GLAUCINEIA GOMES DE LIMA

DA MÃE À MULHER:

OS CIRCUITOS DO AMOR, DESEJO E GOZO.

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

**São Paulo
2006**

GLAUCINEIA GOMES DE LIMA

DA MÃE À MULHER:

OS CIRCUITOS DO AMOR, DESEJO E GOZO

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

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Orientador: Prof. Dra. Walkíria Grant.

**São Paulo
2006**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
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

Lima, Glauceia Gomes de.

Da mãe A mulher: os circuitos do amor, desejo e gozo / Glauceia
Gomes de Lima; orientadora Walkíria Grant. -- São Paulo, 2006.
434 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. Maternidade 3. Psicanálise 4. Desejo 5. Amor I.
Título.

BF175.5.F45

**DA MÃE A MULHER:
OS CIRCUITOS DO AMOR, DESEJO E GOZO**

GLAUCINEIA GOMES DE LIMA

BANCA EXAMINADORA

Tese defendida e aprovada em: 23 / 12 / 2006

DEDICATÓRIA

A Ciro.
A Cirinho, Cecília e Davi.
Por tanto.

AGRADECIMENTOS

Gabriel, pai. Transmissão.
Odete, mãe. Confiança.
Ciro. Construção.
Cirinho. Crescimento.
Cecília. Invenção.
Davi. Ternura.
Walkíria. Respeito
Christian. Disponibilidade.
Ângela. Acolhimento.
CNPQ. Apoio à pesquisa.
Nicéas. Presença.
Raimundo. Troca.
Pepita. Encontro.
Mônica. Solidariedade.
Lílian. Tradução.
Beth Pastore. Formatação.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	i
RESUMO	ii
ABSTRACT	iii
Introdução	1
Capítulo I - Ser mãe: resposta para o ser mulher?	11
1. A dialética edipiana e o complexo de castração.	16
2. A questão da identificação.....	32
3. A relação pré-edípica com a mãe.	37
4. A relação mãe-filho.	49
5. As figuras da mulher	52
6. A falta de representação inconsciente para o sexo feminino.	56
7. Masoquismo: feminino?	58
8. Amor materno e narcisismo.....	61
9. O instinto materno e as pulsões.	69
10. A mulher: enigma a ser decifrado?.....	81
Capítulo II – Ser mulher é ser mãe?	87
1. A questão da castração feminina.	98
2. A denegação da inveja do pênis e a identificação ao pai.....	99
3. Sexualidade feminina e tendência maternal.	104
4. A <i>aphanisis</i> e a fase fálica na menina.....	113
5. O complexo de Édipo precoce e o supereu na menina.	116
6. A mascarada da feminilidade.	127
7. A fase pré-edipiana.....	130
8. A mulher e a procriação.	133
9. Entre mãe e filho: o objeto transicional.....	137
10. A equação maternidade = feminilidade	142
Capítulo III - A mulher não toda ... mãe.	145
1. Uma abordagem edipiana em Lacan.	148
2. Mãe ou mulher?.....	176
3. A devastação.	188
4. O supereu materno.....	201
5. A mulher, o filho e o falo.	206
6. O objeto <i>a</i>	215
7. A mulher e a mascarada	224
8. Os gozos da mulher.	235
9. Mulher: “radicalmente Outra e sempre recomeçada”?	249
10. Lacan: a pére-version paterna e a divisão mãe/mulher.....	258
Capítulo IV – Histeria e Paranóia: a mãe e a mulher.	264
1. O Nome-do-Pai	268
2. A forclusão	270
3. O nó borromeu.	273
4. As fórmulas da sexuação	275
6. Rousseau: filho das mães?.....	325
7. Emílio: o elogio das mães.	344
8. Aimée: a filha- mãe.	358
9. Feminilidades e maternidades.	396
Momento de concluir.	399
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	409

LISTA DE FIGURAS

Figura nº	Página
Figura 1 - Fórmula da metáfora paterna.....	179
Figura 2 - Fórmulas da sexuação.....	275

RESUMO

LIMA, Glaucineia Gomes de Lima. ***Da mãe A mulher: os circuitos do amor, desejo e gozo***. São Paulo, 2006. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.

O que quer uma mulher? Essa questão permaneceu enigmática na obra de Freud. Alguns psicanalistas apontaram a maternidade como uma das respostas para a insondável questão do ser... mulher. O campo privilegiado da discussão desta tese é a articulação entre a feminilidade e a maternidade, num percurso de investigação dos textos freudianos, das teorizações pós-freudianas e das formulações lacanianas. Consiste em um estudo teórico-clínico, motivado por questões surgidas na experiência psicanalítica com sujeitos femininos, diante dos impasses do ser mãe e do ser mulher. Freud entendeu a maternidade como caudatária da função fálica na menina, mas manteve em aberto a questão sobre o enigma da feminilidade. A querela do falo permaneceu com os pós-freudianos, que enfatizaram o papel da mãe, a partir do discurso sobre o amor materno. Lacan, ao postular um mais-além do pai, realizou a promoção da sexualidade da mulher, enfatizando o desejo da mulher na mãe. Para destacar a disjunção entre a mãe e a mulher, esse estudo realiza a análise da histeria no romance *Memória de duas jovens esposas* (Honoré de Balzac, 1955) e da paranóia, a partir do *Emílio* (Rousseau, 1762) e do caso *Aimée* (Jacques Lacan, 1932). Para concluir, salienta a divisão entre a mãe e a mulher, articulando-as às vertentes de desejo e gozo, próprios aos sujeitos femininos.

Palavras-chave: feminilidade, maternidade, desejo, amor, psicanálise.

ABSTRACT

LIMA, Glaucineia Gomes de Lima. *On the woman and the mother: the circuits of love, desire and joy*. Sao Paulo, 2006. Doctoral Thesis. Psychology Institute. University of Sao Paulo.

What does a woman want? This question has remained enigmatic in Freud's work. Some psychoanalysts indicated maternity as one of the answers for the unsoundable question of being... a woman. The privileged discussion topic of this study is the articulation between femininity and maternity, in an investigation path of Freudian texts, of post-Freudian theories and Lacanian formulations. It consists of a clinical-theoretical study, motivated by questions originated in the psychoanalytical experience with female subjects, in face of the impasses of being a mother and a woman. Freud understood maternity as being submissive to the phallic function of a girl, but kept in open the question related to the enigma of femininity. The indictment of phallus remained with the post-Freudians who emphasized the role of the mother, from the discourse on maternal love. Lacan, when postulating on something else more than a father, promoted women's sexuality, emphasizing the woman's wish in the mother. To point out the disjunction between the woman and the mother, this study proposes an analysis of history in the novel *Memoirs of Two Young Wives* (Honoré de Balzac, 1955) and of *paranóia*, from *Émile* (Rousseau, 1762) and also in Aimée's case (Jacques Lacan, 1932). All in all, it stresses the division between the mother and the woman, articulating them to the slopes of desire and joy, totally related to female subjects.

Key-words: femininity, maternity, psychoanalysis, desire, joy.

Introdução

Escrevo-te em desordem, bem sei. Mas é como vivo.
Eu só trabalho com achados e perdidos.

Clarice Lispector.

A questão que deu origem a esta tese nasceu da clínica. Após escutar alguns sujeitos femininos, frente aos impasses em relação à maternidade, uma questão preliminar se impôs: o que é, para uma mulher, ser mãe? Os impasses trazidos pela experiência clínica levaram a iniciar um percurso de investigação, a partir do que se convencionou denominar de equivalência entre a mãe e a mulher.

Estas duas posições são equivalentes, opostas, discordantes ou irreduzíveis uma em relação à outra? Parto do pressuposto de que há uma disjunção entre a maternidade e a feminilidade, que merece ser mais examinada, dentro da teoria psicanalítica. Considero que são posições diferentes, mas que se articulam. No entanto, é preciso diferenciar o estatuto de cada uma e estabelecer em que pontos podem se entrecruzar, se desarticular ou tomar destinos absolutamente diversos.

A referência ao falo na doutrina freudiana e na leitura que ela suscitou não permitiu situar a posição da mulher e da mãe, fora da referência fálica. Essa leitura que, muitas vezes, não examinou todos os matizes do pensamento freudiano, optou por tomar um viés de interpretação que privilegiou o debate sobre a relação mãe-criança, em detrimento da discussão sobre a sexualidade feminina. Essa tese é, portanto, uma tentativa de reinterpretação da articulação entre a feminilidade e a

maternidade, que foi estabelecida pela leitura freudiana e pós-freudiana, a partir de uma leitura lacaniana.

A primeira parte da tese trata de um exame da posição freudiana, a respeito do ser mãe e do ser mulher. Em Freud, os complexos de Édipo e de castração são considerados fundamentais para a assunção da sexualidade. O efeito da castração sobre a menina é o que determina que ela abandone a mãe como objeto de amor e se dirija ao pai. Ao se deparar com o castração da mãe, a menina espera obter do pai o objeto que não obteve da mãe, fazendo do filho o substituto simbólico do pênis que não teve do pai.

A inscrição do desejo de um filho, dentro do drama edípico, será o ponto de partida para o desenvolvimento da tese, a partir do entendimento de que a maternidade se articula com a castração e não como uma solução de completude para a falta-a-ser, que caracteriza os sujeitos femininos.

A psicanálise freudiana desnaturaliza a maternidade, destacando-a do reino absoluto da reprodução, pois, a partir da inscrição da sexualidade humana nos desfiladeiros da linguagem, ser mãe não é mais definido apenas pela natureza, a biologia, ou o instinto. É com a idéia de uma mãe “desnaturada” pela linguagem que essa tese vai abordar a questão da feminilidade e da maternidade, apontando para a mulher, mais além da mãe.

Mas, se Freud inscreveu a maternidade em relação ao complexo de Édipo e de castração, ele também colocou a maternidade como uma saída possível para a feminilidade e, nisso, foi acompanhado por alguns teóricos pós-freudianos, que levaram esta formulação às últimas conseqüências, como será discutido no segundo capítulo. Algumas confusões conceituais, decorrentes da indistinção entre os termos pênis e falo, a imprecisão do conceito de castração e o desvio da noção de objeto

deram origem a uma série de distorções e distanciamentos, em relação ao percurso de Freud. Ao entender o objeto parcial como um objeto total, provocou-se certa visão de psicanálise que originou um determinado modelo conceitual e clínico, com o qual essa tese pretende discutir

Buscarei refletir o discurso sobre o amor materno, que se constituiu em uma das principais vias de interpretação para o texto freudiano, para alguns psicanalistas. A tese de uma relação de harmonia entre a mãe e a criança situou-se em um discurso denominado por Elisabeth Badinter de “mito do amor materno”. Conforme nos mostra Brousse (1991), tal discurso encontrou sustentação nas idéias de médicos higienistas, filósofos, educadores e adeptos de uma determinada concepção de psicanálise.

Acentuou-se o interesse de alguns teóricos da psicanálise pelo tema da maternagem, do amor, dos cuidados maternos, em especial, na psicanálise com crianças. Na contra-corrente desse discurso, no ensino lacaniano, a questão da sexualidade feminina tem deslocado o acento da relação mãe-criança para a questão da feminilidade. O ensino de Lacan faz uma substituição, da mãe para A mulher que não existe. Na visão de Laurent (1999, p.168), “... a investigação sobre a sexualidade feminina é uma questão preliminar a todo tratamento possível da criança”.

Na alocução sobre a psicose na infância, texto apresentado nas jornadas organizadas por Maud Manoni, Lacan (1968/2003) assinala que, naqueles dias de trabalho com tantos psicanalistas renomados, ele não ouviu a palavra gozo. Falou-se do bom objeto, do mau objeto, da relação primária e secundária, do objeto parcial, do objeto total, da pessoa total, da pessoa parcial, mas não se falou em gozo.

Segundo Laurent (1999), a fascinação pela relação mãe-filho encobre o fato de que a criança é um objeto condensador de gozo para a mãe. O conceito de gozo

está implicado na maternagem, pois o ocupar-se das crianças é uma atividade sexual e não educativa e sublimada. Considero que recorrer aos desdobramentos que o conceito de gozo recebeu, no ensino lacaniano, será fundamental para a minha investigação.

Se a via de pesquisa freudiana permitiu uma prevalência do paradigma fálico, o debate pós-freudiano manteve-se nesta referência. No terceiro capítulo, investigo a posição lacaniana. Lacan mostra a função decisiva do falo, que não deve ser confundido com o pênis e cuja presença parece ser mais relevante para as mulheres que para os homens.

Seguindo o percurso freudiano, ele indica que, entre as faltas de objetos essenciais para a mulher, está o falo, estreitamente ligado à sua relação com o filho: “se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo, algo que a satura” (Lacan, 1957-58/1999, p. 71).

Para Lacan (1956-57/1999), a mãe, como sujeito, é correlativo a uma falta. O deslocamento fundamental operado por Lacan é que, no centro da relação mãe-criança, está a relação com a falta. Paradoxalmente, a relação mãe-criança, desde o início, não é dual, mas dada a partir de um triângulo, mãe-filho-falo.

A frustração é considerada, por Lacan (1956-57/1995), como o centro verdadeiro desta relação. Lacan formula que a criança é frustrada não só do seio materno. Ela também é frustrada da mãe como objeto. Ambos, mãe e filho, sofrem a incidência da operação da castração, tanto a criança é frustrada do seu objeto (mãe), como a mãe é privada de seu objeto. A mãe tem com o filho uma relação marcada pela falta, duplicada

(...) de um lado, pela necessidade de uma certa saturação imaginária, e de outro, por poderem existir ali, com efeito relações reais eficientes com a criança, num nível primordial, instintual, que permanece definitivamente mítico. Existe sempre para a mãe algo que permanece irreduzível no que está em questão... (Lacan, 1957-58/1995, p. 71).

A mãe, em Lacan, é insaciável e ameaçadora por seu poder sem lei. Esta insaciabilidade refere-se ao modo próprio da mulher tentar tamponar a falta, substituindo o falo pelo filho, operação que vai fracassar, pois vai sempre haver um resto irreduzível de insatisfação.

É possível falar da maternidade ou é mais correto falar de maternidades, assim como, ao se falar de feminilidade, é preciso se reportar para o singular de cada mulher, para o uma a uma? A resposta a esta questão será examinada, a partir da articulação com os casos clínicos, pois a experiência clínica mostra a impossibilidade de construir um universal, em relação à maternidade e a impossibilidade de se determinar, a priori, como ser uma boa mãe.

Segundo Tendlarz (2002), cada mulher vai se situar face à maternidade, de um modo peculiar: seja para aceitá-la, recusá-la ou procurá-la a qualquer custo. Como mãe do dever ou do amor, seja por amor ou por ódio; a partir de sua relação com a castração, de sua posição feminina, ou masculina. Possibilidades que se multiplicam e tem incidência na inclusão da criança na estrutura, de acordo com a posição da mulher frente ao ser mãe e ao ser mulher.

O conceito lacaniano de “devastação”, fala de um resíduo, um resto, uma pendência que resulta da relação originária da menina à mãe. No discurso freudiano, ao discutir o vínculo exclusivo da menina à mãe, ele vai abordar o “ódio da mãe”, em termos de uma catástrofe e acentuar a ambigüidade que comporta esta expressão, o

ódio da filha, em direção à mãe e da mãe para a filha. Lacan aborda a relação mãe-criança em termos de insaciabilidade, voracidade maternal, desejo sem lei. E, finalmente, ele teoriza a relação mãe-criança, como uma devastação, um estrago.

Seja como um crocodilo pronto a devorar sua presa, ou a partir da devastação própria à relação mãe-criança, trata-se de uma relação marcada pelos excessos e pontos de opacidade. A maternidade é entendida pela psicanálise como uma versão para a castração, uma suplência ou até como uma rolha, como entende Jacques Lacan.

A partir dessas considerações, a tese irá abordar a natureza da relação mãe-criança, pelo entendimento de que é impossível construir um universal para a maternidade e de que cada mulher vai construir a sua versão para o ser mãe, o que se articula com o modo particular de cada sujeito feminino lidar com a própria falta.

Como foi explicitado, no início, o ponto de partida desta pesquisa foi a experiência clínica, que é o campo, por excelência, de avanço da teoria psicanalítica. É na clínica que a teoria psicanalítica nasceu e é no âmbito clínico que pode ser construída e reformulada. Assim, o eixo de discussão da tese será um eixo teórico-clínico, pois os exemplos clínicos são fundamentais em uma pesquisa psicanalítica..

Freud (1913) recomenda que, na psicanálise, o tratamento coincida com a investigação. Para ele, o saber psicanalítico não é feito pela aplicação da teoria, mas deve ser examinado a cada caso e eu entendo que, mesmo um caso clínico já visitado por outros autores pode ser reexaminado, de forma singular, por outros pesquisadores. Elia (2000) traz uma preciosa contribuição sobre o método de pesquisa em psicanálise, ao afirmar que toda pesquisa em psicanálise é uma pesquisa de campo e que o campo de pesquisa em psicanálise é a clínica:

...Em psicanálise não há, a rigor, “pesquisa de campo”, formulação que pressupõe a existência de outras modalidades de pesquisa que justamente não seriam de “campo” e sim “teóricas”, por exemplo, como se costuma dizer. Na psicanálise, há, isto sim, um “campo de pesquisa”, que é o inconsciente, e que inclui o sujeito. Por isso, a clínica, como forma de acesso ao inconsciente, é sempre o campo de pesquisa.

