

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

MARIA JOSEFINA SOTA FUENTES

**AS MULHERES E SEUS NOMES:
LACAN E O FEMININO**

São Paulo

2009

MARIA JOSEFINA SOTA FUENTES

**AS MULHERES E SEUS NOMES:
LACAN E O FEMININO**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Profa. Dra. Walkíria Helena Grant

São Paulo

2009

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Fuentes, Maria Josefina Sota.

As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino / Maria Josefina Sota Fuentes; orientadora Walkíria Helena Grant. -- São Paulo, 2009.

273 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Feminilidade 2. Nomes 3. Psicanálise 4. Feminismo 5. Mulheres I. Título.

BF175.5.F45

FOLHA DE APROVAÇÃO

Maria Josefina Sota Fuentes

As mulheres e seus nomes:

Lacan e o feminino

Tese do Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Aprovada em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

À memória de meu querido pai,
Alberto Sota Kovacs, pela saudade,
infinita.

AGRADECIMENTOS

A Walkíria Grant, por ter sempre acolhido meu trabalho com sabedoria e entusiasmo ao longo desses anos de pesquisa.

A Jesús Santiago, agradeço por todas as sugestões, correções e nomeações, fundamentais na construção deste trabalho.

A Christian Dunker, a quem tenho o privilégio de recorrer desde os tempos de faculdade, agradeço pela leitura sempre atenta e rigorosa.

A Elisa Alvarenga, pela honra de tê-la novamente em minha banca examinadora e presente nas construções da psicanálise.

A Glauci Gomes, parceira de tantos temas, da psicanálise, da literatura e da vida. Agradeço pela arte deste encontro.

A Marcela Antelo, pelas indicações bibliográficas preciosas.

À Associação Mundial de Psicanálise, pela orientação precisa e crucial para enfrentar o mal-estar sempre renovado na civilização. Agradeço a todos os amigos queridos e colegas que fazem desse o nosso lugar de construção e interlocução e mantêm vivo o desejo de que a psicanálise se mantenha no mundo à altura dos novos desafios.

Ao CNPQ pelo apoio à pesquisa.

Agradeço às amigas de toda uma vida, por ordem de chegada: Flávia Rahal, Fernanda Macedo, Cinthia Arcuri, Joana França e aos seus maridos. Aos amigos queridos, que conheci nos caminhos da psicanálise: Heloísa Prado, Lucila Maiorino, Ana Cristina Dunker, Beatriz de Oliveira, Luiz Guilherme, Ana Laura Prates e Michele Faria. Às amigas reunidas pelos filhos: Mariana, Dedé e Luciana. A minha amiga Sônia Marx, pelo encontro, na música e da alma.

A Graciela Brodsky, por enfrentar o *dark continent* que habita em mim.

A minha querida mãe e minha família.

A Alfredo Fuentes, meu marido, por tudo e *mais ainda*.

Ao meu filho querido, Fernando, o maior presente que a vida me deu.

Ser-se mulher é algo de tão peculiar, de tão misto, de tão compósito, que nenhum predicado pode por si só exprimi-lo, e os muitos predicados, caso os quiséssemos utilizar, contradir-se-iam mutuamente de tal maneira que só uma mulher seria capaz de suportar tal coisa; aliás, pior ainda, seria capaz de encontrar prazer nisso.

Sören Kierkegaard

RESUMO

FUENTES, M.J.S. *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. 2009. 273 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Contrariamente ao feminismo que resume o feminino a uma construção discursiva histórica e procura atualmente desconstruir o dualismo das diferenças sexuais, considerada obrigatória e restritiva, nesta pesquisa procuramos demonstrar que se “A” mulher não existe, segundo Jacques Lacan, o feminino insiste – não como categoria que daria enfim consistência à mulher como gênero, mas como um real que afeta o ser falante e que requer soluções de nomeações diante da forclusão do significante da mulher no inconsciente.

Na primeira parte, intitulada “As mulheres e o feminino na cultura”, exploramos os diversos nomes do feminino que designaram a mulher ao longo da história ocidental – que vão desde o terror à mulher passando por distintas formas de difamação, até sua adoração pelo viés da beleza ou pelo efeito que a nomeação lhe confere. Os nomes do feminino que Freud recolheu na experiência psicanalítica e nos aportes trazidos pelas mulheres analistas da época são também avaliados, bem como as teses de Lacan sobre o feminino e a condição feminina.

Na segunda parte, intitulada “Soluções e impasses ao feminino”, investigamos as soluções de suplência e os impasses frente ao feminino em quatro mulheres: Anna O., a jovem homossexual, Helene Deutsch e Marguerite Duras através de sua personagem Lol V. Stein, elogiada por Lacan por ter elucidado uma prática da letra convergente com o uso do inconsciente, tema de nossa investigação.

Palavras-chave: feminilidade, nomes, psicanálise, feminismo, mulheres.

ABSTRACT

FUENTES, M.J.S. *The women and their names: Lacan and the feminine*. 2009. 273 f. Thesis (Doctoral) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Unlike the feminism abstracting the feminine into a historical discursive construction and currently demanding to deconstruct the dualism of sexual differences considered mandatory and restrictive, in this research we intend to demonstrate that, if “The” woman does not exist, according to the thesis of Jaques Lacan, the feminine insists – not as category that would finally give consistency to the woman as gender, but as a real that affects the talking being and requires solutions of nomination according to the foreclosure of “The” women significant in the unconscious.

In the first part, entitled "The women and the feminine in the culture", we explored the various female names that designated the women throughout western history– ranging from the terror on women, through different forms of defamation, until its worship by the beauty bias or by the effect that its appointment can cause. The names of the feminine that Freud sought on psychoanalytic experience and in the contribution brought by women analysts at the time are also evaluated, as well as the theory of Lacan on women and the feminine condition.

In the second part, entitled "Women analysis", we investigated the solutions and deadlocks heading the female from the analysis of four women: Anna O., the young homosexual, Helene Deutsch and Marguerite Duras through its character Lol V. Stein, praised by Lacan to have elucidated a practice of convergent letter with the use of the unconscious, theme of our research.

Key-words: femininity, names, psychoanalysis, feminism, women.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I: AS MULHERES E O FEMININO NA CULTURA	
CAPÍTULO 1. A maldição do sexo: <i>on la dit-femme</i>	29
CAPÍTULO 2. O enigma do <i>dark continent</i> : Freud e suas mulheres	64
CAPÍTULO 3. A mulher não existe, mas pode ser nomeada	92
PARTE II: SOLUÇÕES E IMPASSES AO FEMININO	
CAPÍTULO 4. Bertha Pappenheim em defesa das mulheres órfãs e prostitutas	131
CAPÍTULO 5. A jovem homossexual: padecer do inominável	157
CAPÍTULO 6. Helene Deutsch: masquista, um nome do feminino	182
CAPÍTULO 7. Marguerite Duras e a localização da letra no arrebatamento de Lol V. Stein	211
MOMENTO DE CONCLUIR	233
ANEXOS	238
REFERÊNCIAS	255

INTRODUÇÃO

O feminino em questão

A primeira questão que se impõe no âmbito desta pesquisa é por que falar, ainda, do tema das mulheres e do feminino que já se prestou a tanta controvérsia e sobre o qual tanto já foi dito?

Com efeito, transcorrido mais de um século de sua existência, a psicanálise não cessa de se confrontar – e ser confrontada pelos discursos renovados que a interrogam – com esse tema. Foi assim desde sua origem, quando Freud criou pela primeira vez na história um discurso a partir do saber que as histéricas produziam em seu divã, contribuindo para a retirada das mulheres dos bastidores do campo social e político, para colocá-las no centro da cena analítica. Assim, ao fim do século XIX, a psicanálise nasceu diante de uma singular manifestação do feminino, a histeria, que denunciava a castração do mestre encarnando a impropriedade do corpo do saber médico, ao mesmo tempo em que abria uma via até então inédita ao real do inconsciente. Mas não sem o desejo de Freud.

Embora Charcot tenha desfeito alguns dos preconceitos contra as histéricas, demonstrando que a histeria não é nem obra do diabo, nem simulação, nem fruto da maldade de mulheres manipuladoras, contudo, a clausura seria ainda o destino dessas mulheres. Tal como ilustra George Huberman (1982), contrastante com a Paris da *belle époque*, Salpêtrière era verdadeiramente o inferno feminino de uma *citta dolorosa*, onde quatro mil mulheres, incuráveis ou loucas, adoeciam e morriam confinadas. Com o recurso da hipnose, Charcot fez do anfiteatro da Salpêtrière nas célebres apresentações das terças-feiras, o palco onde a histérica poderia enfim crer-se a protagonista. Mas em

um consentimento sem igual a oferecer-se ali onde o desejo do médico a esperava, tanto mais proliferava a crise na ligação extraordinária entre a histérica e o desejo do mestre que assim a reinventava. É o que revelam as imagens de Huberman (em anexo): as poses, as crises, as atitudes passionais, o erotismo, o êxtase, o grande ataque, enfim, a grande histeria – o que levava à situação paradoxal do agravamento de um mal, ali onde a histérica padecia reinando sobre o saber do mestre.

Desse modo, não seria um Charcot que a libertaria do seu padecimento na clausura; para tanto, foi necessário tomá-la não como um objeto do saber científico, mas como um sujeito capaz de produzir um saber legítimo sobre seus sintomas. E enquanto Breuer se retiraria da *talking cure* abandonando o primeiro caso da psicanálise, escandalizado com o filho imaginário que Anna O. entregaria-lhe em pleno amor de transferência, Freud logo percebera que o analista não poderia pretender ser o único a ficar fora do jogo. Seria necessário, como expressou Serge Cottet (1982, p. 20), assumir o risco de “agitar os infernos” para sustentar a transferência desde o lugar do analista.

Mas, ao mesmo tempo em que a histérica no divã de Freud ganhava terreno ao tomar livremente a palavra como jamais lhe fora dada – o que não deixou de ser reconhecido pelo feminismo dos anos 60, como o fez Betty Friedman –, as manifestações do feminismo em prol dos direitos da mulher começavam a se organizar na Europa.

Não foram nem as únicas nem as primeiras: na ilha de Lesbos, a poetisa Safo nascida em 625 a.C., fundou um centro de formação intelectual para as mulheres que se rebelavam contra a condição que lhes era outorgada na Grécia, apropriando-se do que então era uma atividade exclusivamente masculina, como fazer poesia. Ou então, ao fim da Idade Média as seitas femininas organizavam-se em torno de inquietações compartilhadas em relação ao poder dos clérigos e à hierarquia dos sexos, como foi o

caso do movimento das *beguinas*. Contudo, a fogueira da Inquisição foi o destino de Marguerite Porete e de milhares de outras mulheres que defendiam a liberdade de pensamento e do amor a Deus.

Não faltaram tampouco manifestações individuais literárias ao longo da história como, por exemplo, em 1405, quando a escritora e dama da corte francesa Christine de Pisan, em *Cité de dames*, falava da defasagem entre sua própria experiência como mulher e a imagem das mulheres apresentadas pelos homens, evocando em uma crônica as mulheres virtuosas e poderosas. É a primeira mulher de quem é conhecida sua inserção na *querelles des femmes* – debate literário e filosófico sobre o valor da mulher que se estendeu até o século XVIII. Ou em 1622, quando Marie de Gournay, no tratado *Egalité des hommes et des femmes*, queixa-se à rainha afirmando que a inferioridade cultural e intelectual em relação aos homens devia-se à exclusão deliberada das mulheres dos espaços de transmissão do saber.

Durante os anos da Revolução Francesa, milhares de mulheres entraram na política reivindicando os mesmos direitos que então eram regulamentados para os homens – o que é retratado magistralmente por Eugène Delacroix em *A liberdade guia o povo* (em anexo). Em 1791, Olimpe de Gouges, dramaturga e revolucionária escreve *A declaração dos direitos das mulheres e da cidadã*, onde inclui as mulheres na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Em 1792, Mary Wollstonecraft com a publicação *A vindication of the rights of women*, defende uma educação gratuita para ambos os sexos garantida pelo Estado, fazendo assim seu apelo ao governo inglês.

Mas tais reivindicações, mobilizadas inclusive pelas possibilidades libertadoras que o próprio movimento da Revolução Francesa engendrava, contudo, naufragaram quando no desfecho, nem liberdade, nem igualdade, nem fraternidade garantiram o

acesso das mulheres à vida política: em 1793 Olimpe de Gouges foi guilhotinada e as mulheres proibidas de exercer qualquer atividade no domínio político e universitário.

Desde a Antiguidade, as atividades consideradas mais nobres como a medicina, a filosofia, o direito, a política eram exclusividades do mundo masculino. No mundo do saber que a Academia veio a produzir ao longo dos séculos, a permanência nos colégios e universidades era destinada essencialmente aos homens. Desse modo, salvo raras exceções, o mundo do saber filosófico masculino retirava da mulher a condição de se apropriar e ser produtora de um saber legítimo. Esse é o argumento consensual entre as pesquisadoras que se dedicaram a escrever sobre as mulheres, corrigindo o erro de terem sido banidas das páginas dos livros sobre a história da humanidade. As mulheres também são sujeitos históricos. Destacamos nessa tarefa a obra em cinco volumes sobre *A história das mulheres no ocidente*, escrita por 25 autores, cujo organizador, François Thébaud, logo na introdução adverte que não se responderá à questão de saber o que querem as mulheres. Presume-se seria a emancipação feminina? Tampouco se dirá em que repousaria o conceito de “mulheres” que justifica que uma história própria lhes seja escrita. No mesmo espírito foi redigido outro tratado do tipo enciclopédico sobre *Historia de las mujeres: una historia propia* (1988), escrito por Bonnie Anderson com Judith Zinsser. De qualquer modo, Michele Perrot (2007, p. 22) alega que a abundância de discursos proferidos sobre as mulheres contrasta, por outra parte, com a escassa produção delas mesmas, cujos raros vestígios foram apagados, desfeitos ou queimados, inclusive muitas vezes por elas mesmas, quando “[...] queimar os papéis, na intimidade do quarto, era um gesto clássico da mulher idosa”.

Mas, no que diz respeito aos gregos, o quadro que retrata os homens como aqueles que constituíam a assembléia e decidiam por todos, enquanto as mulheres ficavam confinadas no lar, não é totalmente exato, embora tenha sido um ideal na

grande parte da literatura e arte gregas – segundo defende a historiadora Marilyn Katz na *Historia ilustrada da Grécia Antiga* (CARTLEDGE, 1998). As mulheres tinham um lugar na sociedade, distinto daquele destinado aos homens, a começar como “esposas” e “mães”. O que não quer dizer que elas passassem o dia dentro de casa, já que muitas trabalhavam no campo ou no comércio, quando a maioria não era suficientemente rica para tanto. Além disso, a qualidade de “esposas de cidadãos” designava-lhes um lugar a partir do qual compartilhavam das condições de cidadania, como nos rituais religiosos, nas festas de celebração de Atenas, etc. Contudo, o olhar retrospectivo feminista denuncia esse lugar como insuficiente e opressor, como se as mulheres tivessem sido vítimas de um poder masculino que as oprimia.

Mas, certamente, foi somente no século XX que o feminismo como movimento organizado modificou radicalmente a inserção das mulheres na cultura ocidental, promovendo-lhes uma emancipação jurídica e política como jamais houve. A mulher tornou-se um sujeito de direito capaz de exercer sua condição de cidadania, com acesso praticamente irrestrito ao ensino, ao exercício profissional, social, político, etc.

Mas seria ingênuo considerar que essa nova inserção das mulheres na cultura tenha sido causada apenas pelo feminismo que levantou sua bandeira ou pela psicanálise que lhe deu voz, ainda que tenham sido cruciais para tanto. O próprio feminismo como movimento – segundo defende Marie-Hélène Brousse (2005b) – e a prática da psicanálise podem ser concebidos como uma resposta em uma época em que já declinavam os semblantes da autoridade do pai, da família patriarcal e em que as novas formas de organização da família e da sexualidade já estavam em um processo de profunda transformação. Assim, se o “ser mulher” já não pode ser mais concebido da mesma maneira após a emancipação jurídica e política do movimento feminista, entretanto, a ascensão das mulheres na cultura responde também por outro movimento.

Jacques Lacan dedicou seu escrito de 1938, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, para reavaliar os destinos da família no ocidente, tornando relativo o caráter universal do Complexo de Édipo freudiano, destinado a perder sua força tanto mais o declínio da imago paterna e o afrouxamento dos laços de família se tornam uma realidade com o avanço das novas formas de socialização. A esse declínio Lacan vinculou uma crise na subjetividade, a qual associa o surgimento da própria psicanálise:

Seja qual for seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja com essa crise que convém relacionar o aparecimento da própria psicanálise (LACAN, 1938, p. 67).

A crise da paternidade a qual se refere Lacan teve uma longa duração. Seu marco costuma ser delimitado no fim do Antigo Regime, quando o enfraquecimento do poder da Igreja e do Rei abriu um campo múltiplo de forças que substituíram as relações baseadas na hierarquia, submissão e patriarcalismo, pela igualdade, fraternidade e liberdade – da qual a modernidade vienense onde nasceu a psicanálise, é herdeira. O poder do Rei e do pai, deposto, passa então a ser regulamentado pelas leis da República.

A família moderna, que se desenvolveu a partir do século XIV, em contraste com a família medieval que desconhecia a preocupação com a educação dos filhos, tal surgiu com o advento dos tempos modernos – segundo defende Philippe Ariès (1973) –, foi fortalecida com a legislação real que procurou reforçar o poder paterno em relação ao casamento e aos filhos. A família então deixou de ser apenas o lugar da transmissão de um nome e dos bens – ou da linhagem e da honra, valorizados na era medieval, apesar da desconfiança da Igreja que cobrava do leigo, homens e mulheres, o abandono do mundo para encontrar a salvação na submissão ao Deus pai. Com o advento do sentimento da infância, a mortalidade infantil passou a ser uma comoção e a educação da criança uma preocupação social. Assim, se os laços de linhagem enfraqueciam-se, a

autoridade do marido sobre a mulher e sobre os filhos crescia, de modo que a mulher, segundo Philippe Ariès, passou a submeter-se a um processo de degradação lenta e progressiva dentro do lar, tornando-se um ser incapaz no século XVI, cujos atos deviam ser autorizados pelo marido ou pela justiça. A família é então colocada em um patamar semelhante ao de Deus e do Rei. Tal evolução, que reforçou os poderes do marido, criou uma espécie de “monarquia doméstica” (ibid., p. 214).

Surgiram então os livros de civildade mencionando a prece da manhã que pregava a boa conduta das crianças que deveriam ser devotas do pai. Nesse espírito, juristas, economistas e médicos passaram a decidir o que é de direito da criança: nascer e crescer nas melhores condições possíveis, ou seja, sob os cuidados da mãe. A filósofa Magali Menezes destaca o tom que prevaleceu nos séculos XVIII e XIX, dado por Jacques Rousseau, que exaltou o amor materno como um valor na civilização e sinal de boa conduta da mulher:

Toda educação das mulheres deve tomar o homem como ponto de referência. Agradar-lhes, ser útil, fazer-se amada e honrada por eles, educá-los enquanto pequenos, cuidar deles quando crescidos, aconselhá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce: eis o dever das mulheres em todos os tempos e o que se lhes deve ensinar desde a infância (ROUSSEAU, *apud* MENEZES, 2002, p. 18).

Na mesma direção, Kant propôs que a mulher é naturalmente inapta para tornar-se um agente moral e dotado de inteligência, sendo que sua finalidade deveria resumir-se a um adorno que agrade o homem e ajude na perpetuação da espécie. Assim, ao “belo sexo” caberia a conservação da espécie, dos bons costumes através do refinamento da sociedade e de um bom uso de sua beleza – ainda segundo o comentário da filósofa Bárbara Vale (2002).

Mas as vozes femininas se rebelaram contra o poder da “monarquia doméstica” e da tirania do “belo sexo”. Mas não menos do que contra Freud, que também foi criticado como misógino pelas feministas. Pois o fundador da psicanálise,

contrariamente ao feminismo, não aceitaria a tese de que as mulheres são iguais aos homens. Ao contrário, ouvir homens e mulheres levou-o a radicalizar a tese de que há diferença entre os sexos, mas uma só libido, pois o inconsciente só conhece a inscrição do falo para designar a diferença sexual. O *penisneid* foi o nome de um impasse que Freud encontrou na clínica com mulheres e de uma querela que se teceu no embate com o feminismo, aportado ao interior do campo psicanalítico por algumas analistas mulheres que no espírito do movimento feminista, buscavam as bases epistêmicas para retirar a mulher da condição de submissão ao sexo masculino – como se o problema do feminino se resumisse às relações de poder.

Mas as mulheres da clínica freudiana já não são as mesmas que hoje dirigem sua queixa ao psicanalista; ao menos não todas. A histeria já não é mais a forma do mal-estar por excelência das mulheres, tal como o foi no século XIX no divã de Freud. Essa é a tese, inclusive, defendida por Maria Rita Kehl (2007). Mas ao lado dos *deslocamentos do feminino*, como define a autora, há também a *permanência* do feminino, como disse o filósofo Gilles Lipovetsky (1997), que afeta às mulheres como também aos homens – seja qual for sua orientação sexual e, inclusive, acrescentamos, a maneira com que um sujeito se designa sexualmente, seja homem, mulher, gay, lésbica, masoquista, *queer*, etc.

Enquanto Freud em sua clínica deparou-se com o feminino como um enigma indissolúvel e era interrogado pelas feministas por fazer da mulher um homem castrado, com os últimos deslocamentos do próprio movimento feminista, a designação masculino/feminino, mais do que supérflua, seria impositiva e restritiva e, assim, deveria ser desconstruída. Patrícia Porchat em seu Doutorado (2007) traz o pensamento da filósofa e feminista americana Judith Butler, defendendo que os “gêneros-não inteligíveis”, que se multiplicam nas novas práticas sexuais e na manifestação das novas

identidades sexuais, deveriam ter seu lugar legitimado na sociedade. Para tanto, a estratégia intelectual da militância butleriana que visa dar voz ao “adjeto”, ao não-sujeito que padece da exclusão social, repousa na desconstrução do binarismo sexual e da heterossexualidade. Por que não pensar que um terceiro ou enésimo sexo poderia qualificar o sujeito, dando-lhe inclusive sua liberdade de escolha sexual? Afinadas aos tempos atuais da busca pelo “direito ao gozo”, as pesquisas dentro dessa corrente visam desconstruir não somente as categorias de identidade sexual baseadas no binarismo que resultaria em uma heterossexualidade obrigatória, mas também a própria diferença sexual, cobrando uma tolerância da multiplicidade e no espírito liberal: que cada um goze como melhor lhe convém.

O filósofo Slavoj Žižek (1999) exemplifica o caso na atualidade das “garotas com regulamentos” – mulheres heterossexuais que impõem regras definidas para deixar-se seduzir –, para mostrar o surgimento na atualidade de um sentimento inédito de que somos livres para escolher nossos impulsos sexuais. Assim, o que antes parecia óbvio, como alimentar-se, educar uma criança, a maneira de seduzir, etc., agora é experimentado como alguma coisa sobre a qual podemos decidir.

Notamos que é justamente o que dá lugar também ao que Lipovetsky (1997) chamou de “terceira mulher”: nem a Eva nefasta e diabólica da tradição judaico-cristã, difamada ao longo dos séculos; nem o “belo sexo” exaltado pelas suas qualidades angelicais e passivas posta em cena a partir da Idade Média; mas uma mulher que surge depois da segunda metade do século XX, cuja existência revela-se essencialmente indeterminada e que pode escolher o que quer para si. Para Lipovetsky, essa nova mulher já não se reduz a uma criação masculina, nem é determinada de forma mecanicista pelo social, mas se institui como invenção de si mesma e tem a liberdade de autodirigir-se, de construir-se em cada situação. As mulheres, diz Lipovetsky (*ibid.*, p.

237) “[...] ganharam um poder de governar a si próprias sem caminho social pré-ordenado”.

O sujeito moderno já não acredita mais na figura do destino que durante tanto tempo fascinou aos homens. Christian Dunker (2002, p. 189) observa que a Fortuna, entre as inúmeras metáforas que exprimiam um “já está inscrito”, ilustrando a inacessibilidade do gozo e a remissão ao lugar de um Outro que dê sentido a repetição do mesmo, já não existe mais. O sujeito moderno, “[...] autor, diretor e protagonista de sua própria obra”, acredita-se capaz de finalmente fazer seu próprio destino.

Entretanto, é preciso observar que as mulheres “superadas” (em anexo) – segundo as retrata com uma ironia fina a cartunista Maitena Burundarena – são justamente aquelas em que estão “à beira de um ataque de nervos”; as *Desperate Housewives* enlouquecidas pelos desencontros com o homem que elas mesmas valorizam cada vez menos; as que se satisfazem mais em consumir o sapato (e fatalmente deparar-se com o vazio) do que em mobilizar o desejo masculino encarnando seu objeto de desejo, etc. Que a cartunista se expresse segundo o código humorístico próprio de uma sociedade de consumo ávida pelo entretenimento, não invalida o retrato do estado atual das mulheres e dos desencontros entre os sexos que duplicam o exílio da relação sexual que, por estrutura, não existe – segundo o aforismo de Lacan. Assim, as *Curvas perigosas*, as *Mulheres alteradas* colocam em série a série de impasses das mulheres na contemporaneidade que a psicanálise também pode testemunhar – como também o fez em uma época em que os sintomas se estruturavam enaltecendo o amor ao pai edipiano, de quem a histérica era sua principal devota.

Se a renúncia à satisfação que reprimia o desejo sexual era uma das principais causas do mal-estar e dos sintomas neuróticos na clínica freudiana, na atualidade as mulheres liberadas mas solitárias, perguntam “onde estão os homens?” – que brilham

por sua ausência, por exemplo, no cenário de Almodóvar. “Superadas”, elas não encontram o valor fálico do homem, fazendo da solidão um dos principais sintomas na atualidade, quando não é a devastação feminina – real clínico cada vez mais comum entre as mulheres, segundo constata Marie-Hélène Brousse (2004) –, que caracteriza o impasse e a dor experimentada por um sujeito diante do desfalecimento dos semblantes, em pleno deserto do real.

Também não somos indiferentes ao fato explicitado por George Minois (2003) em *Histoire du mal de vivre*, de que a cada trinta segundos há um suicídio em alguma parte do mundo e que o número de casos de depressão é de tal modo alarmante, que a OMS declara ser uma das maiores causas de mortalidade na atualidade, sendo que a depressão atinge duas vezes mais as mulheres do que os homens. Ser mulher, para a OSM, é um fator de risco para a depressão, mas não menos do que para a angústia, que atinge três vezes mais as mulheres.

Com Zizek (1999), interrogamos o ideal libertário das identificações sexuais múltiplas: por que o declínio da autoridade do pai e dos lugares designados socialmente para cada sexo, em vez de “[...] abrir un nuevo mundo seguro en el que podamos gozar cambiando y reformando nuestras múltiples identidades”, acaba por gerar novas angústias?

Lacan distinguiu o supereu freudiano repressor do gozo do verdadeiro mandato superegóico que diz: *goza!* É também o que Jacques-Alain Miller (2005) e Éric Laurent desenvolveram no Seminário *El Outro que no existe y sus comités de ética*, observando que o supereu que exige em vez de limitar o gozo é exatamente o supereu que caracteriza nossa civilização. Ou seja, no declínio da imago paterna nos tempos da inexistência do Outro, emerge outro tirano que cobra a satisfação, o dever de gozar,

quando sua busca desenfreada aparece como se fosse um livre arbítrio, a liberdade de quem tudo pode e tem o poder de fazer seu próprio destino.

Cabe então a interrogação: se o feminino não se apresenta mais como a histórica que mobilizava o enigma ao mestre ávido pelo saber, de que maneira apresenta-se atualmente? Em sua tese de Doutorado *A erótica feminina*, a psicanalista Ana Lúcia Lutterback Holk (2004) defende que o feminino como regime do *não-todo* estaria presente como um empuxo ao gozo desenfreado que se esparrama por toda parte. A clínica crescente da devastação feminina, a depressão feminina que se generaliza onde o gozo permanece impotente para entrar em consonância com o significante¹, bem como o incremento da angústia sinalizando a presença de um gozo que transborda, excedendo os limites do simbólico e imaginário, podem servir de exemplo. Ao evocar Medéia ou Madeleine, Lacan alerta para o horror que pode ser o encontro com “a verdadeira mulher” que emerge do real ali onde os semblantes femininos desfalecem.

Certamente, a “terceira mulher” de Lipovetsky pode à vontade apropriar-se das insígnias fálicas e transitar pelo mundo masculino como jamais fizeram as mulheres. É uma conquista que já aparecia, em 1964, na pluma da feminista crítica ao freudismo, Betty Friedman, que denunciava o caráter circunstancial do *penisneid*, quando as mulheres queriam o poder, a igualdade de direitos – queixa que hoje seria praticamente supérflua. Mas por que, ainda assim, o *penisneid* surge na queixa tão comum da mulher dirigida à sua mãe que a frustrou por não ter lhe dado o objeto irreparavelmente perdido, ou na demanda amorosa incessante dirigida ao analista a qual Melanie Klein era sensivelmente atenta?

A psicanálise como clínica do singular pode ser a via fecunda de demonstração de que o desejo e o gozo não se reduzem a uma questão política de direitos e que o sexo

¹ Conforme defendemos na dissertação de mestrado (FUENTES, 1999).

² Cf. Lacan, Jacques. (1972-73). *Le Séminaire, Livre XX: encore*. Paris: Éditions du Seuil, p. 79 [Lacan,

não é um livre arbítrio, mas o nome de uma divisão subjetiva que designa um impossível. Assim, a busca de uma igualdade sexual traduzida em termos de gozo esconde a profunda intolerância diante da opacidade do real do sexo que inexoravelmente cobra sua presença, nem que seja pela via do incremento da angústia diante de um gozo sempre refratário ao sentido sexual.

Nos anos 70, ao formalizar a tese da inexistência da relação sexual, para desgosto da platéia feminista francesa que na época buscava as bases teóricas para sustentar não mais a igualdade, como em um primeiro momento do feminismo, mas a especificidade da mulher em relação ao homem, Lacan afirma que “A mulher não existe” – ao que acrescenta posteriormente: “Não digo que as mulheres não existam” (1974, p. 559). Lacan assim radicaliza a tese freudiana de que não há no inconsciente a inscrição dA mulher, indicando que o feminino permanece como uma ausência que *não cessa de não se escrever* na linguagem, mas que insiste como um real em relação ao qual as mulheres estão mais afetadas, mas com o qual os homens também se confrontam. Ou seja, “A” mulher não existe, mas o feminino permanece mais além de toda revolução das mulheres na civilização.

Assim, veremos que entre os dois sexos – e somente dois – há o gozo feminino, e o *penisneid* pode ser relido como o nome de um impossível, não mais do ato do analista como formulou Freud com o famoso “rochedo da castração”, mas da demanda fálica que nenhuma identificação ao homem pode eliminar: a ausência de um significante que faça a mulher, enfim, toda, quando as mulheres estão mais afetadas no corpo por um gozo Outro, nem sempre desejável e irreduzível ao modo de gozar masculino.

A permanência e nomeação do feminino: objetivos e método de pesquisa

Contrariamente ao feminismo de hoje que resume o feminino a uma mera construção discursiva histórica e que refuta a diferença sexual, procuramos demonstrar que se “A” mulher não existe, segundo o aforismo de Lacan, o feminino insiste – não como categoria que daria enfim consistência à mulher como gênero, mas como um real que afeta o ser faltante, sobretudo as mulheres, e requer soluções para ambos os sexos de nomeações diante da forclusão do significante da mulher no inconsciente. Contudo, como veremos, frente ao S(/A), homens e mulheres não são afetados da mesma maneira.

Na primeira parte, intitulada “As mulheres e o feminino na cultura”, exploramos, no primeiro capítulo os nomes que designaram a mulher ao longo da história ocidental, alguns deles reproduzindo as condições da psicologia masculina destacadas por Freud, tal como a degradação do objeto, o rechaço do feminino, a idealização da mulher dessexualizada, etc. A maldição do sexo que recaiu sobre as mulheres, para além das relações de poder e de subordinação, segundo denunciou a crítica feminista, permite situar a estrutura que provoca em certo tipo de resposta. Se “O” nome da mulher não existe inscrito no real do inconsciente, constatamos que diversos nomes a designaram ao longo da história – que vão desde o terror à mulher, passando por várias formas de difamação, até sua exaltação pelo viés da beleza que seduz, do angelical dessexualizado, ou sua adoração pelo seu *divino nome*, guia do poeta e do filósofo, como de qualquer homem que faça dela um sintoma. As respostas do feminismo serão também avaliadas.

No segundo capítulo, as teses do fundador da psicanálise em relação ao feminino são investigadas. Observamos que Freud não abraçou as proposições do feminismo, mantendo a tese de que não há no inconsciente uma inscrição para o feminino, embora haja uma diferença irreduzível entre os sexos. Contrariamente ao feminismo, foi partidário da existência do feminino como um real enigmático e indissolúvel que

nomeou como *dark continent*, a partir de sua experiência clínica e dos aportes de algumas analistas mulheres da época, que também desbravavam esse obscuro território. Assumindo como tarefa impraticável, inclusive para a psicanálise, a pretensão de descrever o que é uma mulher, ao longo de sua obra Freud soube recolher e inventar distintos nomes para o feminino, que para ele não se esgota na dialética fálica, a partir dos quais localizou os impasses e as saídas possíveis para as mulheres.

No terceiro capítulo, abordamos as teses de Lacan sobre o feminino e as mulheres, mantendo a interlocução com o movimento feminista em seus últimos desdobramentos que interroga a psicanálise e, mais diretamente, as teses lacanianas. Entendemos que o aforismo da inexistência da mulher, longe de denegar o feminino ou denegrir as mulheres, radicaliza o problema da existência para cada mulher que deve ser situado a partir dos efeitos singulares de nomeação do feminino. É justamente por que “O” nome da mulher que lhe daria consistência não existe no inconsciente, que um nome que dê lastro à sua existência deve ser inventado. Ou seja, se o feminino é como tal inominável, resta como tarefa para cada mulher que se inscreva do lado feminino das fórmulas da sexuação, encontrar um meio de tratar esse gozo real quando a referência ao falo não satura o gozo nas mulheres. Ao passo que no homem, a falta do significante do Outro não designa seu gozo sexual, pois a posição masculina é nomeada a partir do significante fálico. Mas fazer de uma mulher objeto de seu fantasma ou seu sintoma requer do homem que aloje nela a letra que inspira seu desejo ou seu amor, cobrindo o furo da ausência da relação sexual.

Assim, à diferença do homem, falar em “feminilidades” no plural é a consequência da ausência do significante na mulher no inconsciente que a designe como mulher, ali onde ela goza como tal – o que abre um leque de possibilidades de soluções de suplência. Nesse sentido, ser mulher é desde sempre uma invenção, quando “o casual

é a essência”, tal como formulou Kierkegaard, que envolve não somente as condições sócio-culturais e as relações de poder em uma civilização, mas resulta de uma posição subjetiva singular construída a partir do encontro contingente do corpo com a língua materna pela qual o sujeito foi falado e da trama tecida no cenário edipiano onde se abrem bifurcações. Isso não implica que uma mulher seja “toda”, possa tudo para “autogovernar-se em cada situação”, mas que ela pode consentir (ou não) com a versão de mulher que construiu cedo em sua vida – que uma análise pode revelar, bem como, a partir do lugar e do laço ao analista, encontrar novas maneiras de lidar e recriar essa versão, quando desejado.

A maternidade como saída para o problema da feminilidade foi indicada por Freud – e explorada por Glaucinéia Lima (2006) em sua tese de Doutorado. Se a mãe não é a mulher, contudo, para uma mulher ser mãe pode ser uma solução de suplência diante da ausência do significante da mulher; mas não para todas.

Também a saída pela via amorosa foi observada por Freud, para quem a perda do amor para uma mulher equivale à angústia de castração para o homem. Com efeito, o amor, quando não é um estrago para uma mulher, pode conter os excessos do gozo feminino. Não é de se estranhar que ser nomeada como a mulher de um homem, para desgosto das feministas, possa ser vital para uma mulher. Dominique Laurent (2005, p. 19) explora a vertente amorosa como saída para uma mulher, propondo que as palavras de amor a ela dirigidas podem alojar o excedente de gozo desnudado pela relação sexual, sempre incapaz de significantizar todo o gozo feminino.

Assim, buscamos explorar de que maneira as mulheres são afetadas pelo feminino, visando localizar as soluções singulares (ou a falta de) para fazer existir o Outro sexo para o ser falante a partir dos efeitos de nomeação. É o que desenvolvemos na segunda parte deste trabalho, intitulada: “Soluções e impasses ao feminino”.

É preciso, de entrada, esclarecer o método de pesquisa. Não tomaremos esses sujeitos como casos clínicos que aqui analisaremos. Escolhemos três mulheres que passaram pelo dispositivo da análise, hoje casos de valor histórico para a psicanálise: a primeira da série, que batiza o método deixa registros também de sua *writing cure*; a jovem homossexual, sobre quem temos uma recente biografia publicada por duas mulheres que a ouviram narrar sua vida, a partir da qual são relançadas críticas à psicanálise que tocam diretamente o tema de nossa investigação; e Helene Deutsch, analisante de Freud que foi considerada a analista pioneira no tema da sexualidade feminina e deixou uma obra extensa que ela intitulou “A mulher”. A quarta é a escritora Marguerite Duras que foi homenageada por Lacan pelo livro *Le ravissement de Lol V. Stein*.

Ou seja, recolhemos o saber que essas mulheres produziram sobre as soluções e os impasses singulares ao feminino que cada uma encontrou para si – não a partir da fala de cada um desses sujeitos, mas através de um terceiro elemento que são os escritos (literários, biográficos, psicanalíticos) que sedimentam um saber. Portanto, não se trata aqui de uma psicanálise aplicada – seguindo inclusive a advertência de Lacan (1958d, p. 758), de que “A psicanálise só se aplica, em sentido próprio, como tratamento, e, portanto, a um sujeito que fala e ouve.” Muito menos do estabelecimento de uma psicobiografia ou de uma ilustração dos conceitos psicanalíticos a partir de sua aplicação aos casos. Do latim *casus*, particípio passado de *cadere*, designa o fato da queda, que podemos ler como aquilo que cai como um sintoma impossível de suportar no divã do analista, que o acolhe com a sua presença e seu dizer. Não é o caso, aqui.

Notamos que em relação à aproximação da psicanálise com obra literária, seguindo a indicação de Lacan (1965, p. 200), não se trata de tentar “[...] bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava caminho”. No escrito de Lacan dedicado a

Marguerite Duras, podemos reconhecer a mesma posição que o psicanalista adotou posteriormente em relação ao texto literário de Joyce, de alguém que sabe que a arte ensina e assim participa da construção dos conceitos psicanalíticos – segundo defende Ram Mandil (2003, p. 18). Foi a partir dos impasses da clínica que Lacan buscou localizar o saber que o artista produziu como solução para si e que, em Marguerite Duras, trata-se de uma prática da letra convergente com um uso do inconsciente que Lacan, já em 1965, procurava formalizar. Dessa maneira, aqui também avaliamos os efeitos para a psicanálise dessa passagem de Lacan pelo arrebatamento de Lol V. Stein, personagem da escritora. De qualquer maneira, ainda com Ram Mandil (*ibid.*, p. 24), o movimento da psicanálise nessa aproximação com a arte não é a de ler na obra a expressão de um sintoma que caberia ao psicanalista interpretar; mas antes a “[...] obra como um sintoma sem expressão”, como um fim em si mesmo que não demanda interpretação, mas que pode apresentar uma solução singular, ensinante, fazendo avançar o corpo teórico da psicanálise.

No capítulo 4, procuramos elucidar a articulação entre o desenvolvimento da sintomatologia histérica de Anna O. com o confronto com o feminino desvelado diante do adoecimento de seu pai, quando irrompe a Outra para ela mesma que então a atormenta. A análise dos escritos que Bertha Pappenheim deixou permitiu acompanhar as ficções que ela construiu sobre si mesma, viabilizando uma saída para o feminino, ainda que ela tenha renunciado a dar corpo ao amor e ao desejo por um homem.

No capítulo 5, mantendo o debate com o movimento feminista que se mobiliza atualmente na defesa das minorias sexuais, avaliamos a leitura que se propõe do caso freudiano da jovem homossexual em sua biografia recentemente lançada por duas vienenses, Ines Rieder e Diana Voigt, que desejavam relatar a vida de uma lésbica no século XX. São avaliadas as críticas feitas a Freud e Lacan pelas suas interpretações do

caso. Propomos que o sofrimento do qual a jovem sofreu ao longo de seus 99 anos de vida, tal como revela sua biografia – longe de resumir-se à opressão de uma sociedade conservadora que não aceitava sua homossexualidade –, está diretamente relacionado aos efeitos de devastação que podem ser aqueles do gozo feminino quando desarticulado dos semblantes fálicos. Sem lugar no Outro e no mundo de onde ela *se deixou cair*, inúmeras passagens ao ato fizeram de sua vida uma errância nômade.

No capítulo 6, abordamos o tema a partir do ensino da psicanalista Helene Deutsch, pioneira na investigação da sexualidade feminina que fez deste um tema crucial em sua obra. A partir dos seus escritos, cujo caráter autobiográfico ela revela ao final de sua vida, recolhemos o saber que ela produziu sobre o feminino. Por considerar-se, ela mesma, um caso exemplar da teoria sobre a mulher que construiu ao longo de sua vida, a biografia sobre a psicanalista de Paul Roazen serviu de apoio em nossa investigação. A particularidade e o mérito de seu ensino consistem na divisão na mulher que ela localizou como a originalidade da posição feminina: entre um “complexo de masculinidade” e uma satisfação feminina – que ela nomeou de distintas maneiras, inclusive como “masoquismo feminino” –, uma mulher confronta-se com essas duas tendências.

No último capítulo, procuramos elucidar a problemática revelada por Marguerite Duras do feminino como um real arrebatador, através de sua personagem Lol. V. Stein. Com a novela, a artista revela uma experiência extrema do feminino, mostrando a céu aberto a vacuidade do corpo na mulher, a presença da Outra e a função da letra no arrebatamento. A experiência de uma mulher que submerge na loucura diante do confronto com o inominável da mulher será, assim, tema de nossa investigação, bem como a solução encontrada por Marguerite Duras.

PARTE I. AS MULHERES E O FEMININO NA CULTURA

CAPÍTULO 1 – A MALDIÇÃO DO SEXO: *ON LA DIT FEMME*

Não disse que a mulher é um objeto para o homem. Muito pelo contrário, disse que era alguma coisa com o que ele não sabe jamais lidar.

J. Lacan

[...] tudo pode ser imputado à mulher, já que, na dialética falocêntrica, ela representa o Outro absoluto.

J. Lacan

Introdução

Percorrer os nomes que designaram a mulher ao longo da história interessa-nos no âmbito desta pesquisa por ser uma fonte de discurso importante sobre o feminino, através da qual verificamos que as representações da mulher na civilização ocidental revelam, não somente os fatos históricos que envolvem as relações sociais e de poder em uma dada cultura – segundo já havia denunciado a crítica marxista –, como também o que há de estrutural na abordagem do feminino.

Observamos, primeiramente, que a história foi o solo fértil para que uma variedade de representações da mulher emergisse, revelando um caráter multifacetado que, com as teses de Lacan (e de alguns filósofos), podemos concebê-lo como intrínseco ao feminino. Além disso, se a maldição do sexo, que recaiu sobre as mulheres na história da civilização, resulta de um processo de dominação, controle e de exploração – tal como denunciou com propriedade a crítica feminista –, nem por isso deixa de revelar o modo sistemático de recusa do real que o feminino encarna. Ou seja, ao lado dos acontecimentos históricos que localizam o surgimento de uma determinada representação do feminino que se torna necessária, com Lacan podemos situar a estrutura que provoca certo tipo de resposta.

“O impasse sexual secreta ficções que racionalizam o impossível de onde ele provém” – diz Lacan em *Televisão* (1973, p. 531), indicando que os mitos já nascem como uma tentativa de dar consistência épica ao impasse que é da estrutura humana e que repousa sobre um impossível: a não-relação sexual entre os sexos que não se escreve na linguagem.

Segundo evoca o próprio equívoco do termo empregado por Lacan, o sexo é “mal-dito”. Do latim, maldição vem de *dicere* e *malus*, ou seja, é um dizer que invoca o mal sobre alguém e, segundo observa Colette Soler (1996-97), a maldição já é uma interpretação do que seria o puro mau-encontro com o impossível da estrutura, que situa a causa atribuindo-a ao Outro que assim ganha consistência como maligno. Não surpreende que a maldição tenha recaído sobre as mulheres, quando é preciso ler os dois aforismos de Lacan, “não há relação sexual” e “A mulher não existe”, conjuntamente. Ou seja, a mulher é “mal dita”, pois o inconsciente não diz o sexo que designaria A mulher, quando reconhece apenas a libido masculina e a inscrição de um único significante, o falo, para designar os dois sexos. Assim, no inconsciente, a mulher está presente, mas como uma ausência de representação que nele não se inscreve.

Segundo constata Lacan a propósito do que de mais famoso restou das mulheres ao longo da história, “on la dit-femme”². Também através do equívoco produzido na língua francesa entre *on la dit femme*, nós a dizemos mulher, e *on la difamme*, nós a difamamos, Lacan aponta novamente para o impossível da estrutura. Uma maneira de designar a mulher a partir da dialética falocêntrica é pela via de uma nomeação conferida no limite da marcação simbólica, como um objeto excluído da natureza da racionalidade humana.

² Cf. Lacan, Jacques. (1972-73). *Le Séminaire, Livre XX: encore*. Paris: Éditions du Seuil, p. 79 [Lacan, Jacques. (1972-73). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 114].

Assim, para o inconsciente que reconhece em termos de linguagem apenas a inscrição do sexo masculino, o feminino permanece como o lugar do Outro absoluto, da diferença incomensurável, da alteridade radical – razão pela qual, conforme explica Lacan, tudo o que se queira pode ser imputado à mulher, inclusive que ela venha a ser um objeto.

Mas Lacan não foi evidentemente o único a conceber a mulher como lugar da alteridade, segundo mostra Françoise Collin (1991). Gilles Deleuze em seu artigo “Description de la femme. Pour une philosophie d’autrui sexué” referia-se à mulher como radicalmente estranha ao masculino. Emmanuel Levinas fez do feminino o princípio ético de sua filosofia e o lugar da alteridade fundamental onde se revela a dimensão do infinito ao homem. Para o filósofo, o que se apresentou como inferior ao longo da história é o que finalmente justifica o sentido último do humano: frente ao feminino, o homem perde seu poder e a capacidade de manter-se centrado em si mesmo, reduzido ao Um que se fecha em um todo, quando, regido por Outra coisa, o feminino escapa à dialética masculina e impõe a exigência ética de abertura à diferença do Outro. Mas – segundo a leitura que a filósofa Magali Menezes (2008) propõe de Levinas –, se o silêncio evocado pelo feminino supõe o lugar dessa alteridade, é por que já repousa no dizer maternal que afeta a todos. Trata-se de um dizer que não tem fala ou que, aquém dela, representa o silêncio do que não tem possibilidade de ser dito, mas evocado a partir de seus ecos. Assim, figura de linguagem, o feminino é também a mulher encarnada, lugar da alteridade cujo encontro dado na relação erótica pode retirar o homem da solidão de quem refuta sistematicamente o Outro. Mas a mulher e o homem não se complementam; a diferença entre os sexos não se estabelece como duas metades em relação ao todo que pré-existiria. O encontro é falho em fazer Um: a mulher é antes

abertura ao infinito, exterioridade absoluta que limita à totalidade que se quer masculina.

Assim, as filosofias do feminino do século XX já nasceram da crítica ao modo em que a mulher foi abordada ao longo da história, sobretudo na Antiguidade, quando uma misoginia reinante a mantinha à margem do pensamento filosófico, redobrando a segregação do discurso do inconsciente que não escreve o feminino, através de sua degradação sistemática que a expulsou da razão filosófica. Dessa maneira, notamos que a própria civilização reproduz o que Freud (1912) observara na vida erótica dos homens: a degradação do feminino, seja como expressão do celibatário que refuta o laço amoroso à mulher, seja como condição erótica. A mulher não pode ser amada e só é desejada na condição de que seja retirado todo amor que a enalteceria. Otto Weininger (1903), como veremos, soube dizer que amaldiçoá-la nada mais é senão o ódio masculino diante da própria sexualidade que, quando afirmada, cria a mulher como objeto de desejo. A mulher divide o homem e limita o “desespero que quer ser si mesmo”, denunciava também Kierkegaard (1849). Não é, portanto, de se estranhar que a mulher tenha sido tomada como objeto de horror em função da castração que imputa ao homem, ou que ela seja fonte de angústia ou de inibição e que, para erguer as bases do logos filosófico, tenha sido necessário ao amor socrático refutar o amor à mulher. Essa é a crítica de Walter Benjamin à virilidade assexuada do amor do abstrato socrático estranho às musas, que rejeita do pensamento, sistematicamente, o amor ao feminino onde repousa para o filósofo, a força de conhecimento e autoconhecimento – segundo nos faz notar Olgária Matos (2002).

Robert Graves (1948), a partir de sua vasta pesquisa sobre o mito poético difundido na Antiguidade pelo Mediterrâneo e pelo Norte da Europa, revela que através de uma linguagem mágica que tinha lugar nas cerimônias religiosas populares, a Deusa

Branca era recorrentemente homenageada – figura para a qual Sócrates teria desviado seu olhar. Mas essa mulher adorável, esbelta, de lábios vermelhos, olhos azuis, de longa cabeleira loura, transforma-se repentinamente em porca, raposa, égua e coruja, serpente e tigresa, sereia ou em uma repugnante bruxa. Razão pela qual os pêlos se arrepiam, a garganta embarga, um calafrio percorre a espinha. A Musa – mãe de todos os viventes, lugar arcaico do poder do terror e da luxúria, do abraço mortal –, é a Deusa de inúmeros nomes e títulos, formas e imagens. “Pesadelo” ou “égua da noite” é um dos seus aspectos mais cruéis: habita em cima de todos os rochedos e lá permanece pronta para sugar o sangue. “Insultam-na todos os santos e os sóbrios”, mas “a magnífica nudez que a cobre e veste”, esquece “a crueldade do passado, a traição e também onde o vindouro raio há de cair” (ibid., p. 9).

Quantos nomes para a Deusa Branca, de horror ou de adoração? Se, conforme o aforismo de Lacan “A mulher não existe”, o dizer “mulher” implica uma multiplicidade de nomeações que revelam, por outra parte, o modo como uma dada civilização trata o real do gozo e da diferença sexual com suas ficções, inventando assim o Outro sexo para o ser falante que, para ambos, é o feminino.

De um antigo calendário alfabético celta, Robert Graves (ibid., p. 16) nos dá a seguinte versão do dizer poético sobre a Deusa Branca como lugar do absoluto:

*Sou o ventre: de todos os bosques,
Sou a labareda: em cima de cada colina,
Sou a rainha: de todas as colméias,
Sou o escudo: de cada cabeça,
Sou a tumba: de toda esperança.*

Objeto inferior e a Coisa maligna

Malum est mulier, sed necessarium malum [A mulher é um mal necessário]. Aulo Gélcio, gramático latino, 117-180 d.C.

Tamanha a transformação operada no século XX em relação ao feminino, que uma leitura retrospectiva do que se disse sobre a mulher ao longo da história, sobretudo daquilo que foi proferido pelos mesmos filósofos que ergueram as bases do saber que marcou o pensamento na cultura ocidental, não deixa de ser assombrosa.

Uma forma sistemática de designá-la foi difamando-a como um objeto desvalorizado, a partir dos parâmetros do discurso que a toma em comparação ao homem: um homem incompleto, inacabada, defeituosa, inumana. Aqui, os nomes que a rebaixam designam seu lugar nos confins do simbólico como um objeto rebaixado no discurso, acentuando a de dejetos do objeto. Assim, a inconsistência do feminino, da mulher que não existe em termos universais, é tratada como incompletude, seguindo os passos segregacionistas de um discurso que não chega a simbolizar a diferença sexual que, desde Freud, é o do próprio inconsciente que só reconhece a representação do falo.

Mas a mulher não foi tomada apenas como incompleta e inferior ao homem. Aquilo que vem no lugar do Outro sexo, no lugar da alteridade absoluta, não deixou de ser tratado, sobretudo no cristianismo, como a maldição da presença da Coisa nefasta e diabólica, do objeto estranho e hostil que deve ser mantido à distância e inclusive eliminado.

Os exemplos dos nomes da difamação dados às mulheres, matéria-prima básica do discurso feminista, são inúmeros, seja na literatura, na filosofia, nas artes, na religião. Um passado esmagador foi sendo vasculhado à medida que nas mulheres a “revolta” – conforme expressa Maud Mannoni (1998) – crescia. As investigações de cunho feminista rastrearam as difamações do feminino na história, o que também foi feito por homens como Isidoro Loi (1986), cujo livro *La mujer* reúne inúmeras citações bíblicas, budistas, de provérbios árabes, chineses, filosóficas, literárias, etc., que

percorrem os inúmeros nomes que rebaixam o feminino: “Se a mulher fosse boa, Deus também teria uma” – ilustra a capa.

A anatomia biológica selaria seu pior destino na pluma do discurso reinante. “A mulher é por natureza inferior ao homem; deve, pois, obedecer”, dizia Aristóteles, quando o grande estadista ateniense Péricles já havia declarado que “As mulheres, os escravos e os estrangeiros não são cidadãos.” Ou então, ainda segundo o pensamento vigente da época, o dramaturgo grego, Eurípedes, dizia que “Uma mulher deveria ser boa para tudo que se refere ao interior da casa e inútil para tudo aquilo que esta fora dela”, e que “O melhor adorno de uma mulher é constituído pelo silêncio e pela modéstia”, para francamente degradá-la: “Não há no mundo nada pior do que uma mulher, exceto outra mulher.” *Imbecillitas mentis e infirmitas sexus* – era como numerosos juristas referiam-se à sua “fraqueza de espírito”, à “leviandade mental” e à “enfermidade sexual” (DUBY, 1990, p. 127).

Uma boa parte dos filósofos que ao longo da história tratou do tema da mulher procurou demonstrar sua inferioridade em relação ao homem, concebendo tal diferença como natural, universal e invariável. Para a historiadora Michele Perrot (2007), dentre os filósofos gregos, Aristóteles foi quem propôs de modo mais radical a superioridade do homem em relação à mulher: inacabada, defeituosa, um homem incompleto que ficara a meio caminho entre o humano e o animal. Escrava por natureza, tal como os animais domésticos, a mulher não seria capaz de raciocinar, sendo-lhe imprescindível a presença de um amo que a governe.

Muitas teorias foram erguidas para explicar a atitude misógina na Grécia Antiga, que vão desde a atribuição de um rechaço que as próprias mulheres provocariam nos escritores por serem inexpressivas social e intelectualmente, dada a educação deficiente que recebiam – ou seja, as mulheres gregas de fato seriam degradadas –, até explicações

mais ou menos fundamentadas nas teses freudianas. É o que nos informa Mercedes Madrid (1999) em sua Tese de Doutorado que deu origem ao livro *La misoginia en Grecia*, para quem a misoginia do homem grego (que não se pode generalizar) – que vai do medo até o desprezo originário de um sentimento de superioridade –, serviu-lhes para interpretar e organizar a realidade social e política na qual viviam. Para Madrid, a localização de sua origem (nos poemas de Hesíodo) e uma explicação política, bastaria para justificar a misoginia grega, descartando assim quaisquer explicações psicológicas. Os perigos do patriarcado e a categorização indevida do feminino, como a sede do primitivo e caótico que se opõe à vida civilizada da *polis*, expressão da misoginia, teria servido ao homem grego para afastar os perigos da vida selvagem que comprometiam a nova racionalidade e a manutenção da vida civilizada da *polis*, exorcizando-as na mulher.

Convém, de qualquer maneira, levar em conta a advertência do historiador Dodds (1950, p. 55), de que “A evolução de uma cultura é por demais complexa para ser explicada sem resíduos por meio de fórmulas, sejam elas econômicas ou psicológicas [...]”. Se Madrid observou que uma contingência (a difamação na criação literária) pode tornar-se necessária (para a vida civilizada na *polis*), contudo não se explica por que a difamação teria recaído sobre as mulheres e por que elas teriam encarnado a sede do caótico e do primitivo. Seria uma injustiça aleatória? Caberia a interrogação de saber se em algum momento a mulher deixou de estar vinculada a tais representações, a despeito dos deslocamentos do discurso sobre o feminino operado pelo movimento feminista. Por exemplo, o discurso da ciência atualmente lhe confere o direito ao menos a alguns dias de loucura, devidamente justificados: às “mulheres alteradas” de Maitena, a “TPM” garante a normalidade científica de todos os seus excessos.

Segundo defende Dodds (ibid., p. 36) com Nietzsche, contrariamente ao que se poderia crer de que os gregos seriam cegos para a importância do irracional na experiência humana, eles tinham uma aguda percepção do desamparo e da insegurança do ser humano, retratada em seu correlato através de uma hostilidade divina sempre pronta para interferir quando os homens pretendem superar-se, retirando-se de sua própria esfera. Os deuses ressentidos demarcam assim os limites do humano, através dos mitos criados pelo poeta. Em vários mitos da Antiguidade, os maiores perigos que o feminino representava, tanto para as próprias mulheres como para os homens e a vida em sociedade, consistia em seus excessos, em uma ausência de limites potencialmente prestes a manifestar seus estragos. Assim, ao vasculhar os abusos contra a mulher em nome de um discurso politicamente correto que termina vitimizando-a, pode perder-se de vista o poder do mito revelador de algo que faz parte da experiência humana. Além disso, convém lembrar que o estatuto da vítima lhe confere uma subjetividade vazia, o que termina paradoxalmente por acentuar a segregação que se quer combater.

