem desse encontro, propõe-se, é o campo do gozo.

A letra é o espaço do litoral que circunda, de um lado, o saber (na medida em que constitui o significante) e, de outro, o gozo (o que escapa à representação, o que mantém o enigma). Serve tanto como instrumento à escrita do discurso, quanto designa a palavra tomada por outra (ou por Outra). Ela é o litoral entre literatura e psicanálise. Como prática da letra, a literatura faz borda ao furo do saber. A psicanálise, do seu lado, ocupa-se “do resto”, do gozo.

Nas palavras de Lacan:

A borda do furo no saber, não é isso que ela (a letra) desenha? E como é que a psicanálise, se justamente o que a letra diz por sua boca “ao pé da letra” não lhe conveio desconhecer, como poderia a psicanálise negar que ele existe, esse furo, posto que, para preenchê-lo, ela recorre a invocar nele o gozo? (1971a, p. 18)

Segundo o autor, a escritura (literatura e caligrafia) é a forma que melhor designa a articulação desses dois campos heterogêneos da letra. Assim, a escritura pode propor duas formas de tratamento à letra: como significante, sentido, produção; ou em

contemplação ao gozo, como aquilo que faz furo. É, justamente, através desse segundo tratamento, como bem mostra Duras, que é possível uma escritura feminina.

Como destaca Starling (2009):

Portanto, a escrita feminina (ou do feminino) seria aquela que se daria na borda, no litoral, pois, ao mesmo tempo em que preserva seu aspecto comunicacional, dado pelo que há de semblante no significante que constitui o discurso a partir da norma fálica (do todo, universal), ela o ultrapassa, por estar, em parte, inserida no buraco, por ser não-toda (fálica). Então, é no lugar daquilo que não se lê, pelo menos não a partir da lógica totalizante, universalizante, que constatamos a presença do feminino. E é nesse lugar, da escrita feminina, que outros arranjos da letra, da língua, são possíveis, produzindo-se um a mais, um além, ou um Outro Gozo (p. 43).

Não é por acaso que Lacan escolhe esta palavra, *arrebato*, para dizer sobre o que Duras promove com sua escrita. Em Capítulo anterior, essa palavra também fora diversas vezes repetida, para falar do que tomava Santa Teresa D'Ávila. Segundo o dicionário Houaiss, *arrebato* tem relação com “puxar, levar com força, arrancar” ou com “ratar, sequestrar” ou, ainda, com “experimentar sensação de êxtase, enlevar-se, maravilhar-se” (p.298).

Lacan (1971a) recorre a tal expressão em referência à escrita feminina de Duras. É, salienta-se, ao longo do tempo que a escrita de Duras vai se apurando nesse “estilo”, o estilo feminino³⁹. *Barragem contra o Pacífico* (1950) revela um dos inícios desse *mise-en-abyme* que, pode-se afirmar com Lacan, é coroado em *O Deslumbramento (Le ravisement de Lol V. Stein, 1986)*. Isto porque se no primeiro encontra-se o trabalho com a repetição, com a polissemia, com a singular construção das frases e com uma outra lógica temporal, no segundo essas características são ainda mais exploradas e somadas “a visão que se cinde entre a imagem e o olhar” (LACAN, p. 202) ou ao trato com a letra que pode formar uma “*cifra* que se revela por esse nome tão sabiamente formado, pelo contorno de sua escrita: Lol V. Stein.” (p. 198, grifo nosso). Nessa direção, Starling (2009) sublinha o desenho do nome: LOL. Duas molduras que engendram um vazio – O.

Lacan (1971a) também sublinha que a própria Marguerite lhe dissera⁴⁰ que não sabia de onde havia lhe ocorrido esse nome, Lol. Marguerite não sabe, assim como Teresa não sabia, o que revela a presença do gozo, do gozo feminino, para além da

³⁹ Sugere-se essa palavra, *estilo*, pela alusão que ele faz a “estilete”: aquilo que corta, separa, faz fronteira.