Toda pesquisa em psicanálise é clínica, porque radical e estruturalmente, implica que o pesquisador-analista empreenda sua pesquisa a partir do lugar definido no dispositivo analítico como sendo o lugar do analista, lugar de escuta e sobretudo de causa para o sujeito, o que pressupõe o ato analítico e o desejo do analista (Elia, 2000, p. 23).

Partindo dessa concepção e tendo em vista o campo onde se originou a minha questão de pesquisa, que foi a experiência clínica, a discussão do último capítulo parte da distinção entre feminilidade-maternidade e desejo-gozo, para examinar a diferença entre histeria e paranóia. A escolha da histeria e da paranóia deve-se à forma como esses tipos clínicos, dentro da estrutura neurótica e psicótica, adquiriram sua importância, tanto no discurso freudiano como no discurso lacaniano. Se Freud fez a psicanálise se enunciar ao escutar o discurso da histérica, Lacan revoluciona o discurso psiquiátrico, a partir da publicação de um caso de paranóia, objeto de estudo da sua tese de doutorado.

Para examinar a histeria, em sua articulação com a feminilidade e maternidade, escolhi um romance de Balzac, como um exemplo literário, para ilustrar esse capítulo. Este romance, intitulado de “Memórias de duas jovens esposas” foi escolhido por apreço pessoal, em primeiro lugar, mas também pelo fato de ter sido objeto de análise de Elisabeth Badinter e de Helen Deutsch, duas autoras discutidas na tese.

O romance vai se valer do recurso literário, para apontar a divisão entre a mãe e a mulher, que é o meu objeto de discussão. O texto é entendido como uma “metáfora literária” e eu pretendo valorizar determinados aspectos que acredito estarem destacados no romance. Não há a intenção de fazer um estudo literário, discutir a relação entre a psicanálise e a literatura ou fazer um perfil psicológico dos personagens e, tampouco, do autor.

A psicanálise tem uma tradição de abordar os textos literários e as obras de arte, por considerar que os artistas podiam falar daquilo que não se pode dizer. Freud fez assim, com a *Gradiva* de Jensen, *Hamlet*, de Shakespeare, *Os banhos de Lucca*, de Heine. Lacan comentou *Hamlet*, *O despertar da primavera*, de Wedekind, *Finnegans Wake*, de Joyce, *O arrebatamento de Lol V. Stein*, de Marguerite Duras. Para Freud e Lacan, o artista precede o psicanalista. Recorro ao texto literário e dele busco extrair conseqüências para a tentativa de articular o impossível de dizer, a mulher com uma outra figura impossível, para todo o sujeito humano, a mãe. Para Lacan (1965/2003), há uma convergência entre a prática da letra e o uso do inconsciente.

É preciso considerar o risco de se utilizar um texto literário e ficar à procura do sentido escondido ou de esmagar a particularidade do texto pela leitura psicanalítica, fazendo generalizações que saiam do âmbito do texto para uma universalização. Na certeza de que estes são riscos em que posso incorrer, espero fazer um uso específico, com o objetivo de trazer para a minha discussão um exemplo literário e não fazer desse exemplo uma generalização ou uma psicanálise do texto do autor.

No exame da paranóia, elegi um caso clínico para examinar nessa tese. Um caso clínico publicado por Lacan na sua tese de doutorado, intitulada “Da psicose

paranóica em suas relações com a personalidade”, quando ele aborda as suas entrevistas com Aimée, nome que ele dá a Marguerite Anzieu, que comete um atentado contra uma atriz famosa, abordando-a na porta do teatro e atingindo-a com golpe de faca. Aimée confessa ao delegado que a atriz, já há alguns anos, fazia escândalos contra ela, zombando dela e ameaçando-a. A paranóia de Aimée é desencadeada por ocasião de sua primeira gravidez, quando ela passa a se sentir visada pelos colegas de trabalho e os passantes na rua.

Abordar esse caso me interessa para discutir, por um lado, a maternidade na psicose, tendo em vista que a relação de Aimée com seu filho é marcada pela certeza de que queriam matar seu filho e o fato de que ela só deixa de delirar quando se depara que o seu ato a separara do seu filho, o que leva Lacan a nomear de “perversão do instinto materno”. Um outro ponto que eu quero discutir é a relação de Aimée com a própria mãe. Segundo Jean Allouch (1994), há um recobrimento entre os delírios de Aimée e sua mãe, que ele considera uma *folie à deux*. A diferença entre a feminilidade e o processo de feminização do psicótico é um outro aspecto a ser examinado.

Na sua tese de doutorado, Lacan (1932/1987) faz alusão a um outro paranóico, considerando-o um paranóico genial, Jean-Jacques Rousseau e chega a apontar algumas semelhanças entre ele e sua Aimée. O exame da sua vida e obra, feito por outros psicanalistas, trouxeram contribuições significativas para a discussão sobre a paranóia. Rousseau foi um pensador de muita influência para a cultura e enfatizou a importância do amor materno para a educação. O *Emílio*, uma obra de grande ressonância para a educação, é um texto em que Rousseau apresenta a sua tese de uma relação harmoniosa entre a mãe e a criança, para promover a educação de um homem livre do enfaixamento produzido pela cultura. Selecciono alguns

trechos deste livro e discuto a forma como aparecem as questões do sexo, da feminilidade e da maternidade no texto, articulando-as à paranóia.

Ao enfrentar as questões sobre a feminilidade, faz-se uma tentativa de dizer o impossível de dizer, como fez Freud. Do feminino, ele advertiu, sabiam os poetas. Para Lacan (1965/2003, p. 205), o escritor “celebra as taciturnas núpcias da vida vazia com o objeto indescritível”. Tentar descrever o indescritível, dizer o indizível, eis no que se empenharam Freud e Lacan. Se algo de novo pode ser dito na tentativa de dizer o indizível da mãe e da mulher é apontar para as marcas do que não cessa de não se inscrever, presentes na relação mãe-filho, o que fica explicitado no texto literário, na vida e texto de Rousseau, como no caso clínico de psicose, escolhido para a investigação. A contribuição dessa tese será a de salientar a feminilidade e a maternidade, articulada às vertentes de desejo e gozo, operando um deslocamento da idéia de uma mulher toda-mãe para $\text{\AA}$ mulher, que não existe.

Capítulo I - Ser mãe: resposta para o ser mulher?

Que ensimesma
pétala que volteia
idéia que embaraça

à pela, em novelo
segredo a desenredar
desde o centro, corpo adentro (...)

Claudia Roquete-Pinto

O eixo central em torno do que se articula esta tese é a relação feminilidade-maternidade. Para abordar essa questão, considero de fundamental importância realizar o exame da sexualidade feminina e, para tanto, o ponto de partida será o conceito psicanalítico de sexualidade.

A sexualidade, em Freud, só pode ser pensada a partir da relação com a linguagem. Desde o Projeto (1895/1995), ele vai formular um “aparelho de linguagem”, que abre espaço para a sua concepção de aparelho psíquico. Às voltas com as questões da linguagem, Freud amplia a definição de sexualidade e inscreve a problemática da diferença entre os sexos, para além da questão biológica. Para ele, há uma ordem libidinal inconsciente, que determina o campo do sexual.

O que será chamado por Freud de trauma está ligado aos eventos contingentes, os incidentes, que adquirem seu valor traumático, no que dizem respeito à realidade sexual e que não encontram representação na linguagem. Considerado a origem dos ataques histéricos, o traumatismo é definido a partir dessas

contingências, que vão adquirir o valor de trauma a partir do que eles tem de acréscimo, de excessivo, ao qual o sujeito não tem como responder, como ab-reagir.

Em 1893-1895, Freud insiste no ao-depois (*nachträglichkeit*)¹ necessário ao determinismo psíquico, no qual dois tempos são necessários. Uma lembrança recalçada só será transformada, posteriormente, em traumatismo. Há uma vivência, que é inscrita no campo do inconsciente, pela ação do recalque e sua reelaboração no ao-depois. Para Freud, o que é traumático é a lembrança, que, na repetição de uma cena análoga, vai emergir como angústia, em lugar da excitação sexual, que não pode aparecer, no tempo inicial. O recalque, então, sexualiza aquilo que não estava sexualizado.

Na definição freudiana, o sexual não se restringe aos órgãos genitais e às funções reprodutivas. O que se obtém de satisfação sexual tem a ver com o pulsional, o libidinal, o mais além do biológico. A sexualidade humana, separada do reino da anatomia, é articulada à noção de sujeito do inconsciente. Esta sexualidade que já está presente na infância é despertada muito cedo, pela ação de um outro ser de fala e de desejo sobre a criança. A separação da sexualidade das funções reprodutivas revolucionou a concepção de que há um instinto genital que desperta na puberdade, com fins biológicos e reprodutivos.

A sexualidade humana é descrita por Freud (1905) como infantil, perversa e polimorfa. O campo do sexual não é reduzido ao genital, pois a função sexual só se

¹ Segundo Hanns (1996), este termo é traduzido em português com o sentido de “a posteriori”, “ação retardada”, “ação diferida” ou “efeito retardado”. Em alemão, pode ser entendido como “efeito retardado”, uma manifestação que ocorre mais tarde ou como “retorno ao passado”, um acréscimo a posteriori. Em francês, esta expressão foi traduzida por *après-coup*, com o sentido de ao-depois.

realiza pela operação de pulsões parciais e não em função de um comportamento instintivo.

O encontro entre os dois sexos não se reduz ao encontro do espermatozóide com o óvulo, o que faz com que o encontro entre um homem e uma mulher não seja regulado pela reprodução. Os seres humanos, na condição de falantes, tem o seu sexo biológico desnaturalizado pela linguagem. Assim, ao discutir a relação de uma mulher com a maternidade, a partir da óptica da psicanálise, deve-se considerar o caráter traumático do encontro do ser vivente com a linguagem, que vai desnaturalizar o ser mãe e transformar toda mãe em uma mãe “desnaturada” (Brousse, 1993). Desnaturada pela linguagem, pela sua divisão constitutiva, pelo seu inconsciente.

A realidade sexual se afasta da realidade do órgão anatômico e o inconsciente só reconhece um órgão: o falo. O falo vai se inscrever, psiquicamente, como um elemento que falta ou que pode vir a faltar. A teorização freudiana vai tornar problemática a idéia de diferença entre os sexos, em relação aos termos “masculino” e “feminino”. O que Freud mostra é que a sexualidade humana não é regulada por uma dualidade entre o homem e a mulher, mas é una, é fálica. Não que a realidade anatômica não importe, pois ela vai se constituir sempre em um impasse para o sujeito humano, seja para aceitá-la ou opor-se a ela. Esta realidade, a da anatomia, vai se constituir num ponto de enigma, desconhecimento, não-saber, tornando problemática a assunção do próprio corpo para todo ser falante.

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1976), Freud discute o campo da sexualidade humana, demarcando a sua independência em relação ao campo da biologia. Nesse texto, ele faz objeções à crença de que a sexualidade estaria ausente na infância, presente somente na adolescência, exteriorizada nas

manifestações de atrações de um sexo a outro, cujo objetivo é apenas a união entre os sexos para fins reprodutivos.

Ele faz referência à pulsão² - conceito que será discutido ainda nesse capítulo - para introduzir os termos *objeto* sexual – a pessoa de quem provém a atração sexual e *alvo* sexual – a ação para a qual a pulsão impele. Freud mostra a inadequação estrutural entre a pulsão e o seu objeto. Não há instinto sexual ou objeto preestabelecido que conduzam o humano a orientar-se sexualmente com fins de reprodução. Tampouco, haveria um processo de desenvolvimento maturacional que definiria, a partir da natureza, a identidade sexual do homem ou da mulher.

Freud defende a tese de que há um infantilismo da sexualidade. Para ele, a partir da escuta dos pacientes neuróticos, foi possível deduzir que o estado infantil da sexualidade foi preservado e que a pulsão sexual está presente na vida infantil. O escândalo da sua proposição não é só de que há sexualidade na infância, mas de que a sexualidade é infantil³.

A sexualidade infantil manifesta-se nos primeiros anos da vida da criança. Freud (1905/1976, p. 218) afirma que “a criança traz consigo ao mundo germes de atividade sexual e que, já ao se alimentar, goza de uma satisfação sexual que então busca reiteradamente proporcionar-se através da conhecida atividade de ‘chuchar’

² Teorizada por Freud como o “...representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação para diferenciá-la do ‘estímulo’, que é produzido por excitações isoladas e vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o psíquico.” (Freud, 1905, p. 157).

³ Elia (1995, p. 57) assinala: “Infantil é a sexualidade a partir da qual o sujeito humano advém, por ser falante: conjugação, portanto, das duas dimensões da Alteridade...: pulsão e inconsciente. Infantil não porque ocorrente na infância, embora ela, de fato, ali ocorra. Infantil como é para Freud toda a sexualidade, em qualquer tempo biográfico em que a captemos, na trajetória existencial do sujeito humano. Infantil como a reencontramos na análise. Freud batizou de infantil a sexualidade que conceitualizou a partir da clínica, afirmando, em contrapartida, a sua exclusividade: não há outra, só existe, do ponto de vista psicanalítico, a sexualidade infantil, a sexualidade própria ao saber psicanalítico, a sexualidade do falante” .

(grifo meu)”. Com a noção de sexualidade infantil, Freud demonstra que o fim da atividade sexual é o gozo e não obrigatoriamente a cópula entre um homem e uma mulher.

Essa pulsão sexual é, inicialmente, desprovida de objeto. É auto-erótica, encontra satisfação no corpo próprio. Ele identifica, desde os primórdios da vida sexual, rudimentos de organização dos componentes sexuais da pulsão. O erotismo oral é resultado da estimulação da região oral pela amamentação e uma segunda organização se dá pela predominância do sadismo e erotismo anal, que se relaciona ao controle dos excrementos, sucedida por uma terceira organização, onde a vida sexual é determinada pela primazia do falo. Tais formas de organização da vida sexual infantil irão desaparecendo, de modo gradativo, sob a ação do recalque.

Nos Estudos sobre a Histeria (1893-1895/1976), a concepção freudiana era de que os sintomas histéricos eram efeitos de traumas psíquicos, relacionados à vida sexual infantil. Ele distinguiu, posteriormente, os vestígios de eventos reais e as ilusões de memória dos pacientes histéricos, deixando cair por terra a idéia de um elemento traumático nas vivências sexuais infantis. Os sintomas histéricos não seriam derivados diretos das lembranças recalcadas das experiências da infância, mas o produto das fantasias ou ficções mnêmicas do paciente. Assim, Freud introduz a idéia de fantasias que se encontram na base dos sintomas histéricos, substituindo a idéia de “trauma sexual infantil” pela idéia de “infantilismo da sexualidade”, como ele afirma no texto “Meus pontos de vista sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses” (1906 [1905] /1976).

Embora tenha renunciado à idéia de que as histéricas teriam sido vítimas de sedução de um adulto perverso, Freud nos “Três ensaios” chama a atenção para um tipo particular de sedução, como fonte de excitação e satisfação sexuais advindos das

zonas erógenas, que diz respeito à sedução que advém dos cuidados da mãe com a criança. Ao acariciar, beijar, embalar a criança, a mãe coloca o filho como “...o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo” (Freud, 1905, p. 210). Ele aponta a vertente de satisfação sexual (gozo) que pode ser extraída da relação entre a mãe e o filho, que pode ocupar o lugar de objeto substituto para o apetite sexual materno. Tal concepção será retomada posteriormente.

Não se pode deixar de situar a maternidade no discurso freudiano, a partir de sua concepção de sexualidade, irredutível ao âmbito da reprodução. O acesso ao ser homem ou ser mulher decorre de um percurso, definido na relação com um outro de fala e de desejo e que exige um tempo de construção. Ser mãe, portanto, na teorização freudiana, não é redutível ao ser fêmea e ter um “instinto materno”, pois não é decorrência exclusiva dos desígnios da biologia ou da anatomia de uma mulher. Se a sexualidade, para o humano, divorcia-se do âmbito da reprodução, a maternidade é destacada do reino da natureza. Como afirma Brousse (1993), ser mãe só encontra a sua definição pela pulsão, o desejo e a lei edipiana.

1. A dialética edipiana e o complexo de castração.

A maternidade, no discurso freudiano, é regida dentro do drama edipiano. Para Freud, o essencial do mito de Édipo é a função de regulador do pai na relação originária mãe-filho. A maternidade é decorrência do abandono da mãe como objeto de amor e de sua substituição pelo personagem paterno, quando a menina desejará um filho do pai. De que forma a menina tornar-se-á mulher e transferirá o seu amor

da mãe para o pai, encontrando na maternidade uma via de acesso para a feminilidade?

A alusão freudiana ao Oedipus Rex surge pela primeira vez na Carta a Fliess, de 15 de outubro de 1897, quando ele afirma, a propósito de si mesmo:

Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora o considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas... Se assim for, podemos entender o poder de atração do Oedipus Rex, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino... a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da platéia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e cada uma recua, horrorizada, diante da realização do sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual (Masson, 1986, p. 273).

Em 1900, no seu livro sobre os sonhos, Freud vai apresentar uma análise mais detalhada da tragédia de Sófocles, para confirmar o papel central desempenhado pelos pais na vida mental das crianças: “Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior” (Freud, 1900/1976, p. 256).

Nos “Três ensaios” (1905/1976), ele coloca a mãe como o primeiro objeto de amor, para ambos os sexos, pois afirma que, na primeira satisfação sexual conectada com a nutrição, a pulsão sexual tem o objeto fora do corpo próprio, o seio materno. Apesar de considerar uma diferenciação na sexualidade de meninos e

meninas, Freud vai partir de um desconhecimento comum aos dois sexos, o não-saber sobre o sexo feminino.