Enquanto a investigação feminista chama de sexista o fato de que a maioria dos poetas líricos na Grécia tenha considerado como próprio da condição feminina a propensão a se deixar levar por emoções e entregar-se à dor, principalmente quando provocada pelo amor não correspondido que pode levar, inclusive, as mulheres a desejar a morte, Lipovetsky (1997) não tem dúvida de que em todas as épocas, são as mulheres que amam o amor e dele padecem. O filósofo cita Nietzsche, para quem a palavra “amor” tem significados distintos para o homem e para a mulher. Se para ela o amor é renúncia, fim incondicional, doação absoluta de corpo e alma, para o homem, trata-se de possuí-la para enriquecer e engrandecer seu poder de existir. Diz Nietzsche (*apud* Lipovetsky, p. 22): “A mulher se dá, o homem aumenta-se dela”.

Não muito distante da Medéia de Eurípedes, as Bacantes são as mulheres loucas de Dionísio que representavam a subversão da ordem na família e na cidade pelos perigos dos “excessos” femininos, que podem levar a mulher a atos desmedidos e à loucura. São as tecelãs que se apegam excessivamente ao trabalho e por isso desdenham Dionísio e as esposas, que se esquecem dos seus deveres de mães e esposas e partem como Bacantes para as montanhas, em busca de terrenos selvagens, onde despedaçam os próprios filhos. Mas são as próprias mulheres que, indignadas, perseguem-nas até transformá-las em aves noturnas. Comentado em *História das mulheres no ocidente*, esse mito mostra o perigo para a ordem familiar e social da transgressão das duas atividades principais que então eram designadas às mulheres, a tecelagem e a maternidade, sendo uma o paradigma da outra, a criança despedaçada e a obra destruída.

Dessa maneira, através do mito podemos constatar o caráter das ficções secretadas pelo impasse estrutural, tal como expressou Lacan, criado pelos poetas que os fabricavam. A mulher, regida por Outra coisa que escapa à lógica masculina e que pode levá-la a atos desmedidos, era considerada a causa da desgraça humana, notadamente no mito de Pandora, a quem é imputada a culpa pela maldição da vida terrestre.

Considera-se que Hesíodo tenha sido quem primeiramente retratou a mulher como má, causadora das desgraças, mas também fascinante e sedutora – embora Robert Graves demonstre que a Musa adorada era também insultada. De qualquer maneira, diz o mito que, antes de Pandora –, a primeira mulher da qual teriam descendido todas as demais mulheres –, os homens conheciam a felicidade do convívio com os deuses, mas, com sua chegada, o inumano teria se instalado entre eles para causar-lhes dano e a desgraça. Assim, Pandora representa a entrada do feminino na cultura, sua maldição.

“Dela provém de fato a maldita estirpe e raça das mulheres” – diz o poeta. A partir daí, passou-se a falar das mulheres na literatura grega antiga como praga e trapaça.

Sua difamação, proferida pelo discurso segregacionista reinante, longe de traduzir a essência ontológica da mulher, inexistente em todo caso, revela um mito masculino que procura dar conta do feminino. É exatamente a interpretação que Sören Kierkegaard dá ao mito em seu banquete, dedicado ao tema do amor e da mulher. *In vino veritas* (1845), o filósofo adianta-se em dizer que a mulher, que já foi muito ofendida, não o será por ele; ao contrário, desvela com ironia o poder oculto da mulher sobre o homem presente no próprio mito de Pandora.

A versão do mesmo mito narrada por Johannes, o Sedutor – uma das personagens do “banquete” –, é notável: contam os gregos que inicialmente só existia o sexo masculino, cujos dotes eram tão magníficos que os próprios deuses passaram não somente a invejar a condição dos homens como a temê-los, pois poderiam abalar a solidez celestial. Assim, convocaram uma força tão poderosa a ponto de que eles não a pudessem dominar. Mas se pela força não seria possível submetê-los, senão os próprios deuses o teriam feito, era preciso inventar um modo de capturá-los por um poder mais fraco, mas que fosse, na verdade, forte o suficiente para subjugá-los. Que poder seria esse senão o da mulher, a maravilha da criação! “Que mais se pode dizer em honra dela senão que haveria de realizar aquilo que nem os deuses ousaram fazer”? – indaga Kierkegaard (ibid., p. 154). Ela foi astúcia dos deuses. A feiticeira logo foi criada e no mesmo instante em que enfeitiçou o homem, metamorfoseou-se, enredando-o no labirinto dos caminhos infinitos. “[...] a mulher é um caso único, é o que há de mais sedutor, tanto na Terra como no Céu. Se se comparam os dois sexos nesta perspectiva, então o homem é algo muito imperfeito” (ibid., p. 146).

Mas a astúcia dos deuses que resultou, nem sempre foi efetiva, pois em todos os tempos, houve aqueles homens que se deixaram levar pela ilusão e alimentaram-se da invenção mais sedutora do mais nobre pensamento dos deuses e por ela foram capturados. Mas há aqueles homens, os sedutores, que se alimentam constantemente da isca sem jamais serem apanhados. Só o sedutor sabe avaliar a isca como tal, infinitamente.

Assim, para Kierkegaard (ibid., p. 147), a mulher não é igual ao homem; nasceu depois dele, é parte dele. Mais do que isso, a mulher divide o homem capturado pela sua isca, que terá de buscar nela, fora de si, o que lhe falta:

Se os deuses tomaram dele uma parte enquanto dormia, ou se o cortaram a meio e a mulher é uma metade, pouco importa: quem se viu de fato dividido foi o homem.

Por esse mesmo motivo, Lacan dirá (1962-63, p. 209) que o mito bíblico da costela é masculino, pois nele a mulher é uma costela de sustentação que foi retirada do corpo do homem, que nela reaparece no lugar de um objeto perdido. Do mesmo modo, o mito da Pandora retratado por Hesíodo, é também um mito masculino sobre a mulher que narra a divisão do homem nele instaurada quando ela encarna sua causa de desejo. Não seria essa a desgraça senão o desespero propriamente masculino? Ou seja, daquele que quer, segundo Kierkegaard (1849, p. 20), “desesperadamente ser si mesmo” – fórmula que traduz a “[...] a incapacidade de, pelas próprias forças, o eu conseguir equilíbrio e repouso”.

Entretanto, prossegue Kierkegaard em sua análise do mito, os deuses, para se protegerem da maravilha que criaram, não ousaram deixar que a mulher soubesse disso, o quanto era bela, mantendo-a na ignorância de sua inocência, para assim não terem de partilhar com ela o poder. Então, estava coroada a obra dos deuses – e uma das razões pela quais Kierkegaard também foi considerado misógino.

No gênero literário chamado *vituperatio*, encontramos um desprezo vestido de sarcasmo explícito, onde as mulheres são difamadas de modo burlesco: “A mulher dá ao marido dois dias de felicidade: o da boda e o do enterro” – dizia o poeta satírico grego Hiponacte (*apud* LOI, 1986, p. 14). Mas o *vituperatio* na sua “tradição antifeminina”, como a nomeia Humberto Eco (2007, p. 159), obteve grande sucesso entre a Idade Média e o Barroco, quando a figura da mulher feia retratava sua suposta malícia interior e o caráter nefasto de sua sedução. Na vaidosa ilusão de ser atraente, seja para o marido ou, pior, para os estranhos, a mulher enfeita-se. O quadro de Bernardo Strozzi *Vanitas* (em anexo), de 1630 retrata notavelmente esse horror.

Tratando a mulher como um verdadeiro dejetivo, Giovanni Boccaccio (*apud* ECO, 2007, p. 164) no século XIV, diz sobre *O que as mulheres são*:

A mulher é animal imperfeito [...] e se os homens examinassem tal fato como se deve, não iriam a seu encontro com mais deleite nem com mais apetite do que buscam certos lugares para outras necessidades naturais e inevitáveis; e assim como fogem com estudioso passo destes locais, depois de deixar ali o supérfluo peso, assim delas fugiriam [...]

No século XVI, a mulher velha ridicularizada aparece nos versos de Clement Marot, a *Teta horrorosa*, ou de Pierre de Ronsard, *No tempo em que fui bela*, ou de Ortensio Lando, *As vantagens da feiúra feminina*, etc.

Mas foi a representação da bruxa que produziu os efeitos mais nefastos para as mulheres. Esses “seres diabólicos” capazes de produzir feitiçarias e todo tipo de encantos existem desde os primórdios do segundo milênio a.C. na cultura egípcia, na Pérsia no séc. VII a.C., na Bíblia, na cultura grega, na literatura latina, etc. Para Humberto Eco (*ibid.*, p. 203), embora também existissem homens feiticeiros, eram as mulheres preferencialmente esses seres malignos que o mundo cristão perseguiria pelo pacto que elas teriam com o diabo, chegando às orgias do sabá, ou à “cavalgada” no

cabo de vassoura – retratada na pintura de Lois Maurice Boulet de Monvel, de 1880, *A aula antes do sabá* (em anexo).

Assim, a cultura medieval estreitou os laços da mulher com o maligno, nela localizando o maior representante dos pecados carnisais que a Igreja condenava. Só restava então eliminar a encarnação de todo o mal da Coisa malévola. O cristianismo – e de forma mais influente com Santo Agostinho – transformou a histérica da época (que deixou de ser um doente sob os cuidados do médico, como na Antiguidade), em uma pessoa intencionalmente possuída em sua aliança com o Diabo. Assim, às criaturas que manifestavam comportamentos bizarros, como engolir agulhas, mutismo, etc., o “tratamento” consistia na perseguição, quando ao sobrenatural era reservada sua causa.

Mas a Virgem Maria era idolatrada, realizando o ideal cristão de que a mãe de Cristo não tenha antes sido mulher. Quanto às demais, somente como esposa ou freira salvariam-se do mal intrínseco à sua natureza, caso contrário, a conduta transgressora outorgava-lhes a condição de bruxa que a Inquisição perseguiria. O ato de violência passou a ser exercido sobre aquela que manifestasse em seu corpo a presença do diabo, dando marcha à caça às bruxas no final da Idade Média, quando a Igreja passou a condená-las. Em 1484, uma bula foi elaborada por Inocêncio VIII contra a feitiçaria e o papa demandou a dois inquisidores dar procedimento à fogueira e ao enforcamento, que passaram a ser o destino das “prostitutas do diabo” de Lutero, cuja presença na literatura e na pintura é vasta. Escreve, em 1557, Gerolamo Gardano (*apud* ECO, 2007, p. 208):

São mulherezinhas de mísera condição, que sobrevivem nos vales alimentando-se de castanhas e ervas. Se não tomassem um pouco de leite, de fato, não sobreviveriam. Por isso são macilentas [...] e pouco se diferenciam daqueles que são possuídos pelo diabo. São tão firmes em suas opiniões que [...] seria difícil reputar verdadeiras as coisas que contam com tanta convicção, coisas que nunca aconteceram e jamais acontecerão.

Mas a mulher que chegou a encarnar o mal, esse Outro radicalmente estranho ameaçador ao homem, foi também recoberta com a aura da beleza e nela projetados os ideais que a afastariam de qualquer pecado e maldição, em relação ao qual se destacam as representações da mulher angelical, desprovida de sexualidade, bem como a Dama ausente do amor cortês. Assim, a *Historia da beleza*, segundo nos informa Humberto Eco, é também a história das mulheres que foram retratadas, senão exaltadas, seja na pintura, na literatura e nas artes em geral, a partir do traço do belo na cultura ocidental. O imaginário de um corpo vestido pela aura da beleza promoveu a consistência do “belo sexo” de Kant, retratado por pintores, escritores, como também por filósofos.

O belo sexo: anjo feminino e objeto do desejo

A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe.
Fernando Pessoa

Como localizar a beleza feminina? Se o poeta adverte que a beleza está nos olhos daquele que vê e depende do que é projetado no objeto apreciado, para Freud é o narcisismo da mulher que se quer contemplada pelo olhar de admiração do homem, que funciona como isca para que ele efetivamente a deseje. Mas para Lacan (1960), o narcisismo da mulher não é primário, mas responde ao desejo da mulher de querer ser tomada como objeto do desejo do homem, para quem ela se reveste narcisicamente, visando, contudo, para além do desejo masculino, alcançar Outra coisa.

Contudo, a ambigüidade da beleza também foi localizada por Lacan, pois o surgimento do belo pode, ao contrário, desarmar o desejo e até mesmo suspendê-lo. A intimidação da beleza abre os olhos, diz Lacan (1959-60, p. 291), para o engodo sobre o qual repousa a estrutura do desejo. Um “belo-não toque-nisso” pode ser o que opera

como barreira do princípio do prazer que impede de entrar no terreno do masoquismo primário e no deleite da satisfação da pulsão de morte.

A invenção do “belo sexo” na cultura ocidental corresponde, para Lipovetsky (1997, p. 101) ao início do Renascimento, ainda que não falem referências à beleza das mulheres desde a Antiguidade, ou mesmo antes dela, tal como demonstra Robert Graves, através das imagens da Deusa Branca. Pandora possuía um “belo corpo desejável de virgem”; Safo enamorada faz um elogio às mulheres pelas quais estava apaixonada; a escultura grega buscava criar a perfeição física do feminino; etc. Mas os gregos não colocaram a mulher no zênite da beleza. Na Idade Média, a arte dedicada à tradução da linguagem teológica escrita, reproduzia as figuras da mulher diabólica, pecadora, vinculando uma beleza feminina aos perigosos de sua sedução. Prevalia assim uma desconfiança dos prazeres da carne por parte dos filósofos e teólogos que via na beleza feminina um perigo que a Igreja condenava.

De qualquer modo, a mulher como encarnação da beleza suprema que mereceria um tratamento artístico privilegiado apareceu somente com o advento dos tempos modernos. Trata-se de uma invenção da Renascença quando se concebeu uma superioridade estética do feminino. No *Discurso sobre a beleza das damas*, Firenzuola (*apud* Lipovetsky, 1997, p.113-114) escreve: “Uma bela mulher é o objeto mais belo que se pode ver e a beleza, o maior dom que Deus jamais estendeu à criatura humana”.

Francesco Colonna, já em 1499, escrevia, segundo a pesquisa de Humberto Eco (2002, p. 187):

Da tua divina imagem algo permanece nessa nobilíssima criatura, de modo que se Zeus só a ela tivesse contemplado, louvadíssima sobre todas as donzelas agrigentinhas e do completíssimo mundo de suma e absoluta perfeição, apropriadamente por singular exemplário a teria oportunissimamente escolhido.

O que fora “obra do diabo” surge então como uma obra divina louvada pela sua aparência física, muitas vezes revestida por uma aura angelical. Para Lipovestsky (2007, p. 116), a glorificação da mulher através da exaltação de sua imagem foi estabelecida menos pela autonomia profana da beleza feminina, mas por um movimento de reinterpretação religiosa que procurava abolir os limites entre o mundo sagrado e mundo profano. Assim, a divina imagem feminina seria essa manifestação tão procurada do divino na terra e o espírito neoplatônico afrouxou a associação da beleza feminina com o pecado, mas, por outra parte, revestiu-a com uma aura divina e angelical.

Eis então que surge a mulher como anjo que na tradição religiosa tem a função de trazer a mensagem de Deus. A partir da homofonia que se produz na língua francesa, é nesse “être-ange” que Lacan (1972-73, p. 16) assimila o angelical atribuído ao feminino ao “étrange”, isto é, ao modo como o que é profundamente estranho ao homem, o Outro sexo, passa a ser percebido pelo homem como um anjo. Ela é *não toda* dele, tanto mais divina que mundana só a alcança no infinito. Segundo o recorte de Ana Maria Portugal (2006, p. 130) em sua tese de doutorado sobre *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*, é preciso ser muito besta, conforme disse Lacan, para acreditar que um anjo traga alguma mensagem. O “estranjo” é que essa mulher-anjo não traz a mínima mensagem, nenhum sentido a ser revelado, nenhum significado intrínseco que a designe. Apenas uma letra, “anjo”, que recorta uma fronteira, ou melhor, um litoral – seguindo a metáfora de Lacan (1971) – que estabelece um limite entre dois territórios heterogêneos, indicando um lugar ao feminino como aquilo “[...] que desperta o sujeito de seu sonho alienado no *Heim* (na casa), marcando algo fora, com o qual ele tem de se haver” (ibid., p. 20).

Como alcançá-lo, esse Outro estranho? No infinito, senão parcialmente, reduzindo-a a um objeto de desejo. No século XVI, surge um novo estilo literário

chamado “os brasões” que celebram uma parte determinada do corpo feminino, a partir da qual a mulher, então tomada como objeto de desejo sexual, é exaltada. *Beau tétin*, de Clément Marot, abre uma série de poemas centrados nos atrativos femininos, que culminará em 1536 no torneio de “brasões”, conforme destaca Lipovetsky (1997, p. 117).

Ou ainda, uma sensibilidade adormecida não deixaria de aparecer ainda na Idade Média na pluma de alguns, como Hugo de Fouilloi, que escreve sobre como deveriam ser os seios femininos: “belos são, com efeito, os seios que se realçam um pouco e são modificados tímidos... contidos, mas não comprimidos, docemente presos sem que ondeiem em liberdade” (*apud* Eco 2002, p. 154).

Nas imagens de Vênus, a mulher sexualmente desejada adquire consistência, quando o neoplatonismo transforma as deusas sóbrias e majestosas em uma beleza mais luxuosa, aristocrática, que retrata um corpo feminino nu que prolifera na Europa Renascentista, exprimindo os sonhos de prazer. A *Vênus adormecida* (em anexo) no quadro de 1509 de Giorgione retrata a consagração do belo sexo, através do corpo da mulher nua deitada, lânguida ou dormente, que se oferece como objeto de contemplação e de desejo. Trata-se, segundo Lipovetsky (1997, p. 120), “[...] de oferecer a mulher sonhadora, desapossada de si, aos sonhos de posse dos homens”. Com a *Vênus no espelho* (em anexo) de 1650, retratada por Diego Velázquez, a mulher admira sua própria imagem no espelho, oferecendo-a ao olhar dos homens através de uma beleza essencialmente fugidia que apenas se dá a ver na imagem do espelho.

Com a Reforma, surge uma beleza prática da mulher que volta a vestir-se, então como dona-de-casa, mãe e administradora, sem os traços passionais e sedutores do Renascimento. Trata-se da mulher domesticada, aquela que se pode ter. É o que Humberto Eco faz notar (2002, p. 206) através do quadro de Johannes Vermeer, A

leiteira (em anexo). Mas também surge a laceração da alma retratada através de uma beleza que cresce em imaginação no Maneirismo, tal como retrata em 1530 o pintor Correggio, *Io*, amante de Zeus apaixonado que encantado pela sua beleza, criou uma nuvem escura para esconder seus atos diante de sua mulher ciumenta (em anexo). No Barroco, a mulher foi retratada voltada não mais ao homem, mas ao Absoluto, tal como no famoso *Êxtase de Santa Teresa* de Gian Laourenzo Bernini, de 1652, que serviu a Lacan para retratar o gozo feminino, deleite das místicas.

A Dama no amor cortês: a Coisa revestida de ideal

Nesse campo poético, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real.

J. Lacan

O trovadorismo é o estilo de arte literária posto em cena no século XI quando “o poeta se faz vassalo” (ECO, 2002, p. 161) de uma dama ausente, a quem seduz platonicamente em suas canções. O trovador ama a dama intocável em respeito, acredita-se, ao senhor ausente voltado para as cruzadas, ao mesmo tempo em que ela assume o lugar que caberia ao senhor. Assim, Bernart de Ventadorn (*apud* Eco, 2002, p. 163), no século XIII, escreve:

O poeta vassalo

Ó minha doce senhor, mais não peço
só que me torne como servidor
e eu a servirei como senhor
qualquer que seja a sua recompensa.
Tenha-me pois a seu comando
franco coração cortês, vassalo e gaió!

Lacan (1959-60) chama a atenção ao fato de que o amor cortês surgiu em uma época em que a mulher nada mais era senão um correlato das funções de troca na sociedade medieval – ao qual Claude-Lévi Strauss referiu-se nas estruturas elementares

do parentesco –, o suporte de determinados bens e de potência social. Ou seja, não havia em absoluto uma promoção social da mulher. A *Domnei*, a Dama, sem correlato na realidade, era literalmente a criação da mulher esvaziada de substância real, um ideal abstrato sem particularidades, a tal ponto que muitos autores notaram que todos pareciam dirigir-se à mesma pessoa.

A *Donna* é aquela que domina, diz Lacan (ibid., p. 187), tão arbitrária quanto possível em suas exigências que impõe ao seu servo do amor. Ela é cruel, um objeto enlouquecedor, um parceiro desumano. Mas o ato sexual é postergado, mantido à distância em respeito ao senhor, mas, sobretudo por essa “[...] maneira inteiramente refinada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo” (LACAN, 1972-73, p. 94). Assim, através dessa estratégia – que não se limita à arte do trovadorismo, estendendo-se a todas as manifestações do amor cortês presentes até os dias atuais –, não se trata simplesmente de colocar obstáculos para realçar o valor do objeto, mas de sustentar a ilusão de que sem tais obstáculos o objeto que inscreveria a relação sexual seria acessível – segundo o comentário de Žižek (1994).

A criação da poesia trovadora, para Lacan (1959-60, p. 187), deve ser situada no lugar da Coisa, do núcleo real que resiste à simbolização. Ou seja, toda a idealização da Dama que consiste na projeção imaginária narcisista tem a função de tornar invisível essa dimensão traumática. Um “belo-não-toque-nisso” protege assim o sujeito do encontro com o feminino como um real a ser evitado, cumprindo a função de manter o real da Coisa velado com a Dama, como também evitando a relação sexual que ganha consistência com o obstáculo criado.

Mas não se trata apenas de uma projeção imaginária; no Seminário 20, Lacan (p. 113) destaca a função da letra destinada no amor, ironicamente dizendo que é “[...] a única coisa que se pode fazer um pouco de sério, a letra da carta de amor”. Ou seja, no

lugar do furo da ausência da relação sexual que não se inscreve no real, uma letra poética pode suprir essa ausência, nem que seja uma letra morta de um amor desencarnado, mas que ainda assim cumpre a função de estruturar o desejo do sujeito.

Tal como na sublimação, pode ocorrer que um simples objeto do cotidiano seja elevado à dignidade da Coisa impossível que é preciso manter à devida distância. Basta qualquer coisa, um “tantinho de nada”, diz Lacan (1973, p.525), como um olhar da Beatriz de Dante Alighieri, a pequena menina de nove anos por quem ele se apaixonou e que deveras existiu, mas nem por isso deixaria de permanecer no coração da criação como guia para o poeta. “Um batimento de pálpebras e o desejo daí resultante, e eis surgido o Outro que só devemos identificar como o gozo dela, o gozo que o poeta, Dante, não pode satisfazer – já que dela só pode ter esse olhar, só esse objeto [...]”. Beatriz, esse nome invocado pela criação poética, localiza o gozo enigmático da mulher, ainda que o poeta o tenha mantido à distância.

Para o filósofo Walter Benjamin, segundo a interpretação de Olgária Matos (2006, p. 199), o que tanto atrai Dante é precisamente o nome da amada, Beatriz. Amasse, no amor platônico, a amada através de seu nome e através dele ela brilha, por sua ausência. Para o filósofo, o amor e o nomear têm uma íntima relação, e a “Divina Comédia” não é senão a aura criada em torno no nome de Beatriz, “[...] a mais poderosa representação do fato de que todas as formas e figuras do cosmos procedem do nome que fica incólume pela forma do amor” (ibid., p. 195). Para o filósofo, trata-se do amor à palavra como tal através da qual podemos criar uma realidade, quando somos também por ela criados em uma invenção permanente. O nome que recebemos ao nascer, arbitrário, torna-se com o passar do tempo necessário, quando somos nós que criamos sua realidade e por ela somos criados. Assim, para Benjamin, na experiência do amor, conhecemos nosso verdadeiro nome através do nome da amada, quem nos revela e

ensina sobre quem somos, fazendo-nos, contudo, vislumbrar outra vida distinta da que fora até então a nossa.

Mas Benjamin não faz um elogio ao amor abstrato sem corpo; trata-se de localizar o valor que repousa no amor corpóreo erótico a uma mulher amada no singular, possuída pelo seu nome, pelo traço que inspira o amor. Com Lacan (1962-63, p. 366), efetivamente constatamos que “Só existe amor por um nome, como todos sabem por experiência”. Mas esse nome é preciso que seja sustentado por um dizer, mas, sobretudo lido pelo amante que deposita na amada a letra de seu amor.

Uma mulher nomeada pelo amor

Estamos nós, ao contemplar a mulher amada, fora de nós mesmos. Ofuscados por seu esplendor, o sentimento voa como um bando de pássaros. E assim como os pássaros procuram abrigo nas frondes das generosas das árvores, também se recolhem os sentimentos seguros em seu esconderijo, nas rugas, nos movimentos desajeitados e nas máculas singelas do corpo amado.

W. Benjamin (*apud* Matos, 2006)

Para Walter Benjamin, é no amor a uma mulher singular que ele encontra a força afetiva e epistêmica necessária ao filósofo, como em Asja Lacis, que lhe serviu de guia, tanto nos caminhos filosóficos como na vida. Um significante mestre encarnado na voz da mulher amada,

[...] que desperta em seu coração um eco que ele nunca tinha ouvido em si mesmo, as palavras que ela pronuncia evocam nele pensamentos que são os de um novo eu, até então oculto, revelado pela imagem da amada (*apud* Matos, 2006, p. 191).

A mulher como guia do filósofo é amada pelo imperfeito, pelo censurável, onde se aninha a adoração a partir do nome da mulher no singular. Mas aqui a mulher amada não se confunde com a projeção imaginária narcisista dos ideais do sujeito que vela sua imperfeição; ao contrário, através do amor à mulher o filósofo atinge a desestabilização

das verdades sedentárias e acede à Outra coisa, outra forma de viver, outro modo de conhecimento do mundo. Mas se nessa experiência ele não acede à Coisa traumática que é preciso afastar ou velar com a idealização, é porque um amor mais digno cumpre sua função a partir de uma nomeação que não fixa identidades, mas faz emergir o novo dando lugar à diferença. Diz Olgária Matos (ibid., p. 199):

Quando é impossível nomear, quando a identidade vacila na aproximação das diferenças, os pássaros chegam tão perto do homem a ponto de desconcertá-lo e de fazê-lo perder a certeza de si mesmo: o que acontece, acontece às gaivotas ou a mim?

Nesse momento, de desorientação diante da aparição simultânea do diferente e do idêntico que é a experiência do amor, pois o ser amado é sempre ele e um outro, o amor cumpre sua função paradoxal: comunica o incomunicável. Assim, ao mesmo tempo em que Benjamim faz um elogio ao amor à palavra que dá consistência à mulher amada, encontra nesse amor ao feminino, à deriva no mundo moderno, a possibilidade de uma lógica subversiva aos valores da cultura masculinos responsáveis pelo logos da dominação, cujo maior expoente é a guerra imperialista. Benjamim, desse modo, interpreta a filosofia que oprimiu as mulheres como o pleno exercício da dominação repressiva de um logos que rechaça o feminino, quando esse não deveria ser separado do masculino. Em vez de essências do homem e da mulher, Benjamim prefere falar de masculino e feminino, pois ambos se encontram assimilados entre si nos seres humanos. Ainda com Olgária Matos, (ibid., p. 183):

O feminino é o emblema do questionamento das filosofias 'masculinas' do Sujeito, da identidade permanente e estável e da separação de eu de seus objetos de reflexão [...].

Enquanto os homens gravitam em torno da linguagem, cujas palavras se unem e afirmam-se em um mesmo sentido, entre as mulheres, para Benjamim (ibid., p. 186) – “[...] o silêncio se ergue majestoso, sobre o seu falar. A linguagem não confina a alma

das mulheres [...]: ela gira em torno delas, tocando-as. A linguagem das mulheres não foi criada”. Assim, o silêncio na linguagem é a mulher, guardiã dessa grandeza comumente banida do logos da razão masculina, e é precisamente pelo amor à mulher que é possível, para Benjamin, um conhecimento outro que não se reduza à cultura da verdade científica de dominação e da pragmática do cálculo e do lucro, que refuta Eros do logos e da vida.

Dessa maneira, o tema da nomeação, caro a Lacan, é também crucial para Benjamin que reconhece seu poder criativo na suspensão do verdadeiro e do falso. Para tanto, ele retoma *Crátilo* de Platão, onde Sócrates discute com Hermógenes sobre a Justeza dos Nomes, para se opor à visão Socrática: a palavra, arbitrária por natureza, não imita o eterno e permanente, não copia aquilo que deve descrever, mas tem o poder de criar a realidade do nome, ao mesmo tempo em que por ela é criada. Assim, o feminino para Benjamin não é um objeto a ser designado pelo nome que a identificaria, muito menos um corpo fetichizado tal como ele aparece na modernidade, mas a possibilidade de tratar a perda da aura sagrada, o desencantamento do mundo que para o filósofo frankfurtiano, adveio com o surgimento da técnica científica da sociedade de massas e de consumo capitalista. As mulheres são as guardiãs da aura sagrada.

Lacan em Yale parece não discordar da presença desse sagrado que pode aparecer sob a forma de uma mulher: “O ateísmo é a doença da crença em Deus, crença de que Deus não intervém no mundo. Deus intervém o tempo todo, por exemplo, sob a forma de uma mulher” (*apud* Laurent, 2007, p. 80). Lacan então salienta que é na aliança com uma mulher singular que o homem pode acreditar nela e na presença da aura divina no mundo. A mulher, como um nome-do-pai, cumpre sua função de orientar o sujeito, fazendo consistir sua realidade. Assim, ao acreditar nela, uma mulher

constitui-se como um sintoma de um homem³, tal como indica Lacan (1974-75): “Acreditamos nela porque jamais tivemos prova de que ela não seja absolutamente autêntica. Quanto a isso, todavia, somos cegos”. O homem, diz *ainda* Lacan (1972-73, p. 177), ele: “crê-crê-crê, ele cria-cria-cria. Ele cria-cria-cria a mulher”. Assim, ao crer nela, o homem dá consistência À mulher que não existe a partir de uma a quem dirige seu amor, nela depositando o nome que o inspira, a letra consonante com seu modo de gozar.

“Esta rua se chama Asja Lacis, em homenagem àquela que, na qualidade de engenheira, traçou-a no ‘coração’ do autor” – é a dedicatória que abre o escrito de Walter Benjamin de 1928, *Rua da mão única*. A nomeação da amada permite ao *flâneur* – ao contrário do burguês que não sai de seu casulo, de sua *Heim* – entregar-se ao acaso, perdendo-se com prazer fora de seu território, segundo nos faz notar Ana Maria Portugal (2006, p. 13) que explorou as aproximações entre a nomeação, a qual se refere Benjamin, e a função da letra concebida por Lacan. Com a autora, podemos ver que se tal experiência não é o encontro com a angústia do estranho que então invade, com a Coisa traumática, é justamente pelo efeito nele de nomeação sobre a mulher amada, uma função da letra que aloja um nome do amor em consonância com aquele do amante. O que não significa que o ser amado se resuma à projeção do eu; ao contrário, através da experiência do amor, podemos vislumbrar o que antes sequer tinha nome, através de uma realidade *Outra*. Tampouco esse nome os aprisiona em uma identificação; desprovido de essências, para Benjamin, o nome é uma invenção permanente que, por fora do sentido, cumpre sua função nomear o encontro com a alteridade reconhecida como tal e que nos revela algo de nós mesmos.

³ Desenvolveremos o tema no capítulo 3.

O problema de Tirésias com Kierkegaard

O que é mais belo e mais adorável, a feminilidade em flor, é, no entanto desespero.

Sören Kierkegaard

Kierkegaard, segundo o comentário de Lacan (1972-73, p. 103), foi aquele que renunciou ao amor por Regina e ao seu desejo causado por esse “pequeno objeto, *a* minúsculo”, para aceder, em uma aventura do sedutor que não se deixa iludir pela isca, a um desejo causado por um bem de segundo grau, através do qual teria experimentado um acesso a um gozo Outro.

Assim, para Lacan (1962-63, p. 209), Kierkegaard devia ter algo da natureza de Tirésias, mais do que ele próprio Lacan que faz questão de seus olhos. No mito, tal como o relata Ovídio, Tirésias foi aquele que havia sido transformado em mulher depois de ter golpeado duas serpentes acopladas e que, sete anos mais tarde, resolvera voltar a ser homem. Então, um dia, Júpiter, embriagado pelo néctar dos prazeres sexuais, diverte-se com Juno dizendo-lhe que, certamente, a volúpia que as mulheres experimentam é ainda maior que a sentida pelos homens. A deusa o nega, mas aceita que eles consultem Tirésias, esse douto mortal que conhecia os prazeres dos dois sexos. Chamado como juiz, Tirésias confirma a suspeita de Júpiter: as mulheres experimentam um gozo maior do que os homens. Mas a filha de Saturno surge para condenar Tirésias, cegando-o a uma noite eterna, como Édipo Rei, com a diferença de que Tirésias foi aliviado em sua pena.

Kierkegaard com Tirésias teriam testemunhado, para Lacan, a superioridade do gozo feminino em relação ao masculino – o que não significa segundo nos alerta o mito, nenhuma dádiva. Inclusive, para o Kierkegaard (1844, p. 67), são as mulheres que justamente mais padecem de angústia e a feminilidade mesma é uma das formas do desespero (1849, p. 49).

No banquete *In vino veritas*, o filósofo (1845) localiza na mulher seu mais cruel infortúnio: ser coisa alguma! Se em um instante ela significa tudo e no seguinte rigorosamente nada, para pior, ela não logra saber o que há de propriamente para significar. “Por meu lado – diz Kierkegaard (ibid., p. 107) –, fosse eu mulher, preferia sê-lo no Oriente onde seria escrava; porque ser-se escrava, nem mais nem menos, sempre é ser algo, em comparação com ser ah!, oh!, e coisa nenhuma”.

Ao passo que para o homem, para o filósofo, o conceito corresponde-lhe, sendo lícito conceber a existência de apenas um tipo de homem. Lacan (1974, p. 558) o dirá nos seguintes termos: “O fato é que um homem se faz *O* homem por se situar a partir do Um-entre-outros, por entrar-se entre seus semelhantes”. Mas a idéia da mulher, também para Kierkegaard (1845, p. 155), repousa sobre uma generalização que nenhuma consegue esgotar: “No homem, o essencial é o essencial, e portanto é sempre o mesmo; na mulher é o casual que é o essencial, e o resultado é uma inesgotável diversidade”. E cada uma delas pode transformar-se em menos de 24hs, diz Kierkegaard. *La Donna è móbile*, diríamos com o Verdi, enquanto os homens são sempre iguais, segundo a queixa feminina. A mulher – prossegue Kierkegaard (ibid., p. 95) –, quis dizer tudo o que disse até então, mas agora diz o contrário e está disposta a morrer pelo oposto. Mas nem por isso o homem deixa de acreditar nela: “[...] nunca se duvidará do que diz, longe disso, acreditar-se-lhe-á cada palavra”. Na perspectiva erótica, acredita-se nela completamente e assim o homem apaixonado faz tudo o que ela disser, como um “escravo obediente”.

Mas, “[...] como a mulher não é uma idéia, a verdade disso mesmo é que o erotista quer amar tantas quantas for possível”. É o caso do sedutor, diz Kierkegaard (ibid., p. 152) que ao contrário daquele que ama uma mulher, adentra na experiência do múltiplo e avalia infinitamente a isca da sedução da mulher, sem se deter em nenhuma,

sem ser esse “escravo obediente”. Mas essa abertura ao infinito sem representação, sem nome nem imagem, não deixa de ser um risco e, sobretudo, uma angústia que se renova – conforme propõe José Justo no pós-fácio da edição portuguesa de *In Vino Veritas* –, pois não se sabe onde se está nem o que vai acontecer no trajeto; sequer se sabe se a pulsão que move o sedutor não o destruirá a si próprio e, portanto, também ao outro.

Para Kierkegaard, uma essência faz a existência ao masculino, mas não ao feminino. Assim, que a mulher *ex-sista* à sua essência é uma conclusão que pode se extrair do texto de Kierkegaard – segundo defende Rodolphe Adam (2005) em *Lacan et Kierkegaard*, para quem o filósofo traz a experiência da mulher como Coisa irrepresentável, não simbolizada, distintamente do homem que se deixa seduzir pela isca feminina, que nela pode localizar sua letra de gozo que aloja sua causa de desejo. A propósito da sedução da mulher, diz Lacan (1962-63, p. 209), “[...] a famosa história da maçã, qualquer coisa lhe serve para tentá-lo [...]. É o desejo do Outro que lhe interessa”. Mas sem se agarrar a nenhuma isca, a nenhuma versão para o objeto de desejo localizado na mulher, sem nela *a-creditar*, Kierkegaard, entre os místicos e os poetas, lança-se mais além do recorte no real que seria aquele da produção do objeto *a* como letra de gozo, para experimentar um desejo causado por *Outra* coisa.

“Esse gozo que se experimenta e do qual nada se sabe, não é o que nos coloca na via da *ex-sistência*?” – interroga Lacan (1972-73, p. 103). Adam (2005, p. 66) desenvolve o argumento de que Lacan sugere que a *ex-sistência* foi elucidada por Kierkegaard, pois o filósofo fez uma experiência particular com uma mulher sem tomá-la como objeto de desejo, que lhe permitiu extrair as implicações da posição feminina.

No *Desespero humano* (1849), é a “feminilidade em flor” que aparece como desespero. Entretanto, o homem também se desespera, tal como vimos, mas são duas formas distintas de desespero que afetam homens e mulheres – embora, segundo

Kierkegaard (ibid., p. 50), na mulher também possam existir formas do desespero masculino e vice-versa, mas a título de exceções.

O “eu”, diz Kierkegaard, é essencialmente uma relação, não apenas consigo próprio, mas com o outro, e dele derivam duas formas de desespero – que não é um remédio, mas uma doença mortal. Não por que o desespero termine na morte física; justamente, a tortura do desesperado é que não pode morrer, nem mesmo quando a vida já não permite esperança. Não se trata, portanto, do desespero por alguma coisa, que ainda não é o desespero verdadeiro, apenas seu início, mas de um desesperar-se de si mesmo. Uma dessas formas, a forma masculina, reside no desespero de “querer ser si mesmo” (desespero-desafio), e que já traduz a dependência da relação que o “eu” implica, isto é, a incapacidade de o “eu” conseguir pelas próprias forças repouso e equilíbrio. Ao passo que a forma feminina consiste “em não se querer ser si mesmo” (desespero-fraqueza), quando é no outro que ela se realiza, no abandonar-se em sua devoção ao outro. Mas no abandono, ela perde seu “eu” e só assim consegue a felicidade, precipitando seu “eu” no objeto do seu abandono; ao passo que o homem, ao abandonar-se, seu “eu” permanece como uma sóbria consciência do abandono. Mas, a mulher, perdendo esse objeto de seu abandono, já está em seu desespero de não querer ser si mesma e encontrar-se reduzida a um objeto perdido.

Assim, diz Kierkegaard (ibid., p. 50), “[...] foi por causa de todo esse abandono feminino do seu ser que a natureza, com ternura, a armou com um instinto cuja sutileza ultrapassa a mais lúcida reflexão masculina e a reduz a nada”. Sem esse aprofundamento subjetivo do eu, a felicidade feminina implica em buscá-la fora dos limites finitos do “eu”, alojado no outro onde ela pode abandonar-se, para nele dissolver-se no infinito. Mas, diz o filósofo (ibid., p. 34), “[...] em toda vida humana que se julga já infinita, e o quer ser, cada instante é desespero”. Trata-se do desespero da

experiência do informe, da infinidade sem retorno, daquele que adentra no terreno desgarrado dos princípios de um prazer que não se encontra, senão o desespero de estar mortalmente doente. Desse modo, se a mulher perde o objeto de seu abandono, o outro a quem se devota, está lançada ao desespero, mas não menos do que por deixar-se levar ao infinito.

Dessa maneira, notamos que se o filósofo teve acesso a Outra coisa que não à pequena isca – o objeto *a* –, mas a esse “bem de segundo grau”, como disse Lacan, através do qual teria experimentado um gozo Outro, suas passagens, sombrias, dão testemunho de uma experiência limite que se joga no lugar da angústia, da dor e do desespero.

Feminismos: a mulher igual ao homem; a mulher diferente; desconstruções

Não sem efeitos, nem todas as mulheres aceitam encarnar o lugar do Outro sexo. O *segundo sexo* é igual ao primeiro – contesta inicialmente o feminismo. Contra a difamação, a dominação masculina e a inconsistência do feminino e sua diversidade, as mulheres reagiram energeticamente, organizando-se em nome da mulher para reivindicar seus direitos, formando o batalhão feminino. Mas para algumas feministas, como Rosi Braidotti (*apud* Graciela Musachi, 2006, p. 102), não passou despercebida a questão de saber “por que nem todas as mulheres desejam ou sentem falta da liberdade e da autonomia? Por que não desejam ser livres?”

Ao longo do século XX, o feminismo como movimento político organizado em torno dos direitos da mulher avançou decisivamente, modificando o estatuto da mulher na sociedade. Contudo, seu maior entrave intelectual foi a dificuldade de definir o que é ser mulher e criar uma categoria consistente para o feminino que tomou como causa. Deslocamentos no interior do movimento foram inevitáveis, de modo que podemos

isolar ao menos três posições distintas: o feminismo que lutou pela igualdade da mulher em relação ao homem; o feminismo que lutou pela preservação da mulher como distinta do homem e, finalmente, o movimento pós-moderno que procura dismantelar, desconstruir a identidade sexual baseada no dualismo masculino-feminino que se pretende eliminar.

A difamação e subordinação da mulher ao longo da história constituíram o terreno para a reação feminista que procurou, inicialmente, fazer existir a mulher como igual e, posteriormente, diferente do homem. Mas progressivamente, o movimento feminista passou a confundir-se com os movimentos das minorias sexuais, recuando em relação a uma consistência da categoria do feminino. A heterossexualidade, julgada obrigatória e restritiva, é posta em questão, a ponto de que se indague se não seria a expressão e a defesa contra uma homossexualidade decepcionada, como o fez, por exemplo, Judith Butler (1999).

O segundo sexo da filósofa existencialista Simone de Beauvoir (1949), referência fundamental na história do pensamento feminista, forneceu os elementos que deram origem à corrente do feminismo que defende a igualdade entre homens e mulheres. A célebre afirmação: “Não se nasce mulher, passa-se a sê-lo” (ibid., 207) abriu as bases da argumentação que visa desconstruir qualquer entidade ontológica para o ser feminino. Nessa direção, o lugar que a mulher ocupou na sociedade ocidental nada mais seria senão fruto da imposição do poder patriarcal e masculino. Se na natureza não há nenhuma diferença que faça da fêmea mulher, nem do macho homem, a mulher deveria então buscar os meios para exercer sua condição humana de sujeito de direito, apesar de sua pesada contingência corporal (menstruação, maternidade, menopausa) que, segundo Simone de Beauvoir, reforça a percepção do caráter inferior da mulher. Assim, sem essência, a mulher pode e deve libertar-se da opressão corporal e do poder

patriarcal, tal como as classes operárias destinadas a desaparecer com o tempo, para exercerem sua condição humana.

Defende-se assim, “nature-elle-ment”, que a natureza mente – conforme indica o jogo de palavras, produzido na língua francesa e que serviu de título para o número 3 da Revista *Question féministes*, de 1978 (*apud* COLLIN, 1991, p. 349). Se a natureza mente por ser indissociável da cultura, qualquer identidade sexual não passa de uma construção sócio-cultural. Assim, o feminismo chamado da igualdade, inspirado em Simone de Beauvoir, defende que só há um “gênero” – segundo a terminologia introduzida pelo americano John Money, em 1955, na abordagem dos transtornos em pacientes hermafroditas e adotado por Robert Stoller, que forja o conceito de “identidade de gênero” abraçado pelas feministas americanas. Desse modo, critica-se que a mulher seja o Outro ou o lugar do enigmático, como quis Lévinas – a quem Simone de Beauvoir critica diretamente –, o que seria nada mais que uma diferença camuflada, quando só existe o gênero universal humano. A desigualdade entre os sexos é concebida, assim, como pura expressão da relação de poder que se quer abolir. A mulher não é Outra; elas são todas igualmente idênticas ao homem.

O freudismo foi também alvo intenso de críticas por parte do feminismo que alegou o caráter circunstancial das elaborações freudiana sobre a mulher. Assim, a sexualidade da menina teria sido concebida por Freud no seio de uma cultura preconceituosa, que deu margem à valorização não justificada do pênis (e sua inveja), bem como ao poder do patriarcado que se queria conservar. Simone de Beauvoir e Kate Millet destacam-se na denúncia de que a teoria freudiana seria datada pela Viena *fin-de-siècle*, e que a inveja do pênis e o masoquismo feminino resumir-se-iam à opressão do patriarcado, que mobilizaria a insatisfação feminina diante de seu inexpressivo lugar na sociedade. Ou seja, o que se invejava eram os benefícios do homem e não o pênis em si.

Mas a crítica à visão universalista do humano não tardou a aparecer no interior do próprio movimento feminista. Betty Friedman (*apud* CASSIN, 1997-98) autora do manifesto feminista de 1964, critica as feministas americanas radicais em 1981 por terem estabelecido uma tática de luta masculina, recomendando um estilo mais suave que preserve as particularidades das mulheres. A feminista critica também as manifestações contra a “violência sexual” que acabam vitimizando as mulheres e que assim sucumbem a um “machismo feminino”. Friedman alerta ao risco para as próprias mulheres que desprezam suas âncoras subjetivas, como quando se voltam contra os homens ou rejeitam a maternidade, menosprezando os cuidados com o lar. Acredita que dessa maneira, as mulheres encontrarão a derrota da solidão ao fim da batalha, no destino trágico como efeito da luta que elas mesmas criaram.

Nesse espírito, consolida-se, notadamente na França nos anos 75-80, um grupo do movimento feminista que defende a existência de uma diferença irreduzível das mulheres, pela qual seria preciso zelar na luta por sua libertação. Ainda com Cassin, haveria uma realidade positiva específica das mulheres que se sobrepõe a qualquer definição imposta pelos homens. Algumas psicanalistas freudianas e outras inspiradas em uma certa leitura de Lacan, buscaram escrever a feminilidade fora dos parâmetros masculinos, do discurso “falocêntrico” – segundo o termo crítico cunhado por Derrida, que condensa o logocentrismo da razão ocidental com o falocentrismo freudiano. Lucy Irigaray concentrou-se nessa empreitada, propondo uma escrita da feminilidade no abandono da retórica e da razão, deixando aflorar a expressão de uma sensibilidade estética de uma feminilidade que não deveria ser conceitualizada. Hélène Cixous e Michèle Montrelay, como veremos, destacam-se também nessa busca de uma escrita que pudesse qualificar o feminino. Mas para Julia Kristeva, trata-se menos de

encontrar uma nova linguagem, a especificidade de uma escrita feminina, mas de dar expressão ao um feminino pré-linguístico.

O embate de Lacan com as feministas dessa corrente repousa na impossibilidade de se escrever o feminino como tal. Embora o psicanalista tenha reconhecido um gozo específico para o feminino, este não estabelece nem o conjunto das mulheres nem faz saber, pois se a mulher o experimenta é justamente onde ele não se inscreve no inconsciente nem na linguagem. Ou seja, o aforismo da inexistência da mulher implica que o feminino é o que *não cessa de não se escrever*, e o sonho de que uma escrita feminina poderia enfim escrever a mulher, responde finalmente pelo mesmo problema do feminismo da igualdade que procura fazer existir “A” mulher – ainda que no segundo caso se queira preservar uma diferença em relação ao masculino.

Finalmente, a partir dos anos 90, com Judit Butler e sua obra fundadora da teoria *queer* podemos localizar o esforço pós-moderno de desconstruir não somente a hierarquia de gênero e do falocentrismo, como também o binarismo homem-mulher e a heterossexualidade “obrigatória”. Visa-se assim, dismantelar a noção da mulher igual e a mulher diferente do homem de um feminismo já ultrapassado pelo movimento que denuncia as estruturas binárias hierárquicas. Nas universidades, multiplicam-se as pesquisas que vão nessa direção, ao mesmo tempo em que servem de militância não mais da mulher, mas das minorias sexuais excluídas. Donna Haraway propõe uma revolução sexual que elimine a necessidade do dualismo sexual, sonhando com um mundo utópico sem gêneros. Firestone, há vinte anos antes, havia pensado em uma cultura andrógina que cancelasse a divisão dos sexos. Beatriz Preciado publica em 2002 um “Manifesto contra-sexual”, segundo nos informa Marisa Álvares (2002), propondo formas de hipersexualização corpórea, através do estudo de instrumentos e aparelhos

sexuais que descartem a referência falocêntrica, ampliando as formas de gozar acessíveis para todos em um corpo não sexuado.

Como entender esse esforço pós-moderno, sobretudo das próprias mulheres, de eliminar a diferença sexual e de propor o terreno pré-edípico como o ideal para o deleite das pulsões perverso-polimorfos acessível para todos? A psicanálise é então novamente interrogada a partir de novos paradigmas, não mais para responder à crítica de que a mulher castrada ou a inveja do pênis seriam preconceitos masculinos datados pela Viena do fim do século XIX, mas a partir da militância das minorias que visam eliminar os binarismos e a heterossexualidade, abrindo o horizonte para a construção de novas experiências. Por que ainda assim falar do feminino?

Para Freud, o feminino foi o enigma que o acompanhou ao longo da trajetória analítica, a partir do qual a própria psicanálise como práxis e corpo teórico foi concebida. Lacan, ao final de seu ensino e de sua vida dedicou um Seminário para falar da mulher com o recurso da lógica, partindo do princípio, já explorado pela filosofia, de que o dizer sobre a mulher repousa sobre um impossível que lhe dá seu fundamento: “A mulher não existe”. O que não quer dizer que não exista a condição feminina nem as mulheres em sua diversidade incontornável, bem como o lugar do feminino para o ser falante, afetado por um impossível que *não cessa de não se escrever* na linguagem.

CAPÍTULO 2 – O ENIGMA DO *DARK CONTINENT*: FREUD E SUAS MULHERES

Somente dela mesma se pode aprender como falar sobre ela. E de quantas mais se aprender, tanto melhor.

Sören Kierkegaard

Viena fin-de-siècle

Como vimos antes, a modernidade vienense, berço da psicanálise, teve como marco a crise do patriarcalismo e o abalo da hegemonia do masculino na cultura, em declínio após a queda do Antigo Regime, quando a mulher saiu dos bastidores da cena social para tornar-se um sujeito enfim de direito, pelo qual o feminismo já atuante na época de Freud ergueu sua bandeira.

Mas, ainda que o movimento feminista e psicanálise tenham se influenciado mutuamente, Freud não abraçou as teses do feminismo, mantendo-se fiel à sua descoberta clínica de que não há no inconsciente uma inscrição para o sexo feminino, embora haja uma diferença irreduzível entre os sexos. Ou seja, Freud, contrariamente ao feminismo, manteve-se partidário do feminino como um real enigmático que não cessou de se apresentar em sua clínica. O que não significa que as vozes do feminismo que entraram no interior do campo da psicanálise pelas analistas que aderiram intelectualmente ao movimento, não tenham conduzido Freud a rever suas teses sobre a sexualidade feminina, como ocorreu com o Édipo feminino.

Ainda que Freud tenha sido acusado de misógino, o fundador da psicanálise foi quem abriu a caixa de Pandora e mergulhou no enigma do *dark continent* – conforme o nome que ele encontrou para designar esse real do feminino. Advertido, tal como o revela ao final de sua vida, de que é uma tarefa impraticável, inclusive para a psicanálise a pretensão de descrever o que é uma mulher (FREUD, 1932), ao longo de

sua obra, Freud soube recolher e inventar distintos nomes para o feminino, que não se esgota na dialética fálica, a partir dos quais localizou saídas possíveis para uma mulher.

Mas na Viena *fin-de-siècle*, certamente Freud não foi o único a promover a ascensão do feminino. Destacam-se a produção artística de Klimt que o celebra, fazendo do feminino, de seu gozo e seus excessos, um tema central de sua obra – segundo defende o historiador Carl Schorske (1961) –, bem como o tratado filosófico publicado em 1903, por Otto Weininger, sobre o tema da diferença sexual. A produção – e o destino trágico do filósofo austríaco que publicou um único livro, *Geschlecht und Character*, Sexo e Caráter – ganhou muita popularidade após seu suicídio aos 23 anos de idade. Em 1902 ele teria perguntado a Freud se seria o caso de publicá-lo, ao que Freud se opôs, certamente por ter reconhecido o caráter misógino e o equívoco de suas teses, que também eram anti-semitas. Mas Otto Weininger (1903, p.465) terminou por publicar seu livro que consiste em um tratado filosófico sobre a sexualidade e a mulher. A radicalidade de sua tese é notável: “[...] la existencia de la mujer depende del hombre. El hombre, como figura contrapuesta a la mujer, al hacerse sexual le da forma y existencia”.

Notamos que o filósofo defendeu a inexistência da mulher, tal como outros o fizeram, mas de forma puramente imaginária, sem dar-lhe o estatuto lógico como o fez Lacan. Além disso, para o filósofo, a mulher só adquire consistência ao ser tomada como objeto sexual pelo homem, de modo que ela se reduz a uma causa puramente sexual – tese que Freud não poderia abraçar.

Para Otto Weininger, a mulher é pura sexualidade, um objeto passivo que transborda em seu prazer que se espalha por todo seu corpo. Seu único interesse é o coito, e a beleza que nela pode ser apreciada nada mais é senão fruto da criação do amor do homem que assim a recria. Desse modo, não há razões para se odiar ou amar a

mulher que não devam ser buscadas na própria psicologia masculina. “La nada es tan sólo nada, no es y no tiene existencia ni esencia” – afirma Weininger (ibid., p. 464).

O filósofo assim faz uma crítica à maldição suposta à mulher, que seria a expressão da má vontade dos homens que dizem “não” à sua criação, à criatura que só existe para o homem que afirma sua própria sexualidade – o que os padres da igreja expressavam pateticamente considerando a mulher obra do diabo. Ou seja, o ódio do homem contra a mulher é tão somente ódio contra a própria sexualidade masculina quando afirmada como tal.

Torna-se supérfluo dizer por que o filósofo foi considerado misógino: a única possibilidade de existência da mulher é como objeto sexual a serviço do homem. O jovem filósofo, aluno brilhante, era filho de um artesão judeu, homem violento casado com uma mulher submissa à sua tirania e muito deprimida, segundo informa Roudinesco (1997, p. 778-779). Sua versão do feminino, não muito distante desse cenário familiar, faz da mulher um ser completamente dominado pelo falo, que a priva irrevogavelmente de sua liberdade. “El hombre hecho sexo es el destino de la mujer” – acredita Weninger (1903, p. 465). Em última instância, a mulher não é livre: o desejo de ser violada pelo homem sempre nela prevalece e a histeria nada mais seria senão a internalização dos valores espirituais do homem que expulsa a verdadeira condição da mulher, mas que retorna nos sintomas histéricos como um conflito que não se dissipa. Assim, aquilo que a mulher histérica experimenta como um desejo estranho e maligno, nada mais seria senão sua profunda subordinação ao falo.

Notamos que o filósofo, desse modo, mostra sua convicção de que a mulher é somente aquilo que vem dar corpo à falta do homem e que nasce da traição do homem frente à sua ética e moral. Assim, o jovem filósofo realiza, em seu corpo teórico, a fantasia tipicamente masculina de crer que a mulher, inteiramente submetida ao falo,

possa ser *toda* do homem, como se ela fosse o objeto do desejo masculino, ao qual se adequa perfeita e inteiramente. Mas a mulher é *não-toda* do homem, diz Lacan, e a relação sexual não existe, pois o feminino não se escreve como tal. Freud, que na época dedicava-se aos ensaios sobre a sexualidade, não poderia realmente aceitar tal tese, quando procurava demonstrar, ao contrário, a aberração da pulsão perverso-polimorfa avessa à finalidade do coito e da reprodução da espécie, e a inexistência do instinto sexual.

Para Slavoj Žižek (1994, p. 124), o mérito de Otto Weininger consiste em ter rompido com a problemática do enigma da mulher que esconderia um mistério a ser revelado, também criticado pelo feminismo, quando “[...] ‘el enigma de la mujer’ en definitiva, esconde el hecho de que no hay nada que esconder”.

Contudo, Lacan confere ao enigma outro estatuto, pois se é certo que a função da máscara pode mobilizar a crença de que sob o véu há uma essência oculta – o que inclusive pode ser explorado pela mulher que procura fazer do véu misterioso uma máscara para mobilizar o desejo do Outro –, entretanto, é preciso considerar que sob esse véu há um gozo real que, efetivamente, pode mobilizar o enigma por materializar a fugacidade do sentido. O terrível é justamente quando se rompem os semblantes – misteriosos ou não – e “a verdadeira mulher” pode se manifestar. A tragédia de Medéia é exemplar.

Entre as mulheres em torno de Freud, a psicanalista inglesa Joan Rivière foi quem notavelmente soube formular: a feminilidade é em si mesma uma máscara. O grande segredo do véu – disse Lacan (1956-57), que se serviu da expressão da psicanalista para falar da feminilidade como mascarada –, é que o véu nos faz crer que ele vela algo, já que não sabemos o que está por trás dele. Mas, se ele esconde precisamente o fato de que “A” mulher não pode ser descoberta – pois, sem essência

nem representação, a mulher está foracluída do simbólico –, contudo, a mulher no real sempre pode se manifestar como empuxo ao pior. Dessa maneira, convém ainda notar que a mulher como máscara não significa que ela seja “nada”, como algumas vezes se diz. Pois dizer que ela o seja, já implica uma forma de nomear o que não tem nome, mas cujo lugar existe para o ser falante e nela designa um gozo real.

A tese de Lacan “A mulher não existe” – que para Marie-Hélène Brousse (2005b, p.56) é também uma resposta ao enigma do *dark continent* freudiano –, indica que as mulheres devem ser tomadas uma a uma, e que não é preciso supor uma essência feminina inefável para além da existência discursiva.