⁴⁰ Em comunicação entre ambos, pois eram, afinal, contemporâneos.

palavra. Tal como na mística, a escrita de Marguerite também extrapola a ordem da compreensão e encontra o real.

Para encerrar essa apresentação “não-toda” de *Barragem contra o Pacífico*, recorre-se uma vez mais à fala de Joseph: “Tenho certeza de que todas as noites ela recomeça suas barragens contra o pacífico. A única diferença é que elas têm ou cem metros de altura, ou dois metros de altura, depende se ela está bem ou não. Mas, pequenas ou grandes, ela as recomeça todas as noites. Era uma ideia bonita demais” (p. 273).

As *barragens contra o Pacífico* são um exemplo da presença do feminino na escrita de Duras. São uma tentativa de fazer borda à morte. A surpresa que uma barragem contra o (a)mar provoca, revela uma imagem deste encontro que coaduna devastação e criação, o encontro com o feminino.

(CON)SIDERAÇÕES FINAIS

Sideração: efeito ou ato de siderar; influência ou ação exercida por astros sobre a vida de alguém; aniquilação repentina, fulminação.

Fulminação: que lança raios; que destrói; possuído de cólera, veemente, terrível; que mata instantaneamente; que fulgura, lampeja como um raio⁴¹.

A figura “siderada” de Santa Teresa D’Ávila, esculpida em escultura exemplar sobre o gozo feminino, dá a ver o emblemático característico do para além do fálico. Prazer e dor coadunados no próprio corpo; impossibilidade de saber sobre isso que toma conta repentinamente; aniquilação sublime. Desse gozo, gozo feminino, Medéia e a Mãe de *Barragem contra o Pacífico*, servem como figurações no que tange ao materno.

Estas “considerações finais” – que inevitavelmente apontam para um *não-todo*, na medida dos tantos restos que a escolha de um determinado percurso sempre acaba por impor – pretendem destacar os principais pontos desenvolvidos ao longo desta Tese. As intrigantes diferenças nas propostas de Sigmund Freud e Jacques Lacan, acerca do (des)encontro entre a mãe e a mulher, abriram um campo de pesquisa que, além disso, fazem eco na escuta clínica de mães e mulheres sobre a maternidade.

Freud propõe uma forma de “encontro” entre mãe e mulher que é marcada por uma *sobreposição*: a menina só se torna mulher quando é mãe, isto é, quando toma a saída feminina do Complexo de Édipo. Nesse viés, a teoria freudiana assevera tanto que a mãe sempre será mulher (que a maternidade garante a feminilidade), quanto que não é possível ser mulher sem ser mãe.

Na dinâmica do torna-se mulher, Freud sublinha que a feminilidade é uma produção secundária da libido, possível pela reflexibilidade do percurso pulsional. A travessia do difícil caminho que faz com que a menina desprenda-se da mãe, acontece, para Freud, quando há o abandono da atividade pulsional e a reconciliação com a passividade.

Nesse sentido, Medéia e a Mãe parecem não corroborar com as assertivas freudianas. A característica da passividade não lhes cai bem. Medéia e a Mãe são

⁴¹ Definições extraídas de diversas referências. Ver em: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/sideracao%20_1044761.html; https://www.google.com.br/?gws_rd=ssl#q=fulminante.

obstinadas, de diferentes formas: uma à atingir Jasão custe o que custar (na sua forma erotomaniaca de amar) e, a outra, à construir barragem contra o oceano em prol dos filhos. No entanto, ainda que elas não sejam exemplos de *feminilidade*, podem estar no lado *feminino*⁴², visto que o que Lacan chama *mulher* não admite a mesma acepção da “mãe freudiana”.