Em 1908, Freud defende que a realidade do inconsciente só reconhece um órgão, o pênis. Esse reconhecimento implica em um desconhecimento, um não-saber (*eine Unwissenheit*). A partir desse desconhecimento, serão construídas as teorias sexuais infantis. Teorias consideradas por Freud como soluções geniais, em que as crianças, ao modo de um teórico, constroem a sua própria verdade, mesmo que em forma de uma ficção, de uma versão.

O menino, ao se deparar com os genitais femininos, não constata a falta, mas altera a percepção, afirmando que o que vê é porque é ainda pequeno e que, quando for maior, crescerá também. Ao confrontar-se com a ausência de pênis, não vê que ele está ali e faz um desmentido, dizendo que ele não está ali ainda, pois está escondido. A menina, por sua vez, apesar de partilhar da opinião do irmão, sente um grande interesse pelo membro masculino do menino, o que a faz se sentir em desvantagem, resultando em inveja. Os meninos, pelo medo da castração e as meninas, pela inveja do pênis, estão sob a égide da crença na *universalidade do pênis*.

A expressão “complexo de Édipo” aparece em 1910b, no texto “Um tipo especial de eleição de objeto no homem”, quando Freud afirma que o menino deseja a mãe e tem ódio pelo pai, que é encarado como um rival e impede que esse desejo se realize.

Ele começou a desejar a mãe para si mesmo, no sentido com o qual acabou de se inteirar, e a odiar, de nova forma, o pai como um rival que impede esse desejo; passa, como dizemos, ao controle do complexo de Édipo. Não perdoa a mãe por ter concedido o privilégio da relação sexual,

não a ele, mas a seu pai, e considera o fato como infidelidade (Freud, 1910b/1976, 154).

A mãe figura, portanto, como o primeiro objeto de amor para o menino e o pai, como o primeiro objeto de identificação, para, posteriormente, ser considerado um empecilho para a obtenção da mãe como objeto de amor.

No “Tabu da virgindade” (1918[1917]/1976) ele diferencia uma fase masculina na mulher, na qual ela inveja o pênis do menino, sentindo-se em desvantagem e humilhada pela proporção pequena do próprio órgão. As meninas expressam sua hostilidade, não escondem a inveja ou controlam a agressividade, até procurando urinar como os meninos, o que é nomeado por Freud como “protesto masculino”. Posteriormente, dirigirá a sua libido para o pai e, ao invés de desejar ter um pênis, desejará um filho. Nesse texto, Freud já coloca o *wunsch* de filho como derivado da inveja de pênis, na menina. Querer ser mãe deriva do desejo de ser menino, ou seja, é uma via que coloca a menina numa posição masculina.

Tal idéia já estava presente em 1917, no texto “As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal”. Ele expõe que as idéias de fezes, dinheiro, bebê e pênis são intercambiáveis no inconsciente. A equação simbólica entre “bebê” e “pênis” é encontrada nos relatos das suas pacientes e é articulada por Freud à inveja do pênis. O desejo infantil de pênis pode também transformar-se em desejo por um homem, transformando o sujeito masculino em um suplemento do pênis.

No texto de 1919, “Uma criança é espancada”, Freud aponta que a menina deve “trocar de sexo”, abandonando a posição sexual anterior. Nesse texto, ele postula o destino da feminilidade, em relação ao complexo de masculinidade. Após escutar, com freqüência, a fantasia “uma criança é espancada”, ele demonstra o

processo de construção dessa fantasia, destacando três seqüências: o pai espanca a criança que eu detesto; eu sou espancado pelo pai; uma criança é espancada.

O que faz enigma para Freud é que, nas fantasias das meninas, a criança espancada é sempre do sexo masculino. Para solucionar o enigma, ele vai tentar entender o complexo de Édipo na menina, concebido como um reflexo simétrico do que acontece nos meninos. Há uma afeição terna da menina pelo pai e uma rivalidade para com a mãe. A função da mãe no Édipo é rivalizar com a menina, sendo o pai o personagem central das fantasias das meninas. Ao se afastarem do amor incestuoso pelo pai, as meninas se dedicam ao “complexo de masculinidade”. A saída do Édipo, para a menina, é pela via de querer ser um homem ou o caminho da homossexualidade.

No ano seguinte, Freud publica o caso da jovem homossexual, onde ele mostra a escolha homossexual como derivada de uma fixação na figura paterna, oriunda da fixação anterior à figura materna. Segundo André (1986), foi surgindo, nos bastidores da teorização sobre o destino da feminilidade, a “pré-história” do Édipo, fazendo Freud reconsiderar o amor da menina pelo pai como o que recobre o amor primordial pela mãe.

No exame que Freud faz do caso da jovem homossexual, ele estabelece uma distinção entre a mãe como objeto de amor e como objeto de identificação. A jovem vê ressurgir a inveja do pênis, através do desejo de um filho. Ela demonstra ternura por uma criança que encontra no parque, para depois se desinteressar por ela e passar a se interessar por mulheres mais velhas, o que coincide com o nascimento do seu irmãozinho, quando a moça está com quase dezesseis anos.

Para Freud (1920/1976), no momento em que desejou receber uma criança do pai, a jovem viu a mãe grávida do pai e a saída que encontrou foi assumir uma

posição masculina e tomar a mãe como objeto de amor. Ao mesmo tempo, ela realizou duas trocas, de identificação sexuada, pela saída masculina e de objeto de amor, onde a mãe ocupou o lugar do pai. Se, por um lado, ela abandona a mãe como objeto de identificação, por outro lado, toma a mãe como objeto de amor. Freud vai, então, dar ênfase a uma posição primitiva anterior dessa jovem, onde a sua homossexualidade seria a continuação da fixação infantil na mãe. Essa noção de fixação será articulada por Freud à noção de pré-história do Édipo feminino.

Em 1922, no texto “A cabeça de medusa”, Freud vai falar que o terror da Medusa é o terror da castração, ligado à visão da falta de genitais da mãe, da castração materna. A medusa exhibe, de forma assustadora, pela visão da multiplicação dos órgãos penianos, a ausência do pênis materno. No mito, o que é indicado é o horror diante da visão dos órgãos genitais femininos, que Freud relaciona com o momento em que o menino tem a visão do sexo feminino, visão assustadora da ausência que provoca o horror.

Freud vai retomar a questão da castração no texto “A organização genital infantil”, em 1923. Ele modifica a tese de que haveria uma universalidade do pênis e passa a denominá-la *primazia do falo*, demonstrando que a relação entre o falo e o pênis será dada pelo fato de o falo relacionar-se ao pênis, enquanto uma falta, que já se sucedeu ou que pode vir a se dar. Os meninos presumem que todos os seres vivos possuem um órgão genital como o seu. Para as meninas, entretanto, o pênis existe enquanto perdido. Elas reagem à visão da falta de pênis, negando essa falta e acreditando ver o membro. A falta de pênis é vista como resultado da castração, o que exige um trabalho para se defrontar com a castração em si mesma.

O termo complexo de castração é utilizado por Freud em relação ao falo, de modo contrário às idéias de dano narcísico, decorrentes da separação do útero

materno, da perda do seio após o sugar ou da entrega de fezes. Ele afirma em uma nota de rodapé:

Foi apontado, de modo inteiramente correto, que a criança obtém a idéia de um dano narcísico mediante uma perda corporal originária da experiência de perder o seio da mãe após o sugar, da entrega diária de suas fezes e, em verdade, até de sua separação do útero, ao nascer. Não obstante, não se deveria falar de um complexo de castração até essa idéia de perda ter-se vinculado aos órgãos genitais masculinos (1923/1976, p. 183).

Ainda no texto sobre a organização genital infantil, Freud (1923/1976) afirma que a menina supõe que a falta do pênis resulta do fato de ter sido punida com a castração, que ela entende como um castigo para os seres desprezíveis do sexo feminino. Mantém, entretanto, a crença de que a sua mãe possui o pênis, convicção que só será abalada com as suas questões sobre a origem dos bebês. Surgem as teorias infantis, como uma resposta para explicar a troca do pênis por um bebê, mas o sexo feminino permanece como um ponto de “desconhecimento”, de não-descoberto (*unentdeckt*).

Apesar de considerar o complexo de Édipo como fenômeno central do período sexual da infância, Freud formula a tese da sua desapareição, no texto “A dissolução do complexo de Édipo”, de 1923. No menino, o Édipo é recalçado em decorrência da ameaça de castração, tendo como herdeiro a formação do supereu, que assume a severidade do pai e mantém o interdito do incesto.

Na menina, esse percurso é incompreensível, obscuro e cheio de lacunas. Para ela, a sexualidade também está inscrita na problemática edípica, sob a primazia

fállica e a égide do complexo de castração. No entanto, a castração na menina não é vivida como uma ameaça, mas como um fato consumado. A constatação da falta, vivida com hostilidade e ressentimento, dará lugar à inveja do pênis.

A partir do complexo de castração, a menina inicia a sua trajetória no drama edipiano e renuncia ao amor da mãe, adotando uma atitude feminina com o pai. Essa renúncia só é feita, mediante a possibilidade de uma compensação. Afirma Freud:

Ela desliza – ao longo de uma equação simbólica, poder-se-ia dizer – do pênis para um bebê. Seu complexo de Édipo culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente – dar-lhe um filho...Os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente catexizados no inconsciente e ajudam a preparar a criatura do sexo feminino para seu papel posterior (1923/1976, p. 223).

Há uma dissimetria no complexo de Édipo do menino e da menina. Ele é primário no menino e sucumbe à ameaça de castração. Na menina, ele é secundário e originado pelo complexo de castração. Como o temor da castração é excluído, também fica excluído o motivo para o estabelecimento do supereu nas meninas e para a interrupção da organização genital infantil. O que está na base desse complexo de castração é a pré-história do Édipo da menina, na relação particular da menina à mãe, tema que será abordado, ainda nesse capítulo.

Em 1925, Freud produz uma virada na sua elaboração teórica. Em 1919, no “Uma criança é espancada”, o ponto de origem da problemática feminina é a fixação amorosa ao pai, cuja saída é a identificação masculina. No texto “Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, ele formula a fixação à mãe como a origem para a sexualidade na menina e o deslocamento para o

pai como o que assegura uma saída para a feminilidade. O que vai se constituir em um ponto de enigma para as meninas será a diferença entre os sexos e não mais a questão sobre a origem dos bebês.

A distinção anatômica vai-se expressar em diferenças psíquicas entre os sexos e está relacionada à operação da castração sobre meninos e meninas. Há uma divisão entre o anatômico e o psíquico. A diferença anatômica não vai ser vista como diferença no psiquismo, não é inscrita no inconsciente. O que se inscreve no psiquismo é a castração, que é consequência da diferença sexual e a ausência de inscrição vai instituir uma dissimetria entre os sexos. Ambos os sexos estão sob o primado do falo e a diferença sexual vai ser recusada de forma distinta, por um e por outro sexo.

Para os meninos, a descoberta do sexo oposto vai ser vivida como uma falta, o que faz com que eles duvidem, investiguem, procurem compreender. A menina, ao ver a diferença, recusa-a e lança mão do yéu, (*beschönigen*) ficando entre a observação e as idéias preconcebidas e conclui que o seu pênis ainda é pequeno e que crescerá depois. Apoia-se na esperança de que venha a possuir o pênis um dia e, através da denegação (*verleugnung*), recusa-se a admitir a sua falta. Segundo André (1986), a anatomia do sexo feminino oferece à menina um signo, o signo do pênis, sobre o qual ela vai construir a tela que oculta a sua falta.

Para a menina, inscreve-se uma questão a mais. Pela incidência da castração, ela deve renunciar à mãe como objeto de amor e deslocar-se em direção ao pai. No momento em que abandona a mãe como objeto amoroso, deverá identificar-se a ela e tomar o pai como substituto desse amor original à mãe, o que vai se constituir em mais um impasse na trajetória edípica da menina.

Freud fica às voltas com as seguintes questões: Como a menina se dirige em direção ao pai e de que forma se desliga da mãe? A menina deverá abandonar de zona genital (o clitóris em lugar da vagina) e trocar de objeto de amor (o pai em lugar da mãe)? Ele afirma que “... à mudança de seu próprio sexo deve corresponder uma mudança de objeto” (Freud, 1932/1976, p. 263). Essa “troca” configura-se problemática para a menina.

Quanto à mãe, a dependência da filha assume a forma de uma ligação muito intensa, que permanece remanescente na ligação com o pai. Por outro lado, a menina possui, ao contrário do menino, duas zonas sexuais: a vagina e o clitóris. O clitóris funciona para a menina como um pequeno pênis, cujas sensações predominam, na primeira fase da infância. Em uma fase posterior, há uma fase especificamente feminina, em que a vagina vai funcionar como órgão sexual.

A existência das duas zonas vai trazer uma complicação para a menina, pois mesmo sendo necessário um processo de transição de uma zona para outra, o clitóris continua a funcionar na vida sexual feminina adulta. Esse pequeno pênis, herdeiro do complexo de masculinidade da menina, também deixa restos na vida sexual adulta da mulher. Ela deverá abandonar a mãe e ir em direção ao pai, mas isso não se dá completamente. Deverá, igualmente, trocar o clitóris pela vagina, mas não o faz de todo. A inscrição da menina, dentro do drama edipiano, resulta em uma passagem problemática.

Para Freud, há uma hiância entre ser mulher ou homem e se dizer como sendo de um ou de outro sexo. No inconsciente, só há representação para o falo e esta prevalência do falo no inconsciente vai manter a diferença anatômica, em termos de ter ou não o falo. Na mulher, a falta fálica é o princípio da sua libido, o que faz com que a sua identidade sexuada seja forjada, a partir desta falta do falo. Ao fazer

do complexo de castração o eixo em torno do qual se dará o ser homem ou o ser mulher, ele vai introduzir a idéia de que o ser sexuado do organismo não se reduz à anatomia, insuficiente para constituir o ser sexuado do sujeito.

Soler (2005) aponta a constante inquietude do sujeito, quanto à conformidade sexual. As mulheres se preocupam se são verdadeiramente mulheres e não há homem que não se embarace com a sua virilidade, além do transexual que está de posse da certeza de que há um erro na sua anatomia, posto que ele pertence, realmente, ao sexo contrário ao anatômico.

Vê-se o quanto a problemática edipiana vai se constituir para Freud em um ponto de impasse. Se, de um lado, ele propõe a sua destruição para o menino, para as meninas ele é encaminhado a postular um aquém do Édipo, pois algo na menina vai resistir a ser regulado dentro da lógica edipiana. Todo o esforço de teorização freudiana é construído no sentido de formular uma saída pelo pai, mas ele vê-se obrigado a buscar entender a relação original à mãe e chega até a afirmar que, com a fase pré-edípica, ele talvez tenha que abandonar a idéia de que o Édipo seria o complexo nuclear das neuroses.

É importante acentuar, a partir da leitura de Silvestre (1991), que, ao lado da pergunta sobre o que quer uma mulher, uma outra questão se manteve como enigma, ao longo da obra freudiana: o que é um pai? O pai freudiano está no centro do Édipo, pois é ele quem permite ao sujeito sair dele e detém a chave da sua dissolução. O pai é agente das interdições e ameaças, dirigidas à masturbação e à mãe. Ele vai permitir ao sujeito integrar as suas pulsões parciais e a sexualidade, o que se pode articular à noção lacaniana de pai simbólico, como veremos adiante.

Mas, Freud também se referiu ao pai articulado ao pai mítico do Totem e Tabu (1913[1912]). O pai do mito é o pai morto, um pai identificado com o gozo e

fora da lei, é um pai que impõe a lei e não que a transmite. Pode-se articular o pai mítico, o *Urvater* ao conceito lacaniano de pai real, como veremos no capítulo três

Parece haver na menina uma dificuldade de inscrever-se por completo, nos postulados freudianos do complexo de Édipo e de castração. Se ele comunica a Fliess⁴, o projeto de que o pai possa minimizar o poderio do sexo feminino, em cada momento da sua reflexão sobre a sexualidade feminina, ele vai se deparar com o fato de que a relação da menina ao pai não vai constituir uma verdadeira substituição da relação com a mãe.

Para ele, a relação com o pai será uma prorrogação, uma extensão da relação primeira à mãe. A tentativa de entendimento da sexualidade feminina, a partir do Édipo e da crença no pai foi bastante problemática para Freud. A menina só se submete, parcialmente, uma parte dela não parece se situar totalmente no complexo de Édipo.

A partir das suas considerações sobre os efeitos do complexo de castração na mulher, Freud (1932) propõe três saídas para a sexualidade feminina. A primeira seria a recusa da sexualidade, onde a menina torna-se insatisfeita com o seu clitóris, pela comparação com o pênis dos meninos, abandonando a atividade fálica e a sexualidade. A segunda, seria pelo ‘complexo de masculinidade’, em que a menina se apegue à esperança de obter o pênis, o que se torna o objetivo de sua vida, através

⁴ Poema de Freud no nascimento do filho de Fliess: “Ao filho valente que, por ordem do pai, apareceu em boa hora...Mas congratulações também ao pai que, pouco antes, no fundo de seus cálculos, conseguiu represar o poderio do sexo feminino para que este concorra com sua parte de obediência à lei; não mais assinalado pelo brilho secreto, como a mãe, convoca também ele, de sua parte, as potências superiores: a dedução, a fé e a dúvida: então, armado de força, à altura das armas do erro, apega-se às manifestações do pai, ao desenvolvimento infinitamente amadurecido. Que o cálculo seja exato e, como trabalho herdado do pai, se transfira ao filho e, por decisão de séculos que se una, em comunhão no espírito, o que, nas mudanças da vida, se desagrega.” Masson, Jeffrey Moussaieff (ed.) (1887-1904). *Correspondência completa de Sigmund Freud para W. Fliess*. Rio de Janeiro, Imago, 1986, p. 320.

da fantasia de parecer um homem, o que pode resultar numa escolha homossexual. A terceira saída seria o que Freud denomina de ‘atitude feminina normal’, que implica em três possibilidades: ser mãe, a relação com o parceiro masculino e o corpo próprio da mulher. O desejo de filho é um dos caminhos para a versão feminina do complexo de Édipo.