Quanto ao que Freud disse sobre a mulher – que já foi amplamente comentado na literatura psicanalítica –, é preciso reconhecer que algumas das críticas erguidas pelo movimento feminista não deixam de ser pertinentes. Tomado ao pé da letra, o *penisneid* deu margem a uma doutrina preconceituosa que não tardou em ser defendida pelos pós-freudianos, criticados pelas feministas que não poderiam realmente aceitar a tese de que a mulher não passa de um homem incompleto mutilado. Tampouco soou bem que seu destino seja a maternidade para aquelas que procuravam libertar-se dos muros do lar. Que exista uma vocação masoquista intrínseca ao feminino, nem se diga.

Entretanto, Freud foi efetivamente subversivo ao revelar o verdadeiro escândalo do discurso analítico que ele notavelmente soube escutar – que não se confunde com ter quebrado o encanto da inocência sexual infantil, tal como esclarece Foucault (1979). Para Freud, na espécie humana não há o instinto sexual que inscreveria no real a mulher como o objeto almejado da satisfação sexual. A causa do sujeito é essencialmente ausente quando a Coisa está perdida, de modo que a relação entre homens e mulheres é construída a partir desse núcleo traumático da sexualidade, um furo que designa a

ausência de saber do inato que não dá as coordenadas do que é preciso fazer para acalmar o desamparo fundamental do humano.

A inexistência do instinto sexual

A partir dos distintos rumos que os pós-freudianos deram à psicanálise, é preciso notar que a concepção que cada um adotou sobre a mulher, nem lateral nem exclusiva da clínica feminina, foi decisiva no que diz respeito à direção da cura. Se a mulher existe como um ideal do *genital love*, alcançá-lo em uma cura é a orientação que resulta de tal crença. Poderíamos procurá-la inscrita no útero ou na vagina; ou supor que a maternidade seja seu destino; ou dar consistência ao preconceito de que um pretense masoquismo poderia finalmente escrevê-la no inconsciente; ou, ainda, crer que a mulher é o objeto masculino, como quis Otto Weininger.

Mas Freud teve o grande mérito de ter arrancado de uma vez por todas a sexualidade da natureza interrogando a existência de um instinto sexual, contrariando o senso comum que acredita que tal instinto se constitua no processo de amadurecimento na puberdade, que se exteriorize como uma atração irresistível de um sexo sobre o outro, e que sua finalidade seja a cópula sexual. Em seu lugar, eis que Freud se depara com a satisfação paradoxal das pulsões perverso-polimorfas, aberrantes, que não obedecem à finalidade da reprodução da espécie. É a tese que se abre com os *Tres ensaios para uma teoria sexual* (1905), escrito que sedimenta o saber que Freud então produziu a partir do encontro com as histéricas.

De entrada, a histérica interroga a natureza do corpo humano evidenciando a disjunção entre o corpo da natureza e o corpo erógeno, que subverte o saber natural que visaria a autopreservação da espécie. Já com o *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgânicas e histéricas*, redigido a partir de sua experiência na Salpêtrière,

Freud (1893) notava que o corpo da paralisia histérica independe da anatomia, para em 1910 mostrar também a relação peculiar entre as palavras e os corpos revelada pela experiência analítica: um órgão deixa de obedecer ao saber natural do corpo de autopreservação para transformar-se em um órgão sexualizado, configurado pela representação que o paciente tem dele, como na cegueira histérica ou no braço paralisado.

Freud assim depara-se de início com a satisfação do sintoma erguido em pleno campo de batalha entre um desejo inconsciente e sua interdição, que surge como um emaranhado de representações a serem decifradas, apresentando-se também como uma satisfação substitutiva da pulsão – satisfação tanto mais paradoxal quanto mais Freud extrai as conseqüências do postulado da existência da pulsão de morte, avessa a todo adaptacionismo exercido em nome do bem comum. Uma satisfação ignorada, contrária a qualquer ideal e que divide o próprio sujeito, é o que enfim se revela através de um saber inconsciente na experiência freudiana.

Freud constrói uma sofisticada teorização da pulsão sexual, notavelmente em *Los instintos y sus destinos* (1915), desarticulando-a de qualquer instinto natural, quando na natureza humana encontra-se antes a falta de um saber prévio sobre o objeto da satisfação da pulsão. Tal tese tem sido amplamente comentada, sobretudo a partir da *desmontagem da pulsão* estabelecida por Lacan (1964), que isola seus quatro elementos que contrariam a tese da existência de um “instinto” propriamente humano: a *Drang* constante; o *Ziel*, a satisfação paradoxal que não se confunde com a finalidade de reprodução da espécie, pois a pulsão contorna o *Objekt* – o que há de mais variável, já que qualquer objeto poderá vir no lugar da Coisa, do objeto essencialmente perdido –; e, finalmente, a *Quelle*, a zona erógena de onde parte o circuito para a ela retornar. Assim, a pulsão satisfaz-se das formas mais aberrantes, a começar pelo auto-erotismo, quando a

figura da boca que beija a si mesma ilustra a que ponto a pulsão desconhece a realidade do Outro sexo enquanto tal.

Mas, afinal, por que razão homens e mulheres dirigem-se ao Outro em busca de uma satisfação sexual, quando nada no real da pulsão inscreve o Outro sexo como tal? Freud encontra a resposta não na natureza que daria a orientação ideal do instinto, mas nas identificações tecidas no terreno edipiano, que dependem das escolhas inconscientes singulares estabelecidas a partir das configurações em uma dada família.

Se houvesse o significante para a mulher no real da pulsão, a pulsão sexual genital seria aquela que naturalmente conduziria ao sexo oposto, uma vez atravessada a longa jornada de maturação libidinal das fases oral, anal, fálica, já inscritas na espécie humana. Não faltaram esforços entre os pós-freudianos de dar consistência a esse sonho que seria o da “proporção entre os sexos” – tal como bem observou Ana Laura Prates (2001). Mas o inconsciente como Freud o revela, não somente desconhece a biologia como é segregacionista (SOLER, 1996-97, p. 26-27), pois não inscreve a mulher senão como castrada. Karl Abraham destaca-se entre aqueles que procuraram sustentar o sonho de que a pulsão genital seria aquela que finalmente inscreveria “A” mulher no inconsciente. O amor genital, baseado em uma suposta maturidade libidinal enfim alcançada, é o que Eric Laurent (1995) chamou de “delírio” dos analistas que fizeram da versão da mulher que não existe um ideal do amor genital a ser atingido na análise – tanto mais esmagador, quanto mais o paciente estiver sempre e fatalmente aquém dele.

Assim, foi necessária a genialidade de Freud para reconhecer que o apoio no corpo biológico, seja na configuração genética que determina o funcionamento do corpo do macho e da fêmea, seja na realidade anatômica, é impotente quando se trata de definir a sexualidade humana. A assunção do sexo masculino ou feminino implica para ambos os sexos uma realidade a ser interpretada e é nesse aspecto que a as diferenças

sexuais anatômicas desempenham um papel fundamental (Freud, 1925), quando não há uma tendência natural biológica faria do macho um homem e da fêmea uma mulher. Inclusive, se a pergunta sobre a *tornar-se mulher* passa a ser crucial na investigação freudiana (1932), é justamente porque a natureza não responde por esse advir.

Há diferença sexual, mas não uma libido feminina

Se Freud reconheceu que as identificações sexuais não são inatas senão construídas, entretanto, contrariamente ao feminismo, não fez desaparecer uma diferença sexual irreduzível que não se dissolve com a eliminação da dominação masculina, cujo fundamento repousa no impacto psíquico da diferença sexual anatômica para cada sexo.

Um saber prévio sobre a sexualidade é o que não há na espécie humana; meninos e meninas elaboram as *Teorias sexuais infantis* (Freud, 1908), ficções sobre a diferença sexual, o coito e o nascimento dos bebês, criadas para responder o que falta na natureza humana. A partir das lembranças infantis conscientes comunicadas pelos adultos no tratamento psicanalítico e da tradução das lembranças inconscientes, bem como da observação de crianças e das deduções e conclusões que resultam do dispositivo da análise, Freud, fiel ao que extraía da experiência analítica, concluiu que em tais teorias há essencialmente um desconhecimento da vagina como representante do sexo feminino.

A primeira teoria sexual infantil consiste em atribuir a toda pessoa órgãos genitais masculinos e, frente à constatação da diferença sexual anatômica, o menino chega a falsear sua percepção, pensando que o órgão ainda pequeno irá crescer posteriormente na menina. A mulher dotada do órgão masculino é também uma figura comum no imaginário do mundo adulto, seja nos sonhos, bem como nas numerosas figuras hermafroditas da Antiguidade clássica, tal como comenta Freud (1908). Para

alguns homens (o que a História, com efeito, demonstra) a relação com a mulher será marcada pelo horror frente a essa criatura mutilada, ou então, pelo triunfante desprezo em relação a ela (FREUD, 1925).

Para a menina, a constatação da diferença sexual é igualmente perturbadora: a inveja de ter o órgão a domina. O desconhecimento da vagina também é afirmado nas teorias sexuais sobre o nascimento que se daria via ânus, ou nas interpretações diversas sobre o coito. Castrada, é como sua realidade sexual é interpretada.

Serge André (1986) – entre os vários autores que comentaram Freud a partir da interpretação lacaniana do Complexo de Édipo e de Castração – constata que, longe de abandonar essa primeira abordagem e reconsiderar a ignorância fundamental do sexo feminino, Freud irá quinze anos mais tarde acentuá-la ainda mais. Na nota adicional aos *Tres ensaios para una teoria sexual*, Freud (1923, p. 2699) dirá que a carência do pênis é interpretada como o resultado de uma castração, quando há a primazia do falo. Ou seja, na partilha dos sexos, meninos e meninas têm de se confrontar com a realidade da castração que concebe a diferença sexual a partir de um único elemento, o falo. Aqui novamente se lê, tal como o fez Lacan, a ruptura com a natureza, pois se trata da maneira como a realidade anatômica é concebida pela linguagem, quando o falo é menos o órgão, mas o significante que o interpreta como marca irreduzível da diferença sexual.

Mas a castração não é privilégio da menina; mesmo para Freud não estava excluída a sujeição à castração como condição necessária na assunção de ambos os sexos. Pois o acesso à masculinidade (FREUD, 1925) só será estabelecido a partir dos efeitos do Complexo de Castração no menino, já que será o temor da perda do pênis que o levará à renúncia da mãe como objeto de amor – condição necessária para a

sustentação da virilidade. Com “Hans, o fetiche da mãe”, Lacan (1956-57) levanta essa problemática já exposta em Freud.

Assim, o Complexo de Édipo no menino e a longa trajetória edipiana da menina, para Freud, é o terreno sobre o qual se edificarão as identificações masculinas e femininas. Mas a libido é uma só: não há uma libido feminina, mas uma única libido posta a serviço tanto da função masculina como da feminina. Na mulher, a bissexualidade é mais evidente que no homem, portador de apenas um órgão sexual, enquanto nela, Freud (1931) reconhece duas formas de satisfação – que ele já havia observado nas *Fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad*. Ou seja, Freud reconheceu que a satisfação fálica na mulher não drena toda sua satisfação pulsional feminina, como ocorre no homem. Mas uma satisfação feminina vaginal não serviu de suporte para que Freud localizasse as bases nem de uma libido feminina nem de uma essência na mulher, contrariamente a hipótese de alguns pós-freudianos.

Em vez disso, para Freud, a mulher permanece como um enigma, um obscuro mistério não decifrado. Em *Análisis profano*, Freud (1926, p. 2928) diz que:

De la vida sexual de la niña sabemos menos que de la del niño. Pero no tenemos que avergonzarnos de esta diferencia, pues también la vida sexual de la mujer adulta continúa siendo un *dark continent* para la Psicología.

Freud queria desbravar essas terras obscuras e, para tanto, deixou-se guiar pela histérica, cujo discurso justamente lhe fazia crer que ali havia um mistério a ser revelado. Assim, a concepção da mulher como um *dark continent* inexplorado, certamente resulta também da posição da histérica sobre o mestre movido pelo desejo de saber. Com Serge Cottet (1982), notamos que a noção de “resistência analítica”, desde cedo concebida por Freud como aquilo que vai contra o trabalho da análise, está diretamente articulada ao desejo de “tudo saber” do criador da psicanálise; ou seja, é a medida de sua decepção. Que a histérica não lhe entregue tudo, esse é o problema de

Freud que ele enuncia da seguinte maneira, segundo o destaque de Serge Cottet (ibid., p. 15): “A análise é como uma mulher que deseja ser conquistada, mas sabe que não será valorizada caso não ofereça resistência alguma”.

No caso da jovem homossexual⁴ a análise fracassa nesse ponto, segundo a interpretação de Lacan. É precisamente quando ela se presta decididamente a enganá-lo, que Freud se desinteressa e abandona o caso. Assim, a retirada de Freud diz do seu embaraço senão de um ponto de angústia diante da mulher que – longe de dizer-lhe tudo, de responder ao que lhe falta em seu discurso –, mentia-lhe, como declaradamente o fazia a jovem homossexual. Assim, segundo a interpretação de Lacan (1962-63) sobre o desejo de Freud, a mulher era para ele algo que sempre se manteve em estado de pergunta: o que quer uma mulher?

Mas se Freud deixou guiar também pelas próprias mulheres analistas da época que desbravavam os obscuros caminhos do *dark continent*. Marie-Christine Hamon (DEUTSCH, 1918-30) defende, inclusive, que algumas analistas foram fundamentais para que Freud revisasse suas teses sobre o Édipo feminino. Assim, através do encontro com as histéricas e com as analistas da época, Freud, que não encontrou “O” nome da mulher e de seu desejo – embora talvez o sonhasse –, recolheu e inventou alguns nomes para o feminino que aqui elucidaremos.

As mulheres desejam o falo, mas o invejam

Ainda que a pergunta sobre *o que quer uma mulher* tenha permanecido como uma questão em aberto, a busca fálica na mulher foi norteadora na investigação freudiana, a ponto de um *penisneid* irreduzível ter sido nomeado por Freud como um obstáculo intransponível na direção de uma cura. Para Freud (1937), a inveja frente à falta real do

⁴ Conforme desenvolveremos no capítulo 5.

órgão fálico seria para a mulher um rochedo que conduziria a mulher ao beco sem saída, nem por isso menos freqüentado, da depressão.

Do mesmo modo, vemos na longa trajetória edipiana na menina, as bifurcações que abrem as vias de diferentes destinos que uma mulher pode traçar para si mesma a partir de sua relação com o falo. Por não superar sua insatisfação diante de seu “pequeno órgão”, pode ocorrer que a menina nunca se desgarre da vinculação primordial com a mãe, não logrando uma orientação ao homem, que a leve a renunciar à sexualidade – o que deixa em aberto a questão sobre outra satisfação possível que, sob a forma de privação, a mulher poderia ainda assim encontrar (SOLER, 2004). Ou então a menina identifica-se ao homem como portador do órgão imaginário – o que define o “complexo de masculinidade” e que pode abrir as vias da homossexualidade. Ou, finalmente, a menina pode tomar o pai como objeto de amor e esperar que ele lhe dê o falo que a mãe lhe recusou, na forma de um filho, para posteriormente buscá-lo no homem e recuperá-lo na maternidade – o que corresponderia, para Freud, à saída feminina propriamente dita.

Vemos assim que para Freud a maternidade seria a saída menos problemática para os impasses do feminino. Ou seja, um filho como um objeto fálico desejado poderia sanar ao sujeito feminino o vazio da ausência do significante da mulher, reparando com uma suplência – ser mãe – a forclusão desse significante. Mas o filho não satura o desejo feminino, nem drena todo seu gozo. A mulher não se confunde com a mãe, mas a clínica efetivamente comprova que um filho pode ser uma boa solução para uma mulher que assim o deseja. Freud foi criticado por reduzir a mulher à mãe, contudo, soube reconhecer o feminino não somente na maternidade, nem fez dessa o destino natural de todas as mulheres.

A tese de que a mulher quer o falo para ser igual ao homem foi o pivô de um debate que teve lugar na Inglaterra dos anos 24-32 em torno da querela fálica, protagonizado por algumas analistas – mulheres que aportariam à psicanálise o espírito crítico do movimento feminista. Não sem efeito, tal movimento levou Freud a aprofundar-se na questão da sexualidade feminina, o que pode ser lido nas passagens onde Freud (1931, p. 3174) faz menção ao feminismo, ao mesmo tempo em que modifica ou reafirma sua posição em relação às suas teses sobre a sexualidade feminina.

Algumas dessas analistas, como Melanie Klein e Karen Horney, destacaram a importância das relações da menina tecidas no Édipo precoce com a mãe – o que retiraria a ênfase na autoridade da lei patriarcal, sobre a qual repousaria o Édipo freudiano, grande inimiga do feminismo –, ganhando assim a simpatia de mulheres intelectuais da época, como Virgínia Wolf, cuja obra literária indagava justamente a condição da mulher na era vitoriana.

Karen Horney, segundo Prates (2001), foi uma das analistas que mais se opôs à inveja do pênis, sustentando a existência de uma essência propriamente feminina fundamentada na relação direta com a mãe, que poderia ser perturbada pela opressão das ameaças do pai castrador. Desse modo, Horney defendeu a tese de que a feminilidade seria determinada pela relação de identificação inata com a mãe e não a partir da identificação frustrada com o pai – segundo comenta também Janet Sayers (1991). O campo de batalha foi configurado a partir da declaração de seu primeiro analista, Karl Abraham, que defendeu no Congresso em Haia de 1920 o argumento de que as mulheres queriam ser, inconscientemente, iguais aos homens, não pela subordinação social da mulher, mas pelo desejo de possuir um pênis. Horney considerou a teoria de inveja do pênis de Freud e Abraham como um “narcisismo

masculino” fora de lugar, criticando-o publicamente em 1922 – o que lhe rendeu a simpatia das feministas e simpatizantes.

Mas, rebatendo tais críticas, logo em seguida Freud (1923), implacável, reafirma a primazia do falo e aproxima a sexualidade infantil da sexualidade do adulto, uma vez que a síntese dos instintos parciais sob a primazia dos genitais não chega a se estabelecer. Em 1925, Freud reafirma que o órgão genital feminino permanece desconhecido na fase fálica, e que dos destinos da feminilidade e da masculinidade se jogam a partir dos efeitos do complexo de castração. Em seguida, não cede de sua posição e reafirma que as mulheres padecem da inveja fálica.

Mas para Karen Horney, o significativo da mulher cuja sede seria a vagina, órgão de impulsos instintivos propriamente femininos, existiria. Ernest Jones também entrou nesse debate, interpretando a inveja do pênis sem separar o conceito de falo do órgão masculino, criticando a tendência falocêntrica da psicanálise. Helene Deutsch, em contrapartida, concordou plenamente com Freud em relação à fase fálica que reconhece apenas um sexo e a mulher como castrada.

Com a entrada de Melanie Klein, o debate se aqueceu ainda mais, quando a psicanalista deu menos importância ao complexo de castração e ao falo como o símbolo da diferença sexual, valorizando o medo primordial da menina de ter seu corpo roubado e destruído na relação primordial da criança com a mãe. Desde seu primeiro artigo, escrito para o Congresso de 1919, ela já problematizava o lugar dado ao patriarcalismo, colocando em destaque o “mundo interno” da criança. Mas, nesse debate, interessa-nos aqui apenas destacar que Melanie Klein trouxe à tona a virulência da relação de menina com a mãe que pode tomar a forma de um ódio extremo, lugar de uma inveja primitiva, que a psicanalista não reduz à inveja do órgão fálico a qual a menina estaria mais

exposta. Para Klein, o fato de o menino ser o portador do pênis lhe daria o privilégio de controlar melhor suas ansiedades, quando ele detém um objeto real (PRATES, 2001).

Em *Inveja e gratidão*, Melanie Klein diz que a inveja é a expressão dos impulsos destrutivos que podem se manifestar, inclusive, na transferência através da situação de difícil manejo quando se trata de destruir até mesmo a própria fonte de onde provém ajuda. Nessa situação, nada retira a desesperança do paciente sob a inveja, quando qualquer dádiva que ele receba parece algo inatingível. Para Klein, a descoberta da inveja do pênis nas mulheres e sua vinculação com impulsos agressivos por parte de Freud foi crucial, pois a inveja não visa algo que se quer ter, mas antes aponta um objeto inalcançável. Ou seja, a inveja pode não ser uma forma de desejar o objeto para enfim possuí-lo, mas visar sua destruição odiosa:

Quando a inveja do pênis e os desejos de castração são intensos, o objeto invejado, o pênis deve ser destruído, e o homem que o possui tem de ser dele privado (1957, p. 63).

Para Klein, a inveja feminina do pênis tem uma origem oral e remonta à inveja do seio materno, que posteriormente é transferida ao pênis do pai. O ódio à mãe resulta dessa atitude invejosa e que torna a mulher incapaz de reconhecer qualquer coisa que lhe seja oferecida. Dessa maneira, a psicanalista indica que a inveja não se resolveria em aceder finalmente ao falo, privilégio masculino e, com lucidez, indica que tal afeto aponta para um real que não se insere nos circuitos da promessa fálica, quando antes se trata de destruir o objeto visado pelo desejo. Assim, a inveja do pênis como um rochedo irreduzível na análise das mulheres, isolada por Freud, não se resume ao desejo de ter o falo, como tampouco ao desejo de ser como o homem – ainda que tal aspiração possa ter sido a de muitas mulheres oprimidas no regime da “monarquia doméstica”, segundo a referida expressão de Philippe Ariès.

Destacamos, portanto, que o falo é essencialmente uma promessa que sustenta um desejo: ter um filho, ser desejada. Mas invejar o pênis ou desejar ter um filho do pai nada mais é senão um nome do impossível e não um desejo causado por um objeto acessível. Assim, concebemos que nem tudo se insere nos circuitos do desejo e da substituição fálica. Nesse ponto, Freud (1931, p. 3078) reconheceu o mérito de Helene Deutsch de ter notado que a menina, ao se deslocar libidinalmente da mãe ao pai na trajetória do Édipo feminino, não estabelece uma mera substituição de objeto, uma vez que não chega a desvencilhar-se da hostilidade em relação à mãe que se mantém na maioria das vezes na mulher adulta. Algo da relação da menina com a mãe resta inexoravelmente fora do registro da troca do objeto fálico.

Freud reconheceu também que foram as analistas mulheres que lhe falaram da vinculação primeira e primordial da menina com sua mãe, “[...] siempre tan difícil de captar en el análisis, tan nebuloso y perdido en las tinieblas del pasado [...]” (ibid., p. 3078). Elas puderam captar tais fatos mais nitidamente, pois contavam com a vantagem de representar substitutos maternos na situação transferencial. Assim, avançar na relação da menina com a mãe foi o movimento necessário na retomada do tema da feminilidade por Freud em 1931 e 1932.

Lacan também conferirá à relação da menina com sua mãe um lugar essencial, designando-a com o termo “devastação”, que indica o lugar onde repousa uma demanda que visa algo que está, por estrutura, fora do domínio do falo. Marie-Hélène Brousse (2004, p 58), na investigação sobre o tema, propõe que a devastação seja lida como uma das modalidades do *penisneid*, afirmando que a menina sempre poderá atribuir à mãe a causa de um estrago subjetivo, posto que um gozo não tratado pelo significante fálico restará inexoravelmente. Na relação de devastação, esse gozo será localizado no lugar de um Outro real interpretado como ameaçador. Além do ressentimento que recai sobre

a mãe que não deu à filha o falo, a própria mãe como mulher está também submetida a um gozo não tratado pelo significante fálico.

Com isso, podemos localizar então o “germe ulterior da paranóia da mulher”, radicado no temor surpreendente de ser morta, devorada pela própria mãe, ao qual Freud já se referia:

[...] en esta dependencia de la madre se halla el germen de la ulterior paranoia de la mujer. Parece, en efecto, que este germen radica en el temor – sorprendente, pero invariablemente hallado – de ser muerta (¿devorada?) por la madre. Es plausible conjeturar que dicha angustia corresponde a la hostilidad que la niña desarrolla contra su madre [...] (FREUD, 1931, p. 3978).

Ou seja, ainda que Freud tenha se referido ao *penisneid* como o nome de um impasse tipicamente feminino, não confundiu o feminino com o falo. A mulher deseja o falo, seja sob a forma do pênis, do filho ou dos objetos equivalente que podem se inserir nos circuitos do desejo, mas algo permanece fora de seu domínio.

Em 1931, Freud elogia o trabalho de Jeanne Lampl-de Groot, que em 1927 havia publicado o artigo *Histoire du développement du complexe d'Œdipe chez la femme* – segundo a edição de Hamon (1994) –, onde a psicanalista explora os efeitos em dois casos de mulheres da relação de amor primordial com a mãe. Freud também cita o trabalho de Helene Deutsch – que em 1929 havia publicado o artigo sobre *Le masochisme féminin et sa relación à la frigidity* –, mencionando também o fato de a psicanalista ter explorado a relação de ódio estabelecida pela menina com sua mãe. Em 1932, Freud elogia o trabalho de Ruth Mack Brunswick, que em 1928 escrevera sobre um caso de paranóia de ciúmes em uma mulher – *L'analyse d'un delire de jalousie* –, fixada em um estado anterior ao complexo de Édipo.

Assim, Freud reconhece no amor ao pai e no desejo do falo o caráter o estruturante na mulher, problematizando com Helene Deutsch, Lampl-de Groot,

Melanie Klein e Ruth Mack Brunswick a tese de que a relação da menina com a mãe seja um porto seguro para extrair uma identidade feminina, contrariamente a Karen Horney, a quem Freud critica diretamente em 1931. Implacável, ele refuta a tese de uma anterioridade da feminilidade, mantendo-se irredutível em relação ao *penisneid*, questionando o argumento de Horney, ao dizer que se a defesa contra a feminilidade chega a adquirir tal consistência, de que fonte ela procederia senão do afã de masculinidade que encontrou sua primeira expressão na inveja fálica da menina? A crítica também vai para Jones, seguindo o mesmo argumento.

As máscaras de uma feminilidade sedutora

Para Freud, além do desejo de ter um filho, a mulher procura compensar sua falta fálica através do narcisismo, que nela é bastante exacerbado em comparação ao homem, quando a necessidade às vezes imperiosa de ser amada surge como resposta diante da falta fálica.

“O amor é o todo da existência” – dizia a musa inspiradora de Rainer Maria Rilke, Friedrich Nietzsche e Victor Tausk, Lou Andreas-Salomé, com quem Freud trocou uma intensa correspondência ao longo de duas décadas – que pode ser conferida na publicação de Ernest Pfeiffer (1966). Nessa “figura emblemática da feminilidade narcísica”, tal como comenta Elisabeth Roudinesco (1997, p.22), Freud (1914c) encontrou a inspiração para escrever sobre as mulheres que contemplam narcisicamente a si mesmas. Tais mulheres amam-se a si mesmas, sobretudo as belas, diz Freud, e necessitam de um homem que as ame para se satisfazerem. É precisamente o narcisismo que as torna atrativas para o sexo oposto, quando se trata de ser esse objeto desejado para o homem. Assim, o narcisismo serve para que a mulher recubra a imagem do corpo com o véu da beleza das máscaras sedutoras para ser admirada pelo homem.

Assim, observamos que Freud indicava outra saída para o feminino, distinta das três que isolava (renúncia, masculinidade e maternidade). Walkíria Grant (1998) chama a atenção ao fato curioso de Freud não ter comentado o célebre artigo de Joan Rivière (1929), que explora a solução via uma feminilidade sedutora em *Womanliness as a masquerade*, ao mesmo tempo em que situa a feminilidade como uma máscara.

A psicanalista inglesa interroga-se sobre como qualificar a mulher de sua época que havia finalmente se apropriado das carreiras intelectuais, antes masculinas, mas sem perder de vista seus papéis dentro da família como dona de casa, mãe e esposa. Ela apresenta um caso, em parte autobiográfico, de uma mulher nessas condições, mas que longe de ser uma mulher enfim completa é dividida pela sua angústia que a invade ao final de suas conferências, por mais brilhante que fosse seu desempenho. Um “você não é isso” aparecia sob a forma de impostura, como uma irrupção – diríamos com Dominique Laurent (1993) que comenta tal artigo – de um real que não engana, uma vez que ela não é a detentora do falo paterno (exibido, no caso, como saber). Como defesa, ela seduzia os homens vestindo as máscaras de uma feminilidade sedutora. Joan Rivière levanta a seguinte questão (1929, p. 94):

The reader may now ask how I define womanliness or where I draw the line between genuine womanliness and the ‘masquerade’. My suggestion is not, however, that there is any such difference; whether radical or superficial, they are the same thing.

Ou seja, se primeiramente diante da satisfação fálica obtida através do saber exposto ao público emerge um real irredutível à satisfação fálica, sinalizado pela angústia, em um segundo momento, essa mulher procurará reencontrar a satisfação fálica nas máscaras sedutoras que fazem dela mesma o falo, o objeto desejado pelo homem.

Cabe a interrogação de saber por que a angústia que denuncia a impostura da mulher que não tem o falo paterno, emergente na primeira situação, não volta a aparecer quando ela realiza a condição de “ser” o falo para o desejo masculino? Observamos que é justamente como defesa diante da emergência da angústia, de um gozo não tratado pelo significante fálico, que surge a mascarada como solução, dando consistência ao ser feminino pela via dos semblantes da feminilidade sedutora. Não seria esta uma boa forma de alojar os excessos de um gozo feminino para além da satisfação fálica que uma mulher pode obter, ao encarnar o objeto do desejo masculino? O comentário de Lacan, nas *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina* a respeito da mascarada, é bastante preciso. O que cria obstáculo para qualquer identificação imaginária da mulher como objeto proposto ao desejo é que o desejo da mulher visa Outra coisa, que então Lacan designa como o incubo ideal atrás do véu, onde ela invoca sua adoração, e acrescenta:

Na posição de ou-isto-ou-aquilo em que se vê preso o sujeito, entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade, não é de surpreender que o narcisismo de desejo se agarre imediatamente ao narcisismo do *ego* que é seu protótipo (LACAN, 1960, p. 742).

Como vimos, Lacan corrige a tese de Freud sobre o narcisismo feminino, quando se trata antes de um “narcisismo de desejo” que, secundariamente, dá origem ao narcisismo do ego. Éric Laurent (1992-93), ao comentar tal passagem, defende que com o termo “narcisismo do desejo” Lacan já introduz o que desenvolverá posteriormente com a noção de privação e do gozo feminino, pois se trata aqui de uma forma de amor ao desejo como uma pura ausência visada no Outro. Mas se o narcisismo do ego é nela tão notório é por que surge secundariamente como uma resposta ao que convém ao desejo masculino. Uma vez tentado o homem com suas iscas – que envolvem os revestimentos fálicos para ser desejada pelo homem –, a mulher cuja satisfação também

é drenada pelo falo, atinge para além dele a pura “sensibilidade” de gozo Outro, amando a ausência, o nada.

Não é justamente por estar advertida de que se trata de uma outra Outra que, com clareza, Joan Rivière soube precisar que a feminilidade não passa de um semblante para tratar, diríamos, o feminino como tal? Ao mesmo tempo, aponta um caminho para a feminilidade que supera o impasse do *penisneid*: a mulher que não tem o falo pode recuperá-lo prestando-se a ser ela mesma o objeto desejado pelo homem, mas desde que consinta com sua castração e com um uso dos semblantes. Ou ainda, a mulher cujo gozo não é cifrado pelo significante fálico, pode alojar seu gozo nas máscaras de uma feminilidade sedutora. Desde que ela mesma esteja advertida de que, não somente ela não o tem, como os revestimentos fálicos para a feminilidade não passam de uma mascarada.

Mas nem todas as mulheres conseguem abrir mão da reivindicação de um *penisneid* e domar o gozo de estar privada do objeto fálico demandado ao Outro.

A mulher indomável

Assim como a reivindicação do *penisneid* visa algo além do falo como objeto de desejo, a reivindicação amorosa em certas mulheres coloca a mesma questão – a qual Freud (1914, p. 1693) faz menção no amor de transferência:

Son éstas mujeres de pasiones elementales que no toleran subrogado alguno, de naturalezas primitivas que no quieren aceptar lo psíquico por lo material. Estas personas nos colocan ante el dilema de corresponder a su amor o atraernos la hostilidad de la mujer depreciada. Ninguna de estas dos actitudes es favorable a la cura [...]

Através da “indomável necessidade de ser amada”, Freud (ibid., p. 1693) abre a questão de saber por que algumas mulheres substituem suas “paixões mais primitivas” pelos benefícios que uma análise poderia aportar-lhe, assim como se interroga sobre as

perdas em questão quando a menina abandona a mãe para dirigir-se ao pai em busca do falo. Trata-se de uma transferência, um deslocamento da libido que só se efetiva “[...] si las perdidas que en ello origina la represión no son demasiado considerables [...]” (FREUD, 1932, p. 3173).

Uma mulher indomável, que não cede de suas paixões primitivas em nome do ideal da cultura, Freud reconheceu-a prontamente. Assim, à mulher freudiana orientada pelo falo – que deseja ter um filho, que deseja ser amada e que é capaz de negociar em nome de tais conquistas –, é preciso contrapor aquela que se sujeita menos às forças do supereu freudiano, o agente que recalca o gozo em nome do ideal da civilização. Nesse sentido, Melanie Klein destacou que na mulher há um supereu ainda mais feroz e precoce que aquele indicado por Freud. Ao supereu freudiano, podemos opor o supereu isolado por Lacan que se aproxima da ferocidade do supereu kleiniano que não protege a mulher, mas antes pode empurrá-la ao pior.

Para Freud, a formação do supereu na mulher é mais frágil, a ponto de considerar que ela jamais sai do Édipo completamente, pois ela não se submete inteiramente ao medo da castração – diferentemente do menino para quem o Complexo tem o efeito de exigir-lhe a renúncia às satisfações avessas à civilização. Mas algo permanece na mulher fora do controle da lei edípica e, advertido dos impactos de tal tese sobre as feministas, Freud (ibid., p. 3174) contesta que “Las feministas nos oyen con disgusto cuando les señalamos los resultados de este factor para el carácter femenino médio”.

Enquanto o supereu que interdita o incesto exige dos homens a renúncia das pulsões e uma substituição no plano da satisfação em prol dos ideais da cultura, para Freud, a mulher não está inteiramente submersa nesse processo. Afinal, o que ela quer? Outra coisa que não a renúncia civilizatória, a qual os homens são seus principais

devotos. Inclusive Freud interroga-se se a mulher seria capaz de sublimação. Ele observa que há algo de selvagem, indomável pela lei da civilização que permanece no feminino.

Mas Freud (1925b) não deixa de localizar uma angústia própria das mulheres, equivalente à angústia de castração que é originada pela ação do supereu na neurose obsessiva. Trata-se da perda do amor da pessoa amada que, para a mulher, tem o efeito de produzir a angústia. Mas não é evidente que tal angústia tenha o mesmo efeito estruturante de recalque da lei edipiana. Ao contrário, a angústia diante da perda do amor pode arrastar uma mulher ao desespero, do qual falava Kierkegaard; ou seja, para sanar a angústia da perda do amor, uma mulher pode demandar mais e mais amor – demanda insaciável e infinita, como notou Freud, que não costuma despertar o interesse do homem, mas antes o aterroriza, alimentando um círculo vicioso que conduz a mulher ao pior.

A mulher masoquista

A partir da análise da própria filha, Freud em *Bate-se em uma criança* (1919), foi levado a admitir a estranha tese – senão a tese do “estranho familiar” (1919b) que habita dentro da nossa própria casa –, de que algumas mulheres são levadas a fabricar a fantasia de serem golpeadas pelo pai. Paradoxalmente, as fantasias masoquistas acompanhadas da prática masturbatória têm a função de domesticar o que cinco anos mais tarde apareceria para Freud (1924) como o verdadeiro problema econômico do masoquismo. No intervalo de 1919 a 1924, quando Freud elabora tal questão, é sua própria filha – a quem ele analisou duas vezes durante esse período – que lhe traz não a chave, mas um problema a ser solucionado: “La aparición de la tendencia masoquista en

la vida instintiva humana plantea, desde el punto de vista económico, un singular enigma” (FREUD, 1924, p. 2752).

Com o artigo *Beating fantasies and daydreams*, Anna Freud em 1922 ingressou na Sociedade Psicanalítica de Viena, a partir desse estudo que só poderia ser autobiográfico – segundo indica sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl (1988) –, pois quando Anna o escrevera ela ainda não havia iniciado sua carreira de psicanalista. Além disso, o material clínico que ela apresenta corresponde ao que ela mesma revela como seu problema central nas cartas ao pai (recentemente publicadas em português), bem como a Lou-Andreas-Salomé.

Anna Freud apresenta uma argumentação semelhante àquela exposta pelo seu pai em 1919, apresentando o caso de uma mulher cuja fantasia, que começou por volta dos 15 anos, poderia ser enunciada da seguinte forma: “um menino apanha” ou “o pai bate em um menino”, para finalmente culminar na construção “eu apanho do meu pai”. Tal fantasia, acompanhada de masturbação e muita culpa, é a expressão do desejo: “Father loves only me” (ANNA FREUD, 1922, p. 140). Aqui, a filha mantém-se na posição de ser amada como única para o pai. Uma série de *nice stories*, devaneios diurnos, são descritos com a mesma estrutura da fantasia do “bate-se”. Mas Anna Freud (ibid., p. 14) mantém-se dentro do cenário edípiano, explicando tais fantasias “[...] as a consequence of regression from the genital love to the pregenital anal-sadistic organization [...]”, dada a intervenção do mecanismo de repressão sobre a libido voltada incestuosamente ao pai.

À filha fiel não disposta a renunciar ao pai como objeto de amor, Freud oferecia-se como o parceiro dos sonhos. Enquanto Freud analista avançou buscando outros fundamentos para o masoquismo da filha, Freud pai recusava-se a “ceder” a caçula para qualquer pretendente. Assim, a “Anna Antígona”, tal como Freud a chamava

(BRUEHL, 1988, p.15), dedicava-se única e exclusivamente a ser secretária, enfermeira, tradutora, companheira de viagens e de confidências do pai, mas, sobretudo, a incumbir-se da missão de ser a guardiã do nome do pai da psicanálise. Ela pouco queria saber do submundo de um gozo avesso aos ideais que a habitava, onde repousava o verdadeiro nome de sua *père-version*, fazendo do princípio de realidade e do Ego um grande aliado do psicanalista.

Assim, Anna Freud foi protagonista do “complexo de masculinidade”, bem como da “renúncia à feminilidade”, diante dos quais o pai-psicanalista pouco fez por encontrar uma saída em direção à “feminilidade normal” da filha. A carta de 1914 que Freud escreve a Ernest Jones, então pretendente de Anna, quando ela tinha 19 anos, é bastante reveladora:

I thank you very much for your kindness with my little daughter. Perhaps you know her not enough. [...] She does not claim to be treated as a woman, being far away from sexual longing and rather refusing man (FREUD CORRESPONDENCE, 1914b, p. 294).

Em 1922, na carta enviada a Lou Andrea-Salomé do dia 13 de março, a quem Freud confiara a filha para que ela pudesse aprender a explorar “seu lado feminino”, Freud confessa que:

I too very much miss Daughter-Anna. [...] I have long felt sorry for her for still being at home with us old folks [...], but on the other hand, if she really were to go away, I should feel myself as deprived as I do now, and as I should do if had to give up smoking! (PFEIFFER, 1966, p. 113).

Mas Freud não se contenta com a explicação baseada no Édipo para o masoquismo e avança teoricamente, buscando outro fundamento para tais fantasias no terreno sombrio do *mais-além do princípio do prazer*.

Foi somente em 1920 que Freud veio a reconhecer a existência da pulsão de morte, a qual a psicanalista russa, Sabina Spielrein, já havia mencionado em 1912, no

artigo *A destruição como causa do devir*, publicado pelo seu biógrafo Aldo Carotenuto (1980, p. 256), onde concluiu que:

Il me semble toutefois avoir par mes exemples suffisamment démontré que l'instinct de procréation comporte même, du point de vue psychologique, et conséquemment aux données de la biologie, deux composantes antagonistes, et qu'il constitue donc, autant qu'un instinct de vie, un instinct de destruction.

Em 1924, tendo então conceitualizado a tese da pulsão de morte, Freud (p. 2754) diz que, diante dos casos nos quais as fantasias masoquistas aparecem com uma elaboração surpreendentemente ampla,

[...] descubrimos facilmente que el sujeto se transfiere en ellas a una situación característica de la femeneidad: ser castrado, soportar el coito o parir. Por esta razón he calificado *a posteriori* de femenina esta forma del masoquismo.

Ou seja, Freud não propõe nenhum masoquismo intrínseco à mulher, mas atrela sua formação *a posteriori* a partir do masoquismo primário erógeno, sobre o qual repousa o masoquismo feminino. Aqui Freud (ibid., p. 2755) localiza, precisamente, o masoquismo feminino como um meio de “[...] hacer inofensivo este instinto destructor [...]”, do qual Sabina Spielrein certamente conheceu seus estragos. Ao passo que para Anna Freud, a fantasia masoquista protegia-a do pior. É a análise que se extrai também do comentário de Lacan (1969-70, p. 61-62) e de Éric Laurent (1992-93) sobre a fantasia do “uma criança é espancada”, que pressupõe que o sujeito receba do Outro sua mensagem de forma invertida, ou seja, que seu próprio gozo a apareça sob a forma do gozo do Outro, como um “você me espanca”. Assim, o que está em questão é precisamente a localização de um gozo, delimitado no lugar do pai que é suposto gozar sadicamente nessa posição. Com o “você me espanca”, inventa-se um nome para o gozo suposto ao pai, que visa assegurar a Anna Freud um tratamento para o inominável do masoquismo erógeno, senão regido pela pura “destrutividade” – como quis Sabina Spielrein.

Assim, com o masoquismo de sua filha, podemos notar também a maneira singular através da qual uma mulher se serve de um pai em sua função de dar nome a um gozo senão inefável. O suposto gozo sádico do pai assegura um objeto para seu gozo, com o qual Anna Freud constrói sua versão do masoquismo feminino – que não se confunde, por outra parte, com o masoquismo feminino do qual falava Helene Deutsch, como veremos. Mas ambas as posições incidem sobre o mesmo ponto: mais vale para uma mulher ser tomada como um objeto do desejo masculino, ao qual ela pode se entregar sem reservas nem limites, do que não ser coisa alguma – como pensava Kierkegaard.

Ao que poderíamos com Freud acrescentar: se uma mulher entrega-se sem limites, é também por que outra satisfação, não regida pelo princípio do prazer, pode também na posição masoquista encontrar sua satisfação.

Assim, para Freud o feminino não cessou de se apresentar como um real enigmático, que ele não dissolveu nem no gênero mulher, nem na mulher igual ao homem. Observamos que as diversas formulações de Freud sobre a mulher revelam as formas através das quais o fundador da psicanálise nomeou esse real, a partir da experiência analítica e dos aportes das mulheres analistas de sua época: *penisneid*, maternidade, masculinidade, renúncia, passividade, feminilidade sedutora, mulher indomável, masoquista – entre outros nomes que certamente poderiam ainda ser isolados.

CAPÍTULO 3 – A MULHER NÃO EXISTE, MAS PODE SER NOMEADA

*Somente a máscara ex-sistiria no lugar de vazio em que coloco
A mulher. No que não digo que não existam mulheres.*

J. Lacan

As mulheres e seus nomes

*A Vitória está em teu divino nome (séc. XII, Manuscrito Harley
apud Robert Graves, “A Deusa Branca”).*

A dificuldade de formalizar as teses sobre a mulher e o feminino consiste no seguinte paradoxo epistêmico: se no real não há um saber sobre a relação sexual nem sobre a mulher, mas o feminino insiste, como demonstrá-lo? Precisamente, para enfrentar esse problema, Lacan utilizou-se da lógica para elaborar as fórmulas da sexuação e falar da mulher que não existe ao final de seu ensino – o que já foi amplamente comentado na literatura psicanalítica.

Notamos que o recurso da lógica, contudo, não dispensa que se verifique em cada caso e em função da sexuação, de que maneira homens e mulheres são afetados por essa ausência, que Lacan escreveu $S(/A)$ – o que pode ser avaliado em função dos impasses e das soluções que um sujeito encontra como suplência para tampar o furo da não-relação sexual e dar existência ao laço entre os parceiros e à realidade humana como tal.

É, inclusive, precisamente por essa via da contingência que a psicanálise pode “testemunhar” o impossível. Por isso, diz Lacan (1972-73, p. 190) que “O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante”. Ou seja, a partir daquilo que a experiência analítica encontra como um acaso que vem no lugar da relação sexual que não existe como saber inscrito no real, psicanálise pode “testemunhar” o impossível. Com Jacques-Alain Miller (2000b), salientamos assim que a via de demonstração do impossível se dá na psicanálise pela manifestação de uma contingência regular que se apresenta em todos os casos e que atesta o que *não cessa de*

não se escrever, deduzindo-se do que *cessa de não se escrever*, uma contingência que, inclusive, pode tornar-se necessária como um sintoma que *não cessa de se escrever*.

Se Freud inicialmente imputou ao adulto perverso a razão do caráter traumático da sexualidade, logo abandonou tal teoria para localizar um impossível no mal-estar na civilização manifesto no sintoma, na inibição ou na angústia. Mas se a “liberação do gozo” não se traduz por um ganho em relação ao bem-estar subjetivo é porque, como quis Freud, a vida sexual do neurótico é seu sintoma. Não porque o sintoma freudiano seja o obstáculo para uma satisfação enfim plena e harmoniosa, mas porque em vez dessa última, o que aparece inexoravelmente em seu lugar é uma satisfação sintomática. O sexual, Freud reconheceu-o em todos os lugares por onde o gozo se infiltra, mas o escandaloso era notar que a sexualidade mesma era constituída por esse furo.

O obstáculo, para Lacan, longe de ser contingente, apresenta-se necessariamente quando não há no real um saber sobre o sexual, de modo que o sexo já nasce dessa falha, de um *trou-matisme*⁵ constitutivo que surge do encontro entre as palavras e os corpos: ali onde se esperaria encontrar algo, não está inscrita no real a relação sexual.

O feminino é um nome desse real, do impossível que *não cessa de não se escrever* no inconsciente. Assim, à mulher, encarnação do Outro absoluto, tudo pode ser-lhe imputado, pois o feminino como expressão do real escapa a tudo que se possa ser dito sobre ela e seu gozo permanece fora da linguagem e da dialética falocêntrica. Se não há “O” nome da mulher inscrito no inconsciente, infinitos nomes podem surgir na tentativa de representá-la – conforme procuramos demonstrar nos capítulos anteriores, através dos nomes do feminino que surgiram ao longo da história ocidental e no dispositivo da experiência analítica na clínica freudiana.

⁵ Trata-se de um neologismo criado por Lacan que joga com a homofonia entre *traumatique* e *troumatique*, destacando o caráter traumático do *trou*, o furo que designa a impossibilidade da relação sexual.

Para designar “A” mulher que não existe, Lacan pôs uma barra sobre o *la* de *La femme*, pois “A” mulher não pode ser escrita senão como barrada. Ou seja, justamente por que ela não existe que um semblante deve vir nesse lugar vazio como suplência, suprimindo a falta desse significante – o que pode ser visto tanto do lado masculino como do lado da mulher. É o que os avanços no ensino de Lacan nos permitem observar. Já no Seminário 20, Lacan destacava a função do amor como suplência à inexistência da relação sexual, garantindo um laço entre os parceiros com o endereçamento da letra que assim cumpre a função de velar o impossível que então *pára de não se escrever*, ao menos durante um tempo, eterno enquanto durar. Progressivamente, Lacan confere à nomeação a partir dos efeitos da letra na localização do gozo a função crucial de enlace dos três registros – o real, o simbólico e o imaginário –, desarticulados *a priori* entre si.

Logo após formalizar a tese da inexistência da mulher, em seu escrito de 1974, *O despertar da Primavera*, Lacan explica – certamente em função das críticas das feministas – que não se trata de que “as mulheres não existam”, muito menos de uma degradação da existência feminina, mas que “somente a máscara ex-sistiria no lugar vazio em que coloco A mulher”. Lacan assim elucida a problemática peculiar da condição feminina frente aos efeitos de forclusão do significante da mulher no inconsciente, ao mesmo tempo em que afirma que uma mulher só existe mascarada, apresentando, por outra parte, um modo de solução. No Seminário 20, Lacan (1972-73, p. 99) indicava o problema ao feminino nos seguintes termos:

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto [...].

Mas não se trata – tal como se critica ainda hoje Lacan – de que ele tenha condenado as mulheres ao impasse da inexistência ou a se refugiarem como históricas

ou mães. Ao contrário, Lacan aponta a importância dos semblantes que podem recobrir o furo da mulher que não existe, quando ela só pode existir a partir de uma máscara.

No mesmo escrito (1974, p. 559), Lacan indaga se o Pai como nome não seria apenas “um Nome entre outros da Deusa Branca, aquela que, em suas palavras, perde-se na noite dos tempos, por ser a Diferente, o Outro perpétuo em seu gozo?” Ou seja, aqui Lacan revela o alcance da Metáfora Paterna formalizada no início de seu ensino estendendo-o até a nomeação do real do gozo feminino que permanece como Outro absoluto, indicando que o “pai como nome” nomeia o gozo da mulher que há na mãe.

Robert Graves (1948, p. 93-94), em sua vasta pesquisa poética sobre a Deusa Branca, diz que o mais inspirado e abrangente testemunho da Deusa em toda a literatura antiga está em *O asno de ouro* de Lúcio Apuleio, que a invoca desde sua miséria, a quem ela atende:

Sou a mãe natural de todas as coisas, senhora e governante de todos os elementos, progenitora primordial dos mundos, chefes dos poderes divinos, rainha de todos que estão nos infernos, a principal dentre os que habitam os céus, manifestação absoluta, sob uma forma única, de todos os deuses e deusas. [...] Minha pessoa e minha divindade são adorados por todo o mundo, de maneiras diversas, em costumes variáveis e sob diferentes nomes.

A Deusa Branca, lugar do gozo eterno e absoluto, espalha-se soberana por todos os lados; ou se é tragado pelo confronto com a Deusa, que também assume as figuras do horror, o lugar da Coisa inominável de um gozo indizível – o S(/A) –, ou bem ela se transforma em “Grande Mãe dos Deuses”. A “vitória repousa em seu divino nome”; assim é possível crer em seu poder divino e manter nela localizado seu gozo. Diz Lúcio Apuleio (ibid., p. 92):

Pelos tantos nomes, maneiras ou formas que são permitidos conferir-te, imploro-te que coloques um fim a minha fadiga e a minha miséria, que reanimes minhas esperanças desaparecidas e me livres da má sorte que há tanto me persegue.

Lacan confere um estatuto fundamental à nomeação como tema de investigação analítica, a partir do qual extrai da função do Nome-do-Pai seu caroço, ou seja, a função do “pai do nome” que mantém enlaçados os três registros, mostrando com Joyce, a que ponto alguém que dispensou o Nome-do-Pai pôde obter com seu nome próprio o efeito de nomeação propriamente dita: estabelecer uma relação entre o sentido e o real, encontrado uma solução para o rumor incessante das palavras impostas de *lalangue*, expressão do puro gozo sem sentido materno.

Entende-se por que Lacan não manteve a formulação da mulher como objeto, que pode se prestar a realizar a fantasia masculina, como sua última palavra sobre a mulher. Em 1975 dirá, inclusive, que ele nunca disse que a mulher é um objeto para o homem, mas algo que ele não sabe jamais lidar. Para o homem, a mulher que expressa o real pode adquirir o estatuto de um sintoma quando a ela é destinada a letra de gozo que causa seu desejo, funcionando como um nome-do-pai que cumpre sua função de manter o sentido sexual e vital para um homem. Dar crédito ao que diz esse objeto peculiar que fala, nela *a-creditar*, garante que um puro sem-sentido da letra de gozo seja articulado ao discurso no laço amoroso.

Nessa perspectiva, Lacan avaliará os efeitos da letra – para além daqueles do significante isolados em um primeiro momento de seu ensino, que opera segundo as leis da linguagem elucidadas com o estruturalismo – insistindo na função da letra (*lettre*) que serve para alojar um gozo e que tal como uma carta (*lettre*), que em francês equivoca com a letra, pode endereçar a letra no laço amoroso que sustenta um gozo.

Nesse destaque, já em 1965, Lacan prestou homenagem a uma mulher, Marguerite Duras, por ter elucidado com *Le ravissement de Lol. V. Stein* uma prática da letra convergente com um uso do inconsciente, quando a escritora revela justamente aquilo que ele então averiguava. Lacan abre um leque de investigação das soluções ao

feminino que uma mulher pode encontrar como consistência para seu ser – além daquelas já destacadas atreladas ao uso do significante fálico, como a mascarada feminina quando uma mulher identifica-se com esse objeto que falta ao Outro.

Considerando este capítulo como central nesta pesquisa por apresentar os fundamentos do argumento da tese extraídos da psicanálise de orientação lacaniana, explicitaremos as principais formulações de Lacan relativas ao feminino articuladas ao tema proposto. Antes disso, mantendo o debate com o movimento feminista, aqui em seus últimos desdobramentos, avaliaremos as críticas que são dirigidas à psicanálise, em particular às teses de Lacan que, implacável como Freud, também não dissolveu a diferença sexual, nem a condição feminina, nem o feminino como tal.

O rechaço pós-moderno da diferença sexual

Das críticas que ainda hoje são erguidas contra um Lacan que teria sido misógino, é preciso observar, como o faz Marie-Hélène Brousse (2005b), que Lacan efetivamente não foi compreendido.

Por exemplo, Regina Neri (2002, p. 31) – psicanalista que defendeu tese de doutorado na UFRJ sobre o feminino e a modernidade –, na abertura do livro *Feminilidades* (org. Joel Birman), encontramos a seguinte crítica:

Em suma, ao fim de suas sofisticadas elaborações, Lacan conduziu o feminino ao mesmo impasse de subjetivação da teoria freudiana. Se só existe um significante, o fálico, para Lacan só resta às mulheres se *mesmarem* no masculino bancando homens, o que só pode conduzi-las à histeria (Lacan 1972-73: 114) ou, não tendo uma identidade como mulher, a existir como mães.

Longe de defender que a maternidade ou a histeria seja o único destino para a mulher, o esforço de Lacan foi o de demonstrar que, se “A” mulher não existe como universal, resta a cada uma a tarefa de inventar a feminilidade. Além disso, contrariamente às tendências que se manifestam também no interior do campo

psicanalítico que visam eliminar a diferença sexual, Lacan sustentou que a diferença radical do Outro sexo é, para ambos, o feminino.

Citada por Regina Neri, a psicanalista francesa Monique David-Ménard (1997, p. 107) é mais ousada nas críticas a Lacan, para quem as fórmulas da sexuação nada mais seriam do que “[...] a formalização de um fantasma masculino [...]” que concebe a mulher como um enigma. Entre as várias formulações críticas a Lacan, também criticáveis, a autora resente-se de que a sexuação não deixe lugar a um “terceiro sexo possível” (ibid., p. 109-110) ao impor categoricamente “[...] a representação dos sexos como ‘duas metades que são todos’ [...]”. Finalmente, esta é a razão central de sua crítica às fórmulas da sexuação que, para a autora, impõem como obrigatória a escolha do sujeito entre dois sexos, masculino e feminino, sem deixar aberta a via para outras opções. Mas a sexuação implica, ao contrário, que os dois sexos não fazem um todo, não são duas metades complementares, pois já nascem da impossibilidade de simbolizar a diferença sexual. Além disso, contrariamente aos universais que critica, a autora procura na satisfação sexual feminina um fundamento para a mulher, propondo que “[...] as mulheres existem a partir desta experiência de que, no gozo, uma mulher não pode não saber que o pênis não é o falo” (ibid., p. 117).

Já Françoise Collin (1991, p. 325-326), em seu capítulo do livro *A história das mulheres no ocidente*, reconhece que Lacan avançou em relação a algumas correntes preconceituosas da psicanálise que não operam com a distinção pênis e falo, bem como ao retirar a mulher da posição de defeito em relação ao fálico. Além disso, observa com razão que a fórmula “A mulher não existe” foi erroneamente entendida como uma denegação da existência feminina. Entretanto, a autora que aborda “A questão das mulheres na filosofia”, entende que o elogio ao *não-todo* de Lacan, que segue a mesma direção de uma perspectiva crítica filosófica da totalidade, do logocentrismo em

benefício do infinito, do aberto, contudo “[...] não tem a ver com o devir das mulheres.” Falta, assim, no comentário da autora, a perspectiva da experiência psicanalítica que foi a de Lacan, a partir da qual se pode localizar a relação do *não-todo* com o devir das mulheres e que também afeta os homens.

O ponto que separa radicalmente Lacan dos que fazem do sexo exclusivamente uma prática discursiva, como Judith Butler, mas sem, por outra parte, cair em uma essência ontológica ingênua – tal como observa Zizek (1994) –, é que para Lacan a diferença sexual e a sexualidade não se reduzem a uma construção simbólica discursiva, mas emergem no ponto onde a simbolização fracassa. Ou seja, somos seres sexuados justamente por que a diferença sexual não se simboliza; do contrário, teríamos duas metades, masculino e feminino fazendo Um todo.

Esta é a crítica que Zizek dirige à Judith Butler – entre outras tantas que lhe são feitas – tal como lemos na tese de Patrícia Porchat (2007). Pois a feminista *queer*, Judith Butler, ao alegar que os “gêneros” são constructos –, distintamente da idéia de “sexo” que acentuaria o caráter natural inexistente na assunção de uma identidade, práticas e desejos sexuais –, serve-se de tal argumento para desconstruir o binário masculino/feminino que criaria a heterossexualidade “compulsória” e seu adjeto, o “gênero não-inteligível”. Mantendo o termo “gênero” a fim de destacar sua recusa em conceber que o destino seja a biologia, Butler rechaça a diferença sexual entre os dois sexos para localizá-la no adjeto – campo das identificações temidas, lugar do diferente como tal (ibid., p. 94).