A interpretação freudiana que “confunde” o tornar-se mulher com o torna-se mãe é um entendimento que, “é preciso reconhecer, não se aplica à prova real da nossa clínica”, conforme destacado por Serge André (2011, p. 233). Mesmo levando em conta a *radical experiência da maternidade*, a clínica não parece confirmar a proposta freudiana tanto no sentido que estaria garantido o acesso à feminilidade para aquela que é mãe, quanto que aquela que não é estaria destinada à nunca “tornar-se mulher”.

Sublinha-se a radicalidade da experiência da maternidade na intenção de destacar que não se trata de colocar qualquer outra possibilidade de realização fálica – que, conforme já apontado, sofreu alargamentos importantes ao longo dos últimos cem anos – como sendo “comparável” a tal experiência. Trata-se, por outro lado, de entendê-la como singular, o que faz com que mesmo que seja impossível à mulher passar incólume pelas questões da maternidade, não se possa garantir de antemão seus efeitos.

O movimento feminista promoveu consequências que tornaram a constatação de Serge André cada vez mais evidente. Se, há cem anos, o destino da maternidade era o mais esperado ou frequente para as mulheres, na contemporaneidade essa predestinação se dissipou de forma considerável. Evidentemente, isso não faz com que a *pergunta* sobre a maternidade deixe de aparecer, via-de-regra, como questão. Se houve um tempo em que uma determinada *resposta* se impunha (na medida em que era tomada como *natural*), as referidas consequências do movimento feminista a transformaram, efetivamente, em *questionamento*: conquistas sociais que repercutem no singular da clínica psicanalítica. Uma questão que talvez remeta a algo para além do “tão esperado encontro com o falo”. Na medida dessa dissipação, cada mulher passou a precisar se confrontar de uma maneira muito mais singular com o *quando, como e por que* ser mãe ou com as *formas* de exercer a maternidade.

Esta Tese procurou privilegiar os impasses da inclusão do gozo feminino na dinâmica da maternidade. Lacan estabelece o que merece ser chamado de *mulher* em

⁴² Diferenciação que esta Tese propôs na sua Introdução, com relação ao trabalho de Freud e Lacan, respectivamente, acerca das mulheres.

um dos “lados” da fórmula da sexuação, o que faz com que o gozo feminino possa ser um operador conceitual importante para quem quer que aí se situe, inclusive para aquela que é mãe.

Tal proposta não desconsidera que o próprio Lacan aponta que é na *distância* da mãe que a mulher pode ser tomada, como explicita o fato da “verdadeira mulher”, Medéia, ser aquela que é “menos mãe”, que mata seus próprios filhos. Lacan define aí que o “território” da mãe é diferente do da mulher e que, além de não serem territórios sobrepostos, têm suas propriedades acentuadas pelo espaço entre eles.

Uma distância que, contudo, não impede momentos de contato, através da inclusão do gozo feminino na maternidade. Uma distância “litorânea”. A indicação de Lacan de que “...convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno” (1960, p. 739), sugere a possibilidade de um “encontro” do materno com o além do fálico, com o feminino.

Dentro de tal perspectiva, Colete Soler (2013) ilustra os graus do comparecimento do lado mulher na mãe em forma de leque. Num dos polos, a mãe que se ocupa totalmente dos filhos, que é mãe em demasia. No outro, a mãe que com os filhos não se envolve, a mãe que é excessivamente mulher, que é tão Outra que não permite que alguém se reconheça nela. Ambas colocam em questão, todavia, o significante do gozo, o falo: a primeira porque revela que, por mais que ela se ofereça como mãe, nada é suficiente, visto que sua falta está para além; e a segunda porque tem essa prerrogativa como tão evidente que não se deixa tomar pela experiência da maternidade.

Talvez Medéia e a Mãe sejam exemplos das extremidades desse leque: uma, a “verdadeira mulher”, a outra, que não tem nome e é só mãe. Ambas, no entanto, não deixam com isso de serem mãe e mulher, respectivamente. Medéia também era mãe dedicada e desola-se quando mata os filhos. A Mãe tenta barrar o gozo feminino em forma de oceano, mas ele é impiedoso, impossível de ser barrado.