Examinarei mais detidamente a via denominada por Freud de complexo de masculinidade. É em 1919, em seu texto “Uma criança é espancada”, que ele retoma a expressão de Van Ophuijsen (Observações sobre o complexo de masculinidade nas mulheres), que a utiliza para nomear a convicção de algumas mulheres de possuírem o órgão sexual masculino, resultado da sua identificação ao pai, traduzida em comportamento viril e sentimento de rivalidade com os homens.

Em 1918, em seu texto “O tabu da virgindade”, o olhar freudiano lança luz para a hostilidade e ódio da mulher ao homem e ao desprezo e rebaixamento da mulher, pelo homem. A mulher se encontra em dependência do parceiro amoroso, mas é tomada de hostilidade ao homem que substitui o seu pai, como objeto amoroso. O rechaço feminino em relação ao homem é uma herança do ódio da mãe, expressão da inveja do pênis. Assim, o tabu da virgindade é a expressão da inquietação sentida pelo homem, diante do ódio que ele desperta numa mulher.

No texto “Uma criança é espancada”, Freud (1919) retomou a tese do complexo de masculinidade para falar dos três tempos da constituição da fantasia, em meninos e meninas: a) o pai espanca uma criança (que eu odeio) b) sou espancada pelo pai c) uma criança é espancada. As crianças espancadas são sempre meninos e Freud tenta explicar tal fantasia em meninas, a partir da idéia de que o complexo de masculinidade se deve à identificação da menina ao menino, através da fantasia, ela se coloca como um menino.

Para Tendlarz (2002), o primeiro tempo do complexo de masculinidade corresponde à fase anterior à eleição do pai como objeto de amor e tem relação com a vinculação primordial da menina à mãe, que será tratado a seguir. Neste primeiro tempo, a atividade fálica da menina corresponde a sua identificação com a mãe fálica e é uma resposta ao *penisneid*. No segundo tempo, já na fase edipiana, a hostilidade dirigida ao menino expressa a recusa da menina a renunciar à posse do falo, ficando em uma espera persistente ou em uma denegação da privação. A autora conclui que, no percurso freudiano, para tornar-se mulher, a mulher vive uma verdadeira alternância entre a posição masculina e feminina e que a masculinidade não só é originária, mas permanece como um resíduo, na constituição da feminilidade.

De acordo com Soler (2004), as três saídas constituem-se em diferentes destinos para a inveja do pênis na mulher. Na inibição, a resposta é pela privação, pela renúncia algo ascética da relação com o parceiro sexual. O complexo de masculinidade se orienta pela via do ter o falo e os seus substitutos. Já a feminilidade dita normal, conduz à escolha heterossexual e se coloca pela via de a mulher poder, em termos lacanianos, ser o falo para o homem, colocando-se como objeto da falta fálica do seu parceiro.

A feminilidade de uma mulher, portanto, deriva do seu ser castrado. A mulher, no discurso freudiano, vai se definir pela possibilidade de que a sua falta fálica a leve em direção ao amor de um homem, herdeira do seu endereçamento ao pai, originalmente dirigido à mãe. Descobrimo-la privada do falo, a menina tornar-se-á uma mulher, se ela procura o falo naquele que o tem, o seu parceiro sexual. Na compreensão de Soler (2005), a mulher é, então, definida pela via de sua relação ao homem. Ela assinala, entretanto, que a questão é saber quais as condições inconscientes que permitem a um sujeito consentir com isso ou não.

Uma outra questão, que se pode observar, na clínica, é que, para alguns sujeitos femininos, a maternidade pode se conjugar, com o complexo de masculinidade ou resultar em uma renúncia ascética, bem como permitir que uma mulher supervalorize a sua relação com o seu corpo próprio. A maternidade pode, ainda, levá-la na direção oposta ao parceiro do sexo oposto e implicar na renúncia ao laço amoroso.

Segundo André (1986), se ter um filho constitui um signo da identidade feminina, a feminilidade, por esta via, é uma esperança e, até mesmo, uma denegação. Assim, a passagem do pênis ao filho não parece produzir um novo significado, mas apenas um deslocamento, uma busca de um equivalente para o pênis que a menina não tem. As três saídas propostas por Freud colocam o desejo de pênis como algo irreduzível no destino da mulher, pois ela não parece abandonar completamente o desejo de ter um pênis.

O desejo (*wunsch*) de filho, na teorização freudiana, está ligado ao desejo de pênis. Por se deparar com o fato de que não possui um pênis, a menina poderá deslizar da decepção, em relação ao órgão que não possui, para o desejo de ter um filho. Querer ter um filho é, portanto, caudatário da função fálica. A demanda de um filho, na mulher, se articula ao confronto com a falta e com a castração.

Somente pela castração, a menina poderá tomar o pai como objeto de amor e desejar um filho. A maternidade é resultado do confronto com a castração e da saída em direção ao pai. A via da maternidade coloca a mulher em posição fálica, posto que demandar um filho é reivindicar o falo faltoso, mas deixa em aberto a questão sempre problemática para a mulher, a respeito do enigma da feminilidade.

A maternidade identifica a mulher como mãe, mas deixa irrespondida a questão por Freud, em sua obra inteira: o quer uma mulher? A essa pergunta pode-se

responder, “o que uma mulher quer é um filho”, assim entendendo que a mulher só encontra no falo a resposta para a questão da feminilidade. Não se pode esquecer que, embora Freud postule o desejo de falo, como o desejo feminino *par excellence*, ele também afirma que o filho é um deslocamento desse desejo, um objeto em uma série⁵ (pênis-filho-seio-dinheiro) e não o objeto, *per si*, capaz de solucionar a falta fálica na menina.

Na sua conclusão do texto sobre a Feminilidade, ele vai afirmar que há um difícil processo na construção da feminilidade, sobre o qual há um desconhecimento, um ponto de não-saber que talvez a experiência de vida, os poetas ou a ciência possam dizer alguma coisa. É interessante ver, no mesmo texto em que ele postula a maternidade como uma saída para a mulher, que ele indique que algo resta de enigmático, em relação à feminilidade.

Um outro paradoxo importante na teorização freudiana, apontado por Marina Recalde (2001) é que, embora Freud postule o ser mãe como uma saída normal para a mulher, ele não aconselhou a maternidade a nenhuma das suas pacientes mulheres. A maternidade, portanto, para Freud, não é a saída para os conflitos neuróticos. O que leva a pensar que não há uma relação de complementaridade entre ser mãe e ser mulher ou uma pretensa harmonia na relação entre a mulher, a maternidade e a feminilidade, dentro da complexa teorização empreendida por Freud.

Segundo André (1986), entre a mãe e a criança, esboça-se a problemática da castração, marcada, por um lado, pelo desejo inconsciente da mãe e por outro, pela inveja do pênis. Ser mãe, portanto, relaciona-se com a forma singular como se deu

⁵ Segundo Borsoi (1995), a passagem que se dá nessa equação simbólica implica em perdas e não em

para cada uma, a assunção da castração. Toda a formulação freudiana vai mostrar, portanto, que, entre a mãe e a criança, há a castração, tornando problemática a concepção de uma harmonia, de uma solução de completude entre a mãe e a criança.

2. A questão da identificação.

A identificação constitui a expressão primeira de um laço afetivo com o outro, na visão de Freud. No “Projeto de Psicologia para neurólogos”, de 1895, Freud fala do próximo como o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil e o primeiro poder auxiliar, através de quem o homem aprende a se reconhecer. Do próximo, virão as percepções novas e incomparáveis, as suas feições no domínio visual, mas também as recordações de impressões próprias, semelhantes ao corpo próprio, associadas às recordações de movimentos vividas. O grito do próximo despertará a recordação do próprio grito e de vivências próprias de dor. Para Freud,

... o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como **coisa**, enquanto que o outro é **compreendido** através do trabalho recordativo, ou seja, enquanto pode ser rastreado até uma notícia do próprio corpo (Grifos do autor) (1895/1995, p. 45) .

Em sua correspondência a Fliess, Freud (1887-1904/1986) descreve vários fenômenos em que adolescentes e mulheres identificam-se com uma grande

acréscimos, pois não se passa de um objeto ao outro sem perdas.

multiplicidade, o que o leva a falar de personalidade múltipla, multiplicidade de identificações, pois uma só identificação não parece dar conta do ser do sujeito.

Na interpretação dos sonhos, ele traz o sonho da Bela Açougueira:

Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas depois me lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive que abandonar meu desejo de oferecer uma ceia (1901/1976, p. 161).

Freud vai entender que surge no sonho a identificação da açougueira a uma amiga, fator muito importante no mecanismo da histeria. A identificação constituir-se-ia em uma assimilação, que expressa uma semelhança e decorre de um elemento inconsciente.

No Caso Dora (1905/1976), Freud assinala que os vários sintomas da jovem decorrem de identificações tomadas de empréstimo de outras pessoas, traços do outro que ela parece fisgar, ao longo da sua história. Ao longo da sua vida, a jovem foi se identificando aos traços dos seus próximos, como o pai, o irmão, a mãe, a Sra. K.

Em Luto e melancolia (1917[1915]/1976), Freud fala da identificação com o objeto perdido, o que faz com que a sombra do objeto caia sobre o eu, que é alterado pelo processo identificatório. Para superar a perda do objeto, a identificação acontece pela via da regressão do investimento objetal para a fase oral narcisista da libido. Freud diferencia a identificação narcisista da identificação histérica, entendendo que na primeira é o investimento objetal que é abandonado, enquanto que, na última, ele persiste e sua influência se manifesta.

No seu texto “Totem e tabu”, (1913 [1912]), ele afirma que há uma identificação do menino ao pai, como ideal do ego. A identificação se dá pela incorporação, após a refeição totêmica, das proibições paternas. Para Freud, se os deuses foram incorporados nos rituais é porque foram, inicialmente, mortos. A identificação primeva ao pai mítico indica o pai como representante do usufruto de um objeto e a interdição desse objeto.

No capítulo VII de seu texto de 1921, “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud assinala que a identificação desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo:

Um menino mostrará interesse por seu pai; gostaria de crescer como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma seu pai como seu ideal. Este comportamento nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina em relação ao pai (ou aos indivíduos do sexo masculino em geral); pelo contrário, é tipicamente masculina. Combina-se bem com o Complexo de Édipo, cujo caminho ajuda a preparar (Freud, 1921/1976, p. 133).

A identificação ao pai desenvolve-se junto com o investimento libidinal na mãe, subsistindo lado a lado, sem influência ou interferência, até que se reúnam no complexo de Édipo. A identificação é ambivalente, desde o início, e pode se tornar tanto a expressão de ternura como o desejo de afastamento. O ato de devorar, do canibal, que só devora as pessoas de que gosta, é comparado ao mecanismo de identificação: “Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase **oral**, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado

pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (Freud, 1921, pp. 133-134) (Grifos do autor).

A idéia freudiana de uma primeira identificação ao pai, segundo Laurent (2003), foi bastante criticada por seguidores de Melanie Klein e Anna Freud, que entendiam a sua posição como machista ou paternalista, o que o impediu de ver que a escolha de objeto ou a constituição de um eu são primárias em relação à identificação ao pai. Segundo Laurent, é difícil tentar dar a esta identificação primeira uma representação metapsicológica concreta, pois esta identificação é uma incorporação canibal, que pode ser entendida a partir do segundo tipo de identificação.

Freud fala de uma identificação ao sintoma e alude a uma menininha com um sintoma penoso como o da própria mãe, que pode partir da vontade hostil de se colocar no lugar do personagem odiado, a mãe, ou explicitar a identificação que se deu com o pai, o objeto amado. É freqüente, diz Freud, nas condições próprias às formações de sintomas, com o recalçamento e os mecanismos do inconsciente a escolha de objeto volte a ser identificação. Freud conclui o segundo tipo de identificação, afirmando: “Deve também causar-nos estranheza que em ambos os casos a identificação seja parcial e extremamente limitada, tomando emprestado apenas um **traço isolado** da pessoa que é objeto dela” (Freud, 1921/1976, p. 135) (Grifos meus).

Para Laurent (2003), na segunda identificação, o pai é reduzido a um traço. Com a leitura lacaniana, pode-se entender a primeira identificação ao pai não à pessoa pouco manejável e de difícil localização que é o pai em sua concretude, mas a sua redução ao traço, a esse traço isolado do pai que é o nome.

Freud prossegue, em seu texto de 1921, falando de um terceiro tipo de identificação, aquele que pode surgir baseado na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação do outro:

(...) pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem sucedida pode tornar-se essa identificação especial, podendo representar assim o início de um novo laço. (Freud, 1921/1976, p. 136).

Vemos que, na teorização freudiana, há uma identificação primordial ao pai, que antecede ao complexo de Édipo, na menina. A segunda identificação vai se dar a partir do traço – Einziger Zug e o terceiro tipo de identificação é marcada pela identificação ao Outro. A problemática da identificação na menina constitui-se, durante o seu percurso de tornar-se mulher, como uma luta permanente, como uma questão em aberto para a menina. Na maternidade, a mulher, sempre às voltas com a questão do não-saber como ser mãe, irá buscar se apoiar em um ou outro traço identificatório do outro, que a guie em sua empreitada.

Através deste percurso sobre a visão de Freud, entendo que a questão da identificação na mulher é uma questão que resulta também enigmática para a menina. Examinarei, a partir de agora, um outro ponto importante para a identificação da menina e sua constituição subjetiva, o seu laço amoroso inicial à mãe.

3. A relação pré-edípica com a mãe.

Freud (1920) vai falar de uma fixação infantil da menina na mãe. Ele vai se deter, longamente, nesse laço entre a menina e a sua mãe e vai mostrar, na pré-história do Édipo feminino, como as mulheres se aferram, com intensidade, a essa ligação originária à mãe. Embora reconheça que a mãe constitui o primeiro objeto de amor, tanto para meninos como para meninas, ele vai se deter no modo como as meninas vão abandonar a mãe e tomar o pai como objeto de amor.

Na carta a Fliess de 3 de outubro de 1897, Freud, em sua auto-análise, vai narrar lembranças de sua mãe e de sua ama, considerando a ama como sua professora de sexualidade e primeira produtora de neuroses. Ele recorda uma viagem em que fez com a mãe e que a viu nua, o que o leva a outra cena de infância em que a mãe e a ama se substituem, o que leva a Freud a recorrer ao mito Oedipus Rex. Ao recordar a visão da mãe nua, ele inventa o complexo de Édipo. Algo na relação originária à mãe, portanto, está na base da problemática edípica (Masson, 1887-1904/1986).

O instante em que a menina se depara com a castração na mãe traz conseqüências psíquicas, pois a ação do complexo de castração vai incidir sobre o modo pelo qual ela vai considerar a mãe e em como vai julgar o corpo próprio. Freud vai abordar essa questão, salientando a importância da relação mãe-filha, dizendo ter subestimado tal laço primordial. Ele vai vincular esse laço entre mãe-menina, ponto de impasse da análise das mulheres, ao *Penisneid*, em torno do qual ele centra o complexo de Édipo, na menina, no início da fase fálica:

O primeiro passo na fase fálica iniciada dessa maneira não é a vinculação à masturbação às catexias objetais do complexo de Édipo, mas a uma momentosa descoberta que as meninas estão destinadas a fazer. Elas

notam o pênis de um irmão ou companheiro de brinquedo, notadamente visível e de grandes proporções, e imediatamente o identificam com o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e imperceptível; dessa ocasião caem vítima da inveja do pênis....Ela viu, sabe que não o tem e quer tê-lo (Freud, 1925/1976, p. 313-314).

Freud (1925/1976) fala de uma ferida no narcisismo, que se desenvolve como uma cicatriz, um sentimento de inferioridade. Esse abalo narcísico terá efeitos no plano da identificação da menina à mãe. Assim, ela passa a sentir desprezo pelas mulheres, tal como fazem os homens. Como ela não pode se apoiar na identificação com a mãe, ao nível do sexual, ela se identifica aos homens e partilha do desprezo que eles sentem pelas mulheres. A cicatriz, como marca do narcisismo feminino, acentua a ferida na imagem da mulher.

Ainda no plano narcísico, vai surgir uma segunda consequência, o ciúme feminino como um deslocamento da inveja do pênis. Para Freud (1919), o ciúme vai ter um papel fundamental na vida das mulheres. Ele reporta-se à primeira fase da fantasia ‘Uma criança é espancada’: “o pai bate na criança de quem tenho ciúmes”, que parece ser relíquia da fase fálica nas meninas. Ele interpreta que a criança espancada-acariciada (pois espancado é equivalente a ser amado) pode ser o clitóris, o que se relaciona à masturbação, atividade a qual a menina se deteve na fase fálica.

A descoberta da castração materna pode produzir o “afrouxamento da ligação afetiva da menina com seu objeto materno” (Freud, 1925/1976, p. 316). A menina vai responsabilizar a mãe pela sua falta de pênis. A recriminação à mãe ocorre porque crê que esta não lhe deu o órgão genital do menino, sentindo-se ‘insuficientemente aparelhada’ de um signo de sua identidade sexuada. A mãe é recriminada, por não poder transmitir à filha uma identidade como mulher.