Notamos que se com razão Butler defende que o “não-inteligível” não caia na patologização normatizante, contudo, um dos problemas em sua teorização – e que foi já foi alvo de várias críticas – incide sobre a própria noção de diferença sexual. Pois, como Zizek aponta (ibid., p. 110), a diferença sexual revelada por Lacan não se

confunde com uma norma simbólica que fixa a identidade de um sujeito, em relação a qual proliferam uma multidão de formas aberrantes da sexualidade. Ao contrário, estas proliferam porque o real da diferença sexual é um impossível de simbolizar, seja qual for o sexo que um sujeito irá assumir. Assim, observamos que todo gênero, se isso existisse, seria “não-inteligível”, pois o real não lê a letra que nele se inscreve; apenas a reconhece a título de um vazio que captura o gozo – como veremos adiante. Não se trata de uma impotência, mas de uma impossível que se impõe para todos como um real inassimilável que é o sexo.

Se a diferença sexual não é nem a anatomia nem o gênero, será com a noção de sexuação que Lacan irá responder a dificuldade de precisar o que está em questão na diferença sexual, cuja simbolização repousa sobre um impossível que é velado pelas identificações sexuais. Formulada com o recurso da lógica, a sexuação não descarta o impacto psíquico da diferença sexual anatômica observado desde Freud; ao contrário, vincula-o ao discurso sexual e a escolha inconsciente e precoce do sexo pelo sujeito.

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 efetivamente infinitos, pois no real não se encontra a Coisa designada pela linguagem, mas seu assassinato pela palavra e a referência perdida como efeito de sua incidência.

Mas identificações sexuais que vem do Outro, baseadas na oposição significante (homem-mulher, azul-rosa, ativo-passivo, etc.) – ou na sua desconstrução, como se quer

na atualidade, quando se buscam nomeações a partir das práticas de gozo com as quais se designam os papéis sexuais ou modos de gozo sempre mutantes conforme as épocas –, já surgem como uma resposta para lidar com o que não está inscrito no real do sexo e são construídas a partir do impossível que marca, inexoravelmente, sua presença.

Assim, homo, hetero, transexuais, masoquistas, seja qual for o modo de gozar de um sujeito e seu parceiro sexual, rechace ou não o Outro sexo e a diferença sexual que se quer supérflua, não há o gozo definitivo, o último que eliminaria esse impossível – segundo o comentário crítico de Éric Laurent (2007, p. 85) às tentativas atuais, como a de Judith Butler, de encontrar no solo perverso polimorfo pré-edipiano das pulsões, ou seja, por fora do falo que estabelece o regime da diferença sexual, a utopia de eliminar o pai real, o operador estrutural para além do mito edipiano que delimita sua presença real no simbólico como signo do impossível.

Assim, se no real do gozo não há uma essência ontológica do feminino como tampouco do masculino e homens e mulheres não são mais do que significantes, ou seja, semblantes, nem por isso o sexo se reduz puramente a um assunto de discurso ou de um nominalismo do caso a caso, como se os nomes, puros artifícios sem relação alguma com o real, abrissem as vias de um relativismo absoluto de identidades de gozo infinitas. O realismo da estrutura, que a psicanálise não poderia abrir mão, incide para todos: o real como impossível constitui a não-relação sexual que a psicanálise testemunha, em relação a qual um pai pode assegurar sua consistência ao nomear o impossível, introduzindo um nome que vele esse furo, tal como observa Éric Laurent (2005).

A psicanálise não acompanha o sonho de que um terceiro ou enésimo sexo possa existir, pois não poderia se alinhar à utopia de eliminar o real da diferença sexual e da castração, quando reconhece os estragos subjetivos de seu rechaço. Mas tampouco

propõe que existam dois “gêneros” como norma; se fosse o caso, a relação sexual existiria. Lacan especificou o gozo feminino, mas este não dá fundamento ao conjunto das mulheres, cuja categoria é inconsistente. Assim, o binarismo normativo homem-mulher não existe, pois “A” mulher não existe. O que não quer dizer que não existam mulheres nem a condição feminina, ou seja, sujeitos que mais decididamente buscam um gozo fora da linguagem que escapa aos semblantes e à lógica da razão que o classifica como ininteligível, que os homens também podem experimentar. Se não o fazem, é por padecerem da angústia de quem não quer perder o que se acredita ter, sobretudo os alicerces que servem de base para a identificação masculina.

Isso implica em uma dissimetria entre a sexuação masculina e feminina, segundo precisa Graciela Brodsky (2003), que obriga o sujeito a confrontar-se à existência de outra forma de lidar com o gozo, outro estilo do amor e do desejo. Ou seja, a sexuação implica que se reconheça que existe Um e o Outro sexo como tarefa em torno da qual se organiza não só a neurose, mas também a direção da cura.

Além disso, indagamo-nos se o empenho pós-moderno de apagar a diferença sexual a qualquer custo para propor a multiplicidade de modalidades sexuais, não seria uma forma de inscrever o “todos igualmente juntos” na indiferença sexual da multiplicidade de opções? Assim, concordamos com Žižek (2002, p. 183) – segundo o recorte de Wladimir Safatle no Posfácio do livro do autor –, que “[...] a tolerância da multiplicidade liberal (‘cada um pode ter sua forma de gozo’) esconde a intolerância diante da opacidade radical do sexual”.

Dessa maneira, a ficção atual desmantela os semblantes femininos que antes recobriam o furo da mulher que não existe e que localizavam um gozo. Segundo esclarece Colette Soler (2004, p. 32), “Dire que La femme n`existe pas, c`est dire que la femme n`est qu`un des noms de cette jouissance-là réelle”. Ou seja, o aforismo de

Lacan sobre a inexistência da mulher não quer dizer que a condição feminina nem um gozo real que não se inscreve na linguagem não existam. Muito pelo contrário; ou bem esse gozo real, como tal impossível de ser simbolizado, é tratado com os semblantes através das ficções singulares mais ou menos ancoradas no discurso social, enlaçando-o ao imaginário e ao simbólico, ou ele tende a reaparecer como um gozo tanto mais avassalador quanto não localizado.

Não crer na mulher, como observa Marie-Hélène Brousse (1997, p. 84), deixa o sujeito na incerteza e no desamparo: “Quanto menos se acredita na mulher, menos o gozo do Outro está localizado, mais se fica, portanto, numa situação de insegurança”. Quando a mulher não está em nenhum lugar – nem na mulher diabólica, nem inferior, nem no “belo sexo”, nem na mulher amada em função da diferença que enfim respeita seu modo Outro de gozar sem apelar para um racismo de gozo –, esse gozo desenfreado não tenderia a reaparecer por toda parte, tal como indagamos na introdução?

Mas na atualidade coexistem as ficções pré-edípicas que rechaçam a entrada do fálico e as ficções que mantêm os semblantes do masculino e do feminino a partir dos quais se fabricam as identificações sexuais de homem e mulher. Lipovetsky (1997) observa que a diferença sexual sempre aparece de uma maneira ou de outra representada em uma cultura. A “terceira mulher” insiste através da permanência de feminino, mais além de todas as revoluções feministas, revelando sua essencial indeterminação de possibilidades infinitas. Assim, ainda ocorre que, enquanto alguns sujeitos a rechaçam, outros com ela se identificam, outros a perseguem na Outra mulher, outros acreditam encontrá-la na maternidade, outros a encarnam na mulher-sintoma de um homem, nomeada como tal.

O falocentrismo

Contrariamente aquilo que se acredita, o falocentrismo é a melhor garantia da mulher.

J. Lacan

A tese freudiana da prevalência do falo para ambos os sexos é correlativa do aforismo de Lacan “A mulher não existe” relativo à ausência de representação no inconsciente do feminino: “Esse órgão – diz Lacan (1972, p. 456) – passado ao significante, escava o lugar a partir do qual adquire efeito, para o ser falante [...] ser a inexistência da relação sexual”.

No que diz respeito à assunção da sexualidade, Lacan destaca a importância inclusive para as mulheres da função da castração e do falo, tão criticado pelo feminismo. Certamente, porque se desconsidera que se trata não de um preconceito que ignora a existências das mulheres, mas de um tratamento para o gozo que fixa o sujeito ao seu corpo, tal como formulada por Lacan nos anos 70, a que homens e mulheres estão submetidos desde que se consinta com a inscrição do significante fálico no inconsciente.

Assim, a contragosto da platéia feminista que também compunha seu auditório, Lacan não refuta a tese freudiana de que só existe um significante, o falo, para designar os dois sexos; ao contrário, leva-a as últimas conseqüências, mas, ao mesmo tempo, com as fórmulas da sexuação responde a tal impasse localizando duas maneiras distintas do gozo sexual. Muitos pontos diferenciam-no da perspectiva pós-freudiana que o feminismo tanto criticou. É preciso, contudo, reconhecer que o feminismo não deixou de ter sua influência também nos desenvolvimentos de Lacan, permitindo que o falocentrismo e a função paterna, que não se confundem nem com o patriarcalismo nem com uma fantasia masculina, pudessem ser devidamente localizados.

Em 1958, Lacan (1958c, p. 692) retoma a tese freudiana destacando que o complexo de castração no inconsciente tem uma função, para ambos os sexos, de nó na estruturação dos sintomas e no devir sexual, instalando no sujeito “[...] uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual [...]”. No Seminário sobre o Sinthoma (1975-76, p. 114), Lacan considera uma boa surpresa ter observado já naquela época a evocação do nó como função da castração.

Nesse escrito de 1958, Lacan diferencia o falo do órgão ou de sua imagem, como também de um objeto parcial ou de uma fantasia, designando-o como o significante da falta, a partir do qual se concebe a diferença sexual como tal e interpreta-se a anatomia do corpo – que cria uma ausência onde ela não existe na imagem do corpo nem no real do organismo.

Desde Freud, a sexualidade já está presente desde a origem através das pulsões, a começar pelo autoerotismo, passando pela pulsão oral e anal, quando ainda não há a distinção do sexo para a criança. Se no encontro com o sexo Freud acentua o confronto anatômico com o outro sexo, sobretudo com a castração materna, para Lacan o encontro contingente com o sexo implica não somente a anatomia, mas antes o significante fálico veiculado pelo discurso do Outro que estabelece a diferença anatômica como tal e introduz a falta que não está na natureza. É o falo que cobra ao sujeito a dimensão daquilo que pode faltar na natureza.

Assim, contrariamente à noção de um desenvolvimento natural da libido, Lacan demonstrou que a pulsão ingressa no desfiladeiro da demanda do Outro que se ocupa do bebê e que serve de suporte para seu desejo, na medida em que o desejo é o desejo do Outro. O júbilo da imagem no espelho dá então consistência à imagem do corpo que se

sustenta como tal no desejo do Outro, quando a criança, desde que o consinta, encontra na operação de alienação o suporte identificatório nos significantes da demanda da mãe que a criança quer satisfazer.

Assim, o encontro contingente com o significante fálico que pode ou não se inscrever no inconsciente, implica uma extimidade em relação ao corpo da criança: o sexo não chega “naturalmente” pela maturação libidinal, mas implica o discurso do Outro e seu desejo que a criança procura preencher. Ou seja, se a falta do órgão na mãe pode ser o fato contingente crucial, como observado por Freud, é porque da castração materna decai a criança da posição de ser o significante de seu desejo ou de seu gozo, seu objeto *wanted* ou *unwanted* – tal como se expressou Lacan (1958b). A sexualidade então se reorganizará em um antes e depois do encontro com o significante da falta a partir da castração materna, cuja primazia, segundo Freud, organizará a satisfação da pulsão fixando-a em torno de uma borda pulsional.

Como significante da falta, a inscrição do falo no inconsciente implica efetivamente um corte: trata-se da perda de gozo que incide para ambos os sexos e que interdita a posição da criança como objeto materno, limitando os excessos de um gozo invasivo ao articulá-lo com a linguagem. O falo é assim o significante mestre do sexo, que perfura o imaginário do corpo introduzindo uma falta ali onde o órgão pode ausentar-se. Mas, como significante do gozo, o falo tem sua incidência também no real, pois sua significação é que há castração do gozo que é limitado pela função paterna – o que será esclarecido por Lacan com a formalização da função fálica no momento da elaboração das fórmulas da sexuação, como uma função de gozo.

Lacan inicialmente interpreta o Édipo freudiano a partir da Metáfora Paterna que condensa também o Complexo de Castração, cujo produto é o falo como elemento simbólico que dá a significação ao desejo materno. Trata-se da substituição do Desejo

da Mãe, um significante que designa sua ausência real, por outro que ocupará o lugar de um desejo articulado à lei da interdição do incesto, metaforizando, diríamos retroativamente, algo do gozo ilimitado da mulher que há na mãe, através do sentido fálico. Assim, de um puro vazio sem sentido da ausência da mãe surge o sentido de uma proibição dado pela articulação mínima do par significante, a mãe como proibida de acordo com o Édipo freudiano, ao mesmo tempo em que o Nome-do-Pai funciona como um ponto de basta com o qual se decifra um mundo com o sentido comum dado pela linguagem.

Mas no Seminário 17 (1969-70), Lacan faz do Édipo um sonho de Freud que, como todo sonho, é necessário interpretá-lo: crer que a castração venha do pai edipiano resulta em manter um véu sobre a própria castração do pai, quando só se é pai por causa do significante. Aqui Lacan desarticula o Complexo de Castração do Complexo de Édipo, vinculando, por outra parte, a castração a um efeito da linguagem sobre o ser falante, a uma função da linguagem e não do pai. Desse modo, o pai idealizado que aparece notadamente no mito freudiano de *Totem e Tabu*, aquele que goza de todas as mulheres e a quem bastaria matá-lo para ter acesso ao gozo absoluto, nada mais é senão um nome do impossível, uma ficção imaginária e simbólica tecida para dar um sentido à perda do gozo operada pelo que Lacan designa como o pai real, o agente da castração do traumatismo do encontro da língua com um corpo.

Nesse mesmo Seminário, Lacan (ibid., p. 170) define a posição da criança que vem ao mundo não mais como falo materno, mas separada do Outro, na posição de resto de um desejo: “O objeto *a* é o que são todos vocês, na medida em que estão aqui enfileirados – aborto do que foi, para aqueles que os engendraram, causa do desejo”. Ou seja, se a castração perde o dramatismo imputado ao pai edipiano uma vez que a estrutura se encarrega de introduzi-la, o Nome-do-Pai pode ser então concebido como o

elemento que assegura a articulação do falo com o objeto *a*, conectando o gozo à linguagem, o que garante a construção de uma ficção mítica para a perda de gozo causada pela incidência da linguagem – tal como observa Jean-Claude Maleval (2000, p. 85). Sem esse elemento, corre-se o risco de que o desejo do Outro se apresente na forma de um gozo impossível de suportar, quando não se dispõe do significante fálico que permite à criança dar sentido ao enigma do desejo materno, ao $S(/A)$.

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 S_2 vem dar o sentido para um S_1 , ao passo que *lalíngua* é composta de puros S_1 que não carregarem sentido, mas o gozo materno enigmático e ilegível.

De início, Lacan refuta a existência de um paraíso perdido da relação primordial de fusão da criança com a mãe, lembrando que a “mãe suficientemente boa” é aquela que pode se ausentar em seu desejo, aquela que não é só mãe e, de preferência, não cede de seu desejo como mulher. Lacan (1956-57) toma o caos da posição primordial esquizoparanóide de Melanie Klein, articulando o júbilo do falicismo da criança diante de sua imagem no espelho do Outro materno, à posição depressiva que se segue e que, fatalmente, antecipa sua derrota: inexoravelmente, a castração da não-relação que já está de início, se faz presente. Se a Metáfora Paterna é uma tentativa de simbolizá-la que arranca a criança da posição de objeto materno, articulando um S_1 de *lalangue* ao S_2 que lhe dá um sentido de proibição com a linguagem, na psicose a desarticulação da cadeia faz com que esse significante retorne no real de um gozo invasor. Assim, o

psicótico permanece identificado ao objeto de gozo, carregando no bolso o objeto não extraído, como um excesso de gozo no corpo e no rumor invasivo de *lalangue*.

Com Jacques-Alain Miller (1998), podemos afirmar que a posição da criança, entre a mulher e a mãe, será tanto mais favorável quanto mais ela tiver acesso à significação fálica sem fixá-la à identificação com o falo, o que implica que seja conservado não apenas o falo como o significante que designa o que deseja a mãe, mas o *não-todo* do desejo feminino que há na mãe. De qualquer modo, a operação de substituição metafórica deixa um resto não saturado da zona obscura do desejo da mãe, pois resta na mulher um gozo não limitado pelo falo, refratário às coordenadas do Nome-do-Pai.

Com a substituição de desejo materno por um nome e a do órgão pelo falo, seu efeito é a introdução dos semblantes. Podemos assim, com Geneviève Morel (1996), situar a sexuação em três tempos. A contingência da anatomia sexual representa um primeiro tempo mítico que só tem seu alcance em um segundo momento, quando incide o discurso sexual do Outro da linguagem, que irá diferenciar a menina do menino a partir dos significantes que trarão a marca de uma história singular inseridas em um contexto cultural, mas, essencialmente, a partir do discurso que carrega o “erro comum” – tal como se refere Lacan no Seminário 19 (inédito) –, que é o discurso do todos na medida em que faz laço social. Trata-se da falha da linguagem que categoriza o sexo a partir de um único significante, o falo. Desse modo, ser menino ou ser menina sucumbe ao peso da significação desse significante único e introduz a criança na realidade dos semblantes masculinos e femininos, isto é, do que é preciso para “parecer” homem ou mulher e identificar-se ao tipo ideal do seu sexo.

Lacan (1958) inicialmente diferencia a posição masculina e feminina a partir da dialética fálica, criticando a noção de gênero sexual em moda como se a assunção do

sexo se resumisse a assumir papéis identificatórios. Em contrapartida, Lacan destaca que para ter acesso aos ideais é preciso resgatar a função do objeto a , então concebido como o objeto do desejo em jogo na satisfação pulsional. Ou seja, é como objeto a do desejo daquilo que cada um foi para o Outro de sua vinda ao mundo, que o sujeito é convocado ao assumir um desejo, desde que renuncie a “ser” esse objeto materno. Diz então Lacan (1958b, p. 689):

É visível, ao contrário, que, para fugir dessa tarefa, há quem se preste a todos os abandonos, inclusive a tratar [...] os problemas da assunção do sexo em termos de papel!

Lacan então indica que assumir os semblantes masculinos implica que o homem recupere o falo perdido através do “ter” para sustentar sua virilidade. Ao nomear sua parceira com um “você é minha mulher” (1960, p. 742), ressurge no inconsciente do homem o falo desejado pela mãe que ele poderia então entregar à sua mulher. A fórmula de Lacan (1958b), $\Phi(a)$, indica também que o homem irá recuperar seu gozo perdido na mulher tomada como objeto a que, dessa maneira, protege-o da falta. Do lado feminino, com o uso dos semblantes fálcos qualquer uma pode *parecer* mulher, o que lhe permite mascarar sua falta fálica e “ser” o falo desejado e amado pelo parceiro – solução já indicada por Joan Rivière, como vimos. A fórmula: $A(a)$ indica que a mulher também tem um lado fetichista que reduz o homem ao órgão fálico que ela deseja.

Contudo, essa fórmula de 1958 será insuficiente para dar conta da sexualidade feminina. Lacan (1960, p. 739) logo indicará que “[...] convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher [...]”.

A mulher não-toda: o gozo fálico e o Outro gozo

Uma vez estabelecido o axioma da inexistência da relação sexual, Lacan (1972, p. 457) afirma que “Não há nenhum exagero, no que concerne ao que a experiência nos oferece, em situar na questão central do ser ou ter o falo [...] a função que supre a relação sexual”. Ou seja, retroativamente, Lacan reconhece nos modos de construir os semblantes masculinos e femininos a partir da dialética fálica, duas formas de fazer suplência ao furo do sexual para o ser falante.

Com a formalização da sexuação, Lacan refere-se não somente ao falo como o significante que dá suporte à identificação fálica, mas o inscreve como uma função de gozo, a partir da função fálica: $f(x)$. Lacan, desse modo, enfatiza que não se trata de uma identificação com o atributo do tipo: “sou um homem porque tenho o falo” ou “sou uma mulher porque sou o falo”. Mas antes, trata-se de uma função relativa ao gozo e à incidência da castração que implica uma divisão, uma extração do gozo do corpo por intermédio do significante fálico e do objeto *a* localizado fora do corpo.

Com isso, podemos precisar o terceiro tempo da sexuação que se refere à maneira como cada sujeito, macho ou fêmea, irá inscrever seu gozo em relação a essa função, segundo o modo masculino ou feminino da sexuação. Desse modo, a anatomia para Lacan não é o destino; os órgãos podem conformar-se ou não ao discurso sexual. Além disso, as identificações muitas vezes encobrem a escolha do sexo pelo sujeito – o que se verifica, por exemplo, na identificação viril histórica que nega a feminilidade ou a homossexual, que se crê masculina quando seu parceiro a devasta.

Contrariamente ao que se havia dito até então sobre a mulher em psicanálise, Lacan (1962-63, p. 209) afirma que à mulher não lhe falta nada. Com Jacques-Alain Miller (2005b), notamos que aqui é atingida uma verdade sobre o feminino que não é a da mulher afetada pela falta fálica, pela castração. Enquanto o homem padece da

“angústia de proprietário” de quem não quer perder o poder do falo materializado no órgão, a mulher não está toda submetida à falta fálica.

Mas se a angústia da mulher pode ser ainda mais intensa, é porque está mais exposta ao desejo do Outro sem poder oferecer o objeto fálico para mediá-lo, à diferença do homem que detém o pênis no encontro sexual. É o que Lacan propõe no contexto do Seminário 10, dizendo que a mulher procura mobilizar a falta no homem, visa seu desejo e, para tanto, é preciso tentar o Outro – tal como Lacan interpreta o mito de Adão e Eva no paraíso⁶. A mulher pode ser essa isca, como observou Kirkegaard. Mas justamente o que pode angustiar a mulher é que a falta do desejo do Outro venha a faltar, inclusive quando já não se sabe mais ao certo *o que o Outro quer de mim*. A posição da mulher como objeto do homem implica um vasto terreno nem sempre recoberto pelo véu fálico, sobretudo quando a necessidade masculina de degradação da mulher pode casar-se com uma mulher disposta a encarnar o objeto de difamação que a arruína. Ou, ainda que uma mulher consiga sustentar-se “sendo” o falo desejado pelo parceiro, tal posição, já indicava Lacan, não drena toda a satisfação da mulher, de modo que não está excluído que *um a mais* de angústia – ou melancolia, como sugere Colette Soler (2004) – seja experimentada pela mulher, sinalizando a irrupção de um gozo que rompe as barreiras do simbólico ali onde o júbilo da imagem narcísica já não se sustenta mais, permanecendo fora do domínio da linguagem. Faz-se necessário um certo *savoir-faire* em relação ao que está em jogo no uso dos semblantes, como mostramos através do caso apresentado por Joan Rivière, o que requer que uma mulher não se agarre ao todo fálico, mas tampouco se desfaça do uso de suas máscaras.

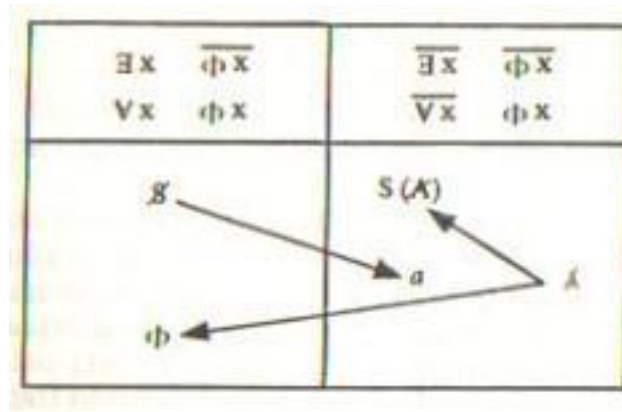
⁶Diz Lacan no Seminário 10 (p. 209): “Como mostra o complemento do mito [...], a famosa história da maçã, qualquer coisa lhe serve para tentá-lo, qualquer objeto, mesmo supérfluo para ela, porque, afinal, o que tinha ela de fazer com essa maçã? Não mais do que faria um peixe. Mas ocorre que essa maçã já é o suficiente para que ela, peixinho, fisque o pescador com a linha. É o desejo do Outro que lhe interessa.”

Assim, segundo observa J sus Santiago (2006, p. 66), as mulheres n o s o imunes  s limita es da falta da castra o que incide sobre o gozo, mas na rela o com o parceiro esta incide antes sobre ele que sobre ela mesma. Com Lacan, observamos que a adora o da mulher volta-se para Outra coisa que escapa   dial tica faloc trica, tendo um acesso mais decidido que o homem ao Outro gozo – n o complementar ao gozo f lico nem ao homem, mas suplementar, ao qual o homem pode servir de conector.

 ric Laurent (2001) afirma que foi a afinidade das mulheres com o “nada” do objeto *a*, entre outras evid ncias, que levou Lacan a reconhecer o gozo feminino. Trata-se de uma modalidade de gozo do “nada” – seja do nada oral em seu esplendor anor xico; seja o nada anal, quando se trata de “dar nada”; seja o nada do olhar, de “n o se fazer ver”; ou ainda, “n o se fazer ouvir” ou o ser o comando absoluto para que o homem fa a exatamente aquilo que ela quer, sem que ela tenha de “dizer nada” – segundo o mais requintado capricho feminino.

Na complexa elabora o das f rmulas da sexua o⁷, a partir da l gica da teoria aristot lica dos silogismos que caracteriza uma dada proposi o, isto  , um discurso declarativo pela afirmativa ou negativa, pelo universal ou particular, e da formaliza o de Frege, que cria um sistema de simboliza o das proposi es cl ssicas, Lacan faz uso de tr s not es l gicas: o quantificador universal: (V) que designa “para todo”; o quantificador existencial (\exists), que se refere ao “existe ao menos um”, e a nega o marcada pela barra superior. Assim, distingue os sexos segundo o modo como um sujeito, como vari vel (*x*), inscreve-se na fun o f lica ($\exists x$) que supre a aus ncia da rela o sexual.

⁷ Bastante comentada na literatura psicanal tica e que aqui apenas evocaremos sem demonstr la.



Do lado esquerdo do quadro, o lado masculino da sexuação, Lacan serve-se do mito freudiano de *Totem e Tabu* para ilustrar o ponto de exceção que estabelece a proposição: $(\exists x \quad \overline{\phi x})$, que se lê: “existe ao menos um homem que não está submetido à função fálica” e que funda o conjunto dos homens: “todo homem está submetido à ordem fálica” $(\forall x \quad \phi x)$.

Do lado feminino da sexuação, o lugar da existência do pai mítico responde a uma ausência, precisamente da mulher – daí a impossibilidade de estabelecer o conjunto para todas as mulheres: “não existe mulher para quem a função fálica não funcione” $(\overline{\exists x} \quad \overline{\phi x})$. O todo do lado masculino é substituído pelo *não-todo* do lado feminino: “a mulher é *não-toda* inscrita na ordem fálica” $(\overline{\forall x} \quad \phi x)$.

O sujeito que se situa do lado masculino está inteiramente sujeito à função fálica, de modo que a lei da castração simbólica que articula o gozo com a linguagem determina a relação ao Outro sexo. Ainda que o gozo fálico não permita ao homem senão o gozo do órgão e não do corpo da mulher, é o que lhe serve de suplência à relação sexual que não existe. A intervenção da lei da castração orienta-o a recuperar seu gozo fora de seu corpo próprio, no objeto a que poderá ser localizado em uma mulher, aquela que causará seu desejo. Trata-se da forma fetichista já isolada por Lacan,

do homem que faz da mulher o objeto de sua fantasia e que sustenta seu gozo fálico, a partir do significante fálico que identifica o sujeito e fixa-o ao seu corpo.

A mulher também se inscreve no gozo fálico, de modo que seu desejo é orientado pelo falo simbólico, através do qual ela se insere no registro dos semblantes e assume as identificações ao tipo ideal do seu sexo. Mas ela se desdobra entre o gozo que do falo pode extrair, e o S(/A), que indica que ela goza da ausência do significante que a identificaria, ali onde falta o significante no Outro onde se abre o terreno de um gozo infinito em termos da cadeia significante – impossível de ser dito – e não localizado em relação ao corpo que não se circunscreve no Todo. Ao contrário do gozo fálico, o gozo feminino não identifica a mulher ao seu corpo a partir do significante mestre, mas se produz onde o inconsciente não cifra seu gozo e o sujeito, sem representação, é abolido na relação ao significante.

Assim, se efeitos de devastação, angústia, despersonalização, melancolia, entre outros, mobilizam defesas contra sua emergência, nem sempre é desejável, entretanto uma mulher pode permanecer fascinada por esse gozo ilimitado ainda que seja arrastada ao pior. Constatamos com Jacques-Alain Miller (1993, p. 84) que, pelas condições do gozo feminino que não fixa o sujeito ao seu corpo, o sentimento de falta de identidade, de incompletude radical, momentos de ausência de si mesmo, de fragmentação ou perda do controle corporal, embora não sejam exclusivos das mulheres, nelas se manifestam em uma intensidade muito maior que nos homens.

Enquanto o sentimento de vazio e inexistência tende a ser mais marcante nas mulheres, “[...] um homem se faz O homem – diz Lacan (1974, p. 558) – por se situar a partir do Um-entre-outros, por entrar entre seus semelhantes”. Ou seja, os homens tendem a pensar que “O” homem existe com o qual poderiam identificar-se, pois o falo que sustenta a virilidade inscreve-se no inconsciente, o que os leva a acreditar mais nos

semblantes que dão fundamento às identificações. Ao passo que as mulheres, mais próximas do real, aderem menos aos semblantes. São elas inclusive as especialistas em denunciar a impostura dos semblantes uma dada cultura, de seus mestres e seus significantes, como o fez notadamente a histérica na clínica freudiana.

Se Lacan não tardou em chamar o gozo feminino de “louco e enigmático” é justamente porque, como na psicose, desconhece os limites da função fálica, permanecendo fora do tratamento que a linguagem propicia em termos de castração e localização do gozo. Embora se localize no corpo, o gozo feminino não é experimentado no corpo como próprio, como possessão, mas no corpo como uma exterioridade que não faz todo.

Mas quando o falo é simbolizado, a função fálica pode servir de limite ao gozo feminino, garantindo um tratamento para o gozo com os semblantes a partir desse significante. A função fálica, diz Lacan (1972, p. 459) “É apenas um modo de acesso sem esperança à relação sexual, a síncope da função que só se sustenta por ali ser semblante”. Sem esperança, pois ainda que seja uma suplência não elimina o impossível em questão. Mas o falocentrismo é uma garantia para a mulher, segundo a contestação de Lacan à crítica feminista; não é de se estranhar que as mulheres se agarrem à função fálica muitas vezes para evitar a emergência desse Outro gozo. Por outra parte, a adesão ao fálico em detrimento do feminino responde por outros impasses, aos quais as psicanalistas da época de Freud eram sensivelmente atentas, como por exemplo, em relação à questão da frigidez.

Mas esse gozo pode ser compatível com o prazer e com a vida, desde que não se descarte a originalidade da condição feminina, que consiste em sua divisão, ou seja, requer um certo uso dos semblantes, mas repousa sobre a castração e o vazio que dá fundamento ao feminino.

Lacan (1958d, p. 774) evoca ao menos duas mulheres para dizer do terror que pode se instalar quando desfalecem os semblantes que cumpriam a função de alojar um gozo que então irrompe como um real desmedido. Se “a verdadeira mulher” existisse, para Lacan, seria Medéia, aquela capaz de sacrificar seu bem mais valioso, seus filhos, a fim de atingir Jasão que a traiu – tal como Madeleine, preterida, que queimou as cartas de amor de Gide para atingi-lo “no lugar ardente do coração”.

Quando os semblantes se rompem

*Faltam-me forças para contemplar meus filhos.
 Sucumbo à minha desventura. Sim, lamento
 o crime que vou praticar, porém maior
 do que minha vontade é o poder do ódio,
 causa de enormes males para nós, mortais!*

Medéia

Se o peso do significante parecia em um primeiro momento do ensino de Lacan dado pela pré-existência do Outro da linguagem determinante do sujeito, progressivamente o significante é isolado em sua função de pura letra, separado da articulação da cadeia significante promovida segundo as leis da linguagem. Em *Lituraterra*, Lacan (1971) explora os efeitos da letra destacando seu poder de estabelecer uma fronteira e também uma articulação entre os campos heterogêneos do simbólico, real e imaginário. A metáfora da letra como “litoral” explora essa dimensão, mas que só é possível se a letra cumprir também sua função de fazer um “sulco” no real e nele alojar o gozo.

A noção de “furo” no *work in progress* no ensino de Lacan em direção ao estudo dos nós⁸ não se confunde com a idéia da “falta”, o efeito do significante sobre um sujeito que só o representa parcialmente. O furo indica a impossibilidade de passar de

⁸Nesta pesquisa não poderemos explorar o desenvolvimento bastante complexo de Lacan na construção do nó borromeano e suas variações, mas que já foi bastante comentado na literatura psicanalítica, sobretudo a partir das leituras do Seminário 23 de Lacan sobre Joyce.

um registro ao outro sem descontinuidade, sendo ele próprio o elemento que permite a articulação dos registros. Se com a homenagem à Marguerite Duras, Lacan já fazia alusão à dimensão da letra que pode dar um destino ao gozo impossível de suportar, na letra joyciana encontrará o suporte para articular os três registros e elucidar a invenção singular do artista na construção de seu “sinthoma”.

Com Ram Mandil (2003) verificamos que em *Lituraterra*, Lacan indica também que a letra como “rasura de nenhum traço que seja anterior” elimina o projeto de “bem-escrever” no real o traço fundador com o qual o sujeito pode identificar-se ou designar-se. O sulco no real deixado pela letra não se conjuga com a Coisa; mas um nome como letra pode inscrever-se no real “drenando” o gozo.

Seguindo ainda a metáfora empregada para designar a letra, Lacan evoca sua passagem pela planície siberiana ao voltar de viagem à França vindo do Japão, quando avista entre as nuvens, desde o avião, os sulcos escavados pelos cursos d água. Então, do alto, Lacan encontra uma metáfora para referir-se à letra como um “litoral” entre o simbólico – o lugar do semblante por excelência, diz Lacan, ou seja, o significante que seriam as nuvens –, e o real da terra. Os cursos d água são a “rasura” (“litura”) na terra do que foi escavado pela chuva, aquilo que do semblante precipita-se no real. Nuvens e riachos, ainda assim, são heterogêneos, mas podem conjugar-se quando o significante precipita-se como letra no real do gozo, escavando um sulco por onde corre a água da chuva.

Com isso, convém lembrar que ao assumir uma identificação sexual, vinda ou não do Outro, seguindo ou não o que é preciso fazer para identificar-se ao tipo ideal de seu sexo, não há como fundar uma “identidade de gênero” – como quis o psiquiatra e psicanalista Robert Stoller, que na década de 60 introduziu o termo na psicanálise, seja este gênero “ininteligível”, como alega Judith Butler, ou não. Pois o real não contém

saber algum como tampouco sabe ler o traço que seria conveniente. Contudo, as máscaras podem nele escavar um sulco como uma rasura, que nada mais é senão um vazio que cumpre a função de drenar o gozo, capturando-o na letra que corresponde também à produção do objeto *a* pelo sujeito (LAURENT, 2002), como uma unidade circunscrita e localizável do gozo.

O significante fálico veiculado pelo discurso do Outro pode ser exemplar. Quando se inscreve no inconsciente, como letra “escava” o furo da inexistência da relação sexual no real, mas também no imaginário do corpo, como vimos, canalizando um gozo (fálico) que passa a ser veiculado pela linguagem sob os auspícios do objeto *a*. Do contrário, as identificações de um sujeito podem ser puramente imaginárias, lábeis, sem lastro no real do corpo.

Lacan sublinhava na ocasião de uma apresentação de um paciente esquizofrênica (*apud* Palomera, 1993, p. 57) que “Cette personne n’a pas la moindre idée du corps qu’elle a à mettre sous cette robe. Il n’y a personne pour habiter le vêtement. Elle illustre ce que j’appelle le semblant”. A personagem Lol V. Stein de Marguerite Duras expõe tal problemática de alguém que carece da identificação fundamental do sujeito ao seu corpo, quando as identificações não têm um lastro no real e sustentam-se na pura vacuidade imaginária. Por outro lado, revela uma experiência que é feminina, pois na mulher o gozo que a especifica não é todo “drenado” pelo falo nem pela letra que no real pode alojar o gozo, pois permanece como *o que não cessa de não se escrever*.

Nessa perspectiva, o conceito de *parlêtre* – segundo o neologismo inventado por Lacan –, o “ser falante” confunde-se com o *parêtre*, isto é, com o fato de que o ser já implica um parecer, quando nem as palavras nem as imagens traduzem o real, como tal irrepresentável. Mas sua “insustentável leveza”, como quis Kundera, pode ter seu lastro no real desde que na identificação ao semblante, seja um traço ou uma imagem, o

registro do real esteja enlaçado ao imaginário e ao simbólico. Ou seja, se conforme assinalou Lacan (1972-73, p. 124), o gozo “[...] só se elabora a partir de um semblante, de uma aparência”, contudo é preciso *dar corpo* ao semblante, enlaçando o real às máscaras que se pode assumir.

A propósito, a psicose mostra a céu aberto aquilo que parece ser natural, como ter um corpo, já implica uma construção. O ser falante, psicótico ou não, não *é* seu corpo; pode *ter* um corpo e por isso mesmo perdê-lo, deixá-lo cair, ser arrebatado, esfacelar-se no caos da angústia que irrompe na imagem especular denunciando a impropriedade do corpo, etc.

Notadamente a partir do Seminário da angústia, a realidade invisível do corpo no espelho será elaborada por Lacan com a formalização do objeto *a* – que não se resume a um objeto visado do desejo, mas implica um pedaço de corpo como um resto de gozo que permanece aquém da significantização e da realidade virtual da imagem do corpo no espelho (MILLER, 2005b). Com esse passo teórico, a imagem do corpo do espelho passa a ser articulada à realidade do corpo como um pedaço corpóreo recortado pela pulsão – o objeto *a* que o neurótico irá alojar no campo do Outro, dando consistência ao laço social não escrito no real. Posteriormente, Lacan irá localizar o objeto *a* na intersecção dos registros do real, simbólico e imaginário nó borromeano. Articulado ao imaginário, o objeto *a* como pedaço de corpo que se esconde sob o véu da imagem, “[...] é o que faz agüentar-se a imagem”, diz Lacan (1972-73, p. 14), ou seja, é o lastro real que dá corpo à imagem.

Mas se o semblante “[...] hasta es una segunda naturaleza” (LACAN, 1975, p. 81), é porque não se resume a uma realidade virtual, mas tem efeitos no real, funda uma *ex-sistência*, cumprindo sua função de criar uma realidade onde ela não existia. Quando

se rompem os semblantes, o que se revela é sua função de alojar o gozo que então transborda, deixando o vazio o lugar escavado pela letra.

O par Gide e Madelaine, ou Jasão e Medéia, evocados por Lacan (1958d), permitem elucidar até onde pode ir uma mulher em seu ato desmedido a fim de atingir o homem, quando ele destrói os semblantes que lhe davam *ex-sistência* como mulher amada. Gide destinava à Madeleine as mais belas letras/cartas de um amor, ainda que sem desejo, considerando-as como se fossem seus “filhos”. Traída como Medéia, emerge em Madeleine “a verdadeira mulher” capaz de renunciar ao que tem de mais precioso para vingar-se da pior maneira, abrindo no coração do homem a dor de um furo que permanecerá desvelado.

A mulher-sinthoma

Elles sont réelles et même terriblement, elles ne sont même que ça.

J. Lacan

Há relação na medida em que há sinthoma, isto é, em que o outro sexo é suportado pelo sinthoma.

J. Lacan

Em uma época que se caracteriza pelo declínio da autoridade dos mestres que antes transmitiam seus semblantes para tratar o real do gozo e pelo empuxo crescente ao hedonismo desenfreado, Lacan nos anos 70 – quando já havia revisado os limites do Édipo Freudiano, como vimos – depara-se com a questão que se impõe: como tratar o real quando o poder antes atribuído à tradição mostra cada vez mais seus limites? É pelo viés do sintoma e da localização da letra que Lacan irá articular sua resposta, ou seja, extraindo do Nome-do-Pai e do Complexo de Édipo seu carço: a função de enodamento dos três registros que então atribui ao sintoma. Lacan, sem se ater à tradição faz avançar a psicanálise atento à mudança dos tempos.

Ao contrário do que Lacan postulou em um primeiro momento, o Nome-do-Pai como medida comum inata que manteria os três registros enlaçados é ausente para todos – o que corresponde à noção de “foraclusão generalizada”, desenvolvida por Jacques-Alain Miller, e que se escreve como o matema: $S(/A)$. Do mesmo modo, há um indizível inominável que se impõe para todos e que corresponde à foraclusão do significante dA mulher no inconsciente.

Entretanto, convém diferenciar a foraclusão do Nome-do-Pai como mecanismo específico da psicose – que pode ser escrito (P0) e é acompanhado da ausência da significação fálica (Φ 0) –, da foraclusão generalizada do Nome-do-Pai e dA mulher. O Nome-do-Pai que inicialmente parecia intrínseco à estrutura humana, mas foracluído na psicose revela-se como uma resposta própria da neurose – mas não a única – para suprir a ausência de um saber inato que mantenha a realidade humana como tal. Outros nomes-do-pai poderão cumprir essa mesma função com sua pluralização posta em evidência em um segundo momento no ensino de Lacan.

Convém destacar que a foraclusão do Nome-do-Pai e a não inscrição do significante fálico no inconsciente tem como efeito fazer existir “A” mulher. Com Jacques-Alain Miller (1994), observamos que existe assim uma antinomia entre a foraclusão do significante paterno e a foraclusão do significante dA mulher. Ou seja, “A” mulher que não existe, foracluída do simbólico para todos, tende na psicose a retornar no real onde ela efetivamente pode se encontrar – problemática elucidada por Marguerite Duras, como veremos.

Inicialmente o acento que Lacan (1957, p. 522) conferiu ao sintoma foi o de uma metáfora que se joga “entre o significante enigmático de trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significativa [...]” – de acordo com a tese do inconsciente

estruturado como uma linguagem. Mas, posteriormente, Lacan enfatizou o sintoma com uma satisfação real articulada ao simbólico.

“Llamo síntoma – diz Lacan (1975, p. 84) – a lo que viene de lo real”, para concluir em seguida que a mulher cumpre essa função de ser um sintoma:

[...] tratarlas de síntomas no es forzar la nota, porque definir el síntoma como hice, a partir de lo real, es decir que las mujeres expresan también sumamente bien a lo real, puesto que, precisamente, insisto en que las mujeres son no-todas.

Nessa mesma direção, Lacan (1975-76, p. 112) constata que uma mulher pode permanecer como algo profundamente estranho para o homem, sem sentido, por ser *não-toda* apreendida pelo significante, do qual o homem é portador. “Aliás – pergunta Lacan (ibid., p. 112) –, será que uma mulher faz algum sentido para o homem?”, e conclui:

Se alguma coisa na história pode ser suposto, é que foi o conjunto de mulheres que engendrou o que chamei de *lalangue* [...] Podemos nos interrogar a respeito do que pôde guiar um dos dois sexos rumo ao que chamarei de prótese do equívoco, e que faz como que um conjunto de mulheres tenha engendrado em cada caso *lalangue*.

A mãe é quem introduz *lalangue* transmitindo a matéria-prima com a qual cada um poderá fabricar seu sintoma ou cavar o lugar da devastação. O ser falante é desde o início afetado por esse encontro com *lalangue* sobre a qual a linguagem e o próprio inconsciente estruturado segundo suas leis, constituem-se como uma elucubração secundária de saber, mas também como “[...] um saber-fazer com alíngua” (LACAN, 1972-73, p. 190). Assim, se a linguagem confere um sentido à *lalangue*, essa última desmente sistematicamente o caráter unívoco da linguagem, desmontando, através do equívoco, a ilusão de que as palavras se casem com as coisas e que o significante reúna-se formando um todo com o significado, indicando que o sentido permanece sempre furado.

Geneviève Morel (2008, p. 91-92), ao comentar a referida passagem de Lacan sobre *lalangue* do Seminário 23, indica que o próprio sintoma é uma herança do caráter *não-todo* da mulher e que, se elas encarnam o sintoma de um homem é por que como mães foram fontes de *lalangue* e do inconsciente. Assim, a mãe, segundo diz Lacan (1973, p. 531) a propósito do que resta do mito de Édipo, permanece contaminando a mulher para o homem, não apenas pela ficção que gira em torno da posição do filho no desejo materno, mas pelo que permanece como impossível de simbolizar no inconsciente. Convém diferenciar que o homem, afetado pelo *não-todo*, contudo, não goza como homem do *não-todo* como as mulheres, mas do que vem limitá-lo a título de sintoma.

No Seminário 23 Lacan modifica a grafia do termo, empregando *sinthome* para diferenciá-la do *symptôme* – que evoca a queda de algo, segundo a própria etimologia do termo (*ptôma*), ao passo que o *sinthoma* implica a reparação da falha estrutural do enlace dos três registros. Um pouco antes, em seu *work in progress*, Lacan (21 de janeiro 1975) refere-se ao sintoma não como aquilo que vem do real, mas privilegia sua articulação com o simbólico tal como concebido ao final de seu ensino, indagando: “O que é o sintoma? É a função do sintoma, função a se entender como faria a formulação matemática: $f(x)$. O que é esse x ? É o que, do inconsciente pode traduzir-se por uma letra [...]”, ou seja, a maneira como cada um goza de seu inconsciente, na medida em que ele o determina.

Então, “ x ” como qualquer letra do inconsciente, qualquer S1 tomado como letra inscreve-se como necessária a título de sintoma, suprimindo a ausência da relação sexual – que o inconsciente interpreta ao mesmo tempo em que a cifra através da letra do sintoma que vem em seu lugar. Por isso, dirá Jacques-Alain Miller (2000b, p. 171), “O sintoma é metáfora da não-relação sexual”, um meio de gozo cifrado por uma letra que

vem no lugar da relação sexual ausente, do impossível, mas que *não cessa de não se inscrever*, ou seja, de comparecer como um exílio onde esperaríamos que a relação sexual se inscrevesse.

Na “Conferência em Genebra sobre o sintoma”, diz Lacan (1975b, p. 10):

É absolutamente certo que é pelo modo como a *alíngua* foi falada e, também entendida por um fulano ou beltrano, em sua particularidade, que alguma coisa, em seguida, reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeço, em todo tipo de formas de dizer. É [...] nesse *motérialisme* que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outros modos de se sustentar não é senão o que, há pouco, chamei de sintoma.

Ou seja, a partir de uma contingência do encontro com *lalangue*, algo se inscreve precipitando-se como letra que cava um sulco no real e leva à produção do objeto *a* que passa a ser determinante na vida de um sujeito, decidindo um modo singular de gozo. Retroativamente podemos assim localizar em uma análise a narrativa desses encontros, a história sexual do sujeito que Lacan logo isolou a partir da instância da letra.

Mas essa contingência do sintoma como função da letra pode ou não se inscrever. Na mesma aula de *RSI* em que Lacan define a mulher como sintoma do homem, estabelece a função do pai a partir da transmissão de sua *père-version*. Ou seja, um pai só terá direito ao amor e ao respeito se estiver “*père-versamente*” orientado, de modo que sua função se tornará modelo se transmitir sua maneira singular de acasalar a mulher, dando sua versão do que é a mulher que não existe, mas que passa a ter consistência como objeto *a*. Isto é, um pai é aquele que transmite um *saber-fazer* com a mulher que há na mãe, aquele que dá sua versão do que é a mulher como objeto que possa recobrir esse furo, transmitindo uma causa para o desejo.

Desse modo, o pai que melhor poderá fazer valer sua função de humanizar o desejo e simbolizar a castração não é o pai do ideal, herói em declínio há tempos

humilhado, mas aquele que faz de uma mulher a causa de seu desejo e assim transmite sua versão do que seria *uma* mulher nomeada no singular, a partir da letra de gozo que ela passa a alojar para um homem no amor. Assim, no lugar da causa ausente, uma mulher poderá ser o sintoma de um homem, na medida em que aloje essa letra que fixa seu gozo, enlaçando o gozo do inconsciente do homem ao Outro sexo na parceria amorosa.

A mulher assim nomeada a partir letra que a ela é destinada é uma *versão do Pai*, e assim se configura como um *sinthoma*, tal como diz Lacan (1972-73, p. 98): “[...] uma mulher é um *sinthoma* para todo homem”

A tese da mulher como objeto da fantasia do homem, tal como vimos, já havia sido elaborada anteriormente por Lacan, inclusive retomada ao longo do Seminário 20. Mas a formulação da mulher como sintoma é uma conseqüência dos desdobramentos de seu ensino no avanço do nó borromeano, que implica uma formulação distinta da mulher como objeto – e que não se confunde com a idéia de que a mulher seja necessariamente desejada, isto é, que ela seja objeto *de* desejo, mas que ela aloje a causa ausente do desejo de um homem. Isso não quer dizer, tal como esclarece Brousse (1997, p. 79), que Lacan seja um defensor do casamento, nem que se deve amar e desejar apenas sua mulher. Inclusive, uma mulher pode se prestar a ser objeto da fantasia de um homem de forma contingente, sem que ela venha a se constituir como seu parceiro-sintoma, que requer a manutenção de um laço necessário.

Lacan formula a mulher como sintoma principalmente porque “a passagem de objeto *a* ao *A* é uma maneira de sustentar a ausência da relação sexual e também uma maneira do *A* de ‘A mulher` vir no lugar do Nome-do-pai” – segundo defendemos com Marie-Hélène Brousse (ibid., p. 82).

Assim, a mulher como *sinthoma* é a parceira que garante ao homem que “faça amor com seu inconsciente” (LACAN, 1975-76, p. 123), funcionando como um nome-do-pai que articula uma letra sem sentido (S1) ao discurso, restabelecendo o sentido sexual. A “loucura do amor”, diz Lacan em *RSI*, é que ele passa a acreditar nela, de modo que aquilo que ela diz, seja o que for, para ele fará sentido. Desse modo, acreditar nela é o preço para ter-se o gozo do Outro nela localizado, desde que se encontre uma que mantenha o sentido da existência para um homem.

Assim, do lado masculino, a nomeação como função do pai que nomeia (LACAN, 1975b, 15) o feminino tem efeitos sobre o real, pois ali onde não existe “O” nome da mulher senão um gozo enigmático, um nome como uma máscara pode velar esse furo, dando consistência imaginária e simbólica ao que não existe. Por isso, diz Lacan (1974, p. 559):

Somente a máscara ex-sistiria no lugar vazio em que coloco A mulher.
No que não digo que não existam mulheres.
A mulher, como versão do Pai, só se afiguraria como Pai-versão
[Père-version].

A máscara de uma mulher, o semblante com o qual se recobre esse lugar vazio, é a tentativa de nomeá-la e de restabelecer a relação sexual que não existe. “Há relação na medida em que há *sinthoma*, isto é, na medida em o Outro sexo é suportado pelo *sinthoma*”. Mas convém salientar que se todo *sinthoma* está enraizado na *lalangue* materna, constrói-se sobre o *não-todo* feminino, nem todo *sinthoma* implica que se coloque uma mulher como causa reparando a forclusão generalizada. Joyce, para quem a mulher permaneceu como sem-sentido, segundo Lacan, pode servir de exemplo.

A mulher como Outra para ela mesma

Lacan (1975b, p. 13), diante da pergunta que lhe foi endereçada: “Pode-se dizer reciprocamente que o homem é o sintoma da mulher? [...] Há uma reciprocidade ou uma

diferença à qual não se escapa?”, responde categoricamente: “Há certamente, uma diferença [...]”, reafirmada na aula de 17 de fevereiro de 1976:

Se uma mulher é um *sinthoma* para todo homem, fica absolutamente claro que há necessidade de encontrar um outro nome para o que o homem é para uma mulher, posto que o *sinthoma* se caracteriza justamente pela não equivalência.

Pode-se dizer que o homem é para uma mulher tudo o que quiserem, a saber, uma aflição pior que um *sinthoma*. Vocês podem inclusive articular isso como lhes for conveniente. Trata-se mesmo de uma devastação.

Se uma mulher para o homem como *sinthoma* limita seu gozo, reparando o furo da ausência da relação sexual, um homem para uma mulher, em contrapartida, pode encarnar o impossível de suportar que nela reaviva um gozo excessivo nem sempre desejável. Mas Lacan não diz que todas as mulheres são devastadas pelos homens quando, além da impossibilidade lógica de estabelecer o conjunto das mulheres, a clínica não o comprova. Mas se Lacan nomeia o parceiro da mulher em termos de aflição e devastação, é em função dos possíveis efeitos do gozo feminino que se produz onde o sujeito é aniquilado, abolido da relação ao significante. Assim, se o que devasta a mulher é seu gozo, a devastação feminina pode ser lida, em função da ausência do significante da mulher, como “[...] um dos nomes do gozo feminino” (AFLALO, 2002, p. 13).

Cabe especificar então o que concerne ao *sinthoma* para uma mulher e, inclusive, quando uma relação de devastação se estabelece como suplência à inexistência da relação sexual, o que então assegurará a função de limite do *sinthoma* se o gozo devastador pode arrastar efetivamente uma mulher para a ruína?

Assim convém situar a mulher entre um *sinthoma* que a estabiliza e a devastação do gozo à qual está mais exposta, em relação à qual é preciso ainda situar seu parceiro amoroso. Se para ambos, homens e mulheres, o *sinthoma* está enraizado no *não-todo*

materno, entretanto é nas mulheres que o gozo *não-todo* incita o apelo mais ou menos desesperado – que muitas vezes recai sobre a mãe, como vimos –, que elimine a falha de simbolização de seu gozo. Por isso, diz Lacan (1972, p. 465) que:

[...] a elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe n 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 não combina com ele ser segundo, nessa devastação [...].

Assim, o gozo da mãe desestrutura a mulher ao passo que o amor ao pai a estrutura. Mas também se vê como a servidão ao pai pode aniquilar uma mulher em uma relação masoquista, como pensou Helene Deutsch. Ou como uma relação amorosa estabelecida com um parceiro que não seja de um puro fracasso nem devastador, pode alojar os excessos do gozo feminino nos ditos de amor do parceiro que o nomeiam.

Assim, a forclusão do significante da mulher do simbólico, embora presente nos dois sexos tem conseqüências para ambos, pois é no confronto com esse gozo real que cada mulher é levada a inventar um modo singular de fazer existir o que não existe, o Outro sexo para o ser falante. Enquanto cada homem pode ser tomado como um exemplo particular do conjunto por estar todo inscrito no gozo fálico que determina um meio de suplência na relação ao Outro sexo, a mulher deverá ser tomada no singular, quando o caso particular exemplar do conjunto não existe. Por isso, com Marie-Hélène Brousse (2001, p.60), propomos que a feminilidade seja abordada no plural, como necessidade lógica para abordar as infinitas maneiras de se fazer suplência ao feminino:

Si la forclusión, que implica un agujero en lo simbólico, lleva a soluciones de suplencia, ¿no se podría decir que la ausencia del significante La mujer implica la necesidad de suplencias, cada una responsable de una definición diferente de una posición llamada femenina? Estas soluciones son modos de bordear el agujero abierto en lo simbólico a nivel de la sexuación: he ahí lo que obliga a hablar de `femineidades`, en plural.

Assim, podem ser delineadas tantas posições femininas quantas possam ser inventadas por cada mulher – respostas que sempre podem se somar às respostas “clássicas” ou classificáveis: as suplências pela via do desejo de um filho como na saída pela maternidade observada por Freud; a solução de prestar-se a ser o sintoma de um homem; os impasses na histeria quando se trata de fazer existir A mulher na Outra; a posição de amar A mulher no amor cortês; a demanda de ser amada, tanto mais enlouquecida quando mais se aproxima da erotomania psicótica; etc.

Para a psicanálise, a via propícia para falar dA mulher que não existe que não seja nem pela via da demonstração lógica nem a partir do lugar que uma dada civilização lhe reservou, só poderia ser a partir da singularidade de cada uma – sempre excepcional quando não há exceção que defina o conjunto das mulheres –, verificando de que maneira cada mulher logrou ou fracassou em construir um nome para si. Se o Outro sexo é suportado pelo sintoma para todo homem, o que cada uma faz da Outra que é para si mesma?

A trama das “Soluções e impasses ao feminino” que compõe a segunda parte deste trabalho, foi tecida a partir dA mulher como impossível. Se não há como falar dA mulher que não existe, impossível de ser designada, a vitória está em seu divino nome, de infinitas possibilidades, que estabelece o terreno epistêmico fértil para abordar as soluções e os impasses relativos ao feminino que cada mulher inventou para si.

PARTE II. SOLUÇÕES E IMPASSES AO FEMININO

CAPÍTULO 4 – BERTHA PAPPENHEIM EM DEFESA DAS MULHERES ÓRFÃS E PROSTITUTAS

*Love was not for me,
So I live like a plant
In a cellar without light
Love was not for me,
So I sound like a violin
Played with a broken bow
Love was not for me,
So I bury myself sore with duty
Love was not for me,
So I try to look upon death,
a friendly face.*

Bertha Pappenheim

Introdução

A posição de inexistência do sujeito histérico impele a seguir o mestre, tanto para assegurar-lhe uma existência quanto para reinar sobre ele, porém isto a deixa na ignorância e na desorientação acerca da lógica que se joga do lado das mulheres.