No hiato que existe entre a mãe e a mulher, Suzanne e Joseph parecem chegar perto de silenciar as exigências femininas da Mãe, a ponto de modificarem radicalmente a posição erótica dessa mulher-mãe. Todavia, os dons dos filhos não fecham totalmente sua questão sobre o desejo.

Medéia é o exemplo mais extremo do grito de surpresa e horror que o encontro com o feminino pode evocar. Retomando as palavras de Miller (2010): “‘Esta é uma verdadeira mulher’ só se pode dizer em um grito de surpresa, seja de maravilha ou de horror, e talvez só quando se percebe que visivelmente a mãe não tapou nela o buraco” (p. 7). “Esta é uma verdadeira mulher” é algo que, além disso, só se pode dizer uma a uma e numa ocasião bastante específica, visto não se tratar de uma posição sustentável.

Esta Tese procurou salientar, entretanto, que o “grito de surpresa” que ecoa do encontro com uma mulher também pode ser o de maravilha. Maravilha e horror, acrescenta-se ainda, não são dimensões que se apresentem necessariamente em exclusão. Se a “saída” de Medéia causa horror, ao mesmo tempo ela fascina, intriga, inquieta: ela é, pelo horror, exemplar da maravilha da criação, do arrebatamento daquilo que surpreende porque diz da condição humana de forma criativa.

É dessa discrepância que, de outro lado, Santa Teresa D’Ávila oferece testemunho do qual Bernini fez imagem. Trata-se do contraste próprio ao gozo feminino: maravilha/horror, prazer/dor, criação/devastação. Estar não-toda na lógica fálica, não-toda submetida à castração, torna necessária a convivência desses contrastes. Não é por acaso que as figuras aqui “convocadas para o debate” de alguma forma passeiam no terreno da loucura: a bruxa Medéia, a Mãe insana, a Santa demoníaca.

Ante o gozo feminino, a devastação marca presença tanto nas parcerias amorosas quanto no relacionamento mãe e filho(a), na medida em que ambas têm em comum a demanda infinita de amor. Aquilo que, nas mulheres, escapa ao discurso, faz com que o amor seja um dos semblantes que elas recorrem para suprir a falta de significante do sexo feminino. Quando o semblante do amor fracassa, surge a devastação. Isto evoca a proposição freudiana de que a perda do amor é a figuração que a castração assume para as mulheres.

Ademais, por só se situar em parte na referência fálica, o não-todo (lado mulher) promove de forma bastante particular a maravilha da criação, da invenção. Conforme já destacado, talvez não seja em vão que os artistas sejam frequentemente reconhecidos como “femininos”: a arte ganha potência no lado mulher.

“Fazer arte” é, aliás, algo que se atribui às crianças quando elas estão a brincar, a jogar, a criar: elas são chamadas “arteiras” quando desviam do comportamento padrão,

esperado. Daí, resta a pergunta: e *quando* uma mãe “cria com” suas crias⁴³? Ela pode vir a matar os próprios filhos, é verdade! Pode obstinar-se a impossíveis, além disso. Mas pode, sobretudo, encontrar uma forma própria, singular, e por isso fantástica, de relação com a maternidade e com suas crias(ções).

Em Psicanálise, o campo da criação costuma ser vinculado, por excelência, à *sublimação*. Mais tarde, o conceito de *sinthoma*, proposto por Lacan nos últimos Seminários, também inclui a questão da criação de forma fundamental⁴⁴. O *feminino*, acrescenta-se, atravessa de forma crucial esses principais *nomes* que a criação assume em Psicanálise. Esta Tese propõe, em consonância com muitos autores, o próprio *feminino* como um *Outro nome* possível para *criação* e, mais especificamente, para o criativo que se abre no e do encontro da mãe e da mulher. O comparecimento do gozo feminino na maternidade coloca como centrais a posição da mãe-mulher e a criação como processo, naquilo que está em questão na maternidade: todos os entraves, decisões, posições, escolhas de (não)toda mulher acerca da maternidade, como Medéia e a Mãe puderam figurar.