Ele entende que essa fase de ligação da menina à mãe está ligada à etiologia da histeria e constitui o germe da paranóia, aparecendo no temor de ser morta ou devorada pela mãe. Este temor liga-se à hostilidade em relação à mãe, decorrente das restrições que ela impõe à criança, quanto aos cuidados corporais.

Em um texto de 1915b, intitulado “Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença”, Freud descreve o complexo materno, que diz respeito à poderosa ligação emocional com a mãe. Para ele, o conflito neurótico será determinado pelas relações infantis à imagem mais antiga de mãe. Nas suas palavras:

Seu amor pela mãe se tornara o porta-voz de todas as tendências que, desempenhando o papel de uma ‘consciência’, procuram embargar o primeiro passo de uma moça na nova estrada que leva à satisfação sexual normal – sob muitos aspectos perigosa – e, na realidade conseguiu perturbar sua relação com os homens (1915b/1976, p. 301).

A ligação exclusiva à mãe terá efeitos na vida amorosa das mulheres, pois elas repetem, no casamento, a relação com a mãe e o marido é o herdeiro desse relacionamento. “O relacionamento dela com a mãe foi o original, pois o conteúdo principal de seu desenvolvimento para o estado de mulher jaz na transferência, da mãe para o pai, de suas ligações objetais afetivas” (Freud, 1931/1976, p. 265).

A filha deverá realizar uma substituição da mãe, como um ‘objeto intenso e exclusivamente amado’, para deslocar-se em direção ao pai. Mas Freud vai falar de um transporte (*Überschreibung*)⁶, onde a filha vai transportar para o pai os laços do

⁶ Segundo André (1986), termo contábil, que designa o fato de lançar ao crédito de. *Überschreibung* tem também o sentido de uma sobre-escrita, uma escrita sobre, uma rasura, conforme as indicações de Christian Dunker, no momento da qualificação.

amor com a mãe. Esse transporte se dará sob o signo do ódio, dirá Freud, e ele tentará descobrir como vai se dar o afastamento da mãe, que, de tão intensa e exclusivamente amada, será objeto de hostilização pela filha.

Para ele, um fator é o ciúme infantil, em relação às pessoas que rivalizam o amor materno: irmãos, irmãs e também o pai. Outro fator diz respeito à própria natureza do amor infantil, ilimitado, desmedido e sem objetivos e, portanto, condenado ao desapontamento e à hostilidade. O fator mais importante é o papel do complexo de castração sobre a menina. A castração confronta a menina não só com o fato de que não recebeu da mãe um pênis, como também com o fato de que a mãe também não o possui. Em qualquer uma das vias encontradas pela menina (recusa, complexo de masculinidade, feminilidade normal), ela desvaloriza o sexo feminino, em geral e a sua mãe, em particular.

A interdição feita pela mãe à masturbação é outra razão para a menina odiar a mãe. A própria mãe despertou, pelos cuidados corporais, o prazer que adveio do toque no clitóris e, ao proibir o que ela mesma causou, obtém o rancor da filha. Tal ressentimento vai entrar em funcionamento na puberdade, quando a mãe se opõe à atividade sexual da filha.

A menina dirige à mãe uma série de censuras “... ela falhou em fornecer à menina o único órgão genital correto, que não a amamentou o suficiente, que a compeliu a partilhar o amor da mãe com outros, que nunca atendeu às expectativas de amor da menina, e, finalmente, que primeiro despertou a sua atividade sexual e depois a proibiu” (Freud, 1931/1976, p. 269).

Mas, para Freud, esses motivos não são suficientes para explicar a natureza da hostilidade para com a mãe. Na relação da menina à mãe, há uma hostilidade sem igual, posto que é marcada pela ambivalência amor-ódio. O menino pode dirigir o

ódio à pessoa do pai e guardar para a mãe o seu amor. Nas meninas, entretanto, a ligação à mãe é ambivalente, pois, ao mesmo tempo, a menina tem na figura materna o objeto de amor e o objeto de identificação.

Há uma contradição, para a menina. O momento em que deve abandonar a mãe como objeto de amor e tomá-la como objeto identificatório é o momento em que ela mais a hostiliza. É preciso conservar a mãe como modelo de identificação, para ocupar uma posição feminina em relação ao pai, quando ela deveria ser abandonada como objeto de amor.

Freud se vê às voltas com outras questões: O que é que a menina exige da mãe? Qual a natureza de seus objetivos sexuais, durante a época da sua relação exclusiva à mãe? Ele propõe a resposta sobre a relação primária da menina à mãe, quanto à dialética atividade/passividade. Para ele, os objetivos sexuais da filha, nessa ligação exclusiva com a mãe, são tanto ativos como passivos. Esses pólos estão em conflito, pois no campo da sexualidade, ao receber uma impressão passiva, a criança tende a transformá-la em atividade.

Freud (1931/1976, p. 271) afirma que:

As primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, alimentada, limpada e vestida por essa última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções. Uma parte de sua libido continua-se aferrando a essas experiências e desfruta das satisfações a ela relacionadas; outra parte, porém, esforça-se por transformá-las em atividade. Em primeiro lugar, a amamentação ao seio dá lugar ao sugamento ativo. Quanto às outras experiências, a criança contenta-se quer em se tornar auto-suficiente – isto é, executando com ela própria com sucesso o que até então fora feito para ela – quer em repetir suas

experiências passivas, sob forma ativa, no brinquedo, ou, então, transforma realmente a mãe em objeto e porta-se para ela como sujeito ativo.

Mas, ao destacar-se da posição ativa e colocar a mãe em posição de objeto, a menina vai ficar numa posição masculina, pois atividade e masculinidade se equivalem. Ao observar as meninas brincando de bonecas, Freud afirma que, apesar de tal brincadeira ser considerada como um sinal de feminilidade, não se pode esquecer que está em questão o lado ativo da feminilidade, que testemunha essa “poderosa vinculação da menina à mãe”, com negligência absoluta do pai.

Um outro conflito se instala, a menina deve deixar de ser passiva, para se desligar da mãe e, ao mesmo tempo, conservar essa passividade para se ligar ao pai. O que se vê é que a passagem da mãe para o pai, na menina, constitui-se em um desdobramento da relação inicial à mãe e não uma total substituição em direção ao pai.

Uma das conseqüências da relação pré-edipiana à mãe é o medo de ser assassinada pela mãe, que tem como corolário o desejo inconsciente da morte da mãe. Esse temor da mãe é apoiado pela hostilidade inconsciente que a menina sente em relação ao personagem materno. Freud vai falar de um desejo de devorar a mãe, que alimentou a menina.

Na conferência 33, intitulada “Feminilidade” (1932/1976), Freud vai retomar essa questão e afirmar que não se pode entender as mulheres, se não se valorizar a sua vinculação pré-edipiana à mãe. Os resíduos da relação da menina à mãe vão ser entendidos por Freud, a partir do lugar que a mãe ocupa para a filha.

Essa vinculação poderosa à figura materna se situa entre a sedução dos cuidados maternos e o que Freud chama de catástrofe – o encontro com a castração da mãe. A sedução dos cuidados maternos implica a sexualização do corpo da filha, pelos toques da mãe. A criança vai ser tomada, passivamente, como objeto materno ou tomará a posição ativa, colocando a mãe como objeto. A catástrofe se dá, diante da visão da castração materna e a menina oscilará entre a revolta e submissão, em uma relação ambivalente, onde está em questão a dialética passividade-atividade.

Na visão freudiana, a mãe é ativa com o seu filho, desde a amamentação em que ela dá o seio ao bebê, ou é sugada por ele. A mãe vai despertar a sexualidade na criança, por ter sido ela quem, inicialmente, estimulou e despertou as sensações prazerosas nos genitais da menina. É a sedução dos cuidados maternos que sexualiza o corpo da filha e a introduz na dialética fálica. A vivência passiva dessa sedução será fonte de angústia e revolta na menina. A explosão de prazer e desejo, decorrente dessas experiências resultam em fúria e, com o recalque, transformam-se em culpa e angústia.

Freud (1932/1976, p.149) enfatiza o caráter fantasmático da sedução materna, quando afirma:

...encontramos mais uma vez a fantasia de sedução na pré-história pré-edipiana das meninas; contudo, o sedutor é regularmente a mãe. Aqui, a fantasia toca o chão da realidade, pois foi realmente a mãe quem, por suas atividades concernentes à higiene corporal da criança, inevitavelmente estimulou e, talvez, até mesmo despertou, pela primeira vez, sensações prazerosas nos genitais da menina.

A menina vive com a mãe uma relação de intensa vinculação amorosa e passional e nela se mantém, segundo a cronologia de Freud, até os quatro ou cinco anos de idade, momento que, no menino, já implica a dissolução do laço edípico. Esse é um tempo em que há a exclusão da figura do pai, que é visto como um rival, um intruso no idílio amoroso da menina com a mãe.

A menina, inicialmente bissexual e apaixonada pela mãe, deverá deslocar-se para o pai. Esse momento de declinar do amor da mãe e tomar o pai como objeto de amor tem a ver com o confronto com a castração e é colocado por Freud como fruto de um instante de ver, um olhar que é seguido pela denegação e recusa.

Diante da visão da falta de pênis no menino, a menina compara com o seu, considera-o inferior e entrega-se à inveja do pênis. Posteriormente, ela suspende o seu julgamento, pois vê, sabe que não tem e quer ter. Ela desmente, recusa e inveja o pênis faltoso. Algo parece não ser inscrito psiquicamente, escapar à simbolização, a diferença entre os sexos permanece como um resíduo, um ponto de desconhecimento para a menina, como inassimilável, inapreensível. Nesse momento, o idílio amoroso com a mãe acaba e transforma-se em hostilidade.

...o afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade: a vinculação à mãe termina em ódio. Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida; pode ser cuidadosamente super-compensado, posteriormente; geralmente, uma parte dele é superada, ao passo que a parte restante persiste... Apresenta-se-nos, então, uma longa lista de acusações e queixas contra a mãe, as quais, supõe-se, justificam os sentimentos hostis da criança; sua validade é variável e não deixaremos de examiná-la. (Freud, 1932/1976, p. 150).

O amor pela mãe transforma-se em decepção, ódio, lamentos e reivindicação. A mãe, que era o objeto de amor passional da menina, cai sob o signo da hostilidade. O desligamento da mãe assume a feição de reivindicação e demanda de amor. Abandonar a mãe representa uma catástrofe, por ser a mãe o objeto muito intensamente amado e por trazer para a menina a cicatriz narcísica, resultado do encontro com o fato de que a mãe não tem o falo e não deu à menina o pênis, fazendo-a faltosa e desvalorizada, como a mãe. A catástrofe, na relação com a mãe, tem a ver com o destino do falo na menina.

Até aí, a menina ainda não havia entrado no Édipo. No momento em que se depara com a inferioridade do seu órgão genital, em relação ao pênis, ela vai entrar no Édipo, sob os efeitos dos estragos da castração que lhe foi efetuada. Ao contrário do menino, o efeito da castração na menina não é a angústia, mas a hostilidade dirigida à mãe. No texto “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico” (1916), Freud vai afirmar que as mulheres sentem-se atingidas na infância, carentes de uma falta e humilhadas por uma culpa que não é delas. Elas reprovam as mães por terem trazido-as ao mundo como mulheres e não como homens.

A menina, ao sentir-se primeiramente seduzida, vai viver esse processo de separação da mãe sem culpa própria, pois não poderia haver culpa, sem um agente interditor. A idéia da mãe que despertou primeiro e depois proibiu a filha, aponta para a arbitrariedade do poderio materno, que recai sobre a menina, fator que será importante no debate sobre o supereu, realizado ainda neste capítulo.

A menina vai se dirigir ao pai, sem que haja verdadeiramente uma simbolização dos efeitos de estrago dessa relação originária à mãe. O que há é um deslizamento, um transporte, como diz Freud. A sua posterior relação aos homens

herdará os resíduos dessa relação primária à mãe: “A hostilidade que ficou para trás segue na trilha da vinculação positiva e se alastra ao novo objeto. O marido da mulher, inicialmente herdado, por ela, do pai, após algum tempo se torna também o herdeiro da mãe” (1932, p. 163).

A herança materna também se manifestará no confronto da mulher com a maternidade, ela será vista pelo marido como mãe e vai retomar antigas identificações com a própria mãe, contra a qual vinha se debatendo até casar. Através do marido, reproduz o casamento infeliz dos pais, pela via da compulsão à repetição.

Haverá, como resíduo da ligação à mãe, do complexo materno (*motherbindung*), uma espécie de litígio familiar, uma querela, que se relacionam aos restos de amor, decepção, lutos e perdas e, fundamentalmente, de gozo, que marcam essa vinculação à mãe.

Essa vertente de gozo, de satisfação pulsional que advém da ligação com a mãe é assinalada por Freud, nas suas observações sobre os efeitos desse laço irreduzível com a mãe, observado no discurso das suas pacientes. No artigo “Sexualidade feminina”, ele afirma: “Tudo na esfera dessa primeira ligação com a mãe me parece tão difícil de apreender nas análises – tão esmaecido pelo tempo e tão obscuro e quase impossível de revivificar – que era como se houvesse sucumbido a um recalque especialmente inexorável” (1931/1976, p. 260-61).

Freud se deparou, na clínica, com as resistências que aparecem sob a forma de um umbigo no discurso, um furo inapreensível, obscuro e enigmático, que o fizeram inferir sob essa relação originária à mãe uma intensa satisfação pulsional, assim como o aspecto fantasmático, que deu sustentação do gozo amoroso e sexual da relação primordial à mãe. Algo resiste à rememoração na análise e aparece sob a

forma de repetição. O que resiste a recordar tem a ver, portanto, com esse gozo que está aquém do Édipo, na pré-história da relação da menina à mãe.

A teorização empreendida por Freud, a respeito do pré-Édipo na menina, instala a relação entre a menina e sua mãe, pela via de uma catástrofe. Ele marca os aspectos fantasmáticos, pulsionais e paradoxais dessa relação. Fica claro que os resíduos dessa relação são transferidos para a relação com o pai e, posteriormente, para o marido. Pode-se pensar que, ao ser mãe, os restos dessa relação originária à mãe também se farão presentes.

Para André (1994), a relação antiga da menina com a mãe parece fazer um retorno inelutável na vida da menina. Ele se pergunta se é possível pensar numa intervenção paterna, ao nível da metáfora, e qual é o limite da metáfora paterna na constituição da feminilidade. Não se trata de pensar que não há a intervenção da metáfora paterna, ou poder-se-ia considerar que todas as mulheres seriam psicóticas. Pode-se pensar, entretanto, que a menina não é toda assujeitada a essa função de metáfora. A menina, então, irá se ressentir da metáfora, podendo recusá-la ou denunciar o seu caráter de mascarada.

Mas, ao se assujeitar a lei fálica, instaurada pela função paterna, a lei vai operar em parte, na menina. Parte dela fica fora-da-lei. Então, seja em se tratando da mudança de objeto, de identificação, de zona genital, ou modo de satisfação, as mudanças constituem-se mais como desdobramentos do que como substituições, pois os resíduos da relação pré-edípica parecem poder retornar, na vida adulta da mulher, a qualquer momento. Conclui o autor: “O destino da menina aparece, assim, como o de uma metáfora impossível ou de uma luta permanente para se elevar do registro da metonímia para o da metáfora” (André, 1994, p. 187).

Podemos pensar nesse transporte, nesse deslocamento, a partir de dois conceitos freudianos, o de transferência e o de repetição. A menina transfere ou repete esse laço de amor e ódio com a mãe, na relação ao pai ou aos homens? Na concepção freudiana, a transferência tem a ver com a repetição. A transferência é repetição. Mas, a expressão utilizada por Freud, *Überschreibung*, em alemão, também tem o sentido de uma sobrescrita, de uma rasura.

Pode-se pensar, então, que, na relação da menina ao pai, tem algo da ordem de uma rasura e há algo que permanece quando se rasura. A escrita anterior continua sob a escrita que se escreve sobre ela, insistindo. A relação originária da menina à mãe deixa um resto que vai se inscrever de forma indelével e permanecer, nas relações posteriores. Esse resto de gozo não parece ter representação na linguagem, é algo da ordem do que escapa à simbolização.

A menina fora, inicialmente, um objeto de gozo para a sua mãe. Ela irá transformar em atividade esse gozo, vivido passivamente. Mas, nem tudo aquilo que foi vivido, passivamente, pela menina será transformado em atividade. Aqui, resta um ponto enigmático: o gozo vivido passivamente a coloca no lugar de objeto de gozo para o outro materno. Tem uma questão em relação ao destino do falo na sexualidade feminina, mas também quanto à posição da menina como objeto de gozo da mãe.

Nesse sentido, pode-se pensar a importância da relação com a mãe, no momento em que a mulher se vir às voltas com a questão da maternidade. Ser mãe é uma saída fálica e, portanto, falha, como ensina Freud, pois deixa em aberto a questão sobre o ser mulher. Se por um lado, ser mãe é consequência da incidência da castração e da entrada no drama edipiano, pode-se pensar que a maternidade será, igualmente, herdeira dos impasses da relação originária da menina à mãe.

4. A relação mãe-filho.

Freud considerou a relação da menina à mãe, pelo lado irracional, enigmático e perigoso. Quanto à relação da mãe com o menino, mostrou-se mais otimista:

A mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino: este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalência de todos os relacionamentos humanos. Uma mãe pode transferir para o seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesmo e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou de seu complexo de masculinidade. Um casamento não se tornou seguro enquanto a esposa não conseguir tornar seu marido também seu filho e agir com relação a ele como uma mãe. (1932/1976, p. 164).