Graciela Musachi

Com este caso clássico, procuraremos elucidar a articulação entre o desenvolvimento da sintomatologia histérica de Anna O. com o confronto com o feminino desvelado diante do adoecimento de seu pai, que abriu as vias da manifestação sintomática a partir de um real que então se manifesta. Anna O. é assim confrontada com a Outra que é para si mesma. Sob transferência, entrega-se ao mestre procurando assegurar uma existência a partir do amor ao saber inconsciente a ser decifrado no dispositivo da análise, quando a carência de uma identificação para o feminino permanece ausente por estrutura. Com a *talking cure*, Anna O. batiza não somente o método então inaugurado, mas também nomeia o tratamento que serve de suporte à sua própria existência.

A análise dos escritos que Bertha deixou – material inédito em português que traduzimos –, permite acompanhar as ficções que ela construiu sobre si mesma, viabilizando uma saída que aqui procuramos elucidar, ainda que tenha renunciado definitivamente ao amor por um homem e a encarnar o objeto de sua satisfação. Além disso, propomos que uma *writing cure* foi decisiva para sua saída dos longos anos de internação e que a consolidação do trabalho da feminista, em defesa das mulheres, órfãs e prostitutas, serviu-lhe de âncora subjetiva a partir da localização do feminino na Outra mulher.

O primeiro caso da psicanálise: o batismo da “talking cure”

[...] *a histérica é sustentada em sua forma de bastão por uma armadura, distinta de seu consciente e que é seu amor por seu pai.*

J. Lacan

O primeiro caso da psicanálise nasceu do encontro entre o médico vienense amigo de Freud, Josef Breuer, e sua paciente que ficou imortalizada sob o pseudônimo de Anna O. Em 1893 o caso foi publicado pela primeira vez na *Comunicação Preliminar*, escrita conjuntamente por Breuer e Freud e reeditada em 1895 como o primeiro capítulo de *Estudos sobre a histeria*. Entretanto, apenas em 1953, Ernest Jones quebrou o sigilo da identidade dessa mulher ao revelar na biografia de Freud que Anna O. era Bertha Pappenheim, a famosa assistente social, escritora e líder do movimento feminista alemão.

Em 1882, três anos antes de Freud encontrar-se com Charcot na Salpêtrière, Breuer relatou-lhe o caso dessa jovem mulher de 21 anos que padecia de uma sintomatologia bastante comum na época para o quadro de histeria, como paralisias, anestésias, contraturas musculares, perturbações da visão, alucinações, distúrbios da linguagem, estados de ausência, e que Breuer havia tratado com um método pioneiro

que ele chamou de “catártico” – isto é, a liberação do afeto originalmente ligado a uma experiência traumática. Partindo da concepção de Charcot de que a sintomatologia histérica seria o resultado da ação de um trauma psíquico que formaria uma injunção patológica permanente no sistema nervoso – um estado hipnótico que tornaria a pessoa vulnerável à sugestão –, Breuer verificou que os sintomas desapareciam quando o acontecimento traumático era reproduzido verbalmente no tratamento. Assim, enquanto Charcot servia-se da hipnose sugestionando a paciente na eliminação do sintoma, Breuer partia da hipnose para remetê-la ao seu passado a fim de que ela própria encontrasse os fatores traumáticos que ao serem relatados no tratamento, liberavam a carga afetiva patogênica extinguindo o sintoma. Embora Freud (1892) tenha aplicado a sugestão e a hipnose como meio terapêutico na remoção dos sintomas, não tardou em abandonar a teoria de que um acontecimento traumático real seria a causa da neurose, bem como o próprio método. O Complexo de Édipo e as fantasias sexuais inconscientes logo fizeram sua entrada na cena analítica, juntamente com o método propriamente analítico da associação livre, no qual o lugar do mestre hipnotizador que sugestiona não se confunde com o analista.

Entretanto, ainda na pré-história da psicanálise, os poderes da palavra já se sentiam na *talking cure* assim batizada por Bertha Pappenheim, quando os sintomas histéricos se modificavam pela primeira vez no tratamento pela palavra. Com efeito, ao longo dos dezoito meses que transcorreram entre 1880 e 1882, Breuer logrou a remoção dos seus sintomas histéricos. No entanto, Bertha foi a primeira e única paciente de Breuer a ser tratada com o método catártico. No desfecho do tratamento, Breuer abandona o caso e o método, juntamente com o primeiro filho imaginário gerado na transferência. Quanto à Bertha, ela teve de ser internada várias vezes para tratar-se das recidivas dos sintomas histéricos que a atormentaram por mais alguns anos. Melinda

Guttman (2001), na recente biografia publicada sobre a vida de Bertha Pappenheim, esclarece que foi o próprio Breuer com a mãe da paciente que decidiram encaminhá-la, em julho de 1882, ao Sanatorium Bellevue, próximo à fronteira suíça - alemã, tendo sido posteriormente internada várias vezes no Sanatório Inzersdorf localizado nos arredores de Viena, de onde saiu definitivamente somente em julho de 1887.

Nascida em Viena em 1859, Bertha foi a terceira de quatro crianças de uma abastada e tradicional família judia ortodoxa, vindo a falecer de câncer em Iselberg, na Alemanha, em 1936. Alguns anos antes do nascimento de Bertha, que ocorreu no dia 27 de fevereiro, o casal Recha e Sigmund Pappenheim perdeu a segunda filha, Flora, que faleceu aos dois anos de idade. Quando Bertha já tinha seis anos, a filha mais velha do casal, Henriette, também faleceu em um acidente a cavalo. Sobreviveram Bertha, a terceira menina do casal, e Wilhelm, o caçula, nascido quando Bertha tinha apenas um ano de idade. Ela sempre se ressentiu da liberdade e da educação que os pais dispensaram ao irmão, que se tornaria advogado, enquanto às mulheres da época era reservada a educação doméstica que visava acomodá-las a uma vida matrimonial. Não aceitava ser considerada na tradição familiar judaico-ortodoxa como “mais uma menina”, enquanto aos projetos intelectuais de seu irmão eram oferecidos os melhores recursos para sua realização. Sua formação intelectual ficou restrita ao estudo em um colégio feminino católico, onde permaneceu até os 16 anos, quando a Universidade de Viena não admitia mulheres. Por conta própria, tornou-se fluente em inglês, francês e italiano, aprendendo também hebraico.

Bertha Pappenheim fundou em 1904 a JFB – a *Jüdischer Frauenbund* (Associação das Mulheres Judias) –, a primeira organização no mundo em defesa da mulher judia, entidade que foi reconhecida internacionalmente e aceita como membro da Federação Alemã das Associações Femininas. Durante 20 anos, foi presidente da

JFB, lutando pela defesa dos direitos civis e religiosos da mulher judia, como, por exemplo, na denúncia do tráfico de mulheres judias vindas do leste europeu para prostituição, na defesa das mães judias solteiras e de seus filhos, entre muitas outras causas.

Bertha também trabalhou voluntariamente desde 1888, dedicando-se à assistência social de crianças judias órfãs ou nascidas de mães solteiras, abandonadas pelas comunidades judaicas que não reconheciam seus filhos como legítimos. Em 1895, no mesmo ano em que Breuer e Freud publicavam pela primeira vez o caso Anna O., Bertha assumia a direção da “Casa” – o Orfanato de Meninas Judias, em Frankfurt, permanecendo na presidência até sua morte. Além disso, escreveu vários contos, peças de teatro, cartas e artigos, muitos deles em defesa dos direitos da mulher, e alguns publicados anonimamente ou sob um pseudônimo masculino para que tivessem maior credibilidade.

Em novembro de 1938, durante a *Kristallnacht*, o edifício de sua Instituição foi queimado e, em 1942, crianças e funcionários foram deportados aos campos de extermínio.

Tal como destaca Guttman (2001, p. 6), os retratos de Bertha estabelecidos nos últimos cem anos revelam uma líder do movimento judeu feminista, “[...] severe, autocratic, zealous woman immersed in the public theatre of social affairs [...]”, contrastante com o retrato da delicada e frágil mulher de 21 anos que vivia mergulhada no “teatro privado” dos devaneios, padecendo de uma condição neurótica grave e restritiva.

Segundo Breuer, até seus 21 anos de idade, Anna O. não apresentou nenhum sintoma psíquico digno de nota, quando então sua mãe chamou o médico da família por temer que a filha tivesse contraído tuberculose, tal como o pai que estava enfermo, pois

a tosse da filha persistia. Breuer então diagnosticou um quadro de histeria e dedicou-se a tratá-la durante várias horas, diariamente.

Anna O. adoeceu, precisamente, diante da doença de seu pai, núcleo traumático da formação dos seus sintomas. No lugar de um processo de luto, a jovem de 21 anos desenvolveu pela primeira vez um quadro histérico com sintomas de conversão, que a deixaram praticamente incapacitada durante sete anos.

Sigmund Pappenheim, o pai da paciente, em julho de 1880 adoeceu de um grave abscesso pulmonar, falecendo em abril de 1881. Durante esse período, Anna O. dedicou-se intensamente aos cuidados do pai, quando então surgiram seus primeiros sintomas. Além da tosse histérica, ela desenvolveu um quadro de anemia e anorexia, devido ao qual, para o seu pesar, foi impedida de cuidar do pai que tanto adorava, permanecendo em repouso. Em seguida, apareceram novos sintomas histéricos, tais como estrabismo convergente, cefaléia, paralisias, perturbações da visão, paralisia dos músculos do pescoço, contraturas e anestésias, de modo que ela teve de permanecer de cama de dezembro de 1880 até dia 1º de abril do ano seguinte, quando voltou a se levantar pela primeira vez. Quatro dias depois, contudo, seu pai faleceu quando então, segundo Breuer, Anna O. foi confrontada com o “[...] trauma psíquico mais grave que ela poderia ter experimentado” (FREUD, 1893, p. 15). Reagiu com uma agitação violenta seguida de um profundo estupor, depois do qual passou a não reconhecer mais as pessoas e a ser atormentada por imagens de cabeças mortas.

Uma Anna, e a Outra, ausente de si mesma

[...] a histérica (l'hystérique), como todos sabem que ela é tanto macho como fêmea, a histórica (l'historique), se posso me permitir a esse deslizamento, não tem, em suma, para lhe dar consistência senão um inconsciente. É radicalmente a outra, ela própria não é senão enquanto outra.

J. Lacan

Observamos com Colette Soler (2004) que o que surpreende no caso não é propriamente a sintomatologia que ela apresentava, própria da histeria da época, mas a presença de duas Annas que, no relato de Breuer, correspondem a dois estados de consciência que se alternavam de modo freqüente e súbito, inclusive conforme os horários do dia. Enquanto uma era melancólica e angustiada, mas relativamente normal, a Outra era louca, alucinada, recusava alimentar-se, raivosa e violenta, rasgava roupas, jogava objetos nas pessoas, acusando-os de deixá-la em um estado de confusão, etc. Assim, durante o dia, era a vez da Anna irresponsável perseguida por alucinações, enquanto que de noite, surgia a Anna inteiramente lúcida.

A Anna, ausente de si mesma⁹, era incapaz de reconhecer as pessoas ou de manter-se consciente em relação à presença de parentes ou amigos, a quem recebia com prazer por apenas um curto período de tempo, para em seguida ausentar-se. Alucinava cobras negras assustadoras, que correspondiam à maneira como via seus próprios cabelos negros. Nesses estados, havia também uma profunda desorganização funcional da fala, com perda do domínio da gramática e da sintaxe. Em certa ocasião, emudeceu completamente por duas semanas apesar de seus esforços para falar. Às vezes falava somente em inglês; outras vezes misturava idiomas.

Entretanto, havia para ela uma exceção que se chamava Josef Breuer, de quem se tornou completamente dependente. Reconhecia-o de imediato quando ele entrava em seu quarto, com quem permanecia em contato o tempo todo, salvo quando tinha alucinações. Recusava alimentar-se exceto quando Breuer lhe dava comida. Certa vez, ao retornar de uma breve viagem de três dias a Berlim, Breuer encontrou-a em um estado deplorável: não aceitara nenhum alimento durante a ausência do médico e

⁹ Josef Breuer refere-se aos estados de “ausência” ou “hipnóides”.

permanecera atormentada por alucinações com caveira e esqueletos que a aterrorizavam.

Diariamente, às tardes, ela caía em um estado de sonolência que durava até uma hora depois do pôr-do-sol, que se seguia de uma auto-hipnose profunda, durante a qual ela narrava a Breuer todas as alucinações que tivera ao longo do dia, ou contava histórias ora tristes ora fascinantes, segundo Breuer, sempre baseadas em uma moça ansiosamente sentada à cabeceira de um doente. Quando ocorriam as narrativas da *talking cure*, despertava alegre e tranqüila e era capaz de escrever noite adentro, mantendo-se inteiramente lúcida até as quatro da madrugada, quando ia se deitar. Mas na manhã seguinte, voltavam todos os sintomas de sua *condition seconde*. Caso não ocorresse a narrativa na hipnose do anoitecer, no dia seguinte tinha que contar duas histórias para que lograsse a melhoria do seu estado psíquico.

Notamos, assim, que a presença de Breuer apaziguava a manifestação da Outra que a enlouquecia, limitando esse real através do trabalho de decifração do inconsciente. Ser *l'hystorique*, segundo o deslizamento de Lacan, dando corpo à *talking cure* foi então sua saída para sustentar-se no mundo. Anna O. dissolvia assim o impasse do feminino através da montagem da cadeia do saber inconsciente que dava consistência ao seu próprio ser. Interrogamos com Graciela Musachi (2006, p. 101), se a exigência histórica de que exista ao menos um homem como exceção que sustente o Nome-do-Pai – ou seja, o operador que garanta a articulação simbólica de um sintoma a ser decifrado sob transferência com a cadeia do saber inconsciente que lhe dê sentido –, já não seria “[...] um ´requisito desesperado` do não-toda?”

Breuer visitava-a sempre à tarde quando sabia que a encontraria em um estado de auto-hipnose e ela só começava a contar-lhe suas histórias depois de haver confirmado plenamente a identidade do médico, apalpando-o com as mãos. Se ela

pudesse falar-lhe sobre tudo o que havia ocorrido durante sua ausência, permanecia bem humorada e de fácil trato; mas caso ele não fosse visitá-la, tornava-se voluntariosa e era acometida por uma forte angústia.

Tal ciclo repetia-se diariamente com uma piora do seu estado ao entardecer, quando surgiram fortes impulsos e tentativas suicidas, além de atos violentos como quebrar vidros, etc. Breuer, no relato do caso, conta que devido ao seu grave estado foi necessário removê-la para uma casa de campo nas imediações de Viena que oferecesse riscos menores do que aqueles aos quais estava exposta em sua habitação, que se encontrava no terceiro piso de sua casa. Mas na realidade – tal como relata sua biógrafa – Bertha foi internada em junho de 1881 por Breuer e sua mãe, dado a gravidade de seu quadro, no Sanatório Inzersdorf dirigido por dois psiquiatras, Hermann Breslauer e Emile Fries, onde Breuer continuou atendendo-a. Ali, permaneceu ao longo de três dias sem comer nem dormir com muitas alucinações, quando então lhe foi administrado cloral. Na presença de Breuer, ficava eufórica, mas muito agitada e perturbada na sua ausência. Seguindo as instruções de Breuer, Breslauer procurou aplicar-lhe a *talking cure*, mas em vão ela foi submetida a choques elétricos e ao uso de arsênico por várias semanas – métodos que também foram ineficazes.

Passava horas olhando uma fotografia de seu pai, adorando-o entre lágrimas; aos poucos foi apegando-se a Breslauer e passou a ocupar-se com o projeto de dedicar-se à prática de enfermagem. Ao mesmo tempo, sua compaixão com os carentes e doentes, que já se manifestara na infância, encontrava ali sua expressão nos cuidados que passou a exercer com pessoas da vizinhança – o que contribuiu para sua recuperação.

No exercício da *talking cure*, Breuer relata sua surpresa quando pela primeira vez foi possível remover definitivamente um sintoma da paciente a partir da expressão verbal de um enunciado que se dera acidentalmente no tratamento. Anna O. encontrava-

se em pleno verão impossibilitada de beber água, repelindo qualquer copo – sintoma que perdurou por seis meses –, quando um dia durante a hipnose ela descreveu com repugnância uma cena que ocorrera no quarto de sua dama de companhia, onde seu cãozinho bebera água em um copo. Assim, Breuer passou a aplicar-lhe a hipnose, solicitando-lhe que narrasse lembranças em torno do sintoma de que então tratavam, para buscar a experiência que o tinha ocasionado. Desse modo, várias perturbações, como as paralisias, anestésias, distúrbios da visão, da audição e da fala, as nevralgias, tosses, tremores, etc., foram removidas pela fala, elucidando, por outra parte, sua origem relacionada ao período em que o pai adoecera.

Em julho de 1881, Breuer deixou Viena por cinco semanas durante uma viagem de férias – período no qual Anna O. se recusou a dar continuidade ao tratamento com Breslauer – e, ao voltar, encontrou-a novamente em um estado deplorável: inerte, intratável, mal-humorada, malévola, apenas falava de suas alucinações e de fatos que a haviam aborrecido. Esse quadro só veio a melhorar depois que Breuer voltou a manter encontros diários com a paciente, até que no início de novembro de 1881, Breuer decidiu reintegrá-la ao convívio da família em Viena, embora receoso devido à hostilidade que Anna mantinha com a mãe e seu irmão que a haviam impedido de permanecer ao lado do pai enfermo. Como precaução, Breuer entrou em contato com um colega do Sanatório Bellevue, em Kreuzling na Suíça, o Dr. Robert Binswanger, caso fosse necessária uma nova internação.

No dia 7 de dezembro de 1881, um ano depois que a paciente havia se separado de seu pai, seus estados alternados de consciência foram sistematizando-se do seguinte modo: ao longo do dia, seu estado de ausência ia acentuando-se até atingir um estado absoluto ao anoitecer, quando então ela vivia não no momento em que se encontrava (inverno de 1881-2), mas exatamente um ano antes. Mantinha a lucidez

somente em relação à morte de seu pai, esquecendo-se de todos os demais fatos subseqüentes, e situava-se espacialmente como se habitasse seu antigo quarto – o que perdurou até o final de sua doença, em junho de 1882. Essa seqüência regular de acontecimentos obedecia à experiência dos meses nos quais ela cuidara de seu pai enfermo: à noite permanecia acordada velando sua cabeceira; às tardes repousava do mesmo modo como normalmente fazem as enfermeiras.

Podemos constatar como Breuer dava consistência ao método (exaustivo) de investigação em busca da origem do sintoma, trabalhando com a paciente no estabelecimento das cadeias associativas sempre relacionadas à doença do pai. O exemplo que ele fornece de quando tratavam da perturbação de “não ouvir quando lhe era dirigida à palavra” é notável. A paciente relata 108 (!) exemplos de “não ouvir quando alguém entra”, sendo que o primeiro deles foi “não ouvir o pai entrar”; 27 exemplos de “não compreender quando várias pessoas conversam”; 50 exemplos de “não ouvir quando lhe é dirigida à palavra”, sempre iniciados com o pai.

Breuer observa que se ela não narrasse os fatos exatamente na seqüência ocorrida, seu relato sempre rico em detalhes ficava paralisado. Notamos que Anna O., mais do que demandar, exigia ser ouvida como também requeria que todas as noites Breuer fechasse-lhe os olhos antes de dormir. Além disso, ele deveria sugestioná-la a não abri-los até que ele mesmo o fizesse na manhã seguinte. Mas Breuer, certamente fascinado pelo caso, encontra uma justificativa para responder a tais demandas: uma noite ela despertou em sua *condition seconde* revivendo exatamente o ano anterior, declarando ter sido levada para longe de casa – o que causara um grande transtorno familiar no meio da madrugada, que Breuer queria evitar.

Transcorridos meses de relatos minuciosos, Breuer enfim reconstitui o caso: depois que o pai adoeceu em julho de 1880, embora dispusessem de uma enfermeira, ela

e sua mãe passaram a dividir os cuidados com o enfermo. A tosse de Anna – o primeiro de seus sintomas histéricos – surgiu pela primeira vez quando estava sentada à cabeceira do pai e ouviu o som de uma música dançante vindo da casa vizinha. Foi então tomada por um súbito desejo de dançar naquela casa, mas ao mesmo tempo, por uma forte auto-recriminação por tal desejo, passando a tossir (como o pai enfermo) sempre que se ouvia qualquer música ritmada.

Em outra noite, na madrugada do dia 17 de julho de 1880, Anna encontrava-se só cuidando do pai e estava muito ansiosa esperando a chegada de um cirurgião que iria operá-lo, quando o pai despertou com febre alta. Sentada à cabeceira do doente, em um estado de devaneio ela teve a visão de uma cobra negra vindo da parede que se aproximava do pai para mordê-lo. Seu braço direito dormente, que pendia sobre o respaldo da cadeira, ficou insensível e parésico. Aterrorizada, tentou rezar quando a cobra desapareceu, mas não achou palavras em nenhum idioma senão em inglês a partir da recordação de um poema infantil. Breuer nota que sempre que ela via um objeto semelhante a uma cobra, tal como um galho encurvado de um arbusto, revivia a alucinação da cobra e seu braço direito ficava rígido. As diversas perturbações da visão remontavam a uma noite em que estava sentada à cabeceira do pai e não fora capaz de responder-lhe que horas eram por ver o relógio deformado pelas suas próprias lágrimas.

Embaraços na transferência

A noção da sexualidade era surpreendentemente não desenvolvida nela. A paciente, cuja vida se tornou conhecida por mim num grau em que raras vezes a vida de uma pessoa é conhecida de outra, nunca se apaixonara; e em todo o imenso número de alucinações que ocorreram durante sua doença, a noção da sexualidade nunca emergiu.

Josef Breuer

Notamos que, se por um lado, ao rastrear pela palavra a origem de um sintoma tecido com a trama do saber inconsciente como uma mensagem cifrada o próprio sintoma pode desaparecer; por outro é necessário levar em conta – tal como o fará Freud a propósito das *Observaciones sobre el amor de transferencia* – que o próprio amor ao saber que se estabelece sob transferência pode ter seu alcance na dissolução dos sintomas. Assim, por amor o paciente entrega-se – seja nas associações em torno do sintoma, seja na sua melhoria, seja na proliferação do sentido, seja no filho imaginário que Anna O. não tardou a oferecer a Breuer.

Para Anna, sem Breuer, não havia nenhuma *talking cure* possível; era a Breuer a quem ela precisava falar, diária e caprichosamente. Em sua ausência, seu estado se tornava deplorável. Mas juntamente com a vertente diacrônica da transferência que propicia a abertura para a decifração dos sintomas, a vertente sincrônica em sua colocação em ato da realidade sexual do inconsciente não tardaria em se manifestar, evidenciando aquilo que justamente Breuer insistia em denegar: a presença da sexualidade conflitante no coração da neurose.

Breuer encerra o caso dizendo que a paciente colocara-se o propósito de concluir o tratamento no dia em que se completaria um ano desde que havia sido removida de Viena (o que seria no dia 7 de junho de 1882), quando todos os seus sintomas, segundo Breuer, teriam desaparecido. Entretanto, outro desfecho do caso será narrado por Ernest Jones e por Freud, através de reconstituições inclusive confirmadas posteriormente por Josef Breuer.

Peter Gay (1988) comenta que Breuer confidenciara a Freud que ele próprio havia decidido interromper o tratamento ao notar que sua mulher enciumada tinha razões para acusá-lo de que ele só falava de Bertha, e que seu envolvimento com a paciente ia muito além de um mero interesse científico no caso. Desconcertado com o

fato, Breuer decidiu interromper o tratamento comunicando tal decisão à paciente. No dia seguinte, Recha telefonou-lhe urgentemente, pois Anna O. encontrava-se em sua pior crise apresentando contrações abdominais de um parto histérico, declarando: “Agora chega o filho de Breuer!” Muito embaraçado, Breuer aplicou-lhe a hipnose, dissolvendo a crise. No dia seguinte, ele partiu com sua mulher para Veneza em uma segunda lua-de-mel e três meses depois do evento nasceu Dora, a filha real de Breuer. Mathilde, mulher de Breuer, desesperada de ciúme tentou suicídio, enquanto no Sanatório Inzersdorfl circulavam rumores entre os médicos de que algo havia se passado entre Breuer e Bertha.

Com efeito, uma ligação única estabelecera-se entre ambos, cuja ruptura deixaria marcas em Bertha de um profundo ressentimento e desconfiança em relação à psicanálise. Muitos anos depois, quando lhe disseram no Orfanato das Meninas Judias que uma delas precisaria tratar-se com o método psicanalítico, ela exclamou: “As long as I live, psychoanalysis will never penetrate my establishments!” (GUTTMANN, 2001, p. 120). Embora gostasse de falar de si mesma, ao que parece, jamais mencionou o trabalho feito com Breuer. Não se sabe se ela mesma chegou a ler o relato do seu caso publicado em 1895, embora em Viena, algumas pessoas puderam identificá-la.

Se a clínica psicanalítica é prenhe dos embaraços do analista frente ao amor de transferência, o caso de Breuer é exemplar. Com Serge Cottet, notamos que Breuer evitou, precisamente, a transferência sexual, prova da etiologia sexual das neuroses, retirando-se da cena analítica no momento em que tudo pareceria deteriorar-se. Dirá Freud sobre Breuer que “[...] apesar de seus grandes dotes intelectuais, nada havia nele de fáustico” (*apud* COTTET, 1982, p. 20).

Lacan (1964) propõe que a gravidez de Bertha seja lida como a manifestação do desejo de Breuer, segundo sua fórmula de que *o desejo do homem é o desejo do Outro*.

Como histérica, dedicou-se a sustentar o desejo do mestre ávido de saber. A Breuer, ela entregou seus sintomas para a decifração sob transferência: tantas reminiscências quantas ele demandar, tantos sintomas quantos ele se propuser a eliminar; tantas histórias quanto a *talking cure* puder expurgar. Quanto ao desejo de Breuer e sua motivação por Bertha Pappenheim, restam apenas especulações. Melinda Guttmann observa que Bertha era o nome da mãe de Breuer, que falecera quando ele tinha apenas quatro anos de idade e ela aproximadamente a mesma idade que sua paciente Bertha Pappenheim. Ambos padeciam da dor pela perda do pai, já que Breuer também perdera o pai adorado quando jovem. Seja como for, Freud recrimina Breuer por desconsiderar que o seu envolvimento amoroso com a paciente correspondia na realidade à sua reação frente à transferência de Bertha que emergiu no tratamento. Ou seja, Lacan considera que Freud tratou Breuer também como histérico, como se ele lhe dissesse: “[...] Teu desejo, é o desejo do Outro” (ibid., p, 144).

Breuer não reconheceu o filho gerado no amor de transferência como uma conseqüência de seu ato de introduzi-la no dispositivo da *talking cure*. Abandona-o com Bertha, que permaneceu de julho até o final outubro de 1882 no famoso Sanatório de Bellevue, aonde Breuer a encaminha, recomendando-a ao Dr. Robert Binswanger: “[...] my patient, who has always meant a great deal to me, will soon be safety in your care” (GUTTMANN, 2001, p.73).

Sete anos de internações

Na mansão de Bellevue ao menos Bertha foi poupada das atrocidades que na época chegaram a ser aplicadas nos casos graves de histeria, tais como a castração feminina, como a retirada de ovários, tal como propôs em 1873 o Dr. Robert Battery, ou a extração do clitóris, segundo a orientação do ginecologista inglês Issac Baker Brown

baseada no princípio de Dr. Isaac Ray, que acreditava na vulnerabilidade da mulher à histeria, à insanidade e aos impulsos criminais devido aos seus órgãos sexuais. Foi também poupada da “hidroterapia”, a técnica mais comum na época no tratamento das “mulheres loucas”, que consistia em jatos de água fria atirados no corpo da paciente que muitas vezes eram tão violentos que podiam levá-la à morte.

Entretanto, apesar de Bertha ter recebido eletrochoques em Bellevue, sentiu-se acolhida naquele Sanatório que lhe dispensava os melhores cuidados, junto aos quarenta pacientes de famílias abastadas de toda a Europa que lá permaneciam. A maioria dos seus sintomas voltou a incomodá-la e, devido a uma dor intensa na mandíbula, foi-lhe ministrada morfina, na qual veio a viciar-se.

Conforme o pedido de Binswanger, certa vez ela escreveu-lhe (em inglês) sobre sua afasia, dizendo que a perda temporária da língua materna ainda lhe incomodava muito, sendo capaz apenas de comunicar-se em inglês. Contudo, em relação aos seus estados de “ausência”, tinha uma estranha sensação de “time missing” e já podia controlar seus pensamentos, quando escreve: “When I do not read I am laying, not always very quiet, occupied with my thoughts, and I am quite well able to govern them; I can reproduce the past and make plans for the future” (ibid., p. 84).

Durante os anos em que esteve em Bellevue, Bertha recusou-se a receber a mãe e o irmão que desejavam visitá-la, restringindo-se às correspondências, sempre formais. Embora Breuer tivesse vários pacientes internados em Bellevue, ele tampouco foi visitá-la, mas trocou correspondências com Binswanger a quem em certa ocasião Breuer respondeu rudemente: “Your present contention that her entire illness is an invention is quite certainly false” (ibid., p. 86). Em outra carta, Binswanger admitiu ministrar-lhe grandes doses de morfina e disse que a paciente poderia sair do quadro, embora com dificuldades, “[...] if she desires it” (ibid., p. 86).

Em cartas destinadas ao seu primo Fritz Homburger, Bertha queixava-se dos distúrbios da fala que ainda ocorriam regularmente ao anoitecer, quando ela procurava distrair-se com alguma leitura. Disse-lhe também que o Dr. Binswanger pensava que sua permanente recapitulação do passado poderia cessar caso ela evitasse as pessoas que lhe traziam tais recordações, e que ela esperava que sua situação se modificasse, pois aquela vida se tornaria absolutamente intolerável para ela.

Com efeito, em outubro de 1882, Bertha saiu do Sanatório Bellevue e permaneceu na casa de parentes em Karlsruhe, onde iniciou um curso de enfermagem na Associação da Mulher de Karlsruhe, instituição que também promovia trabalhos filantrópicos. Bertha então escreveu uma carta ao Dr. Binswanger, agradecendo-lhe por todos os seus cuidados e perguntando sobre a evolução do tratamento de alguns pacientes que lá permaneciam. Seus parentes a encorajaram em seus projetos literários e introduziram-na na vida social e cultural da cidade, bem como nos ideais do crescente movimento feminista. Passou a freqüentar obras de teatro, concertos, festas e logo atuaria em uma obra de teatro encenada na casa de uma prima de Fritz, Anna Ettlinger, que teve grande influência em sua vida. Essa mulher, amante da literatura e do teatro e que se dedicava com paixão às letras, havia decidido permanecer solteira, contrariando o costume das mulheres de sua geração que consentiam com os casamentos arranjados. Com ela, Bertha desfrutava da vida cultural e do apoio que ela lhe oferecia para publicar seus escritos e prosseguir no curso de enfermagem.

Em janeiro de 1883, Bertha voltou a viver em Viena com sua mãe e seu irmão, sendo novamente hospitalizada em Inzersdorf em julho de 1883 onde permaneceu sob os cuidados de Breslauer, quando foi diagnosticada novamente com um quadro de histeria. Poucos dias depois, Breuer fez-lhe uma visita, sobre a qual Freud comenta à sua noiva, Martha, dizendo-lhe que Breuer ficara tão perturbado ao encontrá-la em um

estado lastimável que chegou a desejar-lhe que a morte pudesse aliviá-la daquele sofrimento sem fim. Seis meses depois, Bertha teve alta novamente, mas outras três internações seguiram-se ao longo dos anos seguintes. Em setembro de 1886, Bertha compareceu ao casamento de Freud e Martha, sua amiga, a quem confidenciou, em 1887, que ela ainda sofria de alucinações à noite. Dia 30 de junho de 1887 seria a última internação de Bertha, recebendo alta após dezoito dias quando deixou definitivamente o Sanatório de Inzersdorf.

*The writing cure*¹⁰

O fato que marcou sua saída definitiva das internações foi sua primeira publicação. Bertha escreveu um livro sobre contos infantis, intitulado *Kleine Geschichten für Kinder*, “Pequenas histórias para crianças”. Algumas delas refletem claramente sua própria história, notadamente durante o período em que adoeceu e que Breuer entrou na sua vida. O conto *The Pond Sprite*¹¹, a Fada do Lago, onde ela faz alusão ao momento em que escuta a música dançante (e que aparece na formação do seu primeiro sintoma, a tosse), trata de uma história de amor que poderia ter sido aquela com Breuer.

The Pond Sprite conta a história de uma fada que vivia no fundo escuro de um lago e que foi atraída para a superfície pela curiosidade que o som de uma música dançante, vindo da casa vizinha, despertou-lhe. Entretanto, um olhar penetrante, vindo da cabeça de pedra esculpida em uma fonte, fitou-a de forma ainda mais severa do que de costume e, tremendo de medo, a fada voltou a submergir. Mas a música soou ainda mais alta e a fada, escondida entre os juncos para não ser novamente flagrada pelo olhar recriminador, não teve mais dúvida de que os humanos deixavam-se levar pelos prazeres da dança. Ela então pensou:

¹⁰ Segundo a expressão cunhada por de sua biógrafa (GUTTMANN, 2001, p. 98).

¹¹ Texto inédito na língua portuguesa que traduzimos na íntegra (em anexo).

[...] como seria maravilhoso deixar seu mundo frio e, por alguns instantes, mergulhar em um salão iluminado, perdida em um inebriante turbilhão de música e ser conduzida por uma mão calorosa (ibid., p. 102).

A fada esqueceu-se da punição que era reservada a qualquer filha que ousasse deixar o Reino das Fadas e deixou-se levar de forma quase inconsciente por seu desejo. Foi até o salão, onde ficou escondida observando o movimento das pessoas e viu-se dominada por um forte desejo de que alguém a convidasse para dançar. Eis que apareceu “um homem alto e bonito; uma longa barba emoldurava seu rosto, onde os olhos azuis transpareciam amor e delicadeza” – descrição que corresponde exatamente ao tipo físico de Breuer, tal como observa sua biógrafa –, com quem dançou por muito tempo, sem palavras e em paz até o fim da música. Ele mal poderia imaginar quem era ela, uma fada que pertencia a um mundo de frieza e hostilidade do qual não poderia sair sem ser punida. Mas ao olhar profundamente seus olhos, ele estremeceu e fugiu ao perceber a origem dela. A fada sabia que tudo estava terminado e para o seu desespero, por ter ficado tempo demais com os humanos, uma camada de gelo formou-se sobre o lago e ela ficou nas margens separada de seu lar. Uma forte tempestade separou-a cada vez mais de suas irmãs e a fada, exausta, deitou-se no chão apoiando-se em uma rocha onde foi coberta pela neve. Frio e gelo reinaram por muito tempo até que chegou o calor que derreteu a neve, quando a cabeça de pedra viu algo muito delicado, uma planta verde florescendo ao lado da rocha e uma flor branca que anunciaria o começo da primavera.

Se a experiência com Breuer foi transformadora para Bertha, no entanto, não foi exatamente a *talking cure* que a libertaria dos sintomas histéricos que por mais sete anos ainda a atormentaram. Com a *writing cure* teria Bertha dado consistência de discurso à sua própria existência? Nesse momento de sua vida, Bertha não se dedicava mais a dar corpo à transferência analítica, como fora com Breuer. Mas a relação com seu médico,

Dr. Binswanger, foi importante em sua recuperação. “Se ela desejar”, poderá sair do quadro histérico – dizia seu médico que a incentivava a escrever.

Bertha, que antes interrogava o saber do mestre Breuer, passou então a inventar um saber com o recurso da escrita através de ficções que faziam alusão ao seu passado. Um real que irrompera na falência dos semblantes paternos então era alojado na escrita.

Abandonada pelo falecido pai e depois por Breuer, Bertha teve de encontrar uma solução para tais perdas a fim de tratar a eclosão da Outra enlouquecedora. Mas se Bertha logrou sair do quadro em que se encontrava, não ousou entregar-se aos prazeres do amor, renunciando definitivamente ao encontro com um homem. Manteve, inclusive, um certo desprezo por eles, considerando reconfortante a idéia de que mais vale a solidão do que a estupidez de um marido: “[...] I am comforted by the thought that I could have had a stupid husband [...]” (ibid., p. 237).

A identificação viril histérica como reparação da ausência da mulher

Les identifications virile sont sa manière de tenter d'assurer son existence en 'faisant l'homme' pour parer à l'absence de significant de la féminilité`

Anne Lopez

A partir da reconstituição do caso estabelecida por Breuer e das ficções literárias produzidas por Bertha Pappenheim, constatamos que diante da falência dos semblantes paternos ocorrida no adoecimento do pai, ela adoeceu no confronto com a questão do feminino que então emergiu como um real enigmático.

O primeiro sintoma histérico, a tosse, que surgiu enquanto cuidava do pai enfermo, é bastante elucidativo. Revela sua estrutura neurótica no próprio trabalho analítico de decifração do sintoma, apresentando-se como uma mensagem cifrada pelo inconsciente, isto é, uma formação de compromisso – tal como dirá Freud a partir da noção da defesa e do recalque, não concebidas por Breuer –, ou seja, a expressão de um

conflito psíquico entre um desejo e sua interdição. Segundo Breuer nos revela, à tosse, Anna O. associa o som da música dançante, o que permite ler esse sintoma também como uma substituição metafórica – segundo Lacan (1957) propôs que se leia um sintoma –, isto é, como um significante S1 (tosse), cujo significado será dado por outro significante S2 que vem substituí-lo (a música dançante), cuja significação é o desejo atrelado à sua insatisfação, já que para ela seria inconcebível abandonar o pai enfermo para entregar-se aos “prazeres da dança”, que poderiam ser vividos fora dos muros familiares. Para tanto, seria preciso deixar o pai e realizar o luto do falo, quando nenhuma insígnia paterna poderia recobrir o enigma do feminino com tal.

Na neurose, o desejo como insatisfeito já nasce como resposta ao tratamento que o Nome-do-Pai propicia ao real do gozo, interditado pela linguagem. A resposta histórica de Anna O. faz da castração do Outro (a tosse do pai) seu próprio sintoma, devotando-se ao desejo do Outro paterno para o qual ela se coloca em posição de ser sua falta, o objeto fálico que o completaria. Ou seja, diante do confronto com o S(/A), a falta do Outro que designa também a falta do significante dA mulher que não se escreve no inconsciente, Anna O. dedica-se a repará-la, encarnando o falo que falta ao Outro, sem jamais se deixar levar por “um inebriante turbilhão de música e ser conduzida por uma mão calorosa”. Embora não faltassem enfermeiras nem a própria mãe para cuidar do enfermo, essa seria, mais do que sua vocação, sua missão para o resto de sua vida. Fez um curso de enfermagem para dedicar-se aos cuidados dos carentes – projeto que surgiu quando, em meio a lágrimas olhava a fotografia do falecido pai, na primeira internação em Inzersdorf.

Podemos observar que seus sintomas conversivos históricos colocam a questão sobre como a sexualização atinge o corpo no ser humano, revelando, além da proliferação de sentido dos sintomas, o núcleo real traumático em torno do qual se

organizam como defesa. Se a tosse de Anna O. implica a função da sexualização de um real em si mesmo dessexualizado ao ser articulado ao desejo e inserido na trama do saber inconsciente; por outro lado, um real inassimilável sob a forma de trauma não deixaria de se rerepresentar, evidenciando o limite de qualquer método catártico que jamais absorverá o núcleo traumático, diante do qual o sujeito permanece – literalmente no caso Anna O. – sem palavras.

É o que faz notar Serge André (1986, p. 93), com quem podemos localizar também a mudez de Anna O., esse furo na fala, a partir do encontro com um real corpóreo dessexualizado, em relação ao qual prolifera a significação fálica como forma de tratar esse real com o recurso da linguagem, sexualizando o corpo. É o que ocorreu, por exemplo, na noite de 17 de julho de 1880 enquanto cuidava de seu pai doente – e que se repetiu ao longo de sua doença –, quando se viu confrontada com uma parte inanimada de seu próprio corpo, mobilizado diante do corpo dolente de seu próprio pai com quem se identificara. Assim, diante de seu braço “morto” que ficara adormecido, um sonho veio recobri-lo em seu estado de devaneio, quando teve a visão de que uma serpente negra saía da parede, ou de que seus dedos dormentes transformavam-se em pequenas serpentes com cabeças de mortos. Ou então, seu braço ficava rígido toda vez que via algo semelhante a uma cobra, tal como um galho encurvado, quando revivia a alucinação da cobra que se repetiu por muitos anos. Precisamente diante do encontro com esse real corpóreo, Anna O. emudeceu quando queria rezar.

É preciso destacar que um real do sexo sempre permanece para todo sujeito aquém da significação fálica, que não alcança todo o real do gozo – terreno sobre o qual avança a devastação feminina e diante do qual a histeria, precisamente constitui-se como defesa. Não é de se estranhar, contudo, que tenha sido justamente a clínica com mulheres, em particular a histeria, que o tenha desvelado, quando as mulheres têm de se

haver com a presença do real do feminino inominável com tal como condição do gozo que especifica a mulher. Cabe lembrar que os homens também são afetados pelo confronto com um real que escapa à sexualização, mas se há um gozo que aí pode emergir – como pode ser o caso da toxicomania –, não especifica a posição masculina nomeada em função do significante fálico.

No caso Anna O., notamos que o confronto angustiante com esse real que se impõe como corte na cadeia discursiva, conduz à formação defensiva do sintoma histérico, através do qual recupera o gozo fálico, o gozo da castração que se imprime no coração do sintoma neurótico. Além da tosse e dos demais sintomas histéricos, observamos no caso a proliferação da significação fálica (as serpentes são exemplares), bem como o apelo à proteção de Deus que lhe garanta o sentido ali onde ele se esvaece.

Do mesmo modo, observamos ainda com Serge André (ibid., p. 103) que a repulsa a beber líquidos surgiu onde emerge “[...] uma espécie de decadência do corpo, do erótico para o orgânico”, diante da visão de um cãozinho que bebera água em um copo, enquanto ela se dedicava aos cuidados do corpo do pai dolente. Ou seja, a proliferação de sintomas responde pela tentativa de restabelecer um corpo erogeneizado. Não teria sido também esse seu esforço de gerar um falo no corpo através do filho imaginário, quando Breuer estava prestes a deixá-lo cair, abandonando-a?

Desse modo, podemos supor que a doença do pai a desespera precisamente por que ali se revela a impotência paterna, parceiro clássico da histérica, em oferecer-lhe algo distinto do falo para fundar uma identificação para a feminilidade – ao qual, entretanto, ela agarrou-se de todas as maneiras possíveis. Assim, a reivindicação fálica – da qual Bertha padecia notadamente em seu ressentimento em ser tratada como “mais uma menina”, inferiorizada em relação ao homem – mais além do desejo legítimo de ter os mesmos direitos dos homens, não poderia ser lida como a demanda de que o falo

possa de uma vez por todas cifrar seu gozo? Não teria sido exatamente essa a paixão que tomou corpo na transferência, a de encontrar o significante para “A” mulher que não existe?

A mulher como causa feminista: a Outra lesada

Bertha Pappenheim fez avançar a psicanálise e, sobretudo, transformou o seu padecimento em uma causa que modificou a vida de muitas mulheres, bem como a sua própria. Reduzir sua luta à sua enfermidade (crítica que não tardou em ser feita) seria desconsiderar a legitimidade da solução que um sujeito encontrou para si através da construção de seu sintoma, oprimindo-o com o ideal de uma sanidade normativa e de uma posição feminina mais legítima que ela deveria abraçar.

Com Collete Soler (2004, p. 12), podemos supor que a posição de objeto de Bertha, a partir da qual poderia nomear o feminino, foi a de “terceira lesada” – preterida em relação à Mathilde, a esposa de Breuer; ao filho que Breuer faria não nela mesma, mas em sua verdadeira mulher; ao seu irmão que a substituiria perante o desejo dos pais; a terceira das meninas (e que aos seis anos veria seus pais absorvidos em um segundo trabalho de luto pela perda da filha mais velha) – e, finalmente, abandonada por seu pai que, de qualquer modo, não poderia lhe dar o falo demandado.

Se Bertha, fiel ao pai, abdicou de sua condição de mulher, soube, contudo, fazer-se amar por muitas pessoas na condição da líder feminista que protegeu as mulheres.

Em novembro de 1888, Bertha foi morar com sua mãe em Frankfurt onde se entregou ao trabalho social em prol da mulher judia, em especial às meninas órfãs e às prostitutas sem lar, cujos filhos a lei judaica não reconhecia como legítimos. Ela tornou-se mãe das meninas órfãs, a quem se dedicou inteira e devotadamente, assumindo sua fé religiosa. Embora durante sua juventude Bertha não fosse religiosa como o pai

desejaria, a evocação de Deus era constante na orientação do seu trabalho e no sentido de sua vida, o que pode ser conferido em vários dos escritos que deixou. Seu orfanato foi o primeiro a abrigar as mães judias solteiras e suas crianças, bem como meninas que puderam escapar da prostituição. Chegou a cogitar adotar uma menina pobre, pianista prodígio, que aos dez anos deu um concerto para angariar dinheiro para seus pais, fato que Bertha considerou um abuso. Dizia-se que Bertha custeou-lhe sua educação, ajudou seus pais em Viena, introduzindo-os no meio artístico. A ironia do destino fez com que a menina se tornasse prostituta e acabasse internada em um asilo com um quadro de histeria. Depois disso, Bertha nunca mais se dedicou a uma só criança, repartindo seus cuidados e atenção entre várias.

Ela viajou ao Oriente Médio, percorreu a Europa e a Rússia na investigação da prostituição e do comércio de “escravas brancas”, escrevendo cartas e relatórios que compõem uma de suas publicações mais conhecidas, intitulada *Sisiphus Work*. Ali faz alusão ao trabalho incansável do herói grego, tal como sua batalha infindável na defesa das mulheres prostitutas desamparadas.

Desse modo, notamos que se Bertha se absteve da companhia de um homem e de um parceiro sexual, rechaçando a posição de objeto, soube encontrar um modo de se haver com a irrupção de um gozo traumático. Fez de sua vocação um sintoma que lhe permitiu a sustentação de sua realidade, como também encontrou um destino para a mulher que antes a enlouquecia. Assim, na Outra mulher, encarnada não mais nela mesma como nos estados de ausência, mas nas mulheres órfãs e prostitutas, Bertha fez existir “A” mulher através da Outra lesada e carente, a quem se dedicou a amar e proteger.

Assim, frente À mulher que não existe, mas que irrompe como um gozo real desvelado na doença mortal de seu pai, Bertha encontrou uma maneira de dar corpo à

órfã e prostituta, dando consistência à Outra mulher assim nomeada. Contudo, se dedicar-se ao sintoma da Outra lhe serviu de âncora subjetiva, o preço foi o que Freud chamou de “renúncia da feminilidade”, não sem os impasses para os quais ele mesmo havia alertado. Restou, assim, a nostalgia de um encontro amoroso sonhado no conto *The Pond Sprite* que a perturbou na forma de um sentimento de solidão e isolamento, do qual se ressentia, e que nenhuma solução reparatória poderia enfim eliminar. Assim, ela conclui com seu poema de 1911:

Love was not for me

So I try to look upon death

A friendly face

CAPÍTULO 5 – A JOVEM HOMOSSEXUAL: PADECER DO INOMINÁVEL

Después de que se quebrara su amor a Wjera, durante muchos meses había tenido que luchar consigo misma para no volverse loca. Con disciplina férrea había encadenado su interior para no pasarse de la cuerda, para no dejarse caer del mundo.

Sidonie Csillag, a jovem homossexual de Freud
(o grifo é nosso)

Introdução

Ao caso apresentado em 1920 no artigo *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, Freud não reservou nenhum nome. Nenhum pseudônimo de Anna, Elisabeth ou Irma, como tampouco nenhum nome conferido a partir do sintoma como no Homem dos Ratos ou no Homem dos Lobos. Freud tampouco conseguiu analisá-la encaminhando-a a uma analista mulher após quatro meses de tratamento. Ao final de sua vida, com mais de 90 anos de idade, a jovem homossexual deixou que suas biógrafas – as vienenses Inês Rieder e Diana Voigt que a entrevistaram longamente – criassem para si mesma, *post mortem*, um pseudônimo: Sidonie Csillag. Seu verdadeiro nome e os de seus familiares e amigos não foram revelados, em nome da promessa de mantê-los em sigilo.

Contudo, a biografia recentemente lançada – *Sidonie Csillag: la 'joven homosexual' de Freud*¹² – mobilizou controvérsias em torno do caso e críticas à condução de Freud e à leitura de Lacan. Ainda que as biógrafas, ambas lésbicas, tenham sido fiéis ao relato da paciente, o tema da homossexualidade serviu-lhes para mobilizar questionamentos que interessam a um discurso vinculado à defesa das comunidades de homossexuais.

¹² O livro já foi traduzido ao português.

Assim, mantendo o debate com o movimento feminista atual, avaliaremos a leitura que se propõe do caso em sua biografia, bem como as críticas feitas a Freud e Lacan por suas interpretações, sem perder de vista o tema que aqui nos interessa investigar. Se a escolha do objeto sexual não define a posição do sujeito na sexuação masculina ou feminina, propomos que o sofrimento do qual a jovem padeceu ao longo de sua vida – longe de resumir-se à opressão de uma sociedade conservadora que não aceitava sua homossexualidade –, está diretamente relacionado aos efeitos de devastação experimentados no avanço do gozo feminino no terreno em que fracassam os semblantes.

Querelas atuais em torno do caso

As críticas à psicanálise no livro biográfico da jovem homossexual figuram na própria contracapa do livro, na Apresentação e no Posfácio redigido pelo tradutor ao francês, Thomas Gindele, bem como no Prefácio de Jean Allouch. Também em seu livro *La sombra de tu perro: discurso psicoanalítico, discurso lesbiano*, Allouch (2004) critica Freud e Lacan, sugerindo que a jovem era um verdadeiro mestre que teve finalmente seu devido lugar reconhecido: o lugar de onde advém o verdadeiro ensino.

Thomas Gindele, baseando-se em dados e detalhes biográficos que teriam sido enfim revelados, no Pós-fácio da edição ao francês e ao espanhol, critica a leitura que Lacan fez do caso nas aulas de 16 e 23 de janeiro de 1963, no Seminário 10. Gindele questiona que Sidonie tenha sido um “caso”, uma vez que fora o pai quem levava a moça de então 18 anos ao Dr. Freud a fim de que corrigisse seu “desvio sexual”, já que ela insistia em cortejar uma dama da sociedade vienense e, para pior, de reputação duvidosa. Para Gindele, a jovem mesma não teria um sintoma ou uma demanda própria

que justificasse tratamento, ao qual só se submetera diante do pedido do pai, sem que nenhuma relação de transferência tivesse se estabelecido ao longo do tratamento.

A jovem mentia para Freud – fato que não passou despercebido para o psicanalista –, o que poderia levar a supor que não havia transferência, mas apenas uma manipulação consciente da jovem que queria se livrar do Dr. Freud. Isso seria corroborado com o relato biográfico de Sidonie que revela a versão da jovem paciente que, depois de um tempo em análise, passou a querer tão-somente que Freud dissesse aos seus pais que ela era “inocente” em relação ao seu amor pela Dama, Leonie von Puttkamer, com quem nunca efetivara uma relação sexual, para assim tranqüilizá-los e permitirem que ela abandonasse o divã. Para tanto, ela fingiu prosseguir a análise com entusiasmo procurando distrair o analista com histórias, a fim de que ele não percebesse que ela continuava mantendo os contatos proibidos com Leonie. Inventou sonhos para Freud, dando consistência à paciente obediente que trabalha visando sua recuperação em análise.

Foi nesse contexto que Freud decidiu interromper o tratamento. É importante notar que não foi ela quem tomou tal iniciativa, mas que esta partiu de Freud quem, após quatro meses de tratamento (nos quais ela comparecia diariamente a sessões de análise), decidiu encerrá-lo. Freud curiosamente explica tal decisão a partir do surgimento de uma atitude hostil da jovem que representaria a manifestação da transferência que atualizava a relação da jovem com seu pai:

Sé por experiencia cuán difícil es llevar a los analizados la comprensión de esta sintomatología muda y hacer consciente esta hostilidad latente, a veces extraordinariamente intensa, sin poner en peligro el curso ulterior del tratamiento. Así, pues, interrumpí el análisis en cuanto reconocí la actitud hostil de la muchacha contra su padre (FREUD, 1920, p. 2556).

Com a leitura do capítulo “Bergasse 19” do livro biográfico, observamos que a hostilidade da jovem paciente dirigida a Freud surgiu, precisamente, após uma interpretação do analista que a deixou desconcertada. Ao sair da sessão, ela foi encontrar-se com a mulher amada no café Herrengasse, furiosa e ferida como jamais vista pela Dama, a quem lhe disse aos prantos:

¡Imagínate! Ya hace un tiempo que me pregunta de todo sobre mis padres y mis hermanos. En la última hora, se obsesionó principalmente con mi hermano menor. Y sabes lo que me dijo hoy: que me hubiera gustado tener un hijo con mi padre, y, como por supuesto la que lo tuvo es mi madre, yo la odio por eso y a mi padre también y de ahí que me aparte por completo de los hombres... ¡Es tan indignante! (RIEDER, 2000, p. 60).

Sidonie atira-se sobre a mesa do café e exclama: “¡Ahora le perdí todo el respeto!” (ibid., p. 61).

A passagem esclarece que a falta de “colaboração” do paciente na análise nem sempre significa ausência de transferência. A transferência negativa, que pode se manifestar sob distintas modalidades tal como observa Jacques-Alain Miller (2000), não indica a contra-indicação ao dispositivo da análise, e tampouco se confunde com a indiferença ou ausência de transferência.

Seria recomendável, tal como propõe Gindele, aceitar o argumento de Freud de que a jovem não demandava tratamento e que por isso era indicado encerrar aquela experiência, que na realidade tratava-se apenas de uma “observação” (RIEDER, p. 401)?

Notamos que tal argumento desconsidera o fundamento mesmo da experiência psicanalítica que exclui a posição do analista como um observador externo, quando ele mesmo é tomado pela estrutura da transferência como um objeto produzido pelo analisante. O analista não é nem neutro, nem aquele que à distância observa seu paciente, esteja ele advertido ou não de sua pretensa objetividade. Uma vez que se

oferece o dispositivo da análise da regra da associação livre, com seu ato o analista não poderá pretender ser o único a permanecer fora do jogo. A clínica psicanalítica distingue-se radicalmente da clínica médica do “observador” que descreve a realidade do seu objeto. Freud mesmo insistiu sobre a exigência ética de que o analista faça a sua análise, advertido de que seus preconceitos, suas fantasias e sintomas não tardarão a brotar como obstáculos no tratamento.

Além disso, não há razões para desconsiderar o relato de Sidonie ao final do capítulo “Bergasse 19”, quando conta que:

Al despedirse, el profesor Freud le dice: ‘Usted tiene unos ojos tan inteligentes. No quisiera encontrarme en la vida con usted en cualidad de enemigo`.

El hecho de que el famoso Freud le haya dicho eso cuando tenía diecinueve años, Sidonie no lo olvidará jamás en la vida (ibid., p. 71).

Tais palavras de Freud permaneceram como um fato inesquecível. Contudo, restou-lhe também um profundo ressentimento e ódio em relação a Freud, sinais de uma ambivalência que não se dissipou. Suas biógrafas afirmam que, ao final de sua vida, Sidonie,

[...] llena de rabia y desprecio se acuerda del profesor Freud y aún hoy siente una alegría maligna al pensar que él no había entendido un comino de ella! ¡Era un cretino, no tendrá remordimientos en decirlo! ibid., p. 388).

Lacan extrai do relato do caso feito por Freud a ambigüidade na posição do analista em relação à existência da transferência, afirmada e negada, como um ponto cego na condução do caso, sugerindo que a atuação do analista (retirar-se do tratamento) pode ser lida como uma resposta à manobra hábil da jovem que na transferência atualizava seu modo singular de gozo.

Uma vez confirmada a orientação homossexual de Sidonie em seu livro biográfico – já que a Dama foi a primeira, mas não a única mulher a ser amada por

Sidonie –, Gindele questiona a leitura de Lacan, indagando: “Implícitamente, Lacan también sugiere que hubiese hecho falta proseguir el análisis. ‘¿Para qué?’, podemos preguntarnos ahora” (ibid., p. 404).

Com efeito, colocamos a interrogação: o que teria acontecido com a jovem se Freud não tivesse, ele mesmo, interrompido o tratamento? Teria ela encontrado um meio de tratar o que sua biografia efetivamente revela como um estilo próprio de vida repleto de sofrimento, anunciado desde sua primeira tentativa de suicídio, quando ela se lança no fosso do trilho do trem diante da recusa de reciprocidade do seu amor endereçado a Leonie von Puttkamer? Sua vida foi marcada por várias passagens ao ato: ao lado das graves tentativas e ideação suicida que a acompanharam ao longo dos seus 99 anos, destaca-se a vida nômade que lhe impediu de encontrar um lugar no mundo, “[...] un rincón en donde su corazón se pueda sentir como en casa” (ibid., p. 377). Após um dos seus inúmeros fracassos amorosos, o narrador indaga: “Si su mundo se vino abajo, ¿por qué ella debería echar raíces?” (ibid., p. 338). Seu mundo caiu inúmeras vezes. Amargura, descrença, melancolia e dor foram os seus principais companheiros, somado a dois animais que estimou como a ninguém: Petzi, um cachorro, e Chico, um macaco. Dos seus amores fracassados, ela permanecera como um resíduo desprezado.

Para os críticos, a biografia de Sidonie, *post mortem*, desmentiria o relato de Freud e a leitura de Lacan em relação à passagem ao ato suicida ocorrida antes do início do tratamento, quando a jovem se atirou nos trilhos do trem após ter sido flagrada por seu pai passeando com a Dama. O detalhe revelador de sua biografia seria o fato de que talvez seu pai não a tivesse efetivamente visto com Leonie. Ou seja, a presença do olhar do pai, elemento central da análise de Lacan que antecede o ato suicida, estaria em questão. Entretanto, o relato biográfico diz o seguinte:

Seguramente, papá la ha visto y está por cruzar la calle para exigirle explicaciones. No sabe qué hacer. Desesperada, despegada la mirada

de Leonie, la dirige a su padre y ve que este le está dando la mano a su amigo, en calidad de despedida. Tiene que actuar (ibid., p. 26).