Nessa dinâmica, não é garantido que uma mãe tome a criança enquanto um significante que advenha no lugar de S(A). Quando, porém, ela cumpre a função de significação fálica, o gozo passa a poder comportar um *suplemento*. Esse processo encontra a cisão que marca o feminino, isto é, tem sua face de devastação, mas também tem a face da potência daquilo que quebra com a norma fálica só estando nela de forma não-toda.

Se as palavras faltam para dizer sobre o feminino, *arrebato* é uma dessas raras que, na sua polissemia, transmitem algo sobre o gozo próprio às mulheres. Remete tanto à perturbação e ao assombro quanto à maravilha, à fascinação. Medéia e a Mãe, cada uma a seu modo, são figurações dessa presença arrebatadora na maternidade.

⁴³ Não se trata, com isso, de colocar mãe e artista em posições exatamente análogas, ignorando a abissal diferença de suas “obras”. Trata-se, antes, de questionar o movimento criativo em uma e em outra posição.

⁴⁴ Este trabalho não privilegiou a maternidade como uma via sublimatória, tampouco enquanto *sinthoma*, mesmo que entenda que essa seja uma dinâmica que possa acontecer no caso a caso da clínica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMPARO, F.V.S. O Êxtase de Teresas: O sacro e o profano da literatura e nas artes. *In: Revista Horizonte*. Vol. 11, nº 31, p.843-866. PUC Minas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte: jul./set. 2013.
- ANDRE, S. **O Que Quer uma Mulher?** RJ: Jorge Zahar, 2011.
- ÁVILA, L. A. Psicanálise e Mitologia Grega. *In: Pulsional Revista de Psicanálise*. Anos XIV/XV, nº 152/153, 7-18. São Paulo: Escuta, 2001.
- AZEVEDO, A.V. **Mito e Psicanálise**. Coleção Passo a Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BADIOU, A. Por uma estética da cura analítica. *In: A psicanálise e os discursos*. Rio de Janeiro: Escola Letra freudiana, 2002.
- BETTO, F. Prefácio. *In: D'ÁVILA, T. Livro da Vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BINGEMER, M. C. e BARTHOLO JR, R. S. (orgs.). **Mística e Política**. São Paulo: Loyola, 1994.
- BIRMAN, J. As conjunções entre estilo e feminilidade. *In: Por uma estilística da existência*. São Paulo: Esenta, 1996.
- BOMFIM, F. e VIDAL, P. A Controvérsia quanto a Primazia Fálica. *In: Fractal – Revista de Psicologia*. Vol. XXI, nº 3, p. 539-548, set./dez. 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/view/117/363>. Acesso em: fevereiro de 2016.
- BRANCO, L. C. **O que é Erotismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRAUNSTEIN, N. **Gozo**. SP: Escuta, 2007.
- BRUNNER, I. D. Devastação e detenção do sujeito na trajetória de torna-se uma mulher: a relação mãe e filha em questão. *In: Fazendo Gênero 9, Diásporas, diversidades, deslocamentos*. 23 a 26 de agosto de 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277055756_ARQUIVO_TrabalhoGenero.pdf. Acesso em: 20 de setembro de 2015.
- CAVALLARI, M. M. Nota do Editor. *In: D'ÁVILA, T. Livro da Vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- COHEN, J. M. Introdução. *In: D'ÁVILA, T. Livro da Vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

COSTA, A. e BONFIM, F. Um Percurso sobre o Falo na Psicanálise: Primazia, querela, significante e objeto a. *In: Revista Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica*. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. XVII, nº 2, jul./dez. 2014.