É possível, então, pensar que a relação da mãe com o menino será um idílio amoroso, livre de todas as ambivalências e impasses que emergem na relação da mãe com a filha? Como uma mulher, que herdou da sua relação com a mãe os resíduos de uma tão poderosa vinculação, posicionar-se-á diante do seu filho do sexo masculino?

Ao examinarmos determinadas proposições freudianas, tal perspectiva adquire alguns nuances. Em 1909, na “Análise da fobia de um menino de cinco anos”, ele vai mostrar a eclosão da fobia, em estreita relação com as questões edípicas e a angústia de castração, vividas pelo pequeno Hans. No relato do caso, Freud interpreta uma forte afeição do menino à mãe, que foi deslocada para outros objetos de amor, tendo retornado em direção à mãe para eclodir na sua neurose, fazendo Freud chamá-lo de pequeno Édipo, pois queria ter o pai fora do caminho, para ficar só com a sua mãe.

Em seu texto sobre “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (1910/1976), Freud assinala que, para um homem, em seu inconsciente, a mulher herda o papel daquela que foi importante para ele, a mãe. O amor pela mulher vai ser oriundo da fixação infantil dos sentimentos de ternura pela mãe. No amor normal, a libido vai se destacar da figura materna e apenas permanecem algumas características que revelam o “protótipo materno da escolha de objeto”, como a preferência de homens jovens por mulheres mais velhas.

Freud vai destacar um determinado tipo de atração que alguns homens podem sentir por mulheres comprometidas ou, em alguns casos, o amor à prostituta, onde o que está em questão a fixação da libido à figura materna, cujas

Características maternas permanecem impressas nos objetos amorosos que são escolhidos mais tarde, e todas elas se transformam em substitutos facilmente reconhecíveis da mãe. A comparação com a maneira em que é formado o crânio de um recém-nascido vem logo à mente neste ponto: depois de um parto prolongado ele toma sempre a forma do molde da parte estreita da pelve materna (1910/1976, p. 152).

Na análise que faz de Leonardo da Vinci, em 1910, no texto “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, Freud discute o homossexualismo masculino e aponta nos homossexuais uma ligação erótica muito forte com a mãe, na primeira infância. Ligação que fora despertada ou encorajada com demasiada ternura pela mãe, sendo reforçada pelo papel secundário ou ausência da figura do pai. Esse amor intenso pela mãe, pela ação do recalque vai sucumbir e o menino identifica-se com ela e toma a si próprio, como objeto de amor.

Num outro texto das Contribuições à psicologia do amor, intitulado “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor” (1912/1976), ele situa a fixação incestuosa na mãe ou irmã, na base da impotência masculina. A depreciação do objeto sexual surge como decorrência de uma divisão da esfera do amor, onde a corrente terna é divorciada da corrente sexual. Há uma depreciação do objeto sexual e o objeto incestuoso sofre uma supervalorização. Os homens procuram objetos depreciados aos seus olhos, para manter a sensualidade afastada dos objetos que amam, o que implica que, quando amam, não desejam e, quando desejam, não podem amar, o que tem por base a tentativa de evitar o incesto e afastar-se do objeto proibido, a mãe.

Em 1927, no texto sobre o fetichismo, Freud relaciona o fetiche ao objeto que só existe na fantasia: o pênis da mãe. O fetiche é o substituto para o pênis da mãe, que o menino acreditou existir e cuja crença ele recusou-se a abandonar. O fetiche aparece como o objeto que herda o interesse do menino pelo pênis materno.

Conforme foi discutido anteriormente, Freud considera que o homem, na relação amorosa ocupa, para a mulher, o lugar de substituto das antigas relações da menina à mãe, ou seja, que a reivindicação fálica da menina será transferida da mãe ao marido. O homem será colocado pela mulher no lugar de substituto materno, o que vai se constituir em mais um impasse na relação amorosa, tendo em vista todos os impasses da relação pré-edípica à mãe.

Freud entende a relação da mãe com a filha como mais ambivalente que a relação como o filho, mas esta última está longe de ser isenta de impasses. No entanto, vai colocar a fixação à figura materna, na base da perversão (fetichismo), da homossexualidade masculina, dos sintomas neuróticos e do desencontros entre os parceiros no amor. Seguindo o raciocínio de Freud, tanto a mulher como o homem

vão se posicionar no amor, a partir dos resíduos da sua antiga relação com a mãe. A mulher será, para o homem, a sua mãe e tomará o homem no amor, a partir da sua relação pré-edípica com a própria mãe.

A relação mãe e filho terá a ver, portanto, com a forma particular de cada mulher fazer face à própria castração e ao modo como cada criança instalar-se-á aí. Se a relação de uma mãe com seu filho não será tão marcada pela catástrofe da relação original à mãe, não está, de todo, imune aos efeitos de castração que marca a relação de uma mulher com o seu filho. Um filho do sexo masculino pode remeter a mulher à própria relação problemática com o falo, que a fez sucumbir à inveja do pênis. Se de um lado, pode dar-lhe a ilusão de plenitude fálica e instalar a mulher em uma posição masculina, por outro, pode vir a significar para ela o encontro com a própria castração.

5. As figuras da mulher

Para Freud, há uma associação no inconsciente entre a figura da mãe e a morte. No texto de 1913, “O tema dos três escrínios”, ele vai mostrar essa profunda ligação, partindo do tema em Shakespeare, no Mercador de Veneza, para a mitologia e outros textos literários. No Mercador de Veneza, Portia é obrigada, pelo seu pai, a casar-se com aquele que escolheu o cofre correto entre três (de ouro, de prata, de chumbo). O homem que obtém êxito é o que escolhe o de chumbo, o favorito de Portia.

Na história do Rei Lear, o rei decide dividir a sua herança entre as três filhas, em proporção à quantidade de amor que cada uma delas demonstrasse por ele.

Enquanto as duas mais velhas demonstram o seu amor, Cordélia recusa-se a fazê-lo e o pai repudia a sua filha, pelo seu amor mudo. Isto leva à perdição do rei, pois as duas filhas fazem o pai perder a fortuna, enquanto Cordélia permanece fiel ao pai. Cinderela, também a filha caçula preferida, é aquela que se esconde quando o príncipe vem buscar o sapato perdido. Os três cofres, a filha que se cala e a outra que se esconde evocam, para Freud, as Parcas, que, na mitologia, são três mulheres que enlaçam o destino: a primeira origina a vida, a segunda desenvolve-a e a terceira fecha o ciclo da vida.

Ele entende que, nesses textos, que se configuram pela presença de uma escolha que um homem tem que fazer entre três mulheres, os cofrinhos (escrínios) representam as mulheres e a terceira mulher é sempre a figura da morte. Para Freud, há uma ligação entre essas três mulheres e as relações que o homem tem com a mulher: a mãe, a mulher amada e a mãe-terra.

No final do texto, ele afirma:

Poderíamos argumentar que o que se acha representado aqui são as três inevitáveis relações que um homem tem com uma mulher – a mulher que o dá à luz, a mulher que é a sua companheira e a mulher que o destrói; ou que elas são as três formas assumidas pela figura da mãe no decorrer da vida de um homem – a própria mãe, a amada que é escolhida segundo o modelo daquela, e, por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe. Mas é em vão que um velho anseia pelo amor de uma mulher, como o teve primeiro sua mãe; só a terceira das Parcas, a silenciosa Deusa da Morte, tomá-lo-á em seus braços (Freud, 1913/1976, p. 379).

Para o homem, é na condição de mãe que a mulher se decifra. São três as formas em que se apresenta a mulher, ao longo da vida, como imagem da mãe: a

própria mãe, a mulher amada e a Mãe-Terra, que recebe o homem, no final da sua vida.

Esse mesmo tema aparecerá em um sonho de Freud, presente na “Interpretação dos sonhos”:

Entrei numa cozinha à procura de pudim. Lá havia três mulheres de pé; uma delas era a estalajadeira e revolia algo na mão, como se estivesse fazendo Knödel (almôndegas). Ela respondeu que eu deveria esperar até que ela estivesse pronta. (Essas não foram palavras claras verbalmente anunciadas). Fiquei impaciente e saí com um sentimento de ofensa. Vesti um sobretudo. Mas o primeiro que experimentei era longo demais para mim. Tirei-o, bastante surpreso ao verificar que era forrado de pele. O segundo que vesti tinha uma longa tira com um desenho turco gravado. Um estranho de rosto alongado e barbicha pontuda apareceu e tentou impedir-me de vesti-lo, dizendo que era dele. Mostrei-lhe então que era todo bordado com um desenho turco. Ele perguntou: “Que tem os (desenhos, galões...) turcos a ver com o senhor? Mas, em seguida, ficamos muito amáveis um com o outro (FREUD, 1900/1976, pp. 210-11).

Freud relaciona o sonho às três Parcas: “Em relação às três mulheres, pensei nas três Parcas que fiam o destino do homem, e soube que uma das três mulheres – a estalajadeira do sonho – era a mãe que dá a vida, e além disso (como no meu próprio caso), dá à criatura viva seu primeiro alimento. O amor e a fome, refleti, reúnem-se no seio de uma mulher” (1900/1976, p. 211).

Há, para Freud, um valor decisivo da mãe no inconsciente. Mas a mãe encarna a morte, como ele relata:

Quando eu tinha seis anos de idade e recebi de minha mãe as primeiras lições, esperava-se que eu acreditasse que éramos todos feitos de barro, e portanto, ao barro deveríamos retornar. Isso não me convinha e expressei dúvidas sobre a doutrina. Ao que então minha mãe esfregou as palmas das mãos – exatamente com fazia ao preparar bolinhos de massa, só que não havia massa entre elas – e me mostrou as escamas enegrecidas de epidermis produzidas pela fricção como prova de que éramos feitos de barro. Meu assombro ante essa demonstração visual não teve limites, e aceitei a crença que posteriormente iria ouvir expressa nas palavras: “Du bist der Natur einen Tod schuldig” (FREUD, 1900/1976, p. 209)”.

Segundo Assoun (1993), Freud evoca a mãe, nesse texto, para constatar a potência materna, para além da vida e da morte. Ele demonstra, nessa lembrança infantil, que é do corpo da mãe que sai o alimento, mas é a mãe que assinala o encontro com a Morte. A mãe seria o ponto de encontro entre a vida e a morte, pois, ao mesmo tempo em que é a origem da vida, também tem a face da morte.

Na visão de André (1986), a morte significa o que resta da mãe, enquanto proibida, configurando-se no psiquismo como zona de silêncio, como aquilo que não se pode nomear. A morte representa o mutismo, a ausência de palavras e relaciona-se à mulher, pelo que da feminilidade fica fora do alcance da palavra, interdito, assim como a mãe no inconsciente. A mãe interditada, inscrever-se-á no psiquismo como mutismo, ausência de significação, furo na cadeia discursiva. Enquanto proibida, fica fora do discurso e só pode ser reencontrada na morte. Assim como a mulher, é um furo intransponível, silêncio absoluto, que se nega ao discurso.

6. A falta de representação inconsciente para o sexo feminino.

Freud aponta, em vários pontos de sua obra, a feminilidade como um enigma, um obstáculo à teorização psicanalítica. É conhecida a sua afirmação a Marie Bonaparte, de que a grande pergunta que ele nunca obteve resposta é: o que quer uma mulher?

Em 1894, Freud escrevera para Fliess que a arte dá aos artistas a chave para penetrar nos corações femininos, enquanto nós permanecemos constrangidos, em face da estranha fechadura que consiste nestes corações e somos obrigados a nos torturar, para lhes descobrir a chave.

No caso Dora (1905/1976), ele acredita que a jovem finge ter um segredo que teria insinuado estar a ponto de lhe revelar. Ele entendia que a dificuldade de revelar este segredo era devida à resistência da mulher à análise, o que o faz comparar a mulher à análise, que desejando ser conquistada, sabe que, caso não se oponha com alguma resistência, não será considerada pelo seu conquistador (Carta a Fliess, julho de 1938).

Nos “Três ensaios”, Freud (1905) assinala o desconhecimento que rondava a vida sexual da mulher, um segredo que elas mantinham escondido. Acreditava que a vida do homem era acessível à investigação, mas a da mulher permanecia em uma “escuridão impenetrável”.

No texto “Organização genital infantil” (1910), ele afirma que o sexo feminino não é jamais descoberto. As crianças permanecem na ignorância da vagina e ele não entende como é que a realidade anatômica feminina permanece desconhecida. Não que elas não percebam a anatomia, a questão é que a diferença

entre os sexos não é representada psiquicamente. Há uma mudez no inconsciente, quanto à distinção sexual.

Essa ignorância da vagina será formulada, posteriormente por Lacan, como falta de significante para o sexo feminino⁷. A vagina é desconhecida, enquanto sexo feminino, mas não enquanto anatomia. Enquanto pequeno pênis, ela será objeto da masturbação e da interdição materna, o que implica que a menina não a desconhece, enquanto realidade anatômica. O que Freud mostra é que há uma inconciliável relação entre a menina e a anatomia, pois ela será, de início, um pequeno homem, em relação à sua mãe. Embora a vagina seja conhecida pela menina, ela perpetuará essa “ignorância” no inconsciente, pois, na vida adulta, estabelecerá uma equivalência entre a vagina e o seio materno.

Algo do corpo feminino fica no mutismo, na falta de representação, no que faz oposição ao falo. A falta de pênis é reconhecida, enquanto ausência, como menos e não como sexo da mulher. A castração vai excluir⁸ o sexo feminino, a ele vai faltar referente, embora o órgão anatômico exista e haja palavra para nomeá-lo também. O que vai faltar é o investimento fálico necessário para inscrevê-lo no psiquismo.

A feminilidade evoca o *Unheimlich*, com seu estatuto de mistério, estranho, estrangeiro e enigma absoluto. No texto de 1919, “O estranho”, Freud afirma que a idéia de ser enterrado vivo, por engano, é uma transformação da fantasia de existência intra-uterina. A estranheza que os neuróticos dizem sentir em relação aos órgãos genitais femininos, Freud vai relacionar ao que esse lugar *Unheimlich* tem de *Heim* (lar), de todos os seres humanos. Assim, quando um homem sente saudades da

⁷ As formulações lacanianas a tal respeito serão discutidas no capítulo III.

⁸ Lacan fala de forclusão do significante d’A Mulher, como veremos no capítulo IV.

sua casa e diz que esse lugar é familiar, tal lugar pode ser interpretado como sendo os genitais ou o corpo da mãe.

Em 1926, no seu texto “A questão da análise leiga”, a idéia de que a vida sexual das meninas se constitui num ponto de opacidade, campo nebuloso que se mantinha inexplorado pela investigação psicanalítica e afirma que a vida sexual da mulher continua um continente negro (*dark continent*) para a psicanálise

O órgão genital da mulher constituir-se-á um ponto de ignorância, de desconhecido, de não-sabido. Mas as saídas que Freud encontra para a feminilidade não oferecem nenhum saber sobre esse inominável do sexo da mulher, pois são saídas fálicas. O sexo feminino, como não é recoberto pelo falo, permanecerá incognoscível, irrepresentável. A recusa da feminilidade, o protesto masculino e a maternidade são saídas que vão pela via masculina, deixando em aberto a questão do que é ser uma mulher.

De acordo com Brousse (1993), a feminilidade é o lugar do não-sabido e a maternidade não tampona o não-saber, mas coloca uma distância entre o sabido e o não-sabido. A feminilidade não cessa de insistir como enigma, pois como vimos, algo na mulher resiste a entrar por completo na dialética fálica e este é um dos aspectos pelos quais não há uma identidade entre o ser mãe e o ser mulher, tal como foi interpretado pelos pós-freudianos.

7. Masoquismo: feminino?

Um outro tema que deu origem a muitos debates, em alguns autores que se seguiram a Freud, diz respeito à idéia de um masoquismo feminino. A proposição de

um masoquismo também se faz presente, no que se refere ao personagem materno. O que pensou o mestre vienense, a tal respeito? A tese freudiana sobre o masoquismo partiu de alguns exemplos da sua clínica, tanto do sexo feminino como masculino. Portanto, a idéia de que haveria um masoquismo específico da mulher não foi sustentada por Freud, ao longo da sua obra, embora este tenha sido um problema levantado por ele.

Em seu texto de 1919, “Uma criança é espancada”, ele deixa claro que os seus exemplos clínicos são de homens e mulheres. Para ele, o masoquismo não é um privilégio das mulheres, pois há também homens masoquistas. Refere-se às encenações de homens masoquistas e afirma que o masoquismo de tais homens coincide com uma posição feminina.

Em 1924b, no texto “O problema econômico do masoquismo”, ele afirma que o masoquismo pode se apresentar de três formas: o masoquismo erógeno, como condição imposta à excitação sexual; o masoquismo feminino, que considera a expressão do ser da mulher e o masoquismo moral. O masoquismo que consiste na obtenção de prazer no sofrimento, o moral, ele acredita estar também nos outros dois tipos de masoquismo.

Freud adverte para os casos de perversões masoquistas em homens - fantasias com conteúdos manifestos de serem amordaçados, amarrados, espancados, forçados à obediência, aviltados, humilhados e degradados – entendendo-os como parte de fantasias que colocam o sujeito em uma situação caracteristicamente feminina, significando ser castrado, copulado ou dar à luz a um bebê.