Sidonie então se solta da Dama e desaparece fugindo, mas se detém por alguns segundos quando então vê que o pai talvez não a tivesse flagrado. Sente pudor e embaraço da situação: traíra Leonie ao deixá-la em função do pai e precisava dar-lhe explicações. Volta correndo e quando a reencontra, em vez de um sorriso amável depara-se com um olhar de desprezo da amada que continua caminhando e lhe diz que é melhor que nunca mais se vejam. Sidonie fica então só com seus pensamentos que a atordoam:

¿Qué hacer? Su padre se enojaría mucho en su casa, de eso está segura. Pero la pregunta es si tiene algún sentido escuchar ese enojo, si la causa de la reprimenda ya no quería tener nada que ver con ella. [...].

Sidonie, como anestesiada, camina a los tropezos a lo largo de la serie infinita de casas de la Wienzeille. [...].

Mientras tanto llegó a la estación de tranvía Kettenbrückengasse, y de pronto sabe muy bien qué hacer. Sin vacilar ni un segundo, se dirige a la baranda, debajo de la cual, en lo profundo, yacen las vías del tren. Es la única solución. En casa, su padre la castigaría con severidad extrema, y la amada no la quiere más... ¿para qué seguir entonces? [...] Tiene que apurarse, ya escucha voces nerviosas detrás de si. Por una fracción de segundo más se queda sentada, después contiene la respiración, cierra con fuerza los párpados y salta a la profundidad (ibid., p. 26-27).

Thomas Gindele alega que a versão do suicídio que se lê no relato do caso feito por Freud não é da própria jovem, mas de seu pai que diz tê-la visto. Entretanto, não há dúvidas no relato de Sidonie de que o pai intervém na cena como um olhar reprovador. Se ele efetivamente a viu, é irrelevante. Esse é o ponto de certeza da jovem: a reprovação do pai que se materializa em seu olhar, cuja “intervenção [é] sancionada pela mulher que está com ela” – tal como já havia dito Lacan (1956-57, p. 149) na análise que fizera anteriormente do caso. Leonie, a mulher amada, também a despreza com um olhar de descaso.

Verificamos que Lacan não propõe que “[...] o olhar do pai de Sidonie [seja] supostamente responsável pela tentativa de suicídio”, tal como o critica Gindele (RIEDER, p. 402) – o que corresponde a uma leitura equivocada não apenas da leitura que Lacan faz do caso e da estrutura da passagem ao ato, mas da orientação clínica do ensino de Lacan. “Por nossa posição de sujeito somos sempre responsáveis” – dirá categoricamente Lacan (1965-66, p. 873) –, quando não há “ternura da bela alma”, nem para o paciente, nem para o analista, já que a posição do analista não lhe deixa escapatória: não há uma saída olímpica de Freud do tratamento possível, nem a inocência da jovem que se atira no abismo. O que, aliás, é textual em Lacan (1962-63, p. 124): “Não basta dizer que o pai lançou-lhe um olhar irritado para compreender como pôde produzir-se a passagem ao ato”.

Fazer-se deixar cair¹³

Para entender a estrutura da passagem ao ato da Jovem, é preciso levar em conta os desenvolvimentos de Lacan na formalização do objeto *a* no Seminário 10. Propomos¹⁴ que Lacan toma o caso da jovem homossexual no Seminário sobre a angústia como paradigmático do objeto *a*, tal como então o formaliza, por extrair da leitura do relato do caso feita por Freud a posição da jovem como fundamentalmente identificada ao resto, àquilo que cai como resíduo da operação de alienação do sujeito ao Outro.

Teria sido necessário interpretar – como o fez efetivamente Freud – que a jovem desejava receber o falo paterno na forma de um filho? Se a interpretação do analista mobilizou o enrijecimento das defesas contra a análise por parte da paciente, contudo, Freud estava convencido da veracidade de sua interpretação:

¹³Em francês Lacan emprega a expressão *laisser tomber* que significa *abandonar, largar*. Mantivemos a tradução oficial ao português, *deixar cair*, pelas suas ressonâncias com o objeto *a*, tal como formalizado por Lacan, ainda que não seja usual em português.

¹⁴Tal como tive a oportunidade de fazê-lo no artigo “Modalidades do *deixar cair* na experiência analítica” (FUENTES, 2008).

La relación cuyo descubrimiento expongo a continuación no es un producto de mis facultades imaginativas: me ha sido revelada por un material analítico tan fidedigno, que puedo garantizar su absoluta exactitud objetiva. Su descubrimiento dependió principalmente de una serie de sueños enlazados entre sí y fácilmente interpretables (FREUD, 1920, p. 2551).

A relação a qual Freud se refere é o nascimento do irmão caçula da jovem quando ela tinha 16 anos. Antes disso, tal como relatam as biógrafas, “Sidonie manifiesta una ternura excesivamente fuerte hacia un niño de tres años encontrado en una plaza” (RIDER, p. 405). A partir dessa contingência que foi o nascimento do irmão, algo inscreveu-se como decisivo para a jovem: “La sujeto, cuya libido aparecía orientada hacia la maternidad, queda convertida, a partir de esta fecha, en una homosexual, enamorada de las mujeres maduras” – afirma Freud (1920, p. 2551).

Observamos que foi nesse movimento de decepção em relação ao Outro paterno, de quem a jovem esperaria um substituto do falo, onde Freud (ibid., p. 1222) reconheceu a satisfação paradoxal de um desejo no próprio ato suicida:

[...] realización de aquel deseo cuyo cumplimiento la había impulsado a la homosexualidad, o sea, el de tener un hijo de su padre, pues ahora iba abajo o paría por causa de su padre.

Lacan analisa o termo que Freud emprega para referir-se ao ato suicida da jovem. Trata-se do verbo alemão *niederkomenn*, que pode ser traduzido por “dar à luz”, “partejar”, mas cuja composição etimológica designa “vir abaixo”, “despençar”. No Seminário 4, Lacan enfatiza o aspecto simbólico do ato suicida, seguindo a interpretação dada por Freud que o toma como equivalente do parto: sua queda simboliza o filho que lhe foi decididamente recusado que no parto “despenca”, é “posto abaixo”. A jovem – que já havia sido bastante frustrada em relação ao falo negado pelo pai e que procurava exibi-lo enquanto passeava com a Dama pelas ruas de Viena,

mostrando ao pai como se ama uma mulher –, quando rejeitada pela Dama, já não é capaz de sustentar mais nada:

O objeto está definitivamente perdido e este nada em que ela se instituiu para demonstrar ao pai como se pode amar nem tem mesmo mais razão de ser. Naquele momento ela se suicida (LACAN, 1956-57, p. 150).

Observamos, contudo, que no Seminário 10, a ênfase na análise do *niederkomenn* é posta em seu aspecto real, tomado então como paradigmático do objeto *a*: um resto real de gozo que não cede à falicização e que permanece aquém da trama simbólica e imaginária, de onde o objeto decai. O aborto de um desejo designa a face rebotalho estrutural do objeto *a*, um resto cuja substância é extraída do corte corporal em torno do qual a pulsão fará seu circuito, alojando no campo do Outro o objeto onde ele aparecerá recoberto pelo véu fálico. Entretanto, o singular do caso é a identificação fundamental da jovem com esse resto do Outro, cuja presença é sinalizada pela angústia. Assim, quando o objeto que ela mesma é para o Outro aparece em sua crueza real, como resto, a jovem passa ao ato suicida realizando sua identificação com esse resíduo.

A presença do olhar reprovador (do pai) ou de descaso (da Dama) desvela o objeto *a* dissociando-o de seu valor fálico que a articulação à cadeia simbólica lhe confere. Assim, nem no olhar do pai nem da Dama, a jovem não encontra mais uma sustentação que pudesse devolver-lhe imagem fálica de si própria, um suporte imaginário e simbólico para recobrir seu próprio ser rechaçado no desejo do Outro. Então ela se abandona saltando na profundidade do abismo realizando sua condição de ser o falo perdido que decai do Outro, um puro dejetivo ao qual finalmente se resume. Assim, a face real do objeto fálico revela-se quando ela se vê duplamente confrontada: pela Dama que a deixa e pelo pai que a desaprova, e de quem ela esperava senão obter,

ao menos exhibir-lhe o falo. É nesse ato, no *fazer-se deixar cair*, onde a jovem irá recuperar, paradoxalmente, seu modo de gozo. Momento de queda do sujeito do significante, mas também do ser alojado no objeto *a* como um corpo que se abandona, tal como Lacan (1975-76, p. 210) posteriormente define a passagem ao ato:

Quem, o que cai no *deixar cair*? Não é o puro sujeito do significante que é insubstancial, não pesa, não está submetido à gravidade. É o sujeito no que seu ser é alojado no objeto pequeno *a*. O corpo está necessariamente em jogo.

Assim, no Seminário 23, o acento é posto no corpo que se abandona na passagem ao ato ali onde o sujeito o deixa cair. Vemos assim, que a unidade problemática do corpo está novamente em questão. Se Anna O. lutava contra a emergência de um real que ameaçava a integridade do eu e do corpo, a jovem tenta reunir-se ao seu corpo como um puro resto que decai, na série de passagens ao ato que marcaram sua existência.

Desse modo, concluímos que ao confrontar a biografia de Sidonie Csillag com o relato do caso da jovem homossexual redigido por Freud e a leitura de Lacan do caso, o que surpreende não são as “defasagens” que o Posfácio de Gindele teria enfim desmascarado, mas a precisão notável com a qual Lacan extrai do relato de Freud a lógica de uma enunciação no dispositivo da análise.

É nisso que o caso da jovem homossexual é duplamente paradigmático, seja em relação ao estatuto do objeto *a*, como também ao que, estritamente falando, é um “caso”. Um sintoma impossível de suportar, para os pais e para a própria jovem, é o que cai no divã de Freud, a quem pedem socorro os pais quando ela *se deixa cair* no fosso do trem. Mas Freud a deixa cair também, segunda a leitura de Lacan do caso.

Como dissemos, Lacan localiza na retirada de Freud do tratamento a atuação do analista frente à presença, na dimensão sincrônica da transferência, do objeto *a* que

corresponde à colocação em ato da realidade sexual do inconsciente. A retirada do analista, para Lacan, revela um ponto de angústia de Freud diante da mulher que longe de dizer-lhe tudo, como desejava, no caso, mentia-lhe. É quando então Freud responde com o *acting out* através da retirada da cena analítica, ao mesmo tempo em que reenvia a jovem ao objeto com o qual ela permaneceu fundamentalmente identificada. Essa foi a manobra da jovem, fazer-se abandonar pelo analista tal como ela o fez ao longo de suas várias desilusões amorosas.

Não é exatamente essa a leitura do caso que a psicanalista Graciela Barbero (2005) propõe em seu doutorado: “Homossexualidade e expressões contemporâneas da sexualidade: perversões ou variações do erotismo?” – tese que responde aos *Gays & Lesbian Studies*, tal como indica o subtítulo do livro ao qual deu origem. Se com razão faz uma crítica a certas leituras psicanalíticas que procuram estabelecer uma equivalência obrigatória entre homossexualidade e perversão, entretanto, algumas teses controversas atribuídas a Lacan em relação ao caso da jovem homossexual figuram em sua tese:

No caso da ‘jovem’, Freud teria atuado porque Lacan conclui que todos os *acting out* dos pacientes em análise são uma resposta às atitudes erradas dos analistas. E o autor joga até com a possibilidade de a jovem ter caído no túnel depois de conhecer Freud (BARBERO, 2005, p. 137).

Ao contrário, para Lacan, “Se a tentativa de suicídio [da jovem homossexual] é uma passagem ao ato, toda a aventura com a dama de reputação duvidosa, que é elevada à função de objeto supremo, é um *acting out*” (1962-63, p. 137). Lacan distingue o *acting out* da passagem ao ato em função da localização do objeto *a*. No primeiro caso, o objeto sobe à cena quando normalmente deveria ser um elemento de bastidor e permanecer aquém do imaginário, ao passo que no segundo caso o objeto *a* despenca do cenário de um mundo que cai. Além disso, Lacan não diz que houve um *acting out* da

jovem (o suicídio) em função de uma atitude errada de Freud, muito menos que “todos os *acting out* dos pacientes em análise são uma resposta às atitudes erradas dos analistas”. A análise no caso da jovem é distinta: parte da passagem ao ato suicida da jovem como um dado anterior ao tratamento e imputa ao analista não a responsabilidade sobre a tentativa de suicídio, mas por tê-la abandonado no dispositivo da análise:

O estranho é que Freud entrega os pontos, deixa cair, diante dessa grimpagem de todas as engrenagens. Ele não se interessa pelo que as faz grimpar, ou seja, o dejetivo, o restinho, aquilo que detém tudo e que é, no entanto, o que está em questão aí. [...]

É aí que está o ponto cego. Freud quer que ela lhe diga tudo, a mulher. Pois bem, ela o fez: fez a *talking cure* e a *chimney sweeping*. Ah, a limpeza foi bem feita.

Enquanto Anna O. esforçava-se em dizer tudo na *talking cure*, a jovem declaradamente mentia para Freud, enquanto ele esperava que a mulher lhe dissesse tudo. Foi com essa “grimpagem de todas as engrenagens” que Freud então se deparou e da qual nada quis saber. Ironicamente, prossegue Lacan em seu comentário:

Durante muito tempo, ninguém se aborreceu com isso; o importante era estarem juntos na mesma chaminé. Só que, quando se sai dela, uma questão se coloca [...]: quando duas pessoas saem juntas de uma chaminé, qual delas se livra da sujeira? (LACAN, 1962-63, p. 144-145).

Ao final, quem ficou colada ao resto – que sempre sobra no desfecho de um processo analítico – foi a jovem abandonada no dispositivo da análise. Ela permaneceu efetivamente identificada ao dejetivo e Freud deixou-a juntamente com esse resíduo.

Barbero prossegue em sua crítica, estendendo-a ao artigo de Agnés Aflalo (2002), *Homo-sexualité féminine et ravage*, dizendo que não considera necessário fazer do *niederkommen* da jovem uma noção central para abordar o caso, e que a “acusação de mal-amada” é uma afirmação politicamente questionável. Uma das importantes descobertas que o artigo de Aflalo elucidava, redigido a partir de elementos clínicos encontrados em vários casos de homossexualidade feminina, é a presença marcante de

um momento crucial na história do sujeito, anterior à identificação com o pai, em que o sujeito se resume a um objeto desprezado, humilhado pelo Outro paterno ou materno, de cujo desejo decai como objeto abandonado. Segundo o próprio relato de Sidonie, seu caso é exemplar: até o final de sua vida diz ter sofrido muito por não ter sido amada pela mãe, cuja presença reavivava sempre a “vieja llaga del no-ser-amada” (RIEDER, 2000, p. 355). Como veremos, não faltam relatos de Sidonie reveladores de cenas marcadas pela humilhação materna, de cujo desejo ela não logrou extrair uma sustentação fálica, caindo como dejetos.

Homossexualidade em debate

Em contrapartida, Barbero propõe que o problema central da jovem seria a rejeição diante da homossexualidade não aceita pela sociedade:

[...] será que ela ‘sofria’ de alguma doença, neurótica ou perversa, ou sofria pela rejeição paterna, derivada do fato de ela se apaixonar por mulheres, e pela rejeição social que provavelmente causara o fato de ela amar uma mulher, além de tudo considerada uma ‘cocotte’, alguém de cuja moralidade podia se duvidar? (ibid., p. 107).

Em outras palavras, o drama de Sidonie Csillag resumir-se-ia à opressão de uma sociedade que não aceitava sua escolha sexual – segundo o discurso que vitimiza o sujeito. Como vimos, mesmo padecendo dessa condição, a psicanálise, entretanto, revela o paradoxo de que, ao tomar um sujeito como vítima, como objeto do Outro que o segrega, produz-se nesse movimento mesmo um efeito de segregação, pois o estatuto da vítima é de uma subjetividade vazia. O sujeito não pode então responder pela parte que lhe cabe em seu próprio sofrimento, pela responsabilidade em relação ao seu gozo.

Observamos também que muitas vezes, em defesa da homossexualidade, incorre-se no mesmo erro que se critica, quando se propõe que tal escolha poderia ser

lida como uma superação das escolhas heterossexuais “estereotipadas” herdadas do Édipo, restritivas.

Afirmar com Lacan que a homossexualidade da jovem é um sintoma não implica conferir-lhe um julgamento moral preconceituoso: sua escolha é tão sintomática quanto o sintoma socialmente compartilhado que é o amor heterossexual. Inclusive, Lacan afirma que a mulher é um sintoma para o homem, pois “A” mulher, o objeto harmonioso que inscreveria a relação sexual, não existe. É preciso, contudo, notar que tampouco seria o objeto homossexual que lograria inscrever a relação sexual.

Se não há uma causa inata para o desejo – quando a Coisa é essencialmente perdida –, resta nos seus reencontros, nos circuitos do desejo, a defasagem entre o objeto visado e a causa perdida que o anima. Por isso, Lacan indica que Freud, às voltas com a “escolha de objeto” da jovem, deixou cair não apenas o caso, mas a própria causa analítica que só existe em função da Coisa perdida. “A Coisa freudiana – diz Lacan (1962-63, p. 145) – foi o que Freud deixou cair”.

Por isso, através da interrogação “E o amor homossexual, o analista avalia?” com Jésus Santiago (2007, p. 124) afirmamos que o analista “[...] não julga nem avalia, tendo em vista que toma o avanço do tratamento como um progresso privado do paciente com relação ao sintoma”. Ou seja, ainda que não seja sem conseqüências para um sujeito o rechaço do falo ou do feminino, a psicanálise não se baseia na norma para estabelecer as diretrizes de uma cura, refutando uma leitura da homossexualidade guiada pela pretensa normalidade. Jésus Santiago (ibid., p. 122) esclarece, com Lacan, que aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo, é heterossexual, quando [...] “amar o ‘hétero` é amar a alteridade que encarna no Outro sexo que, em suma, equivale à feminilidade”.

Quando Lacan afirma que uma mulher é sintoma para o homem, não está excluído que uma mulher seja sintoma para outra mulher que assim dá consistência ao feminino, amando a Outra mulher, ou seja, a heterossexualidade que corresponde ao Outro sexo para o ser falante – seja na forma do amor cortês ou no amor lésbico atrelado ao desejo sexual. Mas uma mulher pode ser não um sintoma que limita e localiza o gozo, mas devastadora para outra mulher. Por isso, com Agnés Aflalo (2002) levantamos a questão de como qualificar o parceiro amoroso quando se trata de uma mulher que ama outra mulher? Em outras palavras, se na homossexualidade feminina os traços de identificação imaginária ao pai não faltam, de que lado convém situar o sujeito na partilha da sexuação? Para tanto, é preciso indagar no singular de cada caso de que maneira o sujeito recupera seu gozo na parceria amorosa e sexual; isto é, se o parceiro funciona como um nome-do-pai que limita o gozo como um sintoma, ou se reaviva no sujeito um gozo não limitado pela linguagem, como pode ser o parceiro-devastador.

A devastação como um nome do gozo feminino

Como vimos no capítulo 3, se do lado masculino da sexuação a forma fetichista leva o parceiro a tomar a forma do objeto *a* – unidade localizada de gozo –, do lado feminino o parceiro é aquele que sustenta gozo feminino ilimitado em termos significante e não localizado no corpo.

Com Lacan (1958c, p. 702) observamos que a homossexualidade feminina “[...] orienta-se por uma decepção que reforça a demanda de amor” – o que conduz ao pior, pois quanto mais se demanda amor tanto mais seu retorno é devastador quando, por estrutura, o Outro é impotente para dissolver o impasse da ausência do significante do ser feminino que faria a mulher enfim “toda”. Para além do amor, demanda-se que o Outro ame, entregando o significante de sua falta que designaria o ser feminino. O

fracasso dessa demanda, paradoxalmente, não a elimina, mas a reforça, pois o sujeito feminino sempre pode permanecer fascinado pelo gozo da privação.

Seguindo a referida citação, Lacan (1958c, p. 702) afirma que “Estes comentários mereceriam ter maiores nuances mediante um retorno à função da máscara, na medida em que ela domina as identificações em que se resolvem as recusas da demanda”. Ou seja, a demanda de amor pode se tornar tanto mais devastadora para uma mulher quanto mais se rechaça a consistência dos semblantes, cujo uso tende a resolver os impasses da recusa da demanda amorosa, cujo fracasso é de estrutura. É justamente esse o impasse da jovem homossexual, quando sua identificação fundamental não é com um significante que a faliciza, mas com o objeto que decai como rebotalho do Outro, com o qual sempre se depara no circuito infernal da repetição pulsional.

Sidonie busca no pai os traços de identificação imaginária para conquistar a mulher amada. Observados por Freud, esses traços aparecem no trecho que descreve o primeiro flerte com a Dama:

Sidonie es tímida y no se anima a dirigirle la palabra a Leonie. Hasta que, un buen día, una lluvia intensa acude en su auxilio. [...]. Ella ha visto, estando con su padre, cómo dejar pasar a una dama de la mejor forma posible. ¿Por qué no intentarlo ella misma? Con un giro galante del cuerpo y un leve gesto con la mano le abre el paso a Leonie (RIEDER, p. 21).

Para Sidonie, adorar uma mulher era o sentido de sua vida, mesmo sem obter nada em troca; ou melhor, especialmente quando não tinha resposta alguma da amada, tanto mais lhe era devota. A decepção, longe de ser uma exclusividade da relação com Freud e com seu pai, segundo a construção freudiana do caso, é o traço presente nas suas parcerias amorosas. “La belleza es su criterio es su afrodisíaco; el deseo es el motor que la impulsa. El cumplimento, la realidad no son más que decepción y abatimiento” (ibid., p. 174).

Sidonie efetivamente não logrou sair dos impasses da demanda amorosa: se amando Outra mulher ao estilo do amor cortês conseguiu dar consistência ao Outro sexo, fazendo existir A mulher amada endereçando-lhe a letra de amor, entretanto, do amor não pôde extrair sua consistência fálica, permanecendo fundamentalmente identificada ao resto. O estrago da devastação se fez presente nas várias recusas das parceiras (e parceiros) diante de suas demandas amorosas, como também na sua impossibilidade de sustentar uma posição de objeto desejado quando finalmente era correspondida em seu amor.

Dos 17 aos 40 anos, Sidonie Csillag permaneceu enamorada de Leonie von Puttkamer, a Dama a quem ajudou financeiramente como também a sair de um processo judicial, no qual era acusada pelo marido de tê-lo envenenado. A mulher adorada por Sidonie vivia com homens e outras mulheres e jamais a escolheu como parceira.

Aos 22 anos de idade, Sidonie tentou pela segunda vez suicídio, ingerido uma ampola com veneno quando soube que Leonie havia partido a Berlim. O narrador descreve a situação:

¿Qué era lo que en realidad esperaba de su relación con la baronesa Puttkamer? [...] Quería ser amada por ella y no tener que ver cómo se desperdiciaba entregándose a hombres y mujeres horribles. Durante mucho tiempo pudo engañarse a sí misma diciéndose que ella era algo mejor, que era noble y sólo le importaba el bienestar de la amada, y miraba con desprecio a esas criaturas miserables. Pero a la larga terminó siendo demasiado poco: ser sólo la persona de confianza más cercana, mientras Leonie vivía sus pasiones con otros (ibid., p. 124).

Recuperada da ingestão do veneno, Sidonie dedica-se a enviar cartas a Leonie, cujas respostas só lhe traziam dor: “[...] las quemaba inmediatamente. Las respuestas a sus cartas eran vacías e insípidas, eran charla forzada por escrito” (ibid., p. 125). Anos depois, em 1940, Leonie e Sidonie chegaram a ter um único encontro sexual em Berlim,

quando Sidonie aos 40 anos de idade fugia de Viena escapando tardiamente da perseguição nazista aos judeus, rumo a Cuba onde estavam seus irmãos.

Durante esse período, Sidonie chegou a apaixonar-se por um homem, Fritz, que não a queria e que veio a falecer jovem. Aqueles que se encantavam pela sua notável beleza, ela os desprezava, exceto Klaus Bäckström, o pretendente de uma abastada família vienense, o genro ideal para os pais de Sidonie, de quem ela finalmente aceita o pedido em casamento. Entretanto, às vésperas do dia, com uma arma ela tenta pela terceira vez suicídio, dessa vez com um tiro no coração:

El dolor del no-ser-deseada y con este un profundo anhelo por poder vivir un amor que la haga feliz vuelve a hacerse presente. Estos sentimientos tienen nombre, se llaman Leonie y Fritz, y le dejan cada vez más en claro a Sidi que no se puede casar con Klaus. [...] Así no puede seguir viviendo, no puede casarse con un hombre al que no ama, y tener que extrañas y dejar partir siempre a aquellos que ama tanto (ibid., p. 147-149).

Aos 30 anos, entretanto, decidiu casar-se com outro homem, Eduard von Weitenegg, com quem já havia perdido a virgindade em uma noite em que decide entregar-se, apesar da repulsa sexual:

[...] las cosas no pueden seguir así; va a tener que inventar algo y rendir de algún modo tributo a la “normalidad”. De lo contrario, quedaría soltera, una marginal excluida de sus círculos que sería observada con desconfianza. Y no quiere ser una marginal, ya está lo suficientemente en peligro por su secreto amor por las mujeres y el hecho de ser judía. Quiere ser parte integrante, ser como todos y participar del juego. Y su cuerpo no debería tener nada que decir al respecto (ibid., p. 171).

Eduard viu nela a promessa de esposar uma mulher rica da alta sociedade vienense. Não lhe declarava amor, traindo-a com outras mulheres. Aproveitou-se de sua herança e apropriou-se de seus bens depois que Sidonie fugiu de Viena, antes da qual forjou o divórcio para desvencilhar-se da mulher judia e não perder seu posto como oficial do exército.

Depois que Sidonie deixou Viena fugindo da perseguição, já em Cuba, sua herança extinta transformou-se em dívidas e ela então precisou trabalhar para sobreviver. Em uma plantação próxima de Havana, encontrou trabalho como babá, mas foi por seu cachorro que ela verdadeiramente se afeioou. De volta à árdua vida da Viena pós-guerra, Sidonie conheceu Wjera, seu segundo grande amor: “[...] Wjera la va a salvar de todas estas cosas horribles, de la caída de su viejo mundo” (ibid., p. 315). Entrega-se aos 49 anos a essa mulher por quem é correspondida.

Finalmente, Sidonie poderia viver plenamente uma paixão, quando encontrou na mulher amada a resposta que tanto havia demandado, sem o inconveniente da família já distante que não aceitava sua condição homossexual. Contudo, depois de 10 dias de intensos encontros sexuais com Wjera, Sidonie é invadida pela angústia que emerge diante do encontro com o objeto do seu fantasma que ela encarnava para o Outro:

¿Como hará para poder conservar a esa mujer, a la que lleva hace muchos años en el corazón, que era y es todo para ella? ¿Cómo puede soportar tanta realización de tantas cosas maravillosas? [...] De repente sabe que el enamoramiento, ese amor salvaje y anarquista del comienzo, también es un terrible estado de angustia. Se siente pequeña, insegura, insuficiente. [...] ¿Cómo podrá conservar a Wjera sin defraudarla profundamente? (ibid., p. 328).

Certamente não foi a sociedade conservadora a razão do embaraço de Sidonie em manter-se no cenário amoroso que começava a estruturar-se. A mulher que é tudo para Sidonie chama-se então Wjera; é amada, mas não pode amar. Não há meios de conservá-la, pois Sidonie não encontra sustentação para fazer-se amar. De Wjera ela finalmente teve essa resposta, mas a angústia veio selar o encontro insuportável com a presença do objeto como um puro rechaço do Outro com o qual ela permanecia profundamente identificada. No cenário amoroso, passar da posição de amante à amada implica não descartar os semblantes que recobrem o objeto *a* como puro resto e

consentir com a falta do Outro, sua castração. No entanto, ela passa rapidamente do “tudo” ao “nada”, rejeitando máscaras e ejetando-se para fora desse cenário amoroso.

Assim, a estratégia que Sidonie encontra para conservar a mulher amada é notável: em vez de retribuir ao amor da parceira e conservar-se como amada, prefere sair para passear com seu cão – a quem “puede amar sin correr riesgos” (ibid., p. 339) –, deixando em lágrimas a mulher amada. Ao final de algumas semanas nas quais Sidonie não atende seus pedidos, sentindo-se desprezada e humilhada, Wjera decide abandoná-la. Sidonie então:

[...] está desesperada, piensa sin cesar en Wjera, en un momento quisiera tirarse al lago, en otros colmar a Wjera de regalos, abrazarla y olvidar todo. Presa del pánico ve convertirse en realidad lo que temió desde un comienzo y *así contribuyó a crear: Wjera la abandonaría*” (ibid., p. 334, grifo nosso).

É notável a presença de uma modalidade pulsional – isolada por Agnés Aflalo (2002) – em que o “fazer-se abandonar” (*se faire laisser tomber*) conduz o sujeito a recuperar seu gozo sendo ele mesmo o objeto perdido que cai abandonado. Sua biografia efetivamente revela que, longe de ser um fato isolado, essa forma de satisfação – paradoxal, pois não é o prazer, mas o sofrimento que vem selar o circuito infernal desse gozo masoquista – é a marca do seu estilo de amar e viver.

Os efeitos devastadores do “abandonar-se” tornaram-se intensos nessa vida cada vez mais extraviada. Após a morte de Ellen, sua melhor amiga de infância – que lhe roubou “o sentimento de ainda ter raízes” –, somada à perda de Wjera, diz o narrador:

Lo que sigue a esto son lo años más oscuros en la vida de Sidi. [...] Todo le resulta espantoso, se vuelve una tortura. [...] Se arrastra con esfuerzo a través de los meses y los años y no sólo una vez piensa en seguir el ejemplo de Ellen. [...] Sidonie comienza en esos años un estilo de vida que conservará hasta el final: se vuelve nómade (ibid., p. 337).

Ela então viajou em busca de oportunidades de trabalho a inúmeros lugares: Rio de Janeiro, Tailândia, Espanha, Florida, Nova York, Espanha novamente, Paris, Viena, Brasil, Miami, Paris novamente... Repleta de amargura, decidiu nunca mais entrar em uma igreja após a perda de seu cão: “Sidonie está abandonada, ya nadie está a su lado, ni una persona, ni un animal y eso quedaría así por muchos años” (ibid., p. 356).

Do Brasil, dedica-se a enviar cartas ao seu terceiro grande amor, uma mulher que conhecera na França, por quem jamais foi correspondida:

El hecho de que Monique ya hace un año y medio no dé señales de vida la mortifica y no le da ningún tipo de ilusiones. Sin embargo escribe – como haciendo caso omiso de las realidades o tal vez con el intento de crear las propias (ibid., p. 372).

Ela escreve, destinando à mulher ausente letras de um amor cujo retorno é mortificante, quando luta para “criar sua realidade”, para não “dejarse caer del mundo”. Procura dar consistência à mulher ausente, mantendo afastada a sexualidade, da qual sempre teve aversão. Sentia repulsa do beijo; da genitália masculina – “ese ‘bulto’ amenazador entre las piernas de los hombres” (ibid., p. 389) –; do sexo feminino – “ese lugar húmedo en las mujeres” (ibid., p. 389); e do ato sexual que lhe parecia pior do que uma operação sem anestesia. Como a defensora de um amor sem desejo teria recebido a interpretação de Freud que ela desejava um filho do pai, quando demandava que sua “inocência” fosse reconhecida?

Sidonie privou-se do prazer sexual – pelo que se lamentou até o final de sua vida. Nos cinemas, Sidonie apreciava o amor romântico, mas:

[...] cuando comienzan los besos lanza a la sala el indignado grito de ‘qué barbaridad’, de modo que todas las cabezas se dan vuelta, y en la escena de la cama hace tiempo que se quedó dormida (ibid., p. 391).

Ama a mulher, mas seu amor não corresponde à forma masculina que encontra na mulher a versão do objeto *a* na unidade localizável de gozo. Ao contrário, seu

parceiro a devasta. Tampouco extrai uma sustentação fálica para seu ser, um ponto de identificação simbólica e imaginária que lhe permitisse sustentar-se no sexo. Quer o gozo, mas sem condescender com o desejo, descarta a castração, o falo e seus semblantes. Não seria justamente por rechaçá-lo, conforme propõe Geneviève Morel (1996) retomando o que Lacan dizia no Seminário 19 (1971-72), que a homossexual pode apenas “balbuciar” o discurso psicanalítico que coloca a significação fálica à prova? Decepcionada, ela rejeita os representantes da castração e persegue fervorosamente o que excede os limites do gozo fálico, mantendo um fascínio por um Outro gozo.

Sidonie, desapegada do “ter”, embora fosse rica na infância e na juventude não se interessava pelas posses nem por qualquer trabalho que lhe pudesse trazer meio de adquirir bens materiais. A falta de rendimentos e de um lar na vida adulta não era motivo de preocupação. Também era alheia à vida política e permaneceu em Viena desafiando o perigo da perseguição judia – diferentemente de sua família que partira bem antes dela –, até o momento em que já não havia meios de evitar a fuga. Devota da beleza dedicou-se à pintura, inclusive como meio de sobrevivência, vendendo retratos ou paisagens para conhecidos. Mas não suportando os defeitos que via em suas pinturas, esgotada pela busca da perfeição, abandonou-a. Com sua emigração, passou a amar viagens de barco: “El mar azul que parecia infinito le daba siempre la sensación de independencia ilimitada” (ibid., 2000, p. 347).

Sua biografia revela que no divã de Freud, a única vez que ao longo dos quatro meses de tratamento Sidonie chorou muito comovida, foi ao falar de sua mãe:

‘Mi madre me parece tan linda y yo hago todo por ella, pero ella solo quiere a mis hermanos`.
 [...] Cuando está con los muchachos, la hija no existe más. Y les permite hacer caso todo mientras que a ella, a Sidi, la trata con dureza e incluso con injusticia. [...]. Su madre permanece distanciada y fría.
 (ibid., 2000, p. 56).

No relato do caso, Freud menciona tais atitudes da mãe quem, diferentemente do pai, não se opunha à relação que a filha mantinha com a Dama. Sidonie relata no capítulo “Bergasse 19” um episódio humilhante, no qual a filha havia acompanhado a mãe que se tratava em uma clínica devido ao seu estado anímico paranóico (nervosa e insatisfeita, rejeitava o contato social, sentindo-se ameaçada por tudo). Nessas estadias, a mãe transformava-se para a filha em uma figura de horror. Relata o narrador:

[...] sucedió que a un hombre, al que Sidonie le pareció bonita y correcta y quiso hacerle un cumplido a la madre por su hija tan bien educada, le dijo que no era su hija sino la de una conocida de ella. Simplemente había renegado de ella para parecer más joven, para retirar el interés del hombre de su hija, para privarla de su influencia. Le dolió tanto que subió corriendo a su habitación y, en los días siguientes, dio vueltas, sin compañía alguna, por el bosque, solo para no tener que volver a ver a esa horrible mujer, que tiene un *rechazo sistemático contra todo lo femenino*: toda mujer se vuelve su competidora y enemiga, incluso la propia hija” (ibid., p. 57, grifo nosso).

Se a relação com a mãe, para a maioria das mulheres, implica uma devastação, esse fato de estrutura será mais ou menos marcante em função da articulação do discurso com o gozo que resta mais além do falo e segundo a identificação fundamental que um sujeito assume para si que, no caso da devastação feminina, é caracterizada por um objeto rebaixado sem lugar no desejo do Outro. Sidonie assume sua identificação a partir do lugar que decai do Outro, como “a filha que não existe mais”. Observamos também que a assunção das máscaras de uma feminilidade sedutora da filha que poderia conquistar o homem, é o que deve ser rechaçado no discurso paranóico da mãe que confronta a filha com “a rejeição sistemática do feminino”. Com efeito, a dificuldade de entrelaçar o feminino aos semblantes de uma feminilidade revelou-se como um impasse que marcou a vida de Sidonie Csillag. Isso nos leva a levantar a questão com Marie-Hélène Brousse (2005, p. 122) se há uma transmissão de um saber-fazer com o

feminino que passa efetivamente pela mãe, de quem a mulher parece esperar “mais substância que do pai”.

Tragada pela inexistência, Sidonie procurou dar consistência a Outra mulher amando-a, mas não encontrou uma nomeação senão no limite do simbólico, que marcasse sua passagem pela vida, encarnando o puro resto indizível que decai sem inscrição no desejo do Outro. Com Agnés Aflalo (2002, p. 13) indagamos se suas tentativas suicidas não teriam sido uma tentativa última de escrever “A” mulher no real da passagem ao ato, ali onde ela não se encontra no simbólico, senão identificada ao puro resto que cai sem lugar do Outro?

Jean Allouch (2004, p. 69) pergunta se a ausência radical de interesse por parte de Sidonie Csillag em relação à escolha de seu pseudônimo não seria um dado relevante de um: “ni siquiera me importa saberlo antes de morir”. Allouch insiste na tese de que ali se manifesta o domínio de um verdadeiro mestre que sequer precisa preocupar-se com seu nome.

Notamos que se suas biógrafas deixaram inscrito o nome da mulher amada *Leonie* em seu pseudônimo *Sid-onie*¹⁵, tampouco lhes escapou o fato de que “Sidi” (tal como foi apelidada na biografia) deve sua biografia à jovem paciente que ela foi de “Sigi”, Sigmund Freud¹⁶.

Entretanto, se com *Sigi* e *Leonie* lêem-se os esforços que não deixaram de ser os de Sidonie Csillag em dar consistência à sua existência, um nome para si é o que ela não conseguiu inventar, carregando-o consigo para a morte. Um estranho mestre – argumentaríamos –, cujo domínio implica o seu máximo apagamento.

¹⁵ Cf. a observação de Jean Allouch (2004).

¹⁶ Cf. observa María Moreno (2007) em seu artigo sobre o caso.

CAPÍTULO 6 – HELENE DEUTSCH: MASOQUISTA, UM NOME DO FEMININO

La question est simplement pour nous ici que cela ait pu être avancé, et par une analyste que n'est point sans expérience, et qui se manifeste assurément, ne serait-ce que par ses réflexions, comme quelqu'un qui pense son métier et les conséquences de ce qu'elle fait.

J. Lacan

Introdução

Only after completing this autobiography did I realize that it forms a supplement to the autobiography hidden in my general work *The Psychology of Woman*. That is why I have decided to call this book an epilogue. I feel that the phrase “on for all and all for one” could serve as a motto for my collected work, including this autobiography – a collection I would entitle simply *The Woman*.

Helene Deutsch

A psicanalista Helene Deutsch, pioneira na investigação do tema da sexualidade feminina fez deste um tema crucial em sua obra. Neste capítulo, a partir dos seus escritos – cujo caráter autobiográfico ela revela ao final de sua vida – e de sua biografia escrita por Paul Roazen, procuraremos extrair o saber que ela mesma produziu sobre o feminino, levando em conta que ela considerava-se um caso exemplar da teoria sobre a mulher que construiu ao longo de sua vida. A particularidade e o mérito de seu ensino consistem na divisão que ela soube localizar na mulher.

Escritos sobre “A mulher”

Aos 87 anos de vida, Helene Deutsch publicou sua autobiografia, *Confrontations with myself: an epilogue*, revelando no Prefácio que seu livro *A Psicologia da mulher* publicado em 1945, e que reúne vários dos seus trabalhos anteriores, deveria ser lido como um escrito autobiográfico. Assim, ao final de sua vida, Helene Deutsch anuncia que sua obra autobiográfica nada mais é senão o epílogo de suas memórias iniciadas

com os trabalhos psicanalíticos que ela publicara ao longo de sua vida, revelando que, através de casos e estudos clínicos, a psicanalista dava voz à analisante que assim podia falar de si mesma e prosseguir no trabalho de sua própria análise.

No Prefácio, Helene Deutsch (1973, p. 11) considera que o lema “uma por todas e todas por uma” poderia muito bem ser o mote de todos os seus escritos, cujo conjunto ela reuniria sob o título: “A mulher”. Ainda que calcada sobre a esperança de que o seu caso pudesse representar o particular do conjunto das mulheres, do todo que não existe para a mulher, o extraordinário foi seu esforço lógico de transformar os impasses e soluções de sua vida singular em uma fórmula transmissível aos demais e que lhes sirva de lição. É o que sugere Éric Laurent (1992-93), fazendo um paralelo com o Passe que, para Lacan, era o dispositivo que permitia verificar qual era a questão crucial da psicanálise sobre a qual o analisante se debruçava.

Para qual problema singular e crucial da psicanálise a produção de um saber da psicanalista pioneira teria acenado uma solução? Seguramente, a interrogação fundamental que a perseguiu ao longo de sua vida foi a questão da mulher tal como ela a reconheceu em sua própria subjetividade.

Ao escrever seus artigos, Helene Deutsch sabia que ela falava de si mesma? – é a pergunta que faz Marie-Christine Hamon no Prefácio do livro *Helene Deutsch, Les Introuvables: cas cliniques et autoanalyse (1918-1930)*, no qual reuniu textos inéditos na língua francesa da autora. Seus escritos seriam trabalhos autobiográficos propositalmente disfarçados? Certamente em alguns textos ela o sabia, afirma Hamon – inclusive é o que Helene Deutsch confirma em sua autobiografia. Em outros, as coincidências entre o material apresentado e os dados biográficos não deixam dúvidas, a ponto de Marie-Christine Hamon ter intitulado o livro “casos clínicos e auto-análise”,

apresentando apenas casos clínicos escritos por Helene Deutsch, sem nenhum capítulo reservado à “auto-análise” da psicanalista.

Entre seus trabalhos, destaca-se o controverso capítulo sobre “O masoquismo feminino” onde a psicanalista retoma a tese de Freud, como vimos, que aproxima a atitude feminina com o masoquismo. Por outra parte, “masoquista” é como Helene Deutsch nomeia sua própria posição diante de seu primeiro e grande amor, Herman Lieberman, o eminente dirigente socialista, de quem se tornou amante para o escândalo de sua família conservadora.

Paul Roazen, que três anos após o falecimento de Helene Deutsch publicou em 1985 sua biografia – *Helene Deutsch, a psychoanalyst's life* –, a partir de mais de cem horas de entrevistas que ela lhe concedera, anuncia que se trata da história de uma das mais famosas psicanalistas. O biógrafo também salienta o caráter autobiográfico de sua obra; por exemplo, sobre o caso apresentado no capítulo “Neurose histérica de destino”, publicado em seu livro *A psicanálise das neuroses*, ele diz:

[...] Helene tried to re-examine some of the themes of her love for Lieberman. Psychoanalysis was a system of thought which emphasized the significance of the past; but to concentrate on childhood traumas can be a defense, an evasion of how much more acute adult suffering can be. [...] She was to interpret her suffering over Lieberman as part of a general feminine tendency toward “masochism” (ROAZEN, 1985, p. 84).

Paul Roazen e Marie-Christine Hamon evidenciam as inúmeras ligações entre os escritos e a própria vida de Helene Deutsch, defendendo também a tese de que através da elaboração teórica, a psicanalista fazia avançar a psicanálise como também procurava encontrar uma solução para o seu “destino de mulher” com a produção do saber psicanalítico que a analisante produzia.

Helene Deutsch foi uma das sete mulheres que conseguiram ingressar em 1907 no curso de medicina da Universidade de Viena, sendo uma das três que o concluíram. Quando em 1918 iniciou sua análise com Freud, ela já era uma experiente psiquiatra – fato raro para uma mulher na época. Freud soube reconhecer nela seu potencial de discípula: sabia não apenas do seu talento profissional, mas também da importância do trabalho para ela. Não lhe restavam dúvidas de que ela seria capaz de tomá-lo com a seriedade necessária para transmitir a psicanálise. Antes mesmo de iniciar sua análise com Freud, ela já era sua “favorita” (ROAZEN, 1985), consagrando-se como “a filha querida de Sigmund Freud” (ROUDINESCO, 1997, p. 150).

Em 1925, foi a primeira psicanalista a publicar um livro sobre o tema da feminilidade (*Psicanálise das funções sexuais da mulher*), quando já em 1924 havia apresentado o trabalho “A psicologia da mulher em relação às suas funções de reprodução” no Congresso da IPA em Salzburg – ambos retomados como prelúdio no livro de 1945: *A psicologia da mulher*. Seu interesse pelo tema, inclusive, contribuiu para impulsionar a investigação de Freud sobre a questão do feminino, tal como ele mesmo sugere ao citar seus trabalhos – por exemplo, no artigo *Algumas conseqüências psíquicas da diferença sexual anatômica* (FREUD, 1925, p. 2903), onde Freud menciona seu livro de 1925, mas, sobretudo, nos artigos *Sobre a sexualidade feminina* e sobre *A feminilidade*.

Marie-Christine Hamon, inclusive, defende que como analisante e como psicanalista, Helene Deutsch juntamente com outras analistas notáveis da época, foram fundamentais para que Freud revisasse suas teses sobre o Édipo feminino.

Parecería, en efecto, que las analistas como Jeanne Lampl-de-Groot y Helene Deutsch, por ser del sexo femenino, pudieron captar estos hechos más fácil y claramente, porque contaban con la ventaja de representar sustitutos maternos más adecuados en la situación transferencial (FREUD, 1931, p. 3078).

Em 1932, Freud novamente cita Helene Deutsch referindo-se ao artigo publicado naquele mesmo ano sobre “A homossexualidade feminina”, onde a autora mostra que os atos eróticos de mulheres homossexuais reproduzem as relações estabelecidas entre mãe e filha. Mas, ao mencionar seu trabalho, Freud sempre a colocava ao lado de outras analistas da época e o fato de ter de dividir o posto com outras, tinha para Helene Deutsch um efeito traumático:

Three of Freud`s women pupils achieved a certain degree of prominence as “pioneers in feminine psychology” (that was the phrase Freud used in his writings). These were Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl-de Groot, and myself. I experienced this linking of my name with two other woman`s as a kind of trauma. It seemed to be a repetition of my childhood, when I was one of three sisters (DEUTSCH, 1973, p. 138).

Em 1918, Helene ingressou como a primeira mulher membro da Sociedade Psicanalítica de Viena e iniciou sua análise com Freud que, após um ano, interrompeu o tratamento solicitando seu horário para o Homem dos Lobos que então retornava da Rússia. Fato que Freud explica dizendo-lhe que ela não precisava de análise, pois não apresentava sintomas neuróticos que a justificasse.

Embora Freud se interessasse muito por Helene Deutsch, o mesmo não ocorria quando ela lhe falava no divã. Freud chegou a dormir algumas vezes – fato que ela observava ao ver seu cigarro caído no chão, do qual ambos riam. Sob intensa transferência, ainda assim, ela acreditava que seu analista estava apaixonado por ela. Embora “Helene could describe herself as an adopted daughter of Freud” (ROAZEN, 1985, p. 159), sabia que jamais poderia tomar o lugar de sua eterna rival, Anna Freud.

Para Freud (1931), o fato de uma mulher manter-se ligada intensamente ao pai não implicaria necessariamente o desenvolvimento de sintomas neuróticos. No caso de Helene Deutsch, concluiu a análise sugerindo-lhe que ela deveria continuar servindo-se da identificação ao pai. A propósito, diz seu biógrafo:

Freud concluded Helene's analysis with the suggestion that she stay on the road of her identification with her father. At the time she was shocked by the idea. She had come into analysis partly out of the desire to be more of a woman; but Freud seemed to be saying that she was feminine enough to be able to tolerate her own masculinity (ROAZEN, 1985, p. 158).

Freud estava convencido de que a identificação ao pai funcionava mais como solução do que um problema, dizendo-lhe que a vida profissional e os objetivos científicos erguidos a partir da identificação paterna, não seriam conflitantes com sua feminilidade. Mais do que isso, Freud indicou-lhe o caminho para permanecer em tal orientação, nomeando-a: "You will now be my assistant" (DEUTSCH, 1973, p. 133).

Entretanto, a retirada da analisante do dispositivo da análise não foi sem efeitos:

[...] perhaps from a feeling of rejection, I reacted by having the first depression of my life. It was a good lesson for a future analyst (ibid., p. 133).

A tristeza profunda que Helene Deutsch então experimentou não deixa de sinalizar uma perda libidinal que efetivamente estava posta no tratamento, até então sustentado pelo desejo do analista. Helene Deutsch irá então agarrar-se àquilo que lhe restou do desejo de Freud: ser sua assistente.

Na Introdução de *Confrontations with myself, an epilogue*, Helene Deutsch defende a escrita de um livro autobiográfico, especialmente para uma pessoa idosa como ela, para vencer as forças punitivas do supereu. Ao final da vida, ela enfrentou a solidão para a qual a escrita de suas memórias apresentou-se como uma saída:

During this time of being alone and very lonely, I have felt an increasing necessity to bring back my past life, my past self, by setting it down in writing. Is my deep loneliness the origin of this need? [...] (ibid., p. 14)

Ela então dá uma definição da solidão "[...] that person is lonely who has no one for whom he or she is Number One" (ibid., p. 14). Para a caçula de quatro irmãos que

fora eleita como filha predileta do pai, a mulher que logrou ser chamada de “a filha querida de Sigmund Freud”, deparar-se novamente com essa impossibilidade não deixaria de ser mais uma árdua travessia, para a qual a evocação de um passado através da escrita autobiográfica serviu-lhe de ferramenta.

O centro do mundo erguido sobre o abismo da rejeição

Helene nasceu em 1884 em Przemysl, na Polônia, em uma família da burguesia judaica e veio a falecer aos 97 anos de idade, em 1982. Pelo “centro do mundo”, sua cidade natal, a despeito de ela ter partido cedo e conhecido muitos outros lugares ao longo de sua vida, ela jamais perderia o amor.

Quando nasceu, sua irmã maior tinha onze anos, seu irmão dez e sua outra irmã sete anos. A caçula seria praticamente a filha única ou, ao menos, ela considerava-se a predileta do pai, Wilhelm Rosenbach, jurista brilhante que encontrava nela a capacidade intelectual que seu filho medíocre não desenvolvera.

Durante a análise com Freud, ela produzia sonhos nos quais tinha um órgão genital feminino e outro masculino – o que era interpretado pelo analista como seu desejo de ser simultaneamente um menino e uma menina. Mas somente depois de terminada a análise com Freud que ela constatou:

[...] how much my whole personality was determined by the childhood wish to be simultaneously my father`s prettiest daughter and cleverest son” (ibid., p. 132).

Quando menina, desejar ser tudo para o pai foi uma saída face ao desamparo de sentir-se profundamente rejeitada pela mãe, Regina Rosenbach, mulher autoritária e pouco afetuosa, que a surrava,

[...] not to punish me, but as an outlet for her own pent-up aggressions. She let me feel the full force of the grudge he bore me for not being the boy she wanted and expected (ibid., p. 62).

Ao longo de sua infância e juventude, odiou profundamente sua mãe, embora também sentisse amor por ela – o que ocorria nos raros momentos em a mãe cuidava da filha quando esta adoecia. A hostilidade de Regina fez de sua infância um período árduo, porém compensado pelo amor do pai e pela cumplicidade entre as irmãs. Depois de tornar-se mulher e mãe, Helene supôs a dificuldade que fora para Regina ter sido abandonada na infância pela própria mãe que deixou a família para fugir com o amante. Insegura intelectual e socialmente, julgando-se inferior, Regina centrava suas ambições como mãe garantindo a boa reputação das filhas aos olhares atentos e críticos da sociedade.

Helene soube com precisão acertar no alvo materno para vingar-se: “I was the rebellious one, storming ahead, completely free from any worry about my reputation” (ibid., p. 63). Contrariamente à adolescente rebelde que fora Helene, sua mãe esperava que após o término do colégio, ela vivesse sob sua tutela até que a debutante se casasse:

I refuse to accept such an existence. I started to write and my first article in local paper [...]. I had been declared a “great talent” and I believe I had one (ibid., p. 80).

Para libertar-se da mãe severa e tirana, cujo “materialismo burguês” não tolerava, Helene entrou na militância do Partido Socialista, também em oposição aos ideais do pai, embora não tenha abandonado jamais sua convicção de que ele era merecedor do seu amor e respeito. Entretanto, para a adolescente que procurava separar-se dos pais, o encontro com um homem era o que efetivamente acenava como uma solução:

My hate of my mother and horror of identification with her, my dangerous love for my father and the difficulties of identifying with him [...] all these problems could be resolved in only one way: I needed a stronger relationship with a person outside my family yet endowed with qualities that would make a transition from my father-identification possible (ibid., p. 85).

Casado e 16 anos mais velho, Herman Lieberman seria o homem ideal para fundir o amor com a política. Entretanto, esse amor repleto de paixão e felicidade foi também de tragédia. Nos anais de Prezmysl, seu nome apareceria na “Crônica escandalosa de uma moça de boa família” (ibid., p. 86). Em seu diário de adolescente, Helene dava vazão ao desejo de ser escritora e registrava a relação tumultuada com o líder socialista que durou dos seus 14 aos 26 anos, quando ela decidiu por um fim ao seu sofrimento “masoquista”.

Furiosa com o caso da filha, Regina “[...] ignore how Helene suffered in this involvement [...]” (ROAZEN, 1985, p. 14). Helene pensava que se a mãe realmente a amasse teria impedido tal relação. Quanto ao seu pai, ele finalmente aceitou ver sua filha predileta envolvida com um homem cujo talento intelectual ele também admirava, indagando: “Whom should she love here if not this man?” (ibid., p. 15).

Embora com Lieberman a jovem adolescente tenha iniciado sua vida sexual e encontrado o apoio para realizar suas ambições profissionais, permanecia exposta à angústia de dividir o homem amado com outra mulher. Embora Lieberman declarasse amar Helene, os laços matrimoniais vieram a intensificar-se após a morte do filho do casal. Helene adoeceu e o pai aceitou a recomendação médica de interná-la em 1906 em um sanatório em Graz para que ela pudesse recuperar-se de uma “indisposição nervosa”, visando também separá-la de Lieberman. Mas este não deixaria de escrevê-lhe declarando seu amor em cartas onde também comentaria suas viagens com a família. Mas preocupado com o estado de Helene, Lieberman escrevia:

I think that by loving me, you sentence yourself to an eternal state of sadness, eternal pain and problems (ibid., p. 68).

Depois de recuperada, Helene começou seus estudos de medicina em Viena, onde Lieberman fora convocado a comparecer regularmente. Entretanto, ela voltou a

adoecer uma série de vezes sendo necessárias novas internações. Ela acreditava estar em perigo por manter-se envolvida com Lieberman pensando estar tão doente que temia morrer. Os encontros proibidos do casal eram sempre breves, em hotéis escondidos e Helene não se sentia capaz de deixá-lo a despeito do sofrimento que a acompanhava. Ambos temiam uma gravidez e Helene ficou horrorizada ao saber que ele preferia um aborto a assumir um filho que poderia separá-lo de sua mulher. Quando esta veio a adoecer, Lieberman pensava que seria a oportunidade para assumir Helene – o que a deixou novamente horrorizada, pois como assumir o lugar da mulher morta?

Mas foi somente depois de ter conhecido Felix Deutsch que Helene foi capaz de deixar em 1911 definitivamente Lieberman, quando prosseguiu seus estudos médicos em Munique, embora ainda o amasse. Para Helene Deutsch é o narcisismo que pode funcionar como um instinto de preservação, protegendo a mulher do masoquismo. Com Felix, pela primeira vez sentia-se livre com um homem solteiro e disponível. Estava livre da angústia e da culpa. Não precisava mais temer a desaprovação da mãe, nem da mulher do amante, nem da sociedade. Engajou-se finalmente em uma relação legítima com um médico judeu, com quem desejava casar-se e ter filhos.

Mas, embora se respeitassem e se admirassem mutuamente, o “amor à primeira vista” que brotou entre ambos não deu lugar a uma paixão ardente como havia sido com Lieberman. Felix aceitava o passado amoroso de Helene e a perda de sua virgindade, problemática para a época. Não sentia ciúmes de Lieberman, inclusive mantendo uma relação amistosa com ele. Na realidade, Felix tinha pena de Helene e queria protegê-la do sofrimento, “salvando a mulher” que considerava perdida. Inexperiente com mulheres, o fato de ela ter sido atraente para outro homem despertava-lhe interesse, encantando-se por sua beleza e inteligência. Ela, por sua vez, ficou encantada pelo carinho quase maternal de Felix e pelos seus dotes artísticos e intelectuais. Ele pintava,

era um excelente pianista, escrevia poesias, era refinado, amante da literatura e do mundo acadêmico.

Embora a masculinidade e a virilidade não fossem evidentes em Felix, em abril de 1912 ambos se casaram e prosperaram rapidamente em suas carreiras na cidade de Viena. Cumplicidade, admiração e amizade foram os pilares que sustentaram um casamento, apesar da insatisfação crescente de Helene como mulher. Entre o casal não havia a presença perturbadora de outra mulher, como com Lieberman, mas de um homem, Paul Barnay – ator e diretor renomado de teatro e amigo de infância de Felix. Embora houvesse uma amizade estreita dele também com Helene, era com Felix que Paul desejava sustentar uma relação homossexual e extraconjugal.

Felix e Paul tinham a mesma idade, freqüentaram o mesmo colégio, tinham os mesmos interesses, conheceram o mundo juntos. Se para Felix, Paul era seu irmão ideal, com Felix, Paul poderia identificar-se “como se” seu amigo fosse ele mesmo (ibid., p. 139).

No artigo de 1935 “Um tipo de pseudo-afetividade (*como se*)”, Helene Deutsch (1933-70) postula um novo o conceito clínico das personalidades “como se” para referir-se a um tipo de pessoas aparentemente normais do ponto de vista das reações intelectuais e afetivas, mas que são incapazes de estabelecer uma distinção com o outro. Tais pessoas estabelecem relações com o mundo baseadas na imitação, expressão de um puro mimetismo psíquico.