COUTINHO JORGE, M. A. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. Vol. 1. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DA SILVA, A. M. A devastação e o feminino. *In: Psychê*. Ano XII. Nº 22, p. 27-34. São Paulo, jan./jun. 2008.

D'ÁVILA, S. T. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2010.

_____. **As Moradas do Castelo Interior**. São Paulo: Loyola, 2014.

DEUTSCH, H. La psicología de la mujer em relación com las funciones de reproducción. *In: ROIG, A. (org.). 1979. La femineidad como máscara*. Barcelona: Tusquets Editores. p.43-58.

DOR, J. **Introdução à teoria de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DRUMMOND, C. Devastação. *In: Opção Lacaniana Online*. Ano 2, nº 6, novembro de 2011. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_6/devastacao.pdf. Acesso em 20 de setembro de 2015.

DURAS, M. 1950. **Barragem Contra o Pacífico**. São Paulo: Arx, 2003.

_____. 1964. **O Deslumbramento** (Le ravissement de Lol V. Stein). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

EIDELSZTEIN, A. **El Seminario 20 de Jacques Lacan: Aún. El psicoanálisis entre el Otro, el sexo, el amor y el goce**. Curso de Pós-graduação – UBA, 11-04-08. Disponível em: <http://www.eidelszteinalfredo.com.ar/index.php?IDM=33&mpal=8&alias=>. Acesso em: 12 abr. 2014.

DONEMECK, R. 2011. Hadewijch de Antuérpia (1190-1240). *In: Revista Modo de Usar*. Disponível em: <http://revistamododeusar.blogspot.com.br/2011/10/hadewijch-de-antuerpia-1190-1240.html>. Acesso em: fevereiro de 2016.

FILHO, J.A.V.C.; SILVA, F.G.L.; SILVA, L.V. O Êxtase da Santa Teresa: entre o sagrado e o profano. *In: Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorana do Instituto Federal da Bahia*, nº1, ano1, agosto de 2010. Disponível em: www.revistapindorama.ifba.edu.br. Acesso em: 22 de fevereiro de 2016.

FORTES, I. Marguerite Duras e a escritura do feminino. In: **Revista Psychê**. Ano XI, nº 21. São Paulo: Jul-Dez/2007, p. 161-174.

FREUD, S. 1895. Projeto para uma Psicologia Científica. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 335-454.

_____. 1905. Três Ensaioes Sobre a Teoria da Sexualidade. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 117-231.

_____. 1905a. Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 09-222.

_____. 1908. Sobre as Teorias Sexuais das Crianças In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 187-204.

_____. 1909. Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 135-276.

_____. 1913. Totem e Tabu. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-192.

_____. 1914. Sobre o Narcisismo: Uma introdução. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 75-108.

_____. 1915. Freud, S. Pulsões e destinos da pulsão. In: **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. 1918[1917]. O Tabu da Virgindade – Contribuição à Psicologia do Amor III. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 197-215.

_____. 1919. ‘Uma Criança é Espancada’ – Uma Contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 191-218.

_____. 1919a. O Estranho. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 235-273.

_____. 1920. Além do Princípio do Prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-75.

_____. 1923. A Organização Genital Infantil: Uma interpolação na teoria da sexualidade. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153-161.

_____. 1924. A Dissolução do Complexo de Édipo. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 189-199.

_____. 1925. Algumas Consequências Psíquicas da Diferença Anatômica entre os Sexos. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 271-286.

_____. 1926[1925]. Inibições, Sintomas e Ansiedade. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81-171.

_____. 1930. O Mal-Estar na Civilização. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 67-148.

_____. 1931. Sexualidade Feminina. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 229-251.

_____. 1933[1932]. Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise – Conferência XXXIII – Feminilidade. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 11-177.