Ele observa que há uma superposição entre uma posição feminina e uma posição infantil. O motivo encontrado por Freud, para qualificar o masoquismo

encontrado nos homens de masoquismo feminino, é que ser espancado é ser amado pelo pai. Se o masoquista quer ser espancado, é no lugar da mulher do pai.

Soler (1998) estabelece uma distinção muito interessante entre a posição feminina e a posição masoquista. O masoquista banca o objeto rebaixado, o dejetivo, cultivando a aparência de rebotalho. Mas ele o faz, sem deixar espaço para o acaso, tudo parece seguir as regras de um contrato, um dever regulamentado (por ele), sem improvisos, do qual ele é o senhor. O masoquista visa provocar a angústia no outro, seu prazer masoquista é programado.

Uma mulher até pode ostentar os seus inúmeros sacrifícios, exibindo o seu sofrimento, privação e falta, mas isso acontece dentro da hora do Outro⁹, não segue um contrato preestabelecido. Uma mulher, ao invocar o sacrifício, marca o caráter não incondicional do seu sofrimento. Ela pode tomar ares de masoquista, mas não propriamente, a partir do mesmo lugar do masoquista.

A posição feminina, conforme Soler, estaria próxima do masoquismo moral, universal na civilização. No “Mal-estar na civilização” (1930[1929]/1976), Freud afirma que a vida na cultura educa o homem para o sacrifício pulsional. A entrada na civilização se dá pela via do sacrifício. Para ganhar algo, na cultura, é preciso sacrificar o gozo irrestrito. Esses sacrifícios são condições da vida na civilização.

São os sacrifícios impostos pela estrutura. Excluído o gozo infinito, o fala-ser está condenado aos conflitos... do gozo. Não há outros conflitos. Assim cada um passa seu tempo a sacrificar: uma coisa por outra, a família pela ambição, o amor pela profissão, a felicidade pelo saber, o

⁹ Conceito lacaniano que se refere ao Outro barrado, lugar do significante e também o lugar absolutamente outro que ex-siste ao simbólico, o Outro real, designando o corpo substancial, Outro, inapreensível pelo significante.

filho pelo homem amado, a mulher pobre pela mulher rica etc. isto não é senão o sacrifício condicional subordinado à satisfação narcísica de se realizar por procuração do outro. O homem e a mulher não fazem o mesmo uso desses sacrifícios condicionais. Em geral, as mulheres fazem muito barulho pelo preço que pagam para atingir seus fins. Os homens são em geral mais discretos e mesmo pudicos: a queixa não convém à passada viril, enquanto é propícia à mascarada feminina. (Soler, 1998, p. 220-221).

Tendo em vista a discussão freudiana sobre o masoquismo, é importante diferenciar a perversão masoquista do fazer de conta masoquista, caro às mulheres, em relação aos parceiros amorosos e às mães, na relação com os filhos. Há, sem dúvida, um benefício secundário nessa ostentação de sacrifício, que comumente aparece na clínica e que visa provocar no outro algo do tipo, “Você não enxerga tudo o que faço por você?”.

8. Amor materno e narcisismo

É comum se ouvir falar do amor materno como o mais sublime, idéia que não só surgiu no senso comum, como apoiou toda uma série de publicações e teorizações, que postulavam uma espécie de idílio próprio à relação mãe-criança. O caminho de Eros é a tendência à unidade, como apontado por Freud. Haveria essa unidade no amor de uma mãe pelo seu filho? Estará livre das ambivalências dos encontros amorosos?

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1976), Freud vai diferenciar o amor normal (*Liebe*), da paixão amorosa ou enamoramento

(*Verliebtheit*). No enamoramento, o fim sexual normal parece fora do alcance. No amor normal, Freud evoca o mito de Aristófanes, no qual se trata da divisão de homens e mulheres, em duas metades, que tendem, pelo amor, a se juntar e formar um só.

O amor, em sua essência, é narcisista e o narcisismo é definido como o amor pela imagem de si mesmo. Freud entende a escolha de si mesmo, enquanto investimento amoroso, como condição de formação do próprio eu. Ele vai demonstrar que a criança, ao sugar o seio materno, busca experimentar um prazer que ela já havia sentido e não apenas satisfazer as suas necessidades. Os lábios funcionam como uma zona de prazer e o leite e o bico do seio, como estímulos desse prazer. O sugar torna-se independente da função de alimentação e faz-se de forma auto-erótica quando a criança passa a sugar o próprio dedo, ou seja, uma parte do seu corpo próprio.

O narcisismo vem do mito de Narciso, que se apaixona pela própria imagem e quando a vê refletida nas águas de um lago, tenta alcançá-la, vindo a cair e morrer no lago. Para Freud, o amor e o eu nascem ao mesmo tempo, pois o eu nasce, quando é tomado como objeto de amor. É necessária uma nova ação psíquica, que se diferencia do auto-erotismo, que é o nascimento do eu, para constituir o narcisismo. O amor fica do lado do narcisismo e o auto-erotismo, do lado da pulsão sexual.

A libido é a expressão anímica da pulsão sexual ou uma força suscetível de variações quantitativas, que poderia servir de medida para os processos e as transformações no domínio da excitação sexual. Freud distingue a libido do eu e a libido do objeto, onde o que está em jogo é a própria libido, ou o modo como o sexual está presente no psiquismo. O eu é, originalmente, o objeto de investimento da libido, o seu grande reservatório, armazenador de toda a libido disponível, o que

corresponde, para Freud, ao narcisismo primário. Só depois o investimento da libido será sobre os objetos, quando a libido transforma-se em libido objetal. Mas, o eu será sempre o reservatório dos investimentos libidinais e haverá um retorno da libido para o eu, chamado por Freud de narcisismo primário.

Há dois objetos sexuais primordiais, do ponto de vista freudiano: o eu e a mulher que se ocupa dele. A criança ama, no início, por um lado, o objeto que satisfaz as suas pulsões, a mulher que dela cuida. Por outro lado, a criança ama a sua própria imagem.

Quanto à partilha sexual, ele também destaca diferenças fundamentais, o tipo narcísico, em que, no amor, vai se dar uma fixação, no que se é, enquanto si mesmo, no que se foi, no que se quereria ser e na pessoa que foi uma parte do próprio eu; e o tipo anaclítico, em que o sujeito ama a mulher que alimenta e o homem que protege.

O homem vai se relacionar com o objeto, a partir do amor objetal pleno, segundo o tipo de escolha, por veiculação sustentada. Vai se dar uma intensa supervalorização sexual, proveniente do narcisismo original da criança, que é transferido para o objeto sexual. À mulher, Freud atribui maior quantidade de narcisismo. Para os seres do sexo feminino, ser amada é uma necessidade mais forte que amar. As mulheres amam a si mesmas, sentindo necessidade de serem amadas pelos homens, como elas mesmas se amam. Ter um filho seria o caminho que levaria a mulher ao amor objetal. Cito Freud: “A criança que gerarem, apresentar-se-á diante delas como se fosse uma parte de seu próprio corpo, na forma de outro objeto e, assim, partindo de seu próprio narcisismo, elas podem dedicar-lhe todo o seu amor objetal completo” (1914/2004, p. 109).

O narcisismo primário das crianças é revivido e reproduzido nos pais por ocasião do nascimento dos filhos. Eles atribuem todas as perfeições aos filhos e tendem a esconder as suas imperfeições.

Também se inclinam a reivindicar para a criança, o direito a privilégios aos quais eles, os pais, há muito tiveram de renunciar. A criança deve ter melhor sorte que seus pais; não deve ser submetida aos mesmos imperativos que eles tiveram de acatar ao longo da vida. Doença, a morte, a renúncia à fruição, restrições à própria vontade não devem valer para a criança; as leis da natureza, assim como as da sociedade, devem se deter diante dela, e ela deve tornar-se de novo centro e a essência da criação do mundo. *His Majesty the Baby*, tal como nós mesmos nos imaginamos um dia. A criança deve satisfazer os sonhos e desejos nunca realizados dos pais, tornar-se um grande homem e herói em lugar do pai, ou desposará um príncipe, a título de indenização tardia da mãe. O ponto mais vulnerável do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente encurralada pela realidade, ganha, assim, um refúgio seguro abrigando-se na criança. O amor parental, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo renascido sua antiga natureza (1914/2004, p. 110).

Freud refere-se também a um segundo momento do narcisismo, quando o sujeito vai tentar recuperar a perfeição e completude, desfrutados quando ele próprio foi colocado como ideal. Coloca diante de si um ideal-do-eu, projetando nesse ideal o narcisismo perdido na infância.

Em seu texto sobre o narcisismo, ele descreve a instauração de uma instância psíquica especial, uma instância crítica, constituída a partir da incorporação da crítica parental e da sociedade. Essa instância, que ele mais tarde nomeia como o supereu, tem a missão de vigiar, zelar pela segurança da satisfação narcísica, que

provém do ideal do eu. No texto de 1923, “O ego e o id”, ele utiliza como sinônimos, o ideal do eu e o supereu. Lacan, durante o seu ensino, buscou distinguir as duas instâncias e considero importante retomá-las, no terceiro capítulo da tese. Na concepção de Freud (1923/1976, p. 49),

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra, de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego com um ideal do ego ou superego.

O supereu, nesse momento da elaboração freudiana, consiste na primeira identificação efetuada, quando o eu ainda era incipiente e é o herdeiro do complexo de Édipo, introduzindo os objetos mais significativos no eu. Manifesta-se sob a forma de um imperativo categórico, fazendo com que o eu se submeta a ele. É supermoral e tão cruel como o id. Responsável pelo onipresente sentimento de culpa do sujeito, manifesta-se sob a forma de um “ditatorial, farás”, como formula Freud.

Embora o supereu, em Freud, seja visto como a internalização da lei paterna, ele não deixou de estar atento para a dimensão materna, na instância do supereu. No texto sobre o ego e o id, ele fala do ideal do eu como a primeira identificação mais importante do indivíduo, a identificação com o pai, mas acrescenta na nota de rodapé, na mesma página: “Talvez fosse mais seguro dizer ‘com os pais’, pois antes de uma criança ter chegado ao conhecimento definitivo da diferença entre os sexos, a falta de um pênis, ela não faz distinção de valor entre o pai e a mãe” (1923/1976, p. 45).

O narcisismo, em Freud, refere-se ao aspecto de fascínio e sedução que a imagem de si próprio exerce sobre o sujeito, que fica satisfeito, pleno, absoluto pela miragem em que se vê. O amor de si próprio está referido a esse ideal que ele elege e com o qual se mede. O sujeito não quer renunciar a este ideal, da sua primeira infância, à ilusão de perfeição narcísica e vai buscar, nas relações amorosas subseqüentes, reviver essa ilusão, reencontrando o seu ideal. Na idealização, o objeto é supervalorizado, estimado e elevado pelo sujeito. Mas, é interessante que Freud utilize o supereu e o ideal do eu como sinônimos, pois se pode pensar em quanto essa idealização pode levar a uma exigência tirânica de que o objeto responda ao ideal ao qual está relacionado.

Ao comentar o texto freudiano sobre o narcisismo, no Seminário 1: “Os escritos técnicos de Freud”, Lacan precisa:

A estrita equivalência do objeto e do ideal do eu na relação amorosa, é uma das noções mais fundamentais na obra de Freud, e a reencontramos a cada passo. O objeto amado é, no investimento amoroso, pela captação que ele opera do sujeito, estritamente equivalente ao ideal do eu. É por esse motivo que há na sugestão, na hipnose, esta função econômica tão importante que é o estado de dependência, verdadeira perversão da realidade pela fascinação pelo objeto amado e sua sobre-estimação.
(1953-54/1996, p. 149)

Há uma articulação entre amor e narcisismo e, na vida amorosa, enquanto a percepção de não ser amado reduz o autoconceito, estar sendo amado o eleva. Ao amar, o autoconceito se reduz, em função da dependência do objeto amado. O sujeito reduz uma parcela do narcisismo e só sendo amado é que pode substituí-la. As

relações entre o amor e o narcisismo são expressas de dois modos: com sintonia entre a libido e o eu ou com o recalçamento da libido e a equivalência entre investimento amoroso e diminuição do eu. O amor feliz é, portanto, reconstituído com o retorno da libido objetual para o eu e sua transformação em narcisismo. Por outro lado, o amor feliz deve corresponder ao momento originário de indiferenciação entre a libido do eu e a libido objetual.

Quanto à paixão, Freud (1914/2004, p. 118) escreve:

O estado de paixão consiste em um transbordamento da libido sobre o objeto. Este estado tem o poder de suspender recalques e de restaurar perversões. Eleva o objeto sexual à categoria de um ideal sexual. Contudo, podemos afirmar que a paixão – tanto das pessoas que fazem uma escolha do tipo objetual como daquelas que escolhem segundo o modo de veiculação sustentada [*Anlehnungstypus*] – se baseia nas condições de amor vigentes na infância, de modo que tudo aquilo que puder realizar essa condição infantil será idealizado.

O amor que existe na relação mãe e filho ou de uma mulher com o homem é, como qualquer outro amor, sujeito a ambivalências, desencontros, exigências, decepções e querelas. Qualquer que seja a forma de amar, na visão freudiana, seguirá um dos dois modelos: o tipo de escolha em que se ama aquilo que se foi e não se é mais ou o que tem qualidades que nunca se teve; ou se ama aquilo que possui uma qualidade que falta ao eu para chegar ao ideal.

O narcisismo materno será, então, depositado na criança, no ponto em que se acredita poder esconder a falta da mãe. Mas, para que a criança seja investida pela

mãe precisa estar em conformidade com a libido do eu, envolvida por uma imagem narcísica, na qual a mãe reconheça o próprio eu.

Tal imagem, no dizer de André (1986, p. 193), “já comporta por si mesma uma abertura para um mais-além do estatuto de objeto da mãe, pois é tributária de todas as faltas que guiaram a mãe em direção a tal ou qual traço de seu narcisismo”. Assim, o momento mesmo de nascimento de uma criança, como está atravessado pelo narcisismo da mãe, pode significar não o encontro paradisíaco entre a mãe e o filho, mas dar lugar a esse encontro com o “estranho”, o que pode resultar em uma discrepância entre o filho esperado e o bebê encontrado pela mãe. A criança, ao ser colocada no lugar onde se aloja o narcisismo da mãe, é situada, justamente, no lugar daquilo que se julga ocultar a falta da mãe.

Entre a mãe e a criança colocada no lugar do eu idealizado da mãe, na infância, existe a falta, pois se a mãe busca encontrar no filho a imagem idealizada de si mesma, é porque ela vai buscar algo que lhe dê o que ela não tem. É importante estar atento, sobretudo, à vertente supereuóica que pode se manifestar, quando o filho se distancia do ideal ao qual terá que responder.

A não coincidência entre a criança esperada e o filho que a mulher encontra pode dar origem, às reações da mulher diante da maternidade, como a depressão, delírios pós-partos ou um contentamento de fachada, que vão desde o anúncio da gravidez ao momento do parto e podem estar presentes na relação da mãe com o seu filho, durante a sua vida (André, 1986).

As mulheres tanto podem se desinteressar, repentinamente pelo seu filho ou reagir, de forma enlouquecida ao encontro com o seu bebê. O filho pode se mostrar estranho, assustador, enigmático e insuportável, fazendo-as sentirem-se incapazes de exercer a maternidade. O nascimento do filho pode representar para uma mulher um

verdadeiro pesadelo, não o sonho esperado de um filho que confira à mãe a imagem de um ser pleno, completo, perfeito, a imagem idealizada de si mesma, oriunda da primeira infância, que ela espera reencontrar.

9. O instinto materno e as pulsões.

Se a psicanálise promove uma desnaturalização do humano, tirando o ser mãe do reino biológico e a reprodução do âmbito do encontro entre um óvulo e um espermatozóide, é cabível afirmar a existência de um instinto materno? Como se pode conceber tal questão, em relação à teoria freudiana das pulsões?

O conceito de pulsão é um dos mais difíceis conceitos psicanalíticos, a começar do significado da palavra alemã *trieb*, utilizada por Freud. Segundo Hanns (1996), alguns dos significados da palavra em alemão tem o sentido de: a) força interna que impele ininterruptamente para a ação, ímpeto perene; b) tendência, inclinação; c) instinto, força inata de origem biológica dirigida a certas finalidades; d) ânsia, impulso no sentido de algo que toma o sujeito, vontade intensa; e) broto, rebento (vegetais), designando na botânica o broto que nasce do caule. O termo é antigo no alemão e pode adquirir uma variedade grande de sentidos, próximos a proporcionar, aguilhoar, tocar para frente, não deixar parar, empurrar, colocar em movimento, evocando a idéia de uma força poderosa e irresistível que impele.

A pulsão é definida por Freud (1915/2004) como um conceito limite entre o somático e o psíquico, o representante psíquico dos estímulos originados no corpo. Corresponde a uma estimulação constante, que produz a excitação e converte o órgão corporal em uma zona erógena, aonde irá se alojar a libido. Possui quatro dimensões:

a pressão (*drang*) constante, a finalidade (*ziel*) que é a satisfação, a fonte (*quelle*) que são as zonas erógenas e o objeto (*objekt*), que permite alcançar a satisfação, sendo o que há de mais variável, não é inato, mas contingente.

Elia (1995) sugere que o termo limite seja tomado, no sentido dado pela Matemática, ao propor a notação de colchetes abertos sobre a linha reta, que representa um determinado conjunto: -----] • [-----]. Assim, a pulsão enquanto conceito limite, não é somático nem psíquico, mas de outra ordem. Com a introdução do ponto limite em que consiste a pulsão, opera-se uma ruptura, que produz a disjunção entre os dois conjuntos, o somático e o psíquico, demarcando-se um espaço-limite, dissociativo-disjuntivo. Essa compreensão oferecida por Elia me ajuda a pensar que esse espaço-limite se coloca também entre a mãe e a mulher. Entre o ser mãe e o ser mulher há uma disjunção, uma não complementaridade.