Em 1965, ao retomar em uma mesa redonda seu artigo de 1934, Helene Deutsch prossegue na descrição desse tipo clínico não neurótico – cujos estados psíquicos tampouco poderiam a rigor ser descritos como psicóticos, embora se aproximem da psicose, diz a autora –, dando como exemplo o amigo ator:

Les acteurs semblent développer leur talent à partir de leur aptitude à employer le “comme si” au service de leur art. L’un des mes amies,

grand acteur de théâtre, en est l'exemple par excellence. Il s'identifiait toujours si intensément à son personnage qu'il avait du mal à retrouver son identité hors de la scène. Après une représentation [...] je l'ai vu dans sa loge, démaillé et se regardant dans le miroir dans une sorte de transe, incapable de se reconnaître (DEUTSCH, 1933-70, p. 295).

Desapontada por ter escolhido como marido um homem “do tipo narcisista feminino” com escassa capacidade para amar, cuja homossexualidade ela atribuía “[...] to an extreme attachment to his mother and sister [...]” (ROAZEN, 1985, p. 145), Helene chegou a ter também relações sexuais com Paul. Ao menos, conta seu biógrafo, ela não negou tal suspeita – que era a de muitos, inclusive de seu filho Martin – quando interrogada. A falta de semelhanças físicas entre Felix e Martin deixaria dúvidas sobre a paternidade de seu filho. Paul Roazen (ibid., p. 149) indica que ela própria era o exemplo explorado na *Psicologia da mulher*, da mulher perturbada em sua maternidade quando a paternidade da criança permanece duvidosa.

Além disso, a gravidez foi fonte de angústias para a mulher cuja identificação com a própria mãe se viu comprometida, tal como explica Helene Deutsch na *Psicologia da Mulher*. Helene deu à luz a Martin em 1917 temendo que seu filho não nascesse e angustiando-se com suas doenças. Ela jamais fez da maternidade um destino obrigatório nem fundamental da mulher. Para Helene Deutsch, a menina dirige-se ao pai buscando identificar-se com ele por ser o representante da realidade e do mundo exterior e não por esperar dele um filho, como defendia Freud. Assim, com Éric Laurent (1992-93) notamos que Helene Deutsch defendia o tipo feminino que ela mesma encarnava nos anos 20, ao lado das feministas que lutavam pela libertação das mulheres.

Angustiada como mãe e infeliz como mulher em seu casamento, Helene Deutsch interrogava-se sobre o destino de mulher que ela mesma havia escolhido para si. Para tratar dessa questão e minimizar seu sofrimento, procurou Freud para iniciar sua análise,

também didática, em agosto de 1918, mesmo dia em que seu pai deixava Viena ao final da Guerra para retornar à Polônia.

From this point on, my personal destiny was closely bound up with Freud and the psychoanalytic movement. My memories change in character: a new chapter opens up in which all is progress, and in a new direction. I continued to live within the strong emotional unity created by my husband, my child, and myself. But Freud became the center of my intellectual sphere” (DEUTSCH, 1973, p. 131).

A assistente de Freud: tudo pela causa analítica

Para Helene Deutsch, três homens foram fundamentais na sua vida para realizar três revoluções imprescindíveis: seu pai, na libertação da tirania materna; Libermann, na revelação do socialismo; e Freud, na “libertação das correntes do inconsciente através da psicanálise”.

Embora Helene tenha destinado a seu marido um lugar único em sua existência, sua vida passaria então a girar em torno de Freud e da psicanálise.

Que razões teria tido Freud para interromper a análise de Helene depois de um ano de tratamento? Apesar de aceitar a proposta de Freud de encerrar sua análise sem questioná-lo, para Helene sua análise não havia terminado. Posteriormente, ela ressentiu-se não apenas pelo fato de ter sido deixada como paciente, mas por não ter tratado em análise de temas cruciais. Por exemplo, apesar de sentir-se angustiada e culpada como mãe, praticamente não falou da maternidade nem tratou do *penisneid* como desejaria. Anos mais tarde, quando já estava em análise com Abraham, certa vez discutiu com Freud o assunto e este lhe respondeu que tais conflitos deveriam ser manejados a partir da identificação com o pai.

Segundo Roazen e Peter Gay (1988), a análise de Helene com Freud foi atravessada pelo suicídio de Victor Tausk. Depois de ter iniciado uma carreira jurídica e jornalística, Tausk decidiu mudar seu rumo profissional tornando-se psiquiatria e

psicanalista, onde logo se destacou pelo seu extraordinário talento. Suas palestras e seus artigos eram “brilhantes” – segundo a homenagem fúnebre que Freud lhe dedicou (1919).

Em janeiro de 1919, Tausk procurou Freud para iniciar sua análise quando Helene já havia iniciado a sua fazendo três meses. Freud recusou o pedido, mas comprometeu-se indicando o caso para Helene e responsabilizando-se enquanto ela estivesse em análise com ele. Victor Tausk foi um dos seus primeiros pacientes, cujo suicídio a abalou profundamente. Havia dez anos que Tausk já estava inserido na Sociedade Psicanalítica de Viena e havia conquistado o respeito e admiração do grupo, que reconhecia suas elevadas capacidades. Para Helene, Tausk, o poeta, era o “gênio” do grupo, um analista brilhante e excelente psiquiatra que ela admirava muito antes de iniciar sua análise com Freud.

Freud teve de explicar o fato de ter recusado Tausk como analisante a Helene Deutsch, dizendo que ele próprio sentia-se inibido diante de sua presença e não tolerava tal desconforto como analista. Em análise, Tausk só falava de Freud, e Helene Deutsch pensava que se tratava de uma neurose centrada na figura de Freud. Como Tausk parecia ser um homem dinâmico com um bom contato social, excelente em seu trabalho, nem Freud, nem Helene suspeitavam que sua história pudesse acabar tão tragicamente. Tampouco sabiam do seu histórico de internação por um quadro melancólico ocorrida em um sanatório no ano de 1907 por 25 dias.

Helene não questionou Freud sobre o gesto pouco usual na época de encaminhar-lhe um paciente enquanto ela mesma estava em análise com ele; para ela foi um sinal do afeto e do reconhecimento por seu próprio talento. Impressionada com o caso que havia recebido Helene só falava dele em sua própria análise. Depois de três meses, Freud explicou-lhe que o caso Tausk estava interferindo em sua própria análise e

interpretou que Tausk só a aceitou como analista com a intenção de comunicar-se com Freud através dela – o que, com efeito, havia logrado.

Freud então impôs a Helene uma escolha: encerrar a análise com Tausk ou encerrar sua própria análise – o que para ela era uma não-escolha, mas uma ordem. Ela sentia que “[...] Freud was acting like a demanding lover [...]” (ROAZEN, 1985, p. 168), pedindo fidelidade. Sem questioná-lo, Helene apenas comunicou sua decisão a Tausk, dizendo-lhe da interpretação de Freud e que aquela seria a última vez que o veria como paciente. Tausk ouviu e aceitou. Quatro meses depois, ele suicidou-se deixando uma nota a Freud, na qual deixou registradas sua devoção e gratidão ao pai da psicanálise. Quanto à motivação de seu suicídio, deixou a Freud e Helene Deutsch nas trevas com seu silêncio.

Paul Roazem observa que durante três meses de análise Helene só escutou Tausk falar do ressentimento e ódio em relação a Freud, levando o caso para sua análise. Ambos, Tausk e ela mesma eram obscecados por Freud, mas enquanto ela mostrava ao analista sua adoração, através da fala de Tausk fazia-lhe chegar a voz do ressentimento e do ódio em relação a um pai, do qual ambos poderiam ter-se libertado. Foi nesse ponto que tanto a análise de Victor Tausk como a de Helene Deutsch deteve-se.

Depois do desfecho da análise de Tausk e de sua própria análise, embora Helene também tenha sentido o peso da queda de ter sido deixada pelo analista, estreitou ainda mais os laços com Freud. Recebeu dele muitos pacientes e rapidamente floresceu como psicanalista, estabelecendo-se como uma figura importante no movimento freudiano. Sem limites para trabalhar, Helene podia atender muitos pacientes diariamente sem se cansar. A clínica psicanalítica e o trabalho institucional em torno de Freud passaram a ser um dos pilares cruciais para ela mesma. Quanto ao trabalho da analisante, a despeito

da saída do dispositivo analítico, certamente o prosseguiu tal como seus escritos o testemunham.

Em 1918 publicou o artigo “Étude de cas de folie induite”¹⁷ onde apresenta casos nos quais a guerra funcionaria como um agente traumático. Com o seu segundo artigo, “Contributions clinique à la connaissance du mécanisme de la régression dans la schizophrénie”, fez sua primeira apresentação no Congresso da IPA, onde cita um escrito de Tausk. Mas com seu artigo de 1921 será a vez de dar voz à analisante que havia deixado do divã de Freud. Em “Contributions à la psychologie de la méfiance”, Helene Detusch coloca a pergunta sobre a origem da desconfiança irracional que pode aproximar-se do delírio de perseguição da paranóia. O primeiro dos quatro casos que ela então apresenta é o de uma mulher casada de mais de 30 anos e que exerce uma profissão universitária. Sem apresentar nenhum sintoma neurótico, sofre de insônia e de noite é invadida pelo tormento da desconfiança em pessoas do seu trabalho que poderiam roubá-la e enganá-la. Ao acordar, toma com humor tais receios, mas permanece a tensão de uma espera inquietante muito próxima da angústia, acompanhada da desconfiança contra as pessoas de seu entorno profissional. Trata-se de uma mulher, ela mesma tal como sugere Roazen (1985, p. 178), que:

Depuis le début de son mariage, la patiente vivait un conflit permanent entre sa très forte tendance masculine et le rôle féminin qu'elle avait accepté d'endosser comme maîtresse de maison et comme mère [...] (DEUTSCH, 1918-30, p. 40).

Ainda no caso em questão, Helene diz que, ao sentir que “[...] son amour pour son mari commence à faiblir [...]” (ibid., p. 40), as tendências regressivas da libido retornam ao conflito com a mãe ciumenta que desconfiava das filhas, acusando-as de ter relações com o marido. Roazen relata que nessa época, insegura como mãe, Helene

¹⁷Mantivemos os títulos dos artigos da autora na versão em francês tal como apresentados por Marie-Christine Hamon em *Helene Deutsch: les introuvables: cas cliniques et autoanalyse (1918-1930)*.

ciumenta não suportava ver a relação amorosa intensa que pai e filho desenvolveram. Félix revelou-se um pai extremamente afetuoso e Martin dedicava-lhe o mesmo amor. Posteriormente, já em análise com Abraham, escreverá a Felix dizendo-lhe que o ambiente psicanalítico de Berlim parecia-lhe muito mais amistoso que em Viena, onde era infestado pela inveja dos colegas que muito a perturbava.

Já no artigo seguinte, “*Sur le mensonge pathologique*”, retrata o caso de uma adolescente que confabulava uma história de amor irreal, vivendo a ficção de um romance pleno de felicidade e tormento:

Souvent elle était en larmes parce que le sévère tyran que son héros se révélait l'avait cruellement traité. Il y avait des paroles acerbes et parfois même de mauvais traitements (ibid., p. 56).

Essa jovem, tal como Helene, havia sido vítima na infância de agressões sexuais por parte de seu irmão que lhe provocavam intensa excitação sexual. “*J'étais frappé par leur caractere fortement masochiste*” – confessa então a psicanalista (ibid., p. 57). Essa jovem que aos dezoito anos abandona sua cidade natal para estudar em uma cidade universitária – Helene na realidade deixou Przemysl aos 21 anos para estudar em Lvov – transitava entre um pai a quem amava apaixonadamente e um irmão agressivo.

Helene Detusch, em plena crise matrimonial e insegura como mãe, partiu no ano de 1923 só com seu filho para Berlim a fim de prosseguir sua análise, dessa vez com Karl Abraham. O casal permaneceu distante durante um ano e Helene culpava-se muito por ter separado o filho do pai. Em suas correspondências, falava-lhe muito de Martin e do seu envolvimento com Abraham, a quem considerava excelente analista. Queria avaliar em Berlim a recomendação de Freud de que ela deveria permanecer na via da identificação paterna, onde, por outra parte, sentiu-se muito deprimida pelo desfecho da sua primeira análise. Embora percebesse que sentia também a falta de Félix, tinha dúvidas se não deveria ter optado por um homem que a satisfizesse mais como mulher.

Com Abraham era menos reservada. Logo no início da análise, Abraham mostrou-lhe uma carta de Freud na qual instruía o discípulo a não perturbar o casamento de Helene com Felix. Posteriormente, Helene concluiu que tal carta limitara a análise que ela poderia esperar de sua passagem por Berlim.

Embora sua inserção na comunidade analítica tenha sido facilitada pelo grupo de Berlim e ela tenha logrado sustentar-se financeiramente com o atendimento psicanalítico, Helene não havia sequer imaginado as dificuldades pelas quais teria que atravessar na cidade de Berlim.

No início da análise, Abraham escreveu a Freud e a Felix dizendo-lhes francamente que não se sentia apto a analisar Helene Deutsch por dedicar-lhe sentimentos positivos em demasia. Ela chegou a acreditar que sua análise com Abraham, um homem admirável pelo seu equilíbrio harmônico, com “[...] a cool face with the warmest heart [...]” (ROAZEN, 1985, p. 194), teria então fracassado, mas logo mergulharia no processo analítico, experimentando algo novo inimaginável. Em uma carta a Felix, escreveria:

I didn't know that psychoanalysis was such a difficult task. I never saw in my patients such a hard struggle, such a breakdown of all constellations, such a state of absolute dissolution... I live in neurotic isolation. [...] All psychic power that I possess must be mobilized – forces are doing battle and a chaos is going through my soul (ibid., p. 196).

Um forte sentimento de tristeza abatia-a e, apesar de crescer como analista pensava que sua vida seria um fracasso. Muito deprimida, privava-se da vida social embora freqüentasse as recepções na casa de Abraham. Sua análise absorvia toda a sua energia psíquica – o que ela considerava tão extenuante quando fascinante. Admirava Abraham pela condução de sua análise, retratando-o a Felix como um analista “[...] brilliant, glorious, unpretentious” (ibid., p. 197).

Ela então passaria a ser mais explícita nas cartas a Felix, dizendo-lhe que as dificuldades sexuais de Felix eram a causa de tantos desencontros que estavam atravessando como casal e que Abraham indicava-lhe também uma análise. Felix então procurou, em Viena, Siegfried Bernfeld para analisar-se, suspeitando de que ele teria um rival em Berlim, Sandor Rado, um renomado analista húngaro por quem sentia muito ciúme. Sabia que os sintomas que Helene descrevia não poderiam ser causados apenas pelas condições de sua própria análise, e que a infelicidade matrimonial e a culpa por traí-lo com outro homem em Berlim deveriam também ser responsáveis pelo sofrimento dela. Não sem razão, pois de fato Sandor Rado – um homem sedutor e também casado – tornar-se-ia amante de Helene.

Do caso, restou o ressentimento por ela ter se sentido insignificante para Sandor Rado, homem que gostava de torturar mulheres, segundo Helene, provocando-lhes ciúmes. Mas no verão seguinte, seria a vez de Lieberman com quem ela voltou a manter-se em contato.

O despertar de Helene ocorreu quando começou a lecionar psicanálise no Instituto de Berlim, indicada pelo seu analista, reagindo com entusiasmo aos efeitos de sua transmissão, sobretudo aos elogios daqueles que a escutavam falar de psicanálise. Mas, apesar de manter seus amantes, Helene encontrava cada vez mais razões para manter-se casada com Felix que, por sua parte, progredia em sua análise com Bernfeld, atendendo a demanda de sua mulher. Além disso, Helene desejava permanecer tanto mais próxima de Felix quanto mais a vida de seu marido girava em torno de Freud, que o havia escolhido como seu médico pessoal.

No verão de 1923, ao deixar seu filho em Viena com o pai, Helene estava decidida a concluir sua análise. Em Berlim, sentia muita falta de seu filho e de Felix. Abraham e Felix então trocavam cartas a respeito das condições psíquicas de Helene

para deixar a análise e voltar a viver em Viena. Com a autorização de Helene e trabalhando seguindo a orientação de Freud de manter o casal unido, Abraham escreveu a Felix:

The treatment has lately having to go through a very difficult stage, i. e., through the analysis of the masochism which turns out to be a main source of last summer`s crisis, but also upon which all other difficulties of the past years were based (ibid., p. 222).

Em 1924, Helene dedicou-se intensamente à produção teórica, lecionando no Instituto de Berlim, escrevendo artigos, quando então apresentou no Congresso de Salzburg seu trabalho “A psicologia da mulher em relação às suas funções de reprodução”, que rapidamente tornou-se referência no meio psicanalítico.

O polêmico masoquismo: um nome do feminino

Desde seu artigo de 1924, Helene Deutsch procurava localizar o que seria a “posição feminina” que para ela não se resumia ao desejo do falo, defendendo a existência de uma fase da libido “pós-fálica” na menina. Propõe que a libido investida no órgão clitoridiano fálico, em um dado momento do desenvolvimento da menina, encontra-se sem um ponto de ancoragem onde se fixar. O clitóris, substituto depreciado do pênis, deixa de captar toda a libido que então se espalha por todo o corpo, quando a vagina ainda é desconhecida como órgão de prazer. Assim, a condição necessária para a passagem de uma fase à outra seria a presença do falicismo e seu impasse: a libido ligada à satisfação clitoridiana muda seu rumo diante do reconhecimento pela menina da falta fálica materializada na ausência do pênis.

Por que a menina se desvencilha da mãe como objeto de amor e dirige-se ao pai? Se para Freud a resposta estaria na procura pelo falo na forma de um filho, notamos que a peculiaridade da posição de Helene Deutsch foi que ela não abriria mão de uma dupla vertente na mulher – que ela respaldou teoricamente apoiando-se na noção de

bissexualidade de Freud. Para ela, tanto a identificação ao pai, que pode tomar a forma de um complexo de masculinidade, como a satisfação “pós-fálica” ligada ao feminino, compõe uma divisão crucial para a mulher. Nem toda masculina, nem toda feminina, a mulher é dividida em seu gozo. Helene Deutsch, apesar de ter abraçado a causa feminista na defesa da liberação das mulheres, jamais deixou de considerar o feminino como uma satisfação que não se resume ao falicismo, mantendo a divisão da mulher.

Ela já falava na época de uma satisfação feminina fora da pontuação fálica, nomeada ora como “orgasmo vaginal”, experimentado por algumas mulheres, mas sobre a qual elas não têm controle; ora como “êxtase feminino”; ou ainda, como o “masoquismo feminino” que pode manifestar-se no coito, no parto, na gravidez, no aleitamento, mas designa também a posição passiva que uma mulher pode assumir em relação ao homem, bem como em relação a uma causa.

Em seu artigo de 1927 “Satisfaction, bonheur et extase” – onde Helene Deutsch abre o debate sobre a questão da felicidade, retomado por Freud em *O mal-estar da civilização* (1929) –, ela menciona a o êxtase das místicas como Santa Tereza e descreve o caso de uma mulher que, após o coito:

Elle se disait dominait par le sentiment d’être alors dans une autre monde – comme au ciel. Dans l’acte, son mari perdait sa signification réelle, il se produisait en elle une fusion heureuse en une unité merveilleuse, étrangère au reste de son existence (DEUTSCH, 1918-30, p. 103-4).

No caso do parto, essa satisfação apresenta-se como mortífera, vinculada à pulsão de morte:

Il est de fait que, pour la femme, l’acouchement prend la forme d’une orgie de plaisir masochiste. Quant à l’angoisse et aux pressentiments de morts que précèdent cet acte, ils correspondent visiblement à la perception des dangers représentés par la libération des pulsion de destruction (DEUTSCH, 1925, p. 87).

Se a histeria ou a frigidez pode ser o preço da mulher que abre mão do feminino, a dor de um masoquismo sem limites pode ser o horror experimentado na mulher que não se alicerça subjetivamente na identificação paterna. Como se sabe, Helene Deutsch foi muito criticada por ter atrelado, na contramão do movimento feminista, a condição da mulher ao masoquismo. Não lhe faltaram críticas que foram erguidas dentro do próprio campo psicanalítico, inclusive de Lacan.

É certo que algumas de suas teses, não sem razão, deram margem a um grande mal-entendido – tal como defende Marie-Christine Hamon (DEUTSCH, 1918-30, p.1). Pois ela não deixou de se apoiar na biologia para sustentar o masoquismo feminino, defendendo que nas mulheres, por serem naturalmente adaptadas à dor, o masoquismo desempenharia um papel fundamental na função sexual e na reprodução, já que necessitam passar pelo sofrimento do parto. O masoquismo assim poderia ser lido como uma pulsão genital feminina que escreveria a relação sexual servindo à espécie humana.

Entretanto, com Marie-Christine Hamon (1992) e Piedad Ruiz (2005), propomos que Helene Deutsch não pretendia fazer do masoquismo a virtude da essência feminina, muito menos um ideal feminino com o qual uma mulher deveria conformar-se; longe disso, a partir de sua notável percepção clínica, considerou o masoquismo como um risco para uma mulher por envolver uma forma de satisfação nem sempre desejável e que pode levá-la ao pior.

Lacan (1960), em *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade*, considera o masoquismo feminino um preconceito das analistas pós-freudianas, indagando se não seria uma fantasia do desejo do homem. Ou seja, Lacan sugere que o pretense masoquismo feminino responderia pela maleabilidade e falta de limite da mulher disposta a entregar tudo para ser amada e ser tomada como objeto de gozo da fantasia do homem.

Mas no Seminário 5, Lacan (1957-58, p. 299) havia reconhecido o mérito de Helene Deutsch por apresentar a complexidade da satisfação feminina sem reduzi-la ao gozo fálico, já que para ela a satisfação masoquista excedente da medida fálica seria própria da condição feminina. Lacan, inclusive, considerou prudente a indicação clínica de Deutsch que alerta para o risco de se avançar em demasia no trabalho da análise desfazendo identificações que são alicerces subjetivos.

Entretanto, tal como devidamente observa Piedad Ruiz (2005) em seu artigo sobre a psicanalista, convém reler o masoquismo da mulher a partir das fórmulas da sexuação dos anos 70 e do gozo feminino.

É o que fez Éric Laurent (1992-93) no seu Seminário: *Positions féminines de l'être: du masochisme féminin au pousse à la femme*, dizendo que Lacan finalmente não põe em questão a evidência de tais fantasias masoquistas, nem a articulação de uma satisfação ligada ao sofrimento na mulher, mas questiona que isso corresponda ao “ser da mulher”, quando homens e mulheres são atingidos pela *falta-a-ser* em decorrência da estrutura da linguagem. Mas, ainda assim, Lacan reconheceu na mulher uma satisfação que não se baseia no ter e no medo de perder, por onde se exerce a castração para o homem, mas que transforma a falta fálica em benefício, isto é, em um gozo da privação.

No cenário edipiano, o contraste para Helene Deutsch entre o centro do mundo e o abismo da rejeição, o amor do pai que edifica a mulher e o gozo da mãe que a desestrutura foram marcantes: “I was myself a third daughter and the idea of being loved by my father and hated by my mother was nothing new to me” (DEUTSCH, 1973, p. 36). Na bifurcação do Édipo feminino, ela soube reconhecer a importância de encontrar no desejo paterno o significante fálico (que não se resume a um filho, tal como ela insistiu), no vetor de um desejo orientado ao saber, como no ideal paterno, que lhe fornecesse as bases de um alicerce subjetivo. Mas, advertida de que nem toda

satisfação da mulher é fálica, encontrou no terreno do que chamou de “masoquismo feminino” o lugar da satisfação pós-fálica propriamente feminina – nessa “orgia de prazer” que inclusive pode mobilizar angústia por estar vinculada aos perigos da pulsão destrutiva que pode manifestar-se até mesmo na relação ao pai, tão prezada por Helene Deutsch. Pois a menina que primeiramente dirige-se ao pai para identificar-se com ele, em um segundo momento:

Au lieu de la pousse active des tendances phaliques apparaît le fantasme masochiste suivant: ‘je veux être chatrée [...] par le père’ (DEUTSCH, 1930, p. 220).

Ou seja, para Helene Deutsch, a satisfação fálica da menina cede e um “desejo de ser castrada” inaugura o Édipo feminino. Tal desejo implica a perda do narcisismo que é compensada pelo desejo de ter um filho, que surge assim como uma resposta narcísica. Essa segunda fase, que não elimina por completo a satisfação fálica anterior, implica a atualização de uma fantasia distinta do “bate-se em uma criança” elucidada por Anna Freud e seu pai, que poderia ser enunciada da seguinte maneira: “uma filha é violentada, prostituída”, isto é, “uma filha consente com o sexo” – segundo o comentário de Éric Laurent (1992-93, p. 31). Não se trata do fantasma de violência sexual, da filha que supõe a violência paterna para ser tomada como objeto de amor do pai, como em Anna Freud. Para Helene Deutsch, a fantasia masoquista implica o consentimento da menina em ser o objeto de uma promiscuidade paterna, da satisfação sexual do pai que é indigno, mas nem por isso menos amado. Identificando-se com a mãe, a menina também será o objeto do gozo paterno, desde que consinta em abrir mão do seu próprio prazer (fálico) em benefício do prazer do Outro.

Assim Helene Deutsch (1930, p. 223) enuncia a tríade do desejo de caráter masoquista na menina: “je veux être châtrée-violée par le père et avoir un enfant”. A satisfação “pós-fálica” pode ser experimentada, desde que a mulher consinta com a

perda fálica que ocupar a posição de objeto da fantasia de um homem implica. Por um homem, mas também por uma causa, uma mulher pode dar tudo, entregar-se sem limites para encontrar não apenas os significantes que sustentam seu gozo fálico, mas outra satisfação que a psicanalista reconheceu como feminina. Tanto mais indigno é supostamente o pai, diz Helene, mais a menina denega sua promiscuidade escolhendo amantes que os julga espetaculares, para também com eles submeter-se a uma relação masoquista.

Na série dos exemplos de mulheres masoquistas, Helene Deutsch inclui aquelas que militam por uma causa com um extraordinário espírito de sacrifício, devoção e que sofrem pelos seus ideais. Contudo, observamos com Colette Soler (1993) que não é por que a mulher extraia prazer na dor, como o verdadeiro masoquista, muito menos por que ela vise provocar a angústia no parceiro, que uma mulher pode entregar-se sem limites a uma causa. Trata-se da visada de uma Outra coisa, em nome da qual a mística, a militante, a religiosa renunciam ao mundo. Foi por isso que Lacan abordou a questão não em termos de “masoquismo”, mas de gozo feminino. Na tentação de atingir o absoluto, um gozo sem limites, uma mulher pode dar tudo visando ser tudo para um homem, e assim atingir o “todo” que eliminaria a castração, a impossibilidade de escrever a relação sexual. Se o amor pode ser o terreno fértil para tal empreitada, é justamente pelo seu poder de anular, por um tempo, o feito da castração (ibid.), escrevendo circunstancialmente o que *não cessa de não se escrever*.

Embora com razão Pierre Naveau (1993) critique a tese de Deutsch de que a menina deseja ser violentada pelo pai como se tivesse naturalmente à disposição o ato sexual, contrariamente ao aforismo de Lacan, contudo, o autor questiona o silêncio de Helene Deutsch em relação à castração do pai, desprezando o fato de que na trajetória edipiana, a menina o deixa pelo luto do falo que não poderia ser obtido do Outro

paterno. Entretanto, se a filha advém como parceira do pai para Deutsch, não é para ter um filho dele, mas para sustentar uma Outra satisfação, que ela nomeia de masoquista.

Nesse sentido, observamos que a análise de Serge Cottet (1993) do caso publicado por Helene Deutsch “Uma neurose de destino” aponta essa direção. Trata-se de uma mulher de 25 anos que após uma tentativa de suicídio, procura a analista para entender o que havia se passado. Em sua infância, destacam-se apenas algumas inibições e dificuldades em levar adiante seus estudos e, posteriormente, a profissão. Na vida adulta conheceu um homem mais velho, casado e dotado intelectualmente, que lhe disse que era infeliz em seu casamento por não lograr realizar o luto de sua primeira mulher morta, a quem havia amado intensa e apaixonadamente. “Ser amada como a mulher morta” – essa idéia despertou nela o amor por esse homem, a quem decidiu entregar-se depois de ele ter-se separado da esposa. Depois de um tempo de convívio tranqüilo, ele foi chamado a cuidar de sua ex-mulher doente, e a paciente, que compreendera perfeitamente a situação, decidiu viajar quando encontrou outro homem já conhecido, a quem se entregou sexualmente, engravidando. Fez um aborto e voltou para seu noivo, com quem decidiu se casar. Entretanto, nos preparativos do casamento ela tentou suicídio – fato que implicou para ambos o término do noivado.

Uma nostalgia dolorosa em relação a esse homem acompanhou-a ao longo da análise, embora ela estivesse convencida de que não deveria procurá-lo. Com ele, vivera o tormento de sentir-se inferior em suas capacidades intelectuais. Tinha a impressão que uma sombra espessa e fúnebre avançava em sua vida, tirando-lhe as forças para viver. Ela então explica que não fora um amor infeliz que a levava ao suicídio, mas o desespero de submeter-se à dependência do pai tirânico que sempre intervinha em sua vida.

Le destin tragique de sa vie ne résidait pas dans ses déceptions amoureuses, mais – elle le ressentait tout à fait consciemment – dans

son incapacité de se libérer de sa dépendance à l'égard de son père (DEUTSCH, 1918-30, p. 174).

A filha de uma família numerosa adorava o pai e detestava a mãe. Bonita e dotada, era a preferida do pai, mas com ele mantinha uma relação de dependência “masoquista”, extraíndo tal modelo da posição submissa da mãe. Com o homem com quem ia se casar, superior intelectualmente, encontraria a repetição insuportável de tal relação e para salvar-se dessa ameaça decidiu sair da cena e “salvar-se” na morte: “Je ne veux plus dépendre de mon père” (ibid., p. 178).

Notamos com Serge Cottet que o interesse do caso repousa na necessidade de remanejamento doutrinário na época, quando as identificações tecidas no terreno edipiano respondem pela identificação viril almejada pela paciente, mas não pela passagem ao ato. Pois no caso o *agalma* da morte decifra-se menos em termos de identificação materna que em relação ao fascínio pela mulher morta, eternizada no luto sem fim de um homem. “N'est-ce pas à cet objet éternisé qu'elle s'identifie dans le suicide?” – indaga Cottet (ibid., p. 78).

Em termos de seu gozo suplementar, uma mulher não está como peixe na água nadando na castração, “[...] plutôt dans l'eau de rose de la completude amoureuse” (ibid., p. 78). “Como seria lindo ser amada como foi a mulher morta!” – é o como poderia ser enunciado a tentação dessa mulher na visada do Outro absoluto, que finalmente seria inscrita, eternizada na morte no real da passagem ao ato.

Assim, na falta de poder ser “A” mulher de um homem – o que só é possível na loucura, tal como veremos em seguida –, está a loucura de algumas, *não-todas*, que procuram “dar tudo para um homem para ser tudo” – segundo formula com precisão Éric Laurent (1992-93).

Mas, entre o “ser tudo” e decair fatalmente no “ser nada”, abre-se o espaço de um terreno perigoso sem ponto de basta nem ancoragem subjetiva, solo fértil para que

se estabeleça uma parceria devastadora na mulher. Não por que a mulher seja em sua essência masoquista, mas pela tentação de atingir o absoluto e finalmente escrever a mulher como “toda”.

Esse risco – o da submissão ilimitada ao homem e a uma causa – Helene Deutsch soube notavelmente localizar através do “masoquismo feminino”. Trata-se finalmente da dependência, não do pai, nem de Liberman, nem de Freud, nem de uma causa, mas de ser escrava da visada do “todo”.

Nem a “número Um”, nem a “preferida”, nem a “assistente do pai da psicanálise” garantiram-lhe a posição de “ser tudo”, quando a castração na neurose faz inexoravelmente sua entrada, colocando na mulher um limite à loucura feminina, que ela soube encontrar no alicerce fálico.

Entretanto, outra saída lógica para o seu “destino de mulher” teria sido possível. Uma mulher que não é nem tudo, nem nada, pode ser simplesmente *Outra*, encarnando o Outro sexo – que não se confunde nem com o Um nem com o nada. Desde que se consinta com o *não-todo* – ao seja, com o que há de original da posição feminina.

Outra solução para si mesma é o anseio que se abre nas linhas finais de sua autobiografia de 1973, quando Helene Deutsch confessa um desejo, até então jamais realizado, de desvencilhar-se do imperativo categórico que ela outorgava a Freud:

The ideas of Freud always had for me the character of a categorical imperative. I was aware that I had a mission in America given to me by him: “I... hope, with you, that you will accomplish as much good [in America] as you have here”. I have done my best. I have worked within the framework of psychoanalysis as a science and a method of treatment. I have participated in the achievements and controversies of the psychoanalytic papers and several books. But at the close of this epilogue, I confess for the first time even to myself that his teaching, after more than fifty years of uninterrupted activity in the service of psychoanalysis I now wish for nothing more than a very long sabbatical (DEUTSCH, 1973, p. 217).

Se o chamado “masoquismo” não responde pelo ser dA mulher, não podemos considerar Helene Deutsch como exemplar do conjunto das mulheres que não existe. Contudo, o masoquismo pode ser lido como um nome de uma satisfação e uma visada feminina para a qual alerta a transmissão da psicanalista, ensinante e clínica. Ao menos Helene Deutsch, excepcional, beneficiou-se por ter logrado extrair esse saber de seu trabalho contínuo de analisante.

Lol V. Stein, uma mulher que finalmente atingiu o Todo, é o que a experiência narrada por Marguerite Duras permite elucidar que “A” mulher que só existe na loucura.

CAPÍTULO 7 – MARGUERITE DURAS E A LOCALIZAÇÃO DA LETRA NO ARREBATAMENTO DE LOL V. STEIN

Je sais que quand j'écris, il y a quelque chose qui se fait. Je laisse agir en moi quelque chose qui, sans doute, procède de la féminité... c'est comme si je retournais dans un terrain sauvage.

Marguerite Duras

Introdução

Se Lol está silenciosa na vida é porque acreditou, no espaço de um relâmpago, que essa palavra podia existir. Na falta de sua existência, ela se cala.

Marguerite Duras

À Marguerite Duras, Lacan dedicou-lhe um escrito homenageando a escritora por ter logrado transmitir com a novela *Le ravissement de Lol V. Stein* “as taciturnas núpcias da vida vazia com o objeto indescritível”, elucidando através do arrebatamento da personagem a função da letra na localização do gozo – tema de investigação de Lacan já em 1965, ano em que redigiu esse escrito.

Movida pela certeza de que existiria “O” nome da mulher, Lol V. Stein persegue a letra no indizível do corpo de outra mulher, enlouquecendo quando chamada encarná-la. Ao passo que Marguerite Duras, com seu *savoir-faire* artístico, soube dar “existência de discurso à sua criatura” através da prática da escrita.

Neste capítulo procuraremos assim elucidar a problemática revelada por Marguerite Duras através de sua personagem, articulado ao tema de nossa investigação. Lol V. Stein revela uma “experiência extrema do feminino” – segundo expressa Catherine Lazarus-Matet (MILLER, 2004), mostrando a céu aberto a problemática da vacuidade do corpo, da Outra mulher e da função da letra no arrebatamento. O feminino aqui surge como um real arrebatador que Marguerite Duras notavelmente soube nomear. Assim, a experiência de uma mulher que submerge na loucura diante do confronto “A”

mulher será tema de nossa investigação, bem como a solução singular encontrada por Marguerite Duras que Lacan sugere em seu escrito.

Lol V. Stein, uma personagem de Marguerite Duras

Quando, no outono de 1992, Laure Adler perguntou a Marguerite Duras se ela aceitaria que sua biografia fosse escrita pela amiga, teve como resposta o convite para um café, durante o qual Marguerite só falou de política. Entretanto, reenviou a futura biógrafa aos seus livros já publicados.

Para Laure Adler, Marguerite Duras construiu sua própria personagem através dos seus escritos. Ela acreditava menos na existência dos seus amigos e amantes da vida real que nas personagens que criava. “Les gens de mes livres sont ceux de ma vie” – dizia Marguerite (ADLER, 1998, p. 17).

Para Duras, a escrita implicava o ato de curvar-se sobre as exigências internas do próprio ser em detrimento da vida real que obrigatoriamente resultava deformada nesse processo. “Mon être écrivant me raconte ma vie et j’en suis le lecteur” (ibid., p. 552). O ser que comandava a escrita de Duras vivia em uma região que ela chamava de “l’ombre interne” ou “le bloc noire”. Por essa Outra, obscura, “a visitante”, ela se deixava escrever:

Je suis absolument sûre qu’écrire c’est se laisser faire par cette personne qui n’apparaît qu’à la table de travail, la visiteuse qui est: le livre (ibid., p. 554).

Obstinada pela escrita, Duras acreditava que ao escrever poderia alcançar outra realidade, a da sombra obscura do seu ser. Para a escritora, seus livros não eram livros, nem poemas, nem canções, nem pensamentos, “[...] mais des larmes, de la douleurs, des pleurs, des désespoirs qu’on ne peut pas encore arrêter ni raisonner” (ibid., p. 32), que ela atribuía ao feminino.

Sua biógrafa revela que a artista repassava sem cessar por um território cinzento da ausência do amor, buscando exorcizar uma infância e adolescência sinistras, cuja principal protagonista era sua mãe.

Marguerite est venue [...] trop tard pour trouver a place dans la constellation maternelle. Il faudra qu'elle cherche ailleurs. C'est ce que la sauvera. C'est de cette façon qu'elle deviendra écrivain (ibid., p. 27).

Ao referir-se a si mesma, ela falava da *Duras* em terceira pessoa, sem saber ao certo quem era a *Duras* que escrevia. Marguerite Donnadiu, ao publicar seu primeiro livro, decidiu mudar seu nome abandonando o nome de família, Donnadiu, para adotar como seu o nome da região onde seu pai nasceu, viveu e foi enterrado, quando ela tinha apenas quatro anos de idade. Para Laure Adler (ibid., p. 256), “Duras” é o nome do corte familiar, do qual nasceu a escritora:

En changeant de nom, Marguerite possède enfin un nom à elle qui signe une coupure familiale, un destin singulier; elle se sépare des histoires que la mère et le frère avaient faites au reste de la famille Donnadiu.

O que teria sido de Marguerite Donnadiu sem Duras? É sua biógrafa quem faz notar que, embora o romance *Le ravissement de Lol V. Stein* tenha sido muito arriscado para a própria autora, com ele Marguerite aventurou-se a investigar a própria função da escrita, os efeitos da palavra sobre seu ser.

Ao concluir o livro, ela escreveu ao editor: “C'est fait. Je ne peux pas me relire, je n'en peux plus. L'animale elle est là je l'aime” (ibid., p. 579). Contrariamente ao que sempre fazia nas primeiras correções dos seus livros, ela praticamente não o modificou, exceto a última página, onde rasura o modo de expressar o final dramático da protagonista, Lola Valérie Stein: “Une ambulance devait emmener Lol sirenes hurlantes” (ibid., p. 580). Marguerite prefere encerrar o romance deixando Lol repousar no campo de centeio.

Com Laure Adler (ibid., p. 584), observamos que “Lol n’a pas trouvé le mot pour arrêter l’irréparable”, ao passo que “[...] l’écrivain, lui, a pour mission de le trouver, de l’inventer”.

Marguerite lembrava-se sempre do medo intenso que sentiu ao escrever a vida dessa personagem, sobretudo ao final do livro. Não sabia como terminá-lo e largou-o como se fosse um objeto estranho, perigoso. Segundo Adler, Marguerite temia perder-se na loucura tal como Lol, com quem se confrontava, e pensava naquela época que alguns amigos a tomavam por louca. “C’était à la fois le livre que j’avais le plus envie de faire et le plus dur en même temps [...]”, dizia Marguerite Duras (ibid., p. 587).

Quando Lacan perguntou-lhe de onde havia surgido Lola Valérie Stein, a escritora não soube responder. É certo que ela entrevistou Manon, uma mulher que se encontrava internada em um hospital psiquiátrico no subúrbio parisiense, durante todo um dia que Duras a levou para passear. Manon, serena e bela, tinha o olhar vazio. “Il ne me faut pas grand-chose. Un regard” (ibid., p. 582) – disse Marguerite que ficou muito impressionada com essa mulher tida por louca e que aceitava tranquilamente a hospitalização por sentir-se fora do normal. Mas Manon serviu apenas como inspiração para a personagem. Lol não é Manon; Lol escapa, é fugidia à sua amiga, ao seu marido, ao seu amante, ao seu leitor e também à sua criadora – tal como observa Adler.

A protagonista de *Le ravissement*, esse “tratado sobre a feminilidade” (ibid., p. 579), não habita nem seu corpo nem seu próprio nome e com Duras traz a inquietante pergunta: “comment sortir de la nuit?” (ibid., p. 580), como sair da sombra obscura do ser, do instante onde tudo se deteve?

L’ombre et le nom sur la féminité

Lol se trompe quand elle pense que ce Nom est un mot. [...] Aucun langage ne peut s’inventer ou le Nom puisse se designer. Ce Nom

est. Il emerge d'un lieu immonde, où la mer et le sable s'écoulent, dit Marguerite Duras. Sans fin.

Michèle Montrelay

Um ano após a publicação da novela de Marguerite Duras, Michèle Montrelay – analisante e aluna de Lacan –, em junho de 1965, expôs no Seminário de Lacan um trabalho sobre essa novela que deu origem ao artigo *Sur 'Le ravisement de Lol V. Stein'* – publicado pela primeira vez em 1977, juntamente com outros artigos da autora no livro *L'ombre et le nom sur la féminité*.

Na *Homenagem à Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein* de Lacan, o trabalho de Michèle Montrelay é mencionado (p. 200). Jacques-Alain Miller e Éric Laurent (MILLER, 2004), que comentaram extensamente essa personagem de Duras a partir do escrito de Lacan, recordam que, na época, Michèle Montrelay desempenhou um papel fundamental senão decisivo para despertar o interesse de Lacan por essa novela. Nos antecedentes da elaboração das fórmulas da sexuação no Seminário 20 (1972-73), está também o artigo de Michèle Montrelay de 1970, *Recherches sur la féminité*, onde a autora faz referência ao gozo feminino, fora da linguagem, propondo que Marguerite Duras exalta essa dimensão silenciosa do gozo feminino, expressamente em *Le ravisement de Lol V. Stein*, afirmando que:

Ce silence, cette non-parole, on pourrait montrer qu'il exhibe, toujours, la dimension fascinante du manque féminin (MONTRELAY, 1970, p. 71).

No artigo *Sur 'Le ravisement de Lol V. Stein'*, Michèle Montrelay propõe que a obra conduz o leitor à via própria do gozo feminino. O livro não pode ser lido como qualquer outro, pois o leitor não é mestre de sua leitura. Por isso, ou não se suporta a leitura e abandona-se o livro, ou experimenta-se o arrebatamento que aniquila o leitor.

Assim, Marguerite Duras, através de sua personagem, Lola Valérie Stein, produz um efeito arrebatador, quando ela mesma é arrebatadora.

Com Michèle Montrelay notamos que o escrito de Duras coloca a ênfase sobre o nada – positivado, consistente, posto em relevo pelo significante que nada designa senão sua insignificância. Os detalhes da personagem são supérfluos, quase arbitrários e indiferentes. “Ne rien savoir sur Lol V. Stein était la connaître déjà. On pouvait, me parut-il, en savoir de moins en moins encore sur Lol V. Stein” – escreve Duras, segundo o destaque de Montrelay (ibid., p. 11).

O narrador, ao descrever Lol V. Stein, não a fixa em características nem detalhes que outorgariam consistência à personagem. Lol pode ser qualquer uma como nenhuma, sem identidade marcante senão a sua falta de. Os objetos da realidade que figuram no cenário no qual se desenrola a novela primam por sua indiferença, pelo esvaziamento da função que lhes é dada pelo sentido comum da língua.

Mas a indiferença central que a novela coloca em primeiro plano é a da protagonista. Um acontecimento decisivo é relatado logo nas primeiras páginas do livro: aos dezenove anos de Lol V. Stein, em uma noite de baile no Cassino de T. Beach, Anne-Marie Stretter, uma mãe que entra no salão com sua filha, rouba definitivamente o noivo de Lol que se fascina por essa mulher fatal com quem dança durante toda a noite.

O surpreendente é que Lol, enquanto assiste à cena, não experimenta nenhum sofrimento, nenhuma angústia que pudesse sinalizar a presença de um corpo que padece do abandono. Contrariamente ao que se esperaria como efeito da cena do rapto, o sofrimento da mulher abandonada não é o de Lol; tampouco ela dá corpo ao ciúme que poderia ser mobilizado a partir da tensão imaginária com a Outra mulher. Lol não padece do sofrimento que o senso comum lhe cobraria.

Entretanto – tal como observa Michèle Montrelay –, embora ela desconheça esse movimento do ciúme, vive o transporte que este implica sem dilacerar-se. Normalmente, na traição evoca-se o sofrimento, mas não o movimento do arrebatamento próprio do ciúme, do qual Lol não é privada:

Voir l'amour qui se passe entre l'homme que l'on aime et soi-même, brutalement joué au-dehors; voir le regard que fait votre être fixer cet être sur un autre corps: une femme jalouse se voit, fascinée, transportée dans l'autre. Mis hors d'elle même, défaite de ses repères, de son intimité (ibid., p. 13).

O termo *ravissement* – que foi traduzido em português por “deslumbramento” no título da novela – deriva do verbo *ravir* que se origina do latim popular e significa “apreender violentamente”, “raptar”. Tal como averiguou Elisa Alvarenga (2002) ao comentar a novela, o termo pode ser traduzido em português como roubo, rapto, encantamento, fascinação, deslumbramento, arrebatamento. No francês, foi introduzido no século XIII através da mística, e expressava um rapto causado por uma força superior à qual não se pode resistir. Daí o sentido de um êxtase, de ser capturado por Deus em uma fascinação extrema.

Ou seja, ao ter seu noivo raptado, a arrebatada é ela mesma, Lol V. Stein que se encontra sem a posse de seu corpo, ao transportar-se ao corpo de Anne-Marie Stretter, por quem ela permanece presa em um fascínio deslumbrado – segundo descreve o narrador da novela:

Havia coberto aquela magreza [...] com um vestido preto bastante decotado, com duas sobre-saias de tule igualmente pretas. Ela se queria assim feita e vestida, e estava a seu gosto, irrevogavelmente. Adivinhava a ossatura admirável de seu corpo e de seu rosto (DURAS, 1964, p. 10).

Não há, entretanto, nenhum sinal que reenvie Lol V. Stein a si mesma. Arrebatada, ela dá corpo à mulher fatal sem que a dor a transporte de volta para si. Tal como lembra a aluna de Lacan, Michèle Montrelay, o sofrimento, a dor que se

experimenta no corpo, permite que o transporte do ciúme não enlouqueça aquele que o vivencia. É um limite do qual Lol se encontra privada, o limite do sentimento do corpo próprio. Lacan (1974-75) não deixou de assinalar que a angústia mesma pode funcionar como uma nomeação do real operando como um limite que mantém os três registros – real, simbólico, imaginário – enlaçados. Uma nomeação do real, quando o simbólico e o imaginário falham nessa função, pode impedir o enlouquecimento. Mas Lol não adquire consistência nem na dor, nem na angústia. Incapaz de dar corpo à paixão, nem abandonada, nem traída, Lol não habita seu corpo. Com Montrelay (1977, p. 14) observamos que:

D'un côté, il y a le corps de Lol. De l'autre, il y a la tête: la pensée, les mots, n'importe lesquels, qui induisent et la mènent où ils veulent. Le corps, les mots ne font pas noeuds, ne font pas coeur.

O único lugar onde Lol teria existido é na cena do baile. Ali, corpo e pensamentos mantêm-se reunidos, enlaçados pelo cenário do baile, quando a entrada da mulher, Anne-Marie Stretter, marca esse acontecimento. A mulher fatal é também aquela que rouba o sentimento de vida a Lol, ao mesmo tempo em que “[...] ainsi détachée Anne-Marie Stretter fait trait” – diz Montrelay (ibid., p. 15). A mulher, Anne-Marie Stretter comporta uma definição, um traço do qual Lol mesma carece. O vestido preto cobrindo a ossatura admirável de seu corpo – era como Lol se queria feita e vestida. Mas esse corpo de desejo será localizado, fora de si mesma, na mulher.

Então, no baile, Lol já não ama mais ninguém, mas permanece deslumbrada – “[...] Elle est ravie, c'est-à-dire emporté dans la jouissance [...]” – diz Montrelay (ibid., p. 16). Lol permanece até o amanhecer inerte no baile, fascinada pelo que assiste – fora do tempo e do corpo, na eternidade do arrebatamento – o casal que dança no salão. Montrelay então se pergunta:

Comment ne pas penser aux mystiques, à leur volonté de désencombrer, d'ouvrir de grands espaces déserts, ingrats, inutiles [...] (ibid., p. 16).

Trata-se do espaço de um gozo pelo qual o sujeito permanece fascinado, transportado fora de si a um lugar onde o amor invade todos os espaços: nenhuma realidade faz obstáculo, nenhum objeto *a* faz lastro em sua função de perda – um objeto perdido, ao qual Lol mesma poderia identificar-se uma vez excluída pelo casal. Mas Lol, diferentemente de Anna O. ou da jovem homossexual, não está em posição de exclusão; é totalmente invadida, tomada por um gozo ao estilo das místicas, sem separar-se da cena que assiste apenas emoldurada pelos muros na noite do baile.

Esse é o lugar da “sombra” onde um gozo feminino que desconhece o limite invade Lol V. Stein, contido apenas pelos muros de um baile sem as máscaras. Ou seja, Anne-Marie Stretter *é* A mulher e Lol V. Stein não pode *parecer* mulher, servindo-se dos semblantes de uma feminilidade sedutora, como ensinou Joan Rivière, quando é invadida por um empuxo desenfreado ao gozo feminino. Como observa Ana Lúcia Lutterbach Holk (2004), em Lol não há nenhuma concessão às ficções. Ao amanhecer finda a cena e o casal parte. Lol, que não pode mais observá-los, cai prostrada em uma cama onde permanece sem sair durante semanas.

Ali, ela pagaria pela “[...] estranha omissão de sua dor durante o baile”, escreve Duras (1964, p. 17). Sua prostração foi marcada por um sofrimento imotivado, ou melhor, fora do sentido comum. Queixava-se de que era insuportável esperar tanto tempo assim. Gritava por não ter em que pensar enquanto esperava; nenhum objeto, nenhuma distração podia aliviá-la da espera. Pronunciava com ódio seu nome, dizendo que era impossível expressar a dificuldade de ser Lol V. Stein. Quando lhe perguntavam se pensava em algo, simplesmente não compreendia a questão. Entregou-se então ao

silêncio, pois “Sua dificuldade diante da busca de uma única palavra parecia intransponível” – escreve Marguerite Duras (ibid., p. 17).

Notamos com Montrelay (1977, p. 17) que Lol é convicta da existência de uma única palavra, de um nome que “Il aurait pu ‘murer’ le bal, ‘celler’ lês fenêtres, définir, fixer l’amour une fois pour toutes”. Lol busca essa palavra, em vão, a fim de reconstituir o instante do baile, cujo término a separa brutalmente do casal, do traço que localizou na mulher.

O desconcertante é que o evento traumático para Lol. V. Stein não se refere à perda de seu noivo, senão ao fato de que a cena tenha tido seu término. Diz o narrador:

[...] cheguei a acreditar no seguinte: dos múltiplos aspectos do baile de T. Beach é o fim que retém Lol. É o instante preciso de seu fim, quando a aurora chega com uma brutalidade espantosa e a separa do casal que formavam Michael Richardson e Anne-Marie Stretter, para sempre, sempre. Lol progride todos os dias na reconstituição desse instante (DURAS, 1964, p. 34).

Na primeira vez que saiu de casa, só e sem aviso, Lol cruzou casualmente com Jean Bedford que passou a acompanhá-la em um passeio sem rumo, ao final do qual ele expressou sua intenção de esposá-la. Ela aceitou e casou-se da maneira que lhe convinha, “[...] sem passar pela selvageria de uma escolha” (ibid., p. 22). Lol então viveu por dez anos em outra cidade com seu marido, com quem teve três filhos. São dez anos de casamento registrados em algumas linhas na novela que passam em branco, nos quais Lol se dedicava a arrumar a casa, imitando imaginariamente os outros, “[...] todos os outros, o maior número possível de outras pessoas” (ibid., p. 24).

Voltou a viver em T. Beach, quando ao marido lhe foi oferecido uma ocupação na cidade natal de Lol – o que muito lhe agradou. Então, um dia, quando já havia arrumado a casa, Lol observava do seu jardim, mas sem ser vista, um casal que se abraçava e beijava-se. Ela não tem certeza se a mulher seria sua amiga de infância, Tatiana Karl, com quem costumava dançar no pátio do colégio ao som do rádio vindo

de um prédio vizinho. Então Lol, que parecia incapaz de inventar algo, inventou o que se tornou um hábito diário: perambular pelas ruas da cidade. Ela aprendeu a caminhar ao acaso, sem rumo, quando “[...] as ruas carregavam Lol V. Stein durante seus passeios” (ibid., p. 28). Suas opiniões sobre suas caminhadas eram raras e suas narrativas praticamente inexistentes.

Da cena do baile ela nunca mais proferira uma só palavra, da qual não dispunha de nenhuma lembrança imaginária, nenhuma idéia sobre esse lugar que permanecia para ela como um puro desconhecido, sem registro. Entretanto, diz o narrador, Lol progredia diariamente na reconstituição do instante mágico do baile; passeava para pensar melhor no baile, penetrando nele todos os dias. O que restara dele senão um puro real, do qual “[...] só resta seu tempo puro, de uma brancura óssea” (ibid., p. 34)?

Mas Lol acreditava que deveria penetrar nele em busca do que teria sido sua maior dor e maior alegria, “[...] que se tornou única mas inominável na falta de uma palavra” (ibid., p. 35). Para Lol, o nome que poderia fixar definitivamente o amor e os amantes na cena do baile existe e, diante da impossibilidade de encontrá-lo, ela se cala.

Michèle Montrelay refere-se também ao primeiro livro da escritora, *Barrage contre le Pacifique*, perguntando se não seria a própria linguagem que pode servir de barreira contra o mar, para o gozo ilimitado que avança cada dia mais forte invadindo tudo. Mas, seguindo a advertência de Michèle Montrelay (1977, p. 17), nenhuma linguagem pode ser inventada onde “O” nome é designado, onde ele aparece emergindo “de um lugar imundo”.

Ou seja, nenhum nome pode ser criado ali onde o significante retorna no real e “A” mulher existe como efeito da foraclusão do Nome-do-Pai. A letra poderia funcionar como barragem, como um litoral que faz limite ao mar que avança; mas em Lol o real arrebatava e o gozo a inunda.

Depois de ser deixada pelo noivo, quando Lol se confronta com o vazio, com o S(/A) sem dispor da significação fálica que lhe permita situar-se subjetivamente em relação ao acontecido – não se situa nem como traída, nem excluída, nem abandonada –, ela resta petrificada como Coisa, *Stein*, da qual só pôde exprimir sua dificuldade de encarná-la. É o que propõe Michèle Montrelay (ibid., p. 22) :

Tout entière ravie dans l'amour, tout entière déçue comme chose.
Toute Lol répandue ou toute Stein pétrifiée.
[...] Lol, qui demeuere dans la jouissance, dans l'Ombre, à jamais
rejetée au-déhors.

O horror de ser Lol V. Stein é de não ter perdido nada, de permanecer *toda*, inteira no deslumbramento do amor como uma Coisa petrificada, sem renunciar ao objeto primordial do gozo.

Elogio de Jacques Lacan a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein

*[...] não há nada que não se situe na letra do
arrebatamento de Lol V. Stein e que um outro trabalho
feito hoje em minha escola não lhe permite pontuar.*

J. Lacan

Nesta passagem, Lacan refere-se ao trabalho apresentado por Michèle Montrelay sobre a novela de Marguerite Duras, destacando também o efeito arrebatador da novela sobre o leitor provocado por essa figura ferida, exilada das coisas.

O clichê levaria a crer que a protagonista repete ao longo do romance a cena do baile, no lugar da terceira, à espreita assistindo um novo casal de amantes que encontra posteriormente. Mas, diz Lacan, não se trata da repetição de uma cena já inscrita como tal que o inconsciente repete, senão de um nó que se reata. Ou seja, uma vez desatado o nó que mantinha o real, o simbólico e o imaginário juntos, depois da cena do baile, Lol irá localizar a letra do arrebatamento no corpo de uma mulher, Tatiana, promovendo um novo enlaçamento dos três registros.

Trata-se, contudo, de um equilíbrio frágil que Lol encontra na composição de um “ser-a-três” (ibid., p. 203) que envolve Lol e mais dois personagens, um casal “fadado a realizar a fantasia de Lol” (ibid., p. 203): Jacques Hold, o narrador da história e sua amante, Tatiana – a amiga com quem Lol dançava nos tempos de escola e que funciona como um duplo imaginário. O nó reatado propicia a localização de um gozo e do objeto olhar quando Hold dá a ver o objeto para Lol, centrado no fascínio pelo corpo nu da mulher.

Lacan (ibid., p. 203) inclusive emprega o termo “fantasia”, embora não se trate da realização de uma fantasia recalçada neurótica, mas de uma possível localização do gozo a partir da circunscrição do objeto em função da letra – que, produzindo um sulco no real pode servir de “barragem” para deter os avanços do gozo, ali onde falta o Nome-do-Pai foracluído na psicose.