FRAGELLI, I. K e PETRI, R. A Transmissão da Falta a partir da Leitura do Seminário IV de Lacan. In: **Revista Estilos da Clínica**, Vol. IX, nº 17, p. 118-127, 2004. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/estic/article/viewFile/45986/49611>. Acesso em: fevereiro de 2016.

FUENTES, M. J. S. **As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. **O Mal Radical em Freud**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Introdução à Metapsicologia Freudiana**. V. 3. Artigos de Metapsicologia; 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a.

GERBASE, J. **Os Paradigmas da Psicanálise**. 1ª ed. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2008.

GOMES, Y. Traços do Feminino na Psicanálise – Re-contos de uma história mítica. In: **Psicanálise e Barroco em Revista**. V.8, Nº1, p.130-147, julho 2010.

HARARI, R. **Por que não há relação sexual?** RJ: Cia de Freud, 2006.

HORNEY, K. Sobre la génesis del complejo de castración de la mujer. In: ROIG, A. (org.). 1979. **La femineidad como máscara**. Barcelona: Tusquets Editores. p.71-88.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JIMENEZ, G. Filhos? Não, Obrigada. **Revista VEJA**. São Paulo, edição 2323, ano 46, n. 22, p. 114-120, 29 de maio de 2013.

JERUSALINSKY, J. **A Criação da Criança: Letra e gozo nos primórdios do psiquismo**. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

JONES, E. 1927. La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina. In: ROIG, A. (org.). 1979. **La femineidad como máscara**. Barcelona: Tusquets Editores. p.25-41.

JURANVILLE, A. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

KAUFMANN, P. 1993. **Dicionário enciclopédico de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KLEIN, M. 1986. Algumas conclusões teóricas sobre a vida emocional do bebê. In: _____ et al. **Os Progressos da Psicanálise**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, p.216-255.

KÜPPER, F. S. s.d. **Amor sem limites: Sobre a devastação na relação mãe e filha e na parceira amorosa**. Disponível em: http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/posteres_iv_congresso/mesas_iv_congresso/mr02-fernanda-samico-kupper.pdf. Acesso em: 24 de setembro de 2015.

LACAN, J. 1949. O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. In: _____. **Escritos**. Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. 1953. Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. In: _____. **Escritos**. Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 238-324.

_____. 1957[1956]. **O Seminário – Livro 4**. A Relação de Objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. 1957. **O Seminário – Livro 5.** As Formações do Inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. 1958. A Significação do Falo. In: _____. **Escritos.** Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 692-703.

_____. 1958a. Juventude de Gide ou Letra e Desejo. In: _____. **Escritos.** Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p. 749-775.

_____. 1960. Diretrizes para um Congresso sobre Sexualidade Feminina. In: _____. **Escritos.** Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 734-745.

_____. 1960a. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. **Escritos.** Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.

_____. 1961[1960]. **O Seminário – Livro 8.** A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. 1962[1961]. **O Seminário – Livro 9.** A Identificação. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife. Recife, 2003.

_____. 1963[1962]. **O Seminário – Livro 10.** A Angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. 1964. **O Seminário – Livro 11.** Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. 1965. Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 198-205.

_____. 1970[1969]. **O Seminário – Livro 17.** O Avesso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. 1970. Radiofonia. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.400-447.

_____. 1971. **O Seminário – Livro 18.** De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. 1971a. Lituraterra. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 15-25.

_____. 1972. O Aturdido. In: _____. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.448- 497.

_____. 1973[1972]. **O Seminário – Livro 20**. Mais, Ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. 1973[1972]a. **Encore**. Edição francesa do Seminário *Encore*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2014.

_____. 1975. Joyce, O Sintoma. In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 560-566.

_____. 1975a. RSI. Edição francesa do Seminário RSI. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>. Acesso em julho de 2015.

_____. 1976[1975]. **O Seminário – Livro 23**. O Sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LEBELLEY, F. **Marguerite Duras: uma vida por escrito**. São Paulo: Scritta, 1994.