Assim, nesse elogio à Marguerite Duras, é toda a investigação de Lacan em marcha em torno da letra e de sua articulação ao sinthoma que está em questão. Em Lol V. Stein, Lacan procurou localizar menos os efeitos de forclusão do significante do Nome-do-Pai na personagem do que averiguar a função da letra na localização de um gozo. É o que destaca também Elisa Alvarenga (2002), lembrando que os anos 60 correspondem a um estágio intermediário na elaboração teórica das psicoses, quando Lacan se debruçava sobre o tema da fantasia e do objeto-olhar, notadamente no Seminário de 1965-1966, *O objeto da psicanálise*.

Lol, no desejo do Outro, não passa de uma “pura vacuidade”: sob o vestido que ela porta, não há ninguém, nenhum corpo nu que o habite, nenhum nome que a designe. Entretanto, inexistente, Lol irá recuperar seu corpo no corpo de Tatiana Karl, oferecida como objeto de desejo diante do olhar do seu amante, Jacques Hold, inscrevendo-o fora da pontuação fálica e da imagem de si. Com o consentimento desse homem, Lol, desde

o jardim, passa a observar os encontros sexuais do casal através de uma janela – a janela da fantasia que então se tece. Mas Lol não é *voyeur*, observa Lacan. Lol não é quem olha – o que, inclusive, não passou despercebido a Marguerite Duras, sensível ao olhar vazio de Manon. O corpo de Lol tampouco é continente do olhar do homem, através do qual ela poderia sustentar-se imaginária e simbolicamente no desejo do Outro.

Lacan (ibid., p. 202) destaca que a fantasia que se realiza nesse “ser-a-três” é incompatível com a manutenção da imagem narcísica que normalmente os amantes se esforçam em conter no enamoramento. Com Éric Laurent (MILLER, 2004), observamos que Lacan faz do arrebatamento uma operação lógica subjetiva que estabelece uma relação do sujeito com seu corpo, distinta daquela do Estádio do Espelho que fundamenta a identificação narcísica. A apropriação do sujeito em relação ao seu corpo, na situação do espelho, é dada pelo consentimento do sujeito à alienação ao significante do discurso do Outro que o identifica simbolicamente e permite o reconhecimento na imagem do espelho e a identificação ao seu corpo. Assim, desde o lugar do Ideal do eu simbolicamente estabelecido, o sujeito poderá reconhecer-se como um objeto amável, eu ideal, no desejo do Outro.

Em contrapartida, no arrebatamento há uma expulsão do sujeito de seu corpo que assiste esse movimento e por ele se deixa contaminar. Lol carece do corpo de desejo dado pela identificação narcísica e irá buscar seu corpo através do traço localizado na mulher fora de si, através da montagem de uma fantasia. Lacan utiliza-se da conexão estabelecida pela língua francesa entre o amante roubado (*dérobé*) e o vestido (*robe*), suporte da imagem do corpo – tal como indica a Nota da Edição do texto ao português (LACAN, 1965, p. 200-201). Na cena do arrebatamento, é o corpo de Lol que é arrebatado para ser transportado ao corpo da outra mulher.

Lacan indica também o momento em que o objeto olhar é circunscrito pela personagem, localizado com a letra que ela localiza fora de si. Diz Lacan (1965, p. 202):

O lugar onde está o olhar é demonstrado quando Lol o faz surgir em estado de objeto puro, com as palavras que convêm para Jacques Hold, ainda inocente. ‘Nua, nua sob seus cabelos negros.’.

A localização do olhar como objeto ocorre quando Lol profere tais palavras ao amante de Tatiana, Jacques Hold, delimitando o lugar onde o olhar se converte em beleza, no corpo da outra mulher. Lol suplica a Hold que não deixe Tatiana de modo que os encontros do casal de amantes passam a ser orquestrados por Lol, para quem a cena é oferecida. Lol assim funciona como agente da cena da fantasia que opera no real de um ser tripartido: o sujeito dividido, lugar do “eu penso”, materializa-se em Hold, narrador da novela; no corpo de Tatiana o objeto é dado a ver através da letra do arrebatamento – “nua, nua sob seus cabelos negros” –, dando consistência ao ser de Lol, pura vacuidade, que assiste a cena no enquadre da janela da fantasia.

O transporte da letra na outra mulher, Tatiana, delimita o objeto *a* como objeto para ser visto e produz efeitos notáveis no relato da novela: mobiliza fascínio, estranheza e angústia no “sujeito”, ou seja, em Jacques Hold, narrador da estória:

É verdade que Tatiana estava assim como Lol acaba de descrevê-la, nua sob os cabelos negros. Ela estava assim no quarto fechado, para seu amante. A intensidade da frase aumenta de repente, o ar estalou ao seu redor, a frase ressoa, rompe do sentido. Ouço-a com uma força ensurdecadora e não a compreendo [...] (DURAS, 1964, p. 87).

A letra do arrebatamento, puro sem sentido, mas plena em sua função de engendrar a passagem da beleza ao corpo da mulher é o transporte da pura vacuidade de Lol, do nada, ao corpo da outra mulher, onde um gozo transbordante é então nela localizado:

A nudez de Tatiana já nua aumenta em uma superexposição que a priva sempre mais do menor sentido possível. [...] Tatiana sai de si mesma, espalha-se pelas janelas abertas, pela cidade, pelas estradas,

lama líquido, maré de nudez. [...] Como um cego, toco, não reconheço nada que já tenha tocado [...] (ibid., p. 87).

Do indizível do corpo da mulher, Lol busca a palavra certa – aquela que seu noivo ou Jacques Hold teriam proferido no momento exato ao levantar o vestido negro da mulher fatal, revelando através de sua nudez, “O” nome da mulher, a letra do arrebatado. Lol é convicta de sua existência, desse nome que é levada escrever fora de si. Diz Lacan (1965, p. 201) que Lol:

[...] não soube encontrar a palavra certa, essa palavra que, fechando as portas aos três, a teria conjugado no momento em que seu amante tivesse levantado o vestido, o vestido preto da mulher, e revelado sua nudez. Será que isso vai mais longe? Sim, até o indizível dessa nudez que se insinua substituindo seu próprio corpo. É aí que tudo se detém.

Quando Jacques Hold quebra o enquadre da cena, revelando a precariedade dessa prótese do “ser-a-três” ao ocupar-se dela diretamente sem a intermediação da outra mulher, então a loucura nela se desencadeia. Esse é o ponto de detenção da novela, a loucura final de Lol V. Stein, nem tão explícita no texto, mas revelada pessoalmente por Marguerite Duras a Lacan. Não lhe resta, a Lol, outro destino senão o enlouquecimento: ela é invadida pelo olhar vindo de todos os lugares que se dirige a ela ao encarnar “A” mulher de Jacques Hold, o lugar da exceção.

Com Jean-Claude Maleval (2000, p. 121), notamos que Lacan isolou o “empuxo-à-mulher” somente após ter formalizado a inexistência da mulher nas fórmulas da sexuação. O psicótico, tal como a mulher, conhece o Outro gozo não civilizado pelo gozo fálico, com a diferença o psicótico tende a situar-se no “jouiscentre”, isto é, no lugar de exceção da mulher que não existe, mas onde o “empuxo-à-mulher” tende a produzi-la no real.

Assim, com o arrebatamento de Lol V. Stein, Marguerite Duras revela uma experiência extrema do feminino, através de uma mulher *toda* imersa na loucura e no

gozo não limitado pela função fálica, mas cujos excessos poderiam ser detidos pela “barragem” da letra na montagem de uma “fantasia”. Convém assim diferenciar a letra que retorna no real no fenômeno elementar quando Lol enlouquece ao encarnar “A” mulher, da letra em sua função de cavar um sulco no real, enodando-o ao simbólico e ao imaginário de um corpo, quando uma nomeação funciona como um ponto de basta que pode fixar um sujeito.

O arrebatamento: um dos nomes do feminino

Arrebatamento – essa palavra constitui para nós um enigma.

J. Lacan

Com Catherine Lazarus-Matet (MILLER, 2004) notamos que no tempo inaugural do baile, Lol faz existir a feminilidade na mulher fatal, fora de si mesma. Em seguida, durante os dez anos de casamento, regula o feminino através dos revestimentos imaginários convencionais para a mulher, como marido, filhos, casa, oferecendo-os ao olhar de quem quer que fosse. Em um terceiro momento, Lol faz existir o feminino como corpo a ser visto desnudado pelo homem, que substituiu o vazio de seu corpo. Mas aqui não se trata de que ela faça existir o feminino na *Outra mulher*, como na histeria, posto que para Lol não há *Outra* mulher, mas a vacuidade de um corpo e “A” mulher como objeto fascinante para o olhar do homem. Ao ser tomada, em um quarto tempo, como mulher por Hold, demasiado próxima da mulher, ela então permanece sob o olhar do mundo e enlouquece. Daí a proposição da autora de que o “ser-a-três” é a solução de Lol frente à inexistência da mulher.

¿Las mujeres no están llevadas a hacer existir ‘La` mujer fuera de ellas? Ese empuje a ‘La` mujer, ¿no sería aquello a lo que Marguerite Duras supo dar forma de novela en ese arrebatamiento como experiencia extrema de la feminidad? (ibid., p. 493).

Ou seja, a figura do arrebatamento em Lol elucida uma relação que as mulheres estabelecem com o corpo que não passa pela identificação com a imagem própria dada pelo traço unário que resta, inexoravelmente. Notamos que se a impossibilidade de a identificação narcisista recobrir todo o campo do real do corpo revela-se como fato de estrutura, o chamado à Outra mulher para dar corpo ao feminino pode surgir como resposta que tenha o empuxo ao gozo dito feminino.

Entretanto, enquanto na neurose a Outra mulher encarna um segredo, um enigma que espera uma interpretação como um saber inconsciente, em Lol trata-se de um acesso direto “À” Mulher que existe no real, segundo destaca Jacques-Alain Miller (2004).

Assim, a partir dessa problemática feminina que a figura do arrebatamento elucida, podemos estabelecer diferenças e semelhanças entre o arrebatamento na psicose e na neurose. Ainda que na psicose a gramática pulsional se teça no real (AFLALO, 2002), o arrebatamento como elemento transestrutural da clínica é enunciado por Marie-Hélène Brousse (2004, p. 65) nos seguintes termos:

O arrebatamento é [...] uma perda corporal não simbolizável pelo significante fálico, uma não redução das imagens cativantes à imagem central do corpo, uma não inscrição do corpo no desejo do Outro.

Se o significante fálico não drena todo o gozo da mulher, resta um real corpóreo não tratado pela linguagem que pode mobilizar um gozo, mais o menos devastador, mas pelo qual o sujeito ainda assim permanece fascinado. Assim, o arrebatamento pode ser lido como um dos nomes do gozo feminino, como consequência da ausência do significante dA mulher que conduz a assumir um gozo, quando faltam os alicerces subjetivos de uma identificação feminina, ausente no inconsciente.

Uma escrita feminina ou uma solução diante do feminino?

Mas o comentário de Lacan sobre o arrebatamento de Lol V. Stein é dirigido finalmente à Marguerite Duras, a artista que precede o psicanalista e que, portanto, não cabe interpretá-la. Com o consentimento da escritora, Lacan situa um terceiro ternário que acrescenta aos dois primeiros que o antecedem: o primeiro composto por Lol, seu noivo e a mulher fatal na cena do baile, e o segundo por Lol, Hold e Tatiana. O terceiro ternário envolve Marguerite Duras, a obra *Le ravissement de Lol V. Stein*, e ele próprio, Jacques Lacan.

Dessa maneira, Lacan situa-se como arrebatado (tal como Lol V. Stein frente ao casal), enquanto Marguerite Duras é “arrebatadora”. Como Jacques Hold, no lugar da narrativa e da angústia, a escritora extrai o objeto mostrando-o ao leitor. O terceiro elemento do ternário assim consiste nesse objeto, o feminino, mas que distintamente de Lol para quem o objeto é uma sombra indescritível, a artista soube nomeá-lo: *O arrebatamento*. Assim, no lugar do indizível do corpo da mulher, onde Lol busca “A palavra certa”, Duras cifra com a letra esse real feminino como arrebatador. Essa é a criação da artista que podemos extrair da leitura do escrito de Lacan.

Com isso, Lacan indica que não se trata de devolver-lhe a Marguerite Duras seu saber, visto que através de sua produção artística ela mesma já o produziu, apontando a solução singular da escritora. Em relação a esse terceiro ternário, o arrebatamento de Lol V. Stein, diz Lacan (1965, p. 199) é “[...] tomado como objeto em seu próprio nó [...]”. A nomeação do feminino pela via da letra no trabalho da escrita é o que Lacan encontra em Marguerite Duras.

Assim, seguindo as indicações de Lacan, a artista teria logrado pela prática da escrita dar consistência de discurso à sua criatura, através da qual recortou seu litoral encontrando alguma barragem contra os excessos de um gozo devastador, fora dos

recursos fálicos já explorados por Lacan. “Seule l’écriture est plus for que la mère” – dizia Marguerite Duras (*apud* TROBAS, 1993, p. 82).

A escrita, para Marguerite Duras, era um ato vital: “Se trouver dans un trou, au fond d’un trou, dans une solitude quasi totale et découvrir que seule l’écriture vous sauvera” (DURAS, 1993, p. 20). Diferentemente de Lol V. Stein que não se salvou do arrebatamento, naufragando no real do gozo, com a letra a escritora logrou fazer um furo no real do empuxo ao gozo feminino, fazendo da “sombra”, das “lágrimas, da “dor” e do “desespero”, do real do corpo não tratado pelo significante fálico, o lugar da criação de sua personagem. Assim, transformou a vacuidade da mulher inundada no gozo em consistência discursiva.

Com a escrita seria possível escrever “O” nome, ausente na mulher? É a pergunta que se faz Michèle Montrelay, com a qual encerra seu artigo *Recherches sur la féminité* (1970, p. 81): “Et que ce qu’elle écrit, c’est le Nom?” Assim, a psicanalista francesa levanta a questão do movimento feminista francês dos anos 70, como vimos, quando algumas mulheres, mais ou menos inspiradas no ensino de Lacan buscavam as bases conceituais para dar legitimidade a uma escrita propriamente feminina, defendendo que uma escritura poderia enfim qualificar o feminino.

Michèle Montrelay aproximou-se desse movimento, inspirada por uma esperança de fazer passar à língua um gozo que, ao mesmo tempo, especificaria o feminino e livraria as mulheres da dependência fálica. Notamos que assim incorreu-se no erro de transformar o conceito de *não-todo* de Lacan em uma forma totalizante, como se o gozo feminino pudesse constituir a essência da mulher, quando a tese da inexistência da mulher implica a ausência desse conjunto e a impossibilidade de escrever o gozo feminino.

Com Jean-Claude Maleval (CASSIN, 1997-98), destacamos que a busca de uma escrita feminina do lado da letra não deixa de ter seu fundamento lógico, pois a cadeia significante que se sustenta a partir da significação fálica, ao se desconectar, o significante simbolicamente articulável advém como pura letra. Ou seja, ao se desvencilhar do falo, o significante como um S1 isolado destaca-se como letra. Assim, a letra poderia designar A mulher, contrariamente ao significante que a faliciza – tal como pensou o feminismo da época.

Contudo, a tese de Lacan é o que gozo feminino *não cessa de não se escrever*, nem na letra nem no significante, pois não há uma escritura feminina possível, ainda que a prática da escrita possa deter os excessos do gozo, o que vale para o *falasser*. Assim, notamos que não há uma escrita propriamente feminina, mas a linguagem em sua dupla vertente, do significante e da letra que vale para todo ser falante, inclusive para o psicótico que, muitas vezes, revela um *saber-fazer* com a prática da escrita.

Marguerite Duras era atenta para o impossível que *não cessa de não se escrever* e que constituía a matéria-prima do seu escrito, como também para os efeitos da escrita sobre o real de um gozo arrebatador. “O” nome que venha selar definitivamente o casamento entre o gozo e o saber – e que pode levar ao arrebatamento – é, finalmente, um nome do impossível. A artista adverte:

Escrever. Não posso. Ninguém pode. É preciso dizer: não se pode. E se escreve (Duras, *Écrire*, 1993, p. 63).

Se não há uma escrita feminina propriamente dita, resta, contudo, o recurso da escrita através do qual uma mulher, que assim o desejar, pode encontrar a maneira de recortar um litoral que sirva de barragem contra os avanços do gozo que inundam desalojando o sujeito. Arrebatadora, Marguerite Duras que fez seu nome de escritora. Teria ela construído seu sinthoma nomeando o feminino com uma letra que pode enfim modular a “angústia da Acoisa”? (LACAN, 1971). Ainda que muito próxima de Lol V.

Stein e desse real arrebatador, sempre prestes a avançar, a artista soube fazer da escrita tecida no lugar de um real impossível de suportar, seu maior parceiro: “Écrire, c`était la seule chose qui peuplait ma vie et que l`enchantait. Je l`ai fait. L`écriture ne m`a jamais quittée” (DURAS, 1993, p. 15).

MOMENTO DE CONCLUIR

No hay nada más valioso que los semblantes. Dan un nombre siempre provisorio de lo real en juego.

Dominique Laurent

Ao escolher o feminino como tema de investigação, a interlocução com o movimento feminista atual tornou-se uma passagem importante. Não apenas porque é preciso responder às críticas endereçadas à psicanálise que se renovam, mas por entender que ao menos em um aspecto Anna Freud estava correta: é justamente quando a psicanálise é questionada que ela pode tanto mais mostrar sua força e relevância. Mas também pode ser a ocasião fecunda de rever conceitos, reformular fundamentos. Assim, responder a algumas críticas dirigidas à psicanálise em relação ao nosso tema de investigação permitiu re apresentar as teses de Lacan sobre a mulher e o feminino, algumas das quais já foram comentadas na literatura psicanalítica e em outras áreas do conhecimento nas interfaces com a psicanálise. Mas, por considerar que o Seminário 20 não deve ser tomado como a última palavra de Lacan sobre tema da mulher, nesta pesquisa procuramos extrair as conseqüências dos desenvolvimentos posteriores no ensino de Lacan, não somente para responder às reações críticas que as fórmulas da sexuação mobilizaram, como para averiguar as possíveis soluções aos impasses frente ao feminino que o Seminário 20 desnudou e que, finalmente, é a questão clínica que suscitou a realização deste trabalho.

“A” mulher não existe e é justamente dessa exclusão da linguagem que elas se ressentem – constata Lacan no Seminário 20. Trata-se de outra forma de dizer o impasse do *penisneid* isolado por Freud, que não se dissolve com nenhuma revolução das mulheres na cultura, ainda a luta de um feminismo inicial tenha sido crucial: que o falo como significante pudesse finalmente cifrar o modo feminino de recuperar o gozo, que se abre justamente onde nenhum predicado poderia exprimi-lo, onde não há “O” nome

definitivo que venha selar o encontro entre as palavras e um corpo que não se localiza. Alhures, o gozo feminino expande-se no terreno onde não encontra barragens que o detenha.

Mas se dirá com razão que tampouco os homens encontram o nome derradeiro que selaria o casamento entre as palavras e os corpos. Nesse sentido, o ser falante é *não-todo* e qualquer identidade que venha assumir repousa sobre o impossível do real da diferença sexual que não se simboliza. O sexo é sempre “não-inteligível”, segundo a terminologia butleriana, pois o real não lê a letra que nele se inscreve; apenas a reconhece a título de um vazio nele escavado que captura o gozo. Assim, não é a heterossexualidade obrigatória e normativa que cria a exclusão dos “adjetos”, daqueles que se designam a partir dos modos de gozo polimorfos das satisfações sexuais, mas os semblantes sexuais que um sujeito pode assumir, sejam quais forem – múltiplos e sempre mutantes conforme as épocas –, repousam sobre um impossível que *não cessa de não se escrever* no inconsciente, ao mesmo tempo em que servem para velar esse furo da não relação sexual.

Mas, se os semblantes sexuais são múltiplos, por que ainda assim falar de masculino e feminino? Pois existem somente dois modos de gozo que qualificam o sujeito em relação ao sexo, ou seja, dois modos de tratar o real do gozo com os semblantes: ou o gozo entra em consonância com o significante fálico que fixa o sujeito ao seu corpo e o conduz a recuperá-lo no parceiro sob os auspícios do objeto *a*, ou mantém-se por fora do domínio da linguagem. Ou seja, quando Lacan divide a sexuação em dois pólos, reparte o modo masculino e o feminino a partir dos modos em que o ser falante recupera seu gozo sem, contudo, definir dois gêneros, pois a mulher *não-toda* permanece como uma categoria inconsistente. O gozo dito feminino não dá fundamento ao conjunto das mulheres; os homens também podem experimentá-lo, mas se não o

fazem é por que padecem da angústia de castração de quem não quer perder o que se acredita ter, ao passo que as mulheres, mais próximas desse real, entregam-se mais facilmente ao gozo que pode ser da privação que visa Outra coisa senão um absoluto que estaria mais-além dos semblantes. Desse modo, a formulação da sexuação não descarta o impacto da diferença sexual anatômica que a linguagem instaura como tal, mas não faz do sexo uma realidade nem natural nem ontológica, indicando duas maneiras de recuperar o corpo com a linguagem. Assim, se o nada dá fundamento ao ser falante que não tem essência, contudo, são as mulheres que gozam desse nada.

“A” mulher não existe, mas as mulheres existem. Ou seja, existe a “condição feminina” para o sujeito que se inscreve do lado feminino da sexuação, que requer uma solução de suplência frente à ausência do significante dA mulher no inconsciente. De que maneira cada mulher vela esse furo e dá consistência ao seu ser, quando seu gozo não a identifica, mas é um empuxo sem limites à Outra coisa nem sempre desejável ou compatível com o viver? Essa foi nossa investigação na segunda parte desta pesquisa, mas também presente no capítulo 2 através das soluções que as analistas mulheres em torno de Freud aportaram ao tema. A feminilidade como mascarada revelada por Joan Rivière; o masoquismo enigmático de Anna Freud, mas não menos que o de Helene Deutsch; a saída pela maternidade indicada por Freud; *l'hystorique* que com Breuer persegue o enigma dA mulher para finalmente alojá-la nos cuidados à mulher carente; o amor à Outra mulher como na jovem homossexual; a solução de Marguerite Duras que soube dar consistência de discurso ao arrebatamento feminino – enfim, são nomes que indicam um modo de solução frente ao *dark continent* que com Lacan chamaríamos de litoral. Mas nessa luta travada do rochedo contra o mar, não é certo que Sabina Spielrein – que prontamente nomeou a pulsão de morte antes que Freud a aceitasse – tenha vencido. Podemos dizer o mesmo de Sidonie Csillag que, errante, lutou para não se

deixar cair do mundo. Lol V. Stein definitivamente naufragou na imensidão do gozo. E o que dizer dos atos de Madeleine ou Medéia? Com eles recuperamos o valor dos semblantes que dão consistência simbólica e imaginária à mulher, sem os quais “a verdadeira mulher” pode sempre manifestar-se no real desmedido. Os poetas da Grécia antiga, como vimos, eram sensíveis ao fato. Sempre provisórios, os nomes que recobrem o furo da ausência da relação sexual cumprem sua função de alojar o real do gozo senão impossível de suportar.

O feminino como um real enigmático encarnado nas mulheres manifesta-se desde tempos remotos. Foi o que encontramos no primeiro capítulo desta pesquisa. Tudo pode e foi-lhe imputado: nomes do horror, da degradação, como também da adoração que a mantém à distância, ou possuída como objeto de desejo, mas também nomeada em função do amor. A necessidade de nomeá-la, velando o furo da inexistência da mulher no inconsciente com uma máscara, cumpre no homem também sua função. Foi uma surpresa encontrar suas ressonâncias em Walter Benjamim graças à transmissão de Olgária Matos. Como também verificar que a formulação da inexistência da mulher encontrava-se também na filosofia, como vimos em Kierkegaard. Ou que Otto Weininger tenha procurado esboçá-la, mas adentrando por uma via que só poderia ser qualificada de misógina. Tais *passagens* leigas pela filosofia como também pela literatura certamente deixaram a desejar; ao menos para mim que pretendo prosseguir nessa aproximação da psicanálise com a filosofia que o tema do feminino e da nomeação permite realizar.

Há certamente uma pluralidade constatada. Mas não de vários gêneros possíveis, mas dos infinitos nomes que podem nomear o inominável do feminino como tal. Mas a crítica butleriana que refuta a patologização pela via do estabelecimento de normas, só pode ser acolhida pela psicanálise que pretenda atender à singularidade de

um sujeito que não se deixa absorver no universal. Se a relação sexual não se escreve, não há “A” solução ideal de um *genital love* – diante da qual não sobraria ninguém que não estivesse fatalmente aquém –, mas soluções possíveis que devem ser avaliadas sempre no singular. Mas nem por isso a psicanálise deve descartar também seus fundamentos. Ao menos não aquele que a experiência analítica não cessa de recolher: A mulher como impossível.

ANEXOS**TEXTO:** Tradução de um conto inédito ao português de Bertha Pappenheim“A fada do lago”¹⁸

Bertha Pappenheim (1888)

Era uma solitária noite de fevereiro e as alamedas, que circundavam a cidade como uma moldura brilhante, estavam vazias e abandonadas. O vento agitava a superfície do lago e as carregadas nuvens que corriam pelo céu eram refletidas nas ondas inquietas. De vez em quando, o silêncio era interrompido pelo som abafado dos passos de alguém caminhando sobre a areia, de uma casa do outro lado da rua, ouvia-se claramente o som de uma música dançante.

Subitamente, as ondas ficaram mais turbulentas e uma fadinha emergiu. Seu rosto estava cheio de curiosidade, ela fora atraída para a superfície por esses sons intrigantes, olhando timidamente a sua volta, encontrou o olhar penetrante da cabeça de pedra esculpida na fonte que ficava à beira do lago. Ela fitou-a de forma ainda mais zombeteira do que era seu hábito sempre que a fada saía de sua casa escura. Tremendo de medo, ela mergulhou novamente na água. Ela não podia ficar muito tempo. Alguém abriu uma das janelas do salão e a música espalhou-se ainda mais pelo lago, tirando a fadinha novamente de seu lar.

Escondida do olhar de seu severo observador por uma touceira de juncos, a fadinha ficou admirando o que acontecia dentro da casa, onde os reflexos das imagens

¹⁸ Texto de Bertha Pappenheim publicado anonimamente numa coleção intitulada *Kleine Geschichten für Kinder* (Pequenas histórias para crianças), em Karlruhe, em 1888. Extraído do livro de Melinda Given Guttman *A Biography of Bertha Pappenheim*, *op. cit.*, pp.101-104. Tradução livre do inglês estabelecida por Alfredo Adolfo Schnabel Fuentes.

que giravam contra a luz não deixavam dúvidas de que os humanos deixavam-se levar pelos prazeres da dança.

A fadinha pensou como seria maravilhoso deixar seu mundo frio e, por alguns instantes, mergulhar em um salão iluminado, perdida em um inebriante turbilhão de música e ser conduzida por uma mão calorosa.

Ela esqueceu-se da terrível punição reservada a qualquer filha que ousasse deixar o Reino das Fadas e fosse reconhecida pelos homens.

Levada de forma quase inconsciente por seu desejo, a fadinha aproximou-se cada vez mais da margem do lago. Então, sem pensar em mais nada, ela deixou seu reino e atravessou a rua até a varanda do jardim de inverno, de onde o som espalhava-se pela noite. Ela entrou sem fazer barulho algum, escondendo-se atrás de palmeiras e camélias, ficou observando o vai e vem do salão.

Belíssimos humanos em seus trajes coloridos passavam por ela e ficavam cada vez mais radiantes pela alegria da celebração. Eles sorriam, conversavam, acenavam, cumprimentavam-se. Era tudo tão estranho. Por um longo tempo a fadinha ficou em seu esconderijo sem ser notada. O calor tórrido, a luz, o perfume das flores, tudo conspirava para atordoá-la, deixando-a incapaz de pensar, tomada por um forte desejo de que alguém a convidasse para dançar.

Ela nem se lembrou de quão tímida ou desajeitada se sentia. De repente, se viu vestida com traje de gala, seus cabelos compridos ainda molhados, ficou junto de uma fileira de outras jovens garotas ansiosas por uma dança.

Ele era um homem alto e bonito, uma longa barba emoldurava seu rosto, no qual os olhos azuis transpareciam amor e delicadeza. A fada não o olhou diretamente. Ele tomou-a em seus braços e eles giraram ao som das melodias mais lindas que ela tinha ouvido. Poderia este homem suspeitar com quem estava dançando? Teria ele alguma

idéia de que ela pertencia a um mundo frio e hostil do qual não poderia sair sem punição?

Ela dançou por muito tempo, sem palavras e em paz, repetidas vezes, até que os últimos casais se foram e a música finalmente acabou.

Quando a fada voltava para o jardim de inverno, decidiu reunir toda a sua coragem e agradecer a seu parceiro. Ela timidamente o olhou e tentou dizer algumas palavras. Então ele percebeu que ela tinha olhos verdes, tão verdes como os juncos da margem do lago. O homem subitamente estremeceu e afastou-se. Agora ele sabia com quem havia dançado e a fada sabia que tudo estava terminado. Ela fugiu, esperando voltar o mais rápido possível para seu lago natal.

Porém, para seu desespero, ela notou que tinha ficado com os humanos por tempo demais. Durante horas, o vento norte soprou furiosamente e uma camada de gelo espalhou seu cobertor branco sobre a água. A fadinha estava separada de seu lar. Agora a cabeça de pedra tinha com o que se divertir ao ver a fada desesperar-se na margem do lago.

Ela estava tão exausta. A tempestade remexia seus cabelos e o vento passava entre seu vestido. A camada de gelo que a separava de suas irmãs ficava cada vez mais grossa. Com a luz cinza do amanhecer, começou a nevar e a fadinha, fraca e exausta, deitou-se no chão, sua cabeça apoiada em uma rocha. Suavemente, os flocos de neve cobriram tudo e, como se eles tivessem pena, cobriram a fadinha também.

Frio e gelo reinaram por muito tempo. Após várias semanas, o sol começou a recuperar suas forças e a neve derreteu. Então, a cabeça de pedra viu algo delicado, uma plantinha verde florescendo ao lado da rocha à beira do lago, uma flor branca anunciando o começo da primavera.



FIGURA 1: *Venus adormecida*. (1509). Giorgione. Dresden, Gemäldegalerie.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 188.



FIGURA 2: *Vênus no espelho.* (1650). Digo Velázquez. Londres, National Gallery.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza.* Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 198.



FIGURA 3: *A leiteira*. (1658-1660). Johannes Vermeer. Amsterdã, Rijksmuseum.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 206.



FIGURA 4: *Io*. (1530). Corregio. Viena, Kunsthistorisches Museum.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 223.

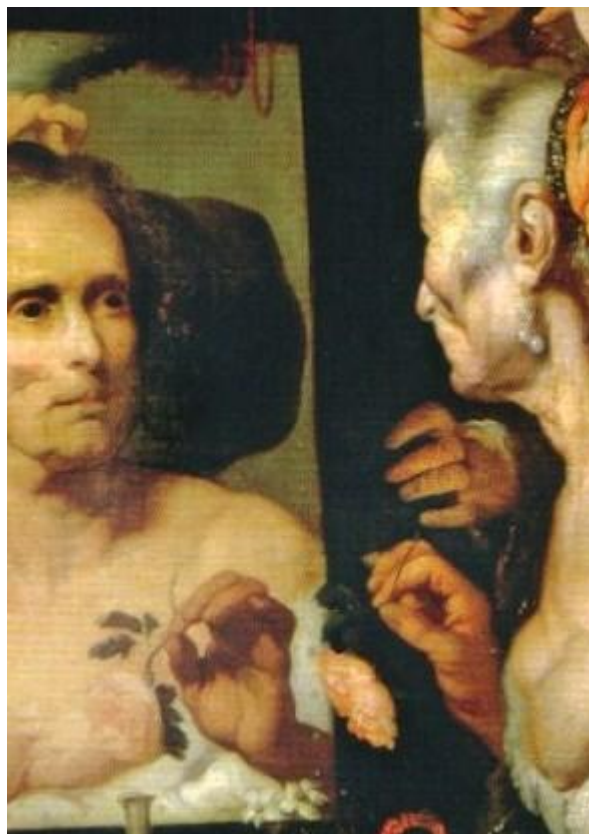


FIGURA 5: *Vanitas*. (1630). Bernardo Strozzi. Moscou, Museum Púchkin.

ECO, Humberto. (2007). *História da feiúra*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, p. 158.



FIGURA 6: *A aula antes do sabá*. (1880). Louis Maurice Boutet de Movel. Nemours, Castelo.

ECO, Humberto. (2007). *História da feiúra*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, p. 208.



FIGURA 7: *A liberdade guia do povo.* (1830). Paris, Musée Du Louvre.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza.* Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 314.



FIGURA 8: *Serpentes de Água II*. (1904-07). Klimt.

NERET, Gilles. (2006). *Klimt*. Tradução Jorge Valente. Lisboa: Paisagem, p. 47.



FIGURA 9: *Pinel délivrant les folles de la Salpêtrière*. Fleury. Bibliothèque Charco-Salpêtrière.

HUBERMAN, Georges Didi. (1982). *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière*. Paris: Éditions Macula, p. 8.



Planche XXIII

ATTITUDES PASSIONNELLES

EXTASE (1878).

FIGURA 10: *Attitudes passionnelles: Extase.* (1878). Réganard. Photographie d'Augustine. Iconographie, tome II.

HUBERMAN, Georges Didi. (1982). *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière.* Paris: Éditions Macula, p. 143.



FIGURA 11: *Mulheres superadas.*

BURUNDARENA, Maitena. (2002). *Superadas 1*. Tradução Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, p. 54.



FIGURA 12: *Mulheres superadas.*

BURUNDARENA, Maitena. (2006b). *Superadas 3*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, p. 69.



FIGURA 13: *Mulheres superadas.*

BURUNDARENA, Maitena. (2006). *Superadas 2*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, p. 60.



FIGURA 14: *Mulheres superadas.*

BURUNDARENA, Maitena. (2002). *Superadas 1*. Tradução Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, p. 39.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹⁹

ABRAHAM, Karl. (1927). *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Tradução Christiano Monteiro Oiticica. São Paulo: Imago Editora, 1970. 214 p.

ADAM, Rodolphe. (2005). *Lacan y Kierkegaard*. Tradução Viviana Acherman. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005. 316 p.

ADLER, Laure. (1998). *Marguerite Duras*. Paris: Éditions Gallimard. 951 p.

AFLALO, Agnès. (2002). Homo-séxualité et ravage. *Ornicar digital*, n. 193, 25/01/2002. Publicação *on line* da Associação Mundial de Psicanálise. 14 p.

ALLOUCH, Jean. (2004). *La sombra de tu perro: discurso psicoanalítico y discurso lesbiano*. Tradução Silvio Matoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004. 128 p.

ALVARENGA, Elisa. (2002). O paradigma Lol V. Stein. *Almanaque de Psicanálise e Saúde Mental*. Revista do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais. Belo Horizonte: IPSM-MG, nº 8 novembro, pp. 57-66.

ÁLVAREZ, Marisa et als. (2002). *Las disputas sobre el sexo: el sexo posmoderno*. Granada: Boletín da la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, nº 22, noviembre, pp. 9-12.

ANDERSON, S. Bonnie; **ZINSSER**, P. Judith. (1988). *Historia de las mujeres: una historia propia*. Tradução Teresa Camprodón e Beatriz Villacañas. Barcelona: Crítica, 2007. 1272 p.

ANDRÉ, Serge. (1986) *O que quer uma mulher?* Tradução Dulce Duque. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987. 296 p.

¹⁹De acordo com: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023*: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

ARIÈS, Philippe. (1973). *História Social da Criança e da família*. Tradução Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981. 280 p.

BASSOLS, Miquel. (2005). Hacia un amor más digno. *Registros*: Tomo Rouge: mujeres y psicoanálisis. Buenos Aires: Colección Diálogos, ano 8, pp. 97-108.

BARBERO, Graciela Haydée. (2005). Homossexualidade e perversão na psicanálise: uma resposta aos Gays & Lesbian Studies. São Paulo, Casa do Psicólogo. 264 p.

BEAUVOIR, Simone. (1949). *El segundo sexo*. Tradução de Juan García Puente. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999. 725 p.

BRODSKY, Graciela. (2003). A escolha do sexo. *Clique: Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano*: o sexo e seus furos, nº 2. Belo Horizonte: Instituto de Psicanálise e Saúde Mental, abril, pp. 30-35.

_____. (2003b). Le principe de dissymétrie. *La Cause Freudienne*, Révue de Psychanalyse. Publication de l'École de la Cause Freudienne, nº 55, Paris, pp. 167-173.

BROUSSE, Marie-Hèléne. (1997). As interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. *Arquivos da biblioteca*. Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio de Janeiro, nº 1, Rio de Janeiro, novembro, pp. 53-88.

_____. (2001). Las femenedades: el Outro sexo entre metáfora y suplencia. *Del Édipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós, pp. 55-62.

_____. (2004). Uma dificuldade na análise das mulheres. *Ornicar?1. De Jacques Lacan a Lewis Carrol*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, janeiro, pp. 57-68.

_____. (2005). L'Angoisse de séparation: un nouvel éclairage de l'angoisse au féminin. Publicação *on line* da Associação Mundial de Psicanálise.

_____. (2005b). Feminismo. *Scilicet dos Nomes do Pai*. Associação Mundial de Psicanálise. Rio de Janeiro: Gráfica Edil, pp. 55-56.

_____. (2005c). Bits of Bits. *Registros*: Tomo Rouge: mujeres y psicoanálisis. Buenos Aires: Colección Diálogos, ano 8, pp. 121-124.

BRUEHL, Elisabeth Young-. (1988). *Anna Freud, a biography*. New York: W.W. Norton & Company, 1994. 258 p.

BURUNDARENA, Maitena. (2002). *Superadas 1*. Tradução Rytta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco. 154 p.

_____. (2006). *Superadas 2*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 130 p.

_____. (2006b). *Superadas 3*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 125 p.

BUTLER, Judith. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007. 316 p.

CAROTENUTO, Aldo; **TROMBETA**, Carlo. (2004). *Sabina Spielrein: entre Freud et Jung*. Tradução Matilde Armand. Lonrai: Aubier Montaigne. 384 p.

CARTLEDGE, Paul. (1998). *História ilustrada da Grécia Antiga*. Tradução Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. 540 p.

CASSIN, Roger. (1997-98). Féminité et féminisme. *Spicilège: les destins sexués du sujet*. Institut du Champ Freudien. Département de Psychanalyse, Université de Paris VIII. Section Clinique de Rennes, pp. 67-86.

COLLIN, Françoise. (1991). Diferença e diferendo. A questão das mulheres na filosofia. *História das mulheres no ocidente*. Volume 5: o século XX. Tradução Alda Maria Durães et. al. Madrid: Edições Afrontamento, 1995, pp. 315-349.

CORRAL, Natividad. (2005). Antígonas freudianas. *Femineidades: mujer y psicoanálisis, una aproximación crítica desde la clínica*. Espanha: Montesinos Ensayo. 228 p.

COTTET, Serge. (1982). *Freud e o desejo do psicanalista*. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. 200 p.

_____. (1993). Symptôme et ravage de l'Autre sexe. *La Cause Freudienne*, Révue de Psychanalyse. Publication de l'École de la Cause Freudienne, n° 24, Paris, pp. 75-78.

DEUTSCH, Hélène. (1918-30). *Les introuvables: cas cliniques et autoanalyse*. Textos reunidos e prefaciados por Marie-Christine Hamon. Tradução de Claire Christine. Paris: Seuil, 2000. 348 p.

_____. (1925). La psychologie de la femme en rapport avec ses fonctions de reproduction. *Féminité masquerade: études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon*. Paris: Seuil, 1994, pp.77-95.

_____. (1930). Masochisme féminin. *Féminité masquerade: études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon*. Paris: Seuil, 1994, pp. 215-231.

_____. (1933-70). *Les 'comme si' et autres textes*. Textos reunidos e prefaciados por Marie-Christine Hamon. Tradução Sacha Zilberfarb. Paris: Seuil, 2007. 364 p.

_____. (1945). *La psychologie des femmes I: enfance et adolescence*. Tradução Hubert Benoit. 6ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1974. 332 p.

_____. (1973). *Confrontations with myself, an epilogue*. New York: W.W. Norton and Company. 217 p.

DODDS, E.R. (1950). *Os gregos e o irracional*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. 336 p.

DUBY, Georges; **PERROT**, Michele. (1990). *História das mulheres no ocidente*. Volume 1: A Antiguidade. Tradução Alberto Couto et. al. Madrid: Edições Afrontamento, 1993. 632 p.

DUNKER, Christian. (2002). *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta. 223 p.

DURAS, Marguerite. (1964). *O deslumbramento*. Tradução Ana Maria Falcão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986. 147 p.

_____. *Écrire*. Paris: Éditions Gallimard, 1993. 124 p.

ECO, Humberto. (2002). *Historia da beleza*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004. 438 p.

_____. (2007). *História da feiúra*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record. 453 p.

EURÍPEDES, 480-406 a.C. *Medéia; Hipólito; as Troianas*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 238 p.

FREUD, Anna. (1922). Beating fantasies and Daydreams. *The writings of Anna Freud*. Vol 1 (1922-35). New York: International Universities Press, 1974, pp. 137-157.

FREUD, Sigmund: **BREUER**, Josef (1893). Srta. Anna O. *Casos clínicos I* (Anna O. e Emmy von N.). Tradução Christiano Monteiro e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997. 80 p.

FREUD, Sigmund. (1892). Un caso de curación hipnótica. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo I, pp. 22-29.

_____. (1893). Estudio comparativo de las parálisis motrices orgânicas e histéricas. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo I, pp. 13-21.

_____. (1893b). Charcot. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo I, pp. 30-38.

_____. (1893-5). Estudios sobre la histeria. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo I, pp. 39-168.

_____. (1905). Tres ensaios para una teoria sexual. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1169-1237.

_____. (1908). Teorias sexuales infantiles. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1262-1271.

_____. (1908b). Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1349-1353.

_____. (1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso “Juanito”). *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1365-1440.

_____. (1910). El concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicopatógenas de la visión. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1631-1635.

_____. (1912). Sobre la degradación general de la vida erótica. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1710-1717.

_____. (1912b). Totem y tabú. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1745-1850.

_____. (1914). Observaciones sobre el ‘amor de transferencia’. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 1689-1696.

_____. (1914b). *Freud correspondence*. The complete correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908-1939. Editado por Andrew Paskauskas. Washington: Library of Congress, 1993. 836 p.

_____. (1914c). Introducción al narcisismo. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 2017-2033.

_____. (1915). Los instintos y sus destinos. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo II, pp. 2039-2052.

_____. (1919). Pegan a un niño. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2465-80.

_____. (1919b). Lo siniestro. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2483-2506.

_____. (1920). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2545-25.

_____. (1923). La organización genital infantil (adición a la teoría sexual). *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2698-2700.

_____. (1924). El problema económico del masoquismo. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2752-59.

_____. (1925). Algunas consecuencias psíquicas sobre la diferencia sexual anatómica. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2896-2903.

_____. (1925b). Inibición, síntoma y angustia. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2833-2883.

_____. (1926). Análisis profano. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 2911-2960.

_____. (1929). El malestar en la cultura. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3017-3067.

_____. (1931) Sobre la sexualidad femenina. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3077-3089.

_____. (1932). Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, lección XXXIII, La feminidad. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3164-3178.

_____. (1937). Análisis terminable e interminable. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez-Ballesteros. 4ª ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3339-3364.

FOUCAULT, Michel. (1979). Sobre a história da sexualidade. *A microfísica do poder*. Tradução e organização Roberto Machado. 6ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, pp. 243-276.

FUENTES, Maria Josefina Sota. (1999). *Depressão: da psiquiatria à psicanálise*. 174 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. (2008). Modalidades do deixar cair na experiência psicanalítica. *Scilicet: os objetos a na experiência psicanalítica*. Associação Mundial de Psicanálise. Rio de Janeiro: Contracapa. 352 p.

GAY, Peter. (1988). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Tradução Denise Bottman. 5ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 1989. 720 p.

_____. (1995). *O coração desvelado: a experiência burguesa da Rainha Victória a Freud*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 488 p.

GRANT, Walkíria. (1998). A mascarada e a feminilidade. *Revista Psicologia USP*. São Paulo, vol. 9, nº 2, pp. 249-260.

GRAVES, Robert. (1948). *A Deusa Branca: uma gramática do mito poético*. Tradução Bennto de Lima. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 574, p.

GUTTMANN, Melinda Given. (2001). *The enigma of Anna O.: a biography of Bertha Pappenheim*. Londres: Moyer Bell. 414 p.

HAMON, Marie-Christine. (1992). *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes? (et non pas plutôt leurs mères)*. Paris: Seuil. 380 p.

_____. (1994). *Féminité mascarade*. Paris: Seuil. 340 p.

HOLK, Ana Lúcia Lutterbach. (2004). *A erótica do feminino*. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

HUBERMAN, Georges Didi. (1982). *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie de la Salpêtrière*. Paris: Éditions Macula. 303 p.

KEHL, Maria Rita. (2007). *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2008. 281 p.

KIERKEGAARD, Sören. (1844). *El concepto de la angustia*. Tradução Vigilius Haufniensi. 6ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963.159 p.

_____. (1845). *In vino veritas*. Tradução José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2005. 208 p.

_____. (1849). *O desespero humano*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.126 p.

KLEIN, Melanie. (1957). *Inveja e gratidão*. Tradução José Octavio Abreu. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1984. 129 p.

LACAN, Jacques. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. *Outros escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 29-90.

_____. (1955). O Seminário sobre “A carta roubada”. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 13-68.

_____. (1956-57). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. 456 p.

- _____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 496-536.
- _____. (1957-58). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre V: les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998, 527 p.
- _____. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 591-652.
- _____. (1958b). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 653-691.
- _____. (1958c). A significação do falo. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 692-703.
- _____. (1958d). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 749-775.
- _____. (1959-60). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. 400 p.
- _____. (1960). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. *Escritos*, Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 734-745.
- _____. (1962-63). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 368 p.
- _____. (1964). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973. 256 p.
- _____. (1965). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol. V. Stein. *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 448-497.

_____. (1965-66). A ciência e a verdade. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 869-892.

_____. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, 210 p.

_____. (1971). Lituraterra. *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 15-28.

_____. (1971-72). *O Seminário, livro 19: ...ou pior, inédito*.

_____. (1972). O Aturdido. *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 448-497.

_____. (1972-73). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. 2ª ed. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. 204 p.

_____. (1973). Televisão. *Outros escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 508-543.

_____. (1974). *Prefácio a: O despertar da primavera*. *Outros escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 557-559.

_____. (1974-75). *RSI - seminário inédito*.

_____. (1975). La tercera. *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1993, pp.73-108.

_____. (1975b). Conferência em Genebra sobre o sintoma. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. Tradução Mário Almeida. São Paulo: Edições Eólia, nº 23, dezembro,1998, pp. 6-16.

_____. (1975-76). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Tradução Sergio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. 250 p.

_____. (1977b). Nomina non sunt consequentia rerum. *Opção lacaniana*: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. Tradução Mario Almeida. São Paulo: Edições Eólia, nº 28, julho, 2001, pp.6-19.

LAURENT, Dominique. (1993). Quand les femmes ne peuvent s'avancer que masquées. *La Cause Freudienne, Révue de Psychanalyse*. Publication de l'École de la Cause Freudienne, nº 24, Paris, pp. 20-23.

_____. (2005). *El analista mujer*. Buenos Aires: Tres Haches. 192 p.

LAURENT, Éric. (1992-93). *Positions féminines de l'être: du masochisme fémini au pousse à la femme*. Curso na Université de Paris VIII, Département de Psychanalyse, Séction Clinique.

_____. (1993). Les deux sexes et l'Autre jouissance. *La Cause Freudienne, Révue de Psychanalyse*. Publication de l'École de la Cause Freudienne, nº 24, Paris, pp. 3-4.

_____. (1995). *Versões da clínica psicanalítica*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 245 p.

_____. (1997). Le problème de Tirésias. *La lettre mensuelle*. École de la Cause Freudienne ACF, nº 157, março, pp. 3-4.

_____. (2000). *As paixões do ser*. Texto extabelecido por Marcelo Veras. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise e Instituto de Bahia. 124 p.

_____. (2001). Seminário: Sintoma e repetição. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. Tradução Marcus André Vieira e Marcelo Veras. São Paulo: Edições Eólia, nº 31, pp.10-25.

_____. (2002). *Sintoma y nominación*. Tradução Leonardo Rubén Ponzio. Buenos Aires: Colección Diva. 190 p.

_____. (2005). O Nome-do-Pai entre realismo e nominalismo. *Opção laciana*: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. Tradução Sérgio Laia. São Paulo: Edições Eólia, nº 44, novembro, pp. 92-109.

_____. (2007). *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*. Rio de Janeiro: Contracapa. 232 p.

LIMA, Glaucinéia Gomes de. (2006). *Da mãe à mulher: os circuitos do amor, desejo e gozo*. 425 f. Tese (Doutorado em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

LIPOVETSKY, Gilles. (1997). *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 345 p.

LOI, Isidoro. (1986). *La mujer*. Santiago de Chile: Ideográfica, 162 p.

LOPEZ, Anne. (1998). *Le Nom du Père comme symptôme. La Cause Freudienne, Révue de Psychanalyse*. Publication de l'École de la Cause Freudienne. Paris, nº 39, pp. 45-50.

MADRID, Mercedes. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid: Ediciones Cátedra. 368 p.

MALEVAL, Jean-Claude (2000). *La forclusión del Nombre del Padre: el concepto y su clínica*. Tradução Alfonso Diez. Buenos Aires: Paidós, 2002. 443 p.

MANDIL, Ram. (2003). *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Belo Horizonte: Contracapa. 283 p.

MANNONI, Maud. (1998). *Elas não sabem o que dizem: Virgínia Woolf, as mulheres e a psicanálise*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. 128 p.

MARIE, Danièle. (1998). Le masque: un autre nom pour La femme. *La Cause Freudienne*, Révue de Psychanalyse. Publication de l'École de la Cause Freudienne. Paris, n° 39, pp. 79-81.

MATOS, Olgária. (2002). Benjamim e o feminino: Um nome, o nome. *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, pp. 103-122.

_____. (2006). *Discretas esperanças*. São Paulo: Editora Nova Alexandria. 208 p.

MÉNARD, Dominique David-. (1997). *As construções do universal*. Tradução Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998. 128 p.

MENEZES, Magali Mendes (2002). Da academia da razão à academia do corpo. *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, pp. 23-46.

_____. (2008). A trama do corpo e da palavra em um dizer que se faz feminino. *Alteridade e ética*. Obra comemorativa dos 100 anos do nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EdUPUCRS. 411 p.

MITCHELL, Juliet. (2000). *Loucos e medusas: o resgate da histeria e do efeito das relações entre irmãos sobre a condição humana*. Tradução Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 448 p.

MILLER, Jacques-Alain. (1993). *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del Pasador. 112 p.

_____. (1994). Des-sentido para las psicosis! *Matemas I*. Buenos Aires: Manatíal, pp.182-189.

_____. (1998). A criança entre a mulher e a mãe. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. Tradução Cristina de Mattos. São Paulo: Edições Eólia, n° 21, abril, pp.7-12.

_____. (2000). *La transferencia negativa*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches. 96 p.

_____. (2000b). A teoria do parceiro. *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Contracapa, pp. 153-207.

_____. (2001). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós. 304 p.

_____. (2002). A ex-sistência. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. Tradução Vera Avellar Ribeiro. São Paulo: Edições Eólia, nº 33, junho, pp. 8-21.

_____. (2004). *Los usos del lapso*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Millar. Buenos Aires: Paidós, 2004. 520 p.

_____. (2004-05). *Pièces détachés*. Seminário inédito.

_____. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Com a colaboração de Éric Laurent. Buenos Aires: Paidós. 466 p.

_____. (2005b). Introdução à leitura de Seminário da Angústia de Jacques Lacan. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Edições Eólia, nº 43, maio, pp.7-91.

_____. (2006). Gays em análise. *Opção lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. Tradução Ana Lúcia Pessoa. São Paulo: Edições Eólia, nº 47, dezembro, pp.15-22.

MINOIS, George. (2003). *Histoire du mal de vivre: de la mélancolie à da dépression*. Paris: Éditions de La Martinière. 478 p.

MONTRELAY, Michèle. (1970). Recherches sur la féminité. *L'ombre et le nom sur la féminité*. Lonrai: Les Éditions de Minuit, 2007, pp. 55-81.

_____. (1977). Sur "Le ravissement de Lol V. Stein". *L'ombre et le nom sur la féminité*. Lonrai: Les Éditions de Minuit, 2007, pp. 7-23.

MOREL, Geneviève. (1996). Anatomia analítica. *Problemas ao feminino*. Tradução Sérgio Laia. Campinas: Papyrus, pp. 119-132.

_____. (2008). *La loi de la mère: essai sur le sinthome sexual*. Paris: Económica. 346 p.

MORENO, Maria. (2007). Psico: un caso. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar>. Acesso em 22 de julho de 2007. 8 p.

MUSACHI, Graciela. (2006). Não-todo. *Scilicet dos Nomes do Pai*. Associação Mundial de Psicanálise, pp. 101 e 102.

NAVEAU, Pierre. (1993). La querelle du phallus. *L'Autre sexe*. La Cause Freudienne, *Révue de Psychanalyse*. Publication de l'École de la Cause Freudienne, n° 24, Paris: 1993, pp. 12-15.

NERET, Gilles. (2006). *Klimt*. Tradução Jorge Valente. Lisboa: Paisagem. 134 p.

NERI, Regina. (2002). O encontro entre a psicanálise e o feminino: singularidade/diferença. *Feminilidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa e Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, pp.13-34.

PALMEDO, Ingeborg Meyer-. (2008). *Sigmund Freud- Anna Freud: correspondência (1904-1938)*. Tradução Kristina Michahelles. Porto Alegre: L&PM. 512 p.

PALOMERA, Vicente. (1993). Femme, semblant et corps. *La Cause Freudienne*, *Révue de Psychanalyse*. Publication de l'École de la Cause Freudienne, n° 24, Paris, pp. 55-58.

PERROT, Michele. (2006). *Minha história das mulheres*. Tradução Angela Côrrea. São Paulo: Contexto, 2007. 192 p.

PFEIFFER, Ernest. (1966). *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé*. Tradução William e Elaine Robson-Scott. New York: W.W. Norton & Company, 1985. 244 p.

PORCHAT, Patrícia Pereira da Silva. (2007). *Gênero, psicanálise e Judith Butler: do transexualismo à política*. 153 p. Tese (Doutorado em Psicologia. Área de

Concentração: Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

PORTUGAL, Ana Maria. (2006). *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica. 176 p.

PRATES, Ana Laura. (2001). *Feminilidade e experiência psicanalítica*. São Paulo: Hacker Editores. 130 p.

RIEDER, Ines; **VOIGT**, Diana. (2000). *La 'joven homosexual' de Freud*. Tradução Martina Polcuch. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004. 416 p.

RIVIÈRE, Joan. (1929). Womanliness as a masquerade. *The inner world and Joan Rivière*. Collected Papers: 1920-1958. Edited by Athol Huges. London: Karnac Books, 1991, pp. 90-102.

ROAZEN, Paul. (1985). *Helene Deutsch: a psychoanalyst's life*. New York: Meridian. 372 p.

ROUDINESCO, Elisabeth; **PLON**, Michel. (1997). *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 874 p.

RUIZ, Piedad. (2005). El debate sobre el masoquismo femenino: Helene Deutsch y Karen Horney. *Femeneidades: mujer y psicoanálisis: una aproximación crítica desde la clínica*. Madrid: Montesinos Ensayo, pp.131-148.

SANTIAGO, Jesús. (2006). O charme naturalista da castração no homem. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eólia, nº 47, dezembro, pp. 64-66.

_____. (2007). E o amor homosexual, o analista avalia? *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eólia, nº 48, março, pp. 118-124.

SAYERS, Janet. (1991). *Mães da psicanálise: Helene Deutsch, Karen Horney, Anna Freud, Melanie Klein*. Tradução Vera Riberio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992. 296 p.

SCHORSKE, Carl. (1961). *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 373 p.

SOLANO-SUAREZ, Esthela. (2005). Se dice de mi. *Registros: Tomo Rouge: mujeres y psicoanálisis*. Buenos Aires: Colección Diálogos, ano 8, pp. 53-61.

SOLER, Colette. (1993). Position masochiste, position feminine. *L'Autre sexe*. La Cause Freudienne, Révue de Psychanalyse. Publication de l'École de la Cause Freudienne, n° 24, Paris, pp. 84-91.

_____. (1996-97). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial, 2000. 245 p.

_____. (2004). *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris: Éditions du Champ Lacanien. 290 p.

TROBAS, Lilia Mahjoub-. (1993). Une douleur sans symptôme. *L'Autre sexe*. La Cause Freudienne, Révue de Psychanalyse. Publication de l'École de la Cause Freudienne, n° 24, Paris, pp. 79-83.

VALLE, Bárbara. (2002). O feminino e a representação da figura da mulher na filosofia de Kant. *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, pp. 69-90.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. (2002). Notas sobre a mulher na obra de Kierkegaard. *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, pp. 91-102.

VERDIER, Fabienne. (2002). *In love with the way*. Editado por François Cheng; caligrafia de Fabienne Verdier. Massachusetts: Shambhala Publications. 64 p.

WEININGER, Otto. (1903). *Sexo y carácter*. Tradução Felipe Jimenez de Asúa. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004. 537 p.

ZIZEK, Slavoj. (1994). *Las metástasis Del goce: seis ensaios sobre la mujer y la causalidad*. Tradução Patricia Willson. Buenos Aires: Paidós, 2005. 327 p.

_____. (1999). *Tu puedes*. Texto extraído de LRB, vol. 21, nº 6, de 18 de março. Tradução Michael McDuffie.

_____. (2002). *Bem-vindo ao deserto do real*. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. 192 p.