LEITE, M. P. S. **A Negação da Falta – 5 Seminários sobre Lacan para Analistas Kleinianos**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

MAGNO, M. D. 2000. **Psychopathia Sexualis**. Disponível em: http://www.sinergia-spe.net/editoraeletronica/autor/044/04400700_4.htm. Acesso em: fevereiro de 2016.

MARCOS, C. Mãe e filha – Da devastação e do amor. In: **Tempo Psicanalítico**. Vol. 43.II. p. 269-284. Rio de Janeiro, 2011.

MILLER, J. A. Mulheres e Semblantes II. In: **Revista Opção Lacaniana**. [Online]. Nova Série. Ano I, Número 1. Março de 2010. Disponível em: http://www.opcaolacanianiana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf. Acesso em: 12 nov. 2012.

_____. A criança entre a mulher e a mãe. In: **Opção Lacaniana Online**. Ano 5, Nº 15, novembro de 2014. Disponível em: http://www.opcaolacanianiana.com.br/pdf/numero_15/crianca_entre_mulher_mae.pdf. Acesso em: 24 de setembro de 2015.

MIRANDA, E. R. **O Gozo no Feminino**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Orientadora: Sônia Alberti, 2011.

MONTEIRO, E. e AUTRAN, I. Êxtase, um amor desatinado. In: **Opção Lacaniana Online** nova série. Ano 1, nº 2, julho de 2010. Disponível em: http://www.opcaolacanianiana.com.br/pdf/numero_2/extase_um_amor_desatinado.pdf. Acesso em: fevereiro de 2016.

PAIM FILHO ET ALL. Média: uma visão psicanalítica. In: **Estados Gerais de Psicanálise**. 1998. Disponível em: http://egp.dreamhosters.com/textos/pain_ignacio_filho-luiza_hoelfel-valeria_quadros-Média.shtml. Acesso em: 01 de outubro de 2015.

POLI, M. C. **Feminino/Masculino**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

RANGEL, M. L. Gozo Feminino não-todo e empuxo-à-mulher na psicose. In: **Gente – Revista de Psicanálise**. Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise da Bahia. Nº 8. Ano 2, abril de 2013.

ROUDINESCO. E. e PLON. M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAFOUAN, M. **Lacanian I – Os seminários de Jacques Lacan (1953-1963)**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SAMICO, F. C. A clínica das mulheres: erotomania e devastação. In: **Mosaico – Revista Multidisciplinar de Humanidades**. Vol. 3, Nº 1, p. 5-14, jan./jun. Vassouras, 2012.

SCHAFFA, S. Medéia, o feminino. In: **Jornal de Psicanálise**. São Paulo. Nº 42. P. 51-64. Junho de 2009.

SIGAL, A. M. A Psicanálise, o Feminino e sua Relação com as Novas Técnicas de Fertilização Assistida. In: **Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial**. Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5b_Sigal_2_7260803_port.pdf. Acesso em: 12 mai. 2013.

SILVA E NETO, I. V. A teoria das pulsões em Freud e Lacan: pontos de convergência e divergência. **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade do Ceará. Professor Orientador: Ricardo L. Barrocas. Fortaleza, 2009. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2250/1/2009_dis_IVES_Neto.PDF. Acesso em: outubro de 2015.

SOLER, C. **O Que Lacan Dizia das Mulheres**. Edição Digital, não paginada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

STARLING, D. R. **A palavra-buraco [manuscrito] : bordaduras em torno da escrita de Marguerite Duras**. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras. Universidade Federal de Minas Gerais. Orientadora: Lúcia Castello Branco. 2009.

ZALCBERG, M. **A relação mãe e filha**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

_____. A devastação: uma singularidade feminina. In: **Tempo Psicanalítico**. Vol. 44.2, p. 469-475. Rio de Janeiro, 2012.