A satisfação da pulsão é, em última instância, o auto-erotismo. Como é sempre parcial, há o prazer do órgão e Freud formula que é lamentável que não se possa beijar a si mesmo. A pulsão sexual vai se instalar sobre a função de alimentação e vai se realizar em uma zona erógena, a zona oral. O bebê se alimenta pela boca e vai haver a substituição do seio materno pelo corpo próprio, colocando em funcionamento a pulsão sexual autoerótica.

O conceito de pulsão, situado como um conceito limite, entre o somático e o psíquico diz respeito a dois lugares que não se podem traduzir um pelo outro. Há algo do biológico, inassimilável no psiquismo. Por falar, o ser humano não é um animal como os outros. O seu sexo não é exclusivamente natural. Torna-se *sexus*, que vem do latim *secare* (cortar) como salienta Morel (1996).

Entendo que não se pode negar o biológico, há algo do real orgânico que está na origem, como assinala Freud, com a sua teoria do apoio da pulsão no instinto.

Esse apoio está na origem, mas há uma subversão pela ação da linguagem sobre o organismo e esse organismo se torna corpo, um corpo erógeno, como não cessou de assinalar Freud, ao demonstrar, com as histéricas, que a sua anatomia era também imaginária e simbólica. A linguagem vai engendrar uma desnaturalização instintual.

Em Freud, temos a idéia de uma sexualidade que é caracterizada no campo do desvio, da aberração, como ele o demonstra nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Ao se desviar do âmbito estrito da reprodução, a sexualidade humana é aberrante, pois o seu objetivo é sempre a satisfação pulsional.

Uma indicação bastante contundente na obra freudiana sobre a irredutibilidade da pulsão ao campo exclusivo da anatomia e biologia é a afirmação de que nenhum órgão específico é considerado essencialmente sexual, pois qualquer parte do corpo pode funcionar como zona erógena. O que acontece é que o corpo natural vai sofrer uma radical transformação, a partir do circuito pulsional, que é o desvio do instinto, sob o primado do princípio do prazer e não unicamente de autoconservação.

Com a noção de pulsão, o corpo é desnaturalizado e o que viria a ser o objeto absoluto para satisfazer a pulsão não vai ser encontrado. O objeto absoluto poderia ser entendido como o que traria a satisfação absoluta à pulsão, eliminando a falta. O objeto da pulsão é variável, como ensinou Freud, pois se articula com a pulsão, na medida em que pode possibilitar a satisfação. Essa busca procura uma satisfação primeira, repetindo-se através dos vários objetos aos quais se supõe ocupar o lugar de um objeto irremediavelmente perdido. O objeto visado pela pulsão só a satisfaz parcialmente, pois não é nele que a satisfação absoluta se realiza.

No “Projeto de psicologia científica”, Freud (1895/1995, p. 32) vai falar da vivência de satisfação:

O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, na medida em que, através da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Esta via de eliminação passa a ter, assim a função secundária, da mais alta importância de *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais* (Grifos do autor).

O bebê recém-nascido, com fome, chora e esperneia, agitando os braços e pernas, o que não elimina a fonte de estimulação interna, a fome. Mas, ela vai se inserir no registro da comunicação e será necessário um “indivíduo prestativo” para atender o grito do recém-nascido e auxiliar o bebê a aliviar a tensão, fornecendo-lhe o alimento, que vai configurar essa experiência de satisfação.

O grito ou o choro da criança não serão apenas indícios de descarga motora, mas a partir da ajuda desse ouvinte atento será signo de demanda a um outro. O auxílio desse outro vai cancelar o estímulo endógeno e, ao possibilitar a ação específica, propiciará a vivência de satisfação. O aparato psíquico, tendo como referência a experiência de satisfação (*befriedigungserlebnis*), produz uma ação específica, para reencontrar o objeto da satisfação originária, mas não irá encontrar o objeto absoluto, apenas os objetos parciais, com os quais se satisfará, mas não completamente.

No meu entender, a chamada experiência de satisfação refere-se a um gozo mítico, originário e original, que vai resistir à rememoração e a tentativa de reencontro com este gozo primevo vai se dar pela via da repetição. Um gozo que, em termos lacanianos, “insiste em não se inscrever”, nas representações. Essa primeira satisfação experimentada é registrada como traço mnêmico. Em torno dela vão se

organizar as alucinações. Pode-se dizer que há um desencontro, uma inadequação entre essa satisfação e a sua representação, que se encontra na origem do sujeito psíquico. Em torno dessa experiência, surgirá um oco, um vazio em relação a uma satisfação inalcançável. Em busca desse gozo perdido, vai se produzir o sujeito humano.

Freud insiste em afirmar que o encontro com o objeto é um reencontro. Pode-se pensar que o objeto originário não existe, enquanto uma realidade, o que existe é o reencontro do sujeito com a memória do gozo vivenciado.

Bruce Fink (1998) considera que o seio não é constituído como um objeto, na primeira experiência de satisfação. Ele o será, após numerosas tentativas realizadas pela criança, de repetir a satisfação da experiência, na ausência da mãe. O que leva a constituir o seio como objeto separado e fora do controle da criança é a ausência do seio e o fracasso em repetir a satisfação. Mas, mesmo após o seio ter se constituído como objeto, a satisfação originária não será re-experimentada.

Para Freud, o objeto perdido é a Coisa (*das Ding*) e a procura da Coisa vai formar a trama das representações no psiquismo. Nessa busca do objeto perdido, fica-se girando em torno de um centro, nunca atingido, que é a *das Ding*. Freud descreve a Coisa como o neurônio que fica invariável nas diferentes percepções que o lactente tem do seio. Os neurônios, que estabelecem relações entre si, constituem o que é variável e o lugar da memória. O neurônio *a* permanece isolado dos outros neurônios, que por sua vez, vão gravitar em torno desse centro nunca atingido que é a Coisa.

A mãe ocupará, na relação com o filho, o lugar da Coisa, pois ela não é passível de ser atingida, já que, com a proibição do incesto, é interdita pela cultura.

A Coisa é, para Freud, o componente constante da percepção e ele dá como exemplo a relação do recém-nascido com o seio da mãe:

Por exemplo, seja a imagem recordativa desejada a imagem do busto materno e seu mamilo em visão completa, e a primeira percepção uma visão lateral desse objeto sem o mamilo. Na recordação da criança encontra-se uma experiência ocorrida por acaso na amamentação, onde um determinado movimento de cabeça transformou a imagem completa em lateral. A imagem lateral vista conduz agora a um movimento de cabeça que – uma tentativa mostra –, tem de ser executado ao contrário, e chega-se à percepção da visão completa (Freud, 1895/1995, p. 42).

Como não há o objeto absoluto que satisfaça a pulsão, pois ele está irremediavelmente perdido, só resta ao humano fazer uma busca do objeto perdido e nunca reencontrado. A mãe, enquanto representante da Coisa, vai se desdobrar, enquanto objeto perdido, ao ocupar o lugar de objeto primordial. Como objeto pulsional, será o seio perdido e, como objeto de amor, é interditada pelas leis da cultura.

A relação de uma mãe com o seu filho se estabelece no registro pulsional e não no campo do instinto materno, pois o organismo humano é capturado pelo aparato simbólico, que investirá o vivente, antes mesmo do seu nascimento. As necessidades fisiológicas serão inscritas e subvertidas pela linguagem e o corpo será um corpo pulsional, não unicamente um corpo biológico, definido exclusivamente por sua anatomia.

Com a reformulação teórica elaborada em sua teoria das pulsões, em 1920, Freud vai postular um mais-além do princípio do prazer e, a partir da noção de

compulsão à repetição, presente nas suas observações clínicas, um novo dualismo pulsional se impôs: pulsão de vida e pulsão de morte. Eros e Tânatos, em constante luta no mundo pulsional, amor e agressividade – expressa pelo sadismo, quando dirigida ao mundo externo ou masoquismo, quando voltada para o mundo interno – constituem a peleja com a qual o sujeito humano terá que se haver.

A noção de repetição vai ser fundamental para a sua reelaboração do conceito de pulsão, com a idéia da pulsão de morte, como algo mais elementar, primitivo e pulsional que o princípio do prazer. A repetição é considerada como a principal característica desse impulso a restaurar um estado anterior de coisas, uma tendência de retorno ao inorgânico, o estado de vida que caracteriza a vida inanimada, marcada por um equilíbrio estável. A pulsão de morte vai ser vista como conservadora, em oposição à pulsão de vida, força que impele o organismo a mudanças.

A repetição traumática, a repetição do desprazer, a repetição que persiste durante a vida do sujeito, aponta para um mais-além do princípio do prazer. A pulsão de morte opera silenciosamente no psiquismo e insiste em se ocultar, funcionando não no sentido de uma união, mas enquanto um princípio de disjunção.

Em 1925, no “artigo “ Die Verneinung”, em que fala da denegação, Freud relaciona a pulsão sexual e a pulsão de morte e os mecanismos de expulsão e introjeção, ao ato de julgar. O julgamento é uma continuação do processo no qual o eu integra ou expelle as coisas em relação a si. O eu-prazer originário vai tender a introjetar o que é bom e ejetar o que é vivido como estranho ao eu. Aqui, Freud vai articular a afirmação, substituto da união a Eros e a negação, sucessora da expulsão à pulsão de destruição.

A pedido de Lacan, Jean Hyppolite (1954/1998) faz um comentário esclarecedor sobre este texto freudiano. Ele assinala que, por trás da afirmação, existe a *Verneinung*, a unificação, o Eros e por trás da denegação há o surgimento de um símbolo fundamental dessimétrico: “A afirmação primordial não é outra coisa senão afirmar; mas negar é mais do que querer destruir.” (1954/1998, p. 898). E, adiante, na mesma página, em relação às pulsões de vida e morte, acrescenta:

Isso, portanto, torna-se inteiramente mítico: dois instintos que estão, por assim dizer, entremeados no mito que sustenta o sujeito: um, o da unificação, outro, o da destruição. Um grande mito, como vocês vêem, e que repete outros. Mas a pequena nuance de que a afirmação só faz com que substituir, pura e simplesmente, a unificação, ao passo que a negação é resultante da expulsão, parece-me a única capaz de explicar a frase seguinte, onde se trata simplesmente de negativismo e de instinto de destruição. É que, de fato, isso explica que possa haver um prazer de negar, um negativismo que resulta simplesmente da supressão dos componentes libidinais; ou seja, o que aparece nesse prazer de negar são os componentes libidinais.

Hyppolite analisa que as duas formas de juízo estão fundamentados nos mecanismos de *Behajung*, a afirmação primordial e *Verwerfung*, a rejeição. A *Behajung* fundamenta o juízo atributivo e corresponde a uma simbolização anterior ao surgimento da fala, mecanismo pelo qual alguma coisa passa a ter existência para o sujeito. É regida pelo princípio do prazer e procura restituir a unificação originária. A *Verwerfung*, a rejeição primitiva, por sua vez, diz respeito ao que é expulso e experimentado como mau. Há uma expulsão primordial que não entra na simbolização e, como foi excluído do simbólico pelo sujeito, vai retornar no real.

Garcia-Rosa (2003), a partir de Lacan e Hyppolite, esclarece que introjetar o vivido como prazer e expulsar o desprazeroso e estranho são os primeiros mecanismos defensivos do *infans*. Há uma afirmação original, uma primeira negação que se opõe à afirmação originária e uma negação da negação, que se constitui como uma afirmação. A primeira relação da criança com a mãe constitui-se na afirmação primordial, a expressão direta do pulsional, anterior ao recalque. O recalque originário vai se constituir na negação da primeira afirmação. Essa negação é produzida por uma exterioridade, a mãe, enquanto produtora das inscrições, que fixam a pulsão ao representante ideativo, dando lugar a uma primeira disjunção, vivida pelo bebê, como diferencial exterior-interior.

O primeiro momento mítico indiferenciado entre a mãe e o bebê é rompido pela expulsão, que será sucedida pela negação. A separação e a constituição do objeto são consequência da pulsão de morte, princípio responsável pela estruturação do psiquismo, originando pares de opostos complementares: interior-exterior; introjeção-expulsão; afirmação-negação; fusão-desfusão; pulsão de vida-pulsão de morte.

Freud (1925/1976), no artigo sobre a denegação, fala da pulsão de morte, como princípio de disjunção e entende que a perda de objeto, a separação original ocorre em decorrência da pulsão de morte, enquanto pulsão de desunião. Garcia-Rosa, no texto citado acima, relaciona esta afirmação ao fato de que, enquanto a criança não é capaz de diferenciar o seu corpo e o seio da mãe, não se deu ainda a separação sujeito-objeto. Mas, a mesma mãe que oferece o seio, faz-se ausente e produz a frustração da satisfação, o que implica em uma dupla separação: da criança, em relação ao seio e da mãe, em relação ao filho, o que se pode articular à ação da pulsão de morte, como princípio de disjunção.

Com Freud, tem-se que há um primeiro momento mítico na relação da criança com a mãe. Tal momento caracteriza-se como um tempo de indiferenciação original, que antecede à linguagem e ao recalque, no qual criança e mãe formam uma totalidade indiferenciada, em um tempo anterior de pura afirmação. Essa unidade indiferenciada seria quebrada pela negação, quando se daria a distinção entre um interno e um externo. A unidade indiferenciada criança-mãe, a afirmação primordial inclui nela mesma a negação, posto que inclui a mãe, situada no campo da condição humana, inserida no universo do discurso. Como parte dessa totalidade, a mãe é adulta, imersa na cultura e já passou pela castração, o que significa que ela já encerra a negação.

A obra freudiana, desde o início, é marcada por um deslocamento, que acentua a passagem do homem do estado de natureza para a entrada na cultura, o que vai levar Lacan (1954-55/1985) a afirmar que a biologia freudiana nada tem a ver com a biologia. Não há uma continuidade entre o homem e a natureza, mas a própria condição humana vai se estabelecer como um anti-naturalismo, uma descontinuidade entre o homem e o natural, pela interposição da linguagem, entre eles.

Com o conceito mesmo de pulsão, Freud opera uma diferença em relação à idéia de instinto. A pulsão vai estar no limite entre o somático e o psíquico, mas também vai tratar das relações do corpo com os objetos. A pulsão vai se caracterizar por estabelecer relações não preestabelecidas com os objetos, relações não-naturais, posto que o objeto é caracterizado por ser variável. Há, portanto, uma perversão estrutural no homem, em relação ao natural, como apontou Freud nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”.

Freud (1915/2004) faz a afirmação de que a pulsão tem a sua fonte no corpo, mas que o seu objeto é psíquico. Como psíquico, pode-se entender que é um

objeto simbólico, como bem ilustra toda a teoria sobre os objetos, na psicanálise que se seguiu a Freud. Um objeto que pode ser perdido, parcial, transicional. A pulsão tem que ser remetida, portanto, ao registro do simbólico, dado que a relação do corpo com os objetos, a partir da incidência da linguagem, vai ser subvertida.

Recorro a um comentário esclarecedor de Garcia-Rosa (2003, p. 113):

Na verdade, o que Freud faz é considerar a pulsão como disjuntora de esquemas corporais inatos e produtora de novos esquemas, perversos em relação ao natural. A pulsão é, portanto, dismanteladora da ordem natural e constituinte da ordem humana. Essa disjunção produzida pela pulsão deve ser entendida em termos de morte do natural (negação/superação do natural), dando lugar à emergência da ordem humana. A vida humana é uma *Aufhebung* do natural.

Se há uma disjunção entre a pulsão e o instinto, com o conceito de pulsão de morte, Freud trata de uma relação do sujeito com os objetos, que está além da determinação biológica, pois vai falar de uma relação que escapa, tanto à necessidade orgânica, quanto aos limites da palavra, ao além do princípio do prazer.

Ao postular um além do princípio do prazer, o que Freud destaca é algo exterior e heterogêneo ao prazer. No que o princípio do prazer insiste, um resíduo persiste e resiste ao domínio do princípio do prazer, surgindo sob a forma de compulsão à repetição, de repetição do desprazer, do traumático, do estranho ao sujeito.

Lacan (1954-55/1985), no seminário 2: “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”, aponta que se, por um lado, Freud refere-se à reminiscência, por outro mostra que a experiência é estruturada pela repetição. Na reminiscência,

dar-se-á o reencontro com o objeto e, na repetição, há a busca do objeto perdido, tentativa de reencontro que resultará na insatisfação do sujeito, pois ele não vai parar de engendrar objetos substitutivos. O mundo humano é aberto a uma multidão de objetos variados, que não tem nada a ver, necessariamente, com os objetos, em sua função radical de símbolos. A diferença radical com a concepção clássica fundamental da relação sujeito-objeto é que, em psicanálise, trata-se da relação não do ser com o ser, mas do ser com a falta.

Com o conceito de pulsão, Freud vai engendrar uma teorização que coloca a relação de uma mulher com o seu corpo, marcada pela disjunção, desnaturalização e separação do objeto, que deve ser entendido como um objeto simbólico. A feminilidade e a maternidade estão situadas, para uma mulher, no domínio da pulsão e não no âmbito de uma relação regida, unicamente, pelo reino da biologia ou da natureza. Se há um limite entre o orgânico e o psíquico, sem uma redução de um registro ao outro, há um limite entre ser mãe e ser mulher.

A relação de uma mulher, seja com seu parceiro amoroso ou com o seu filho, vai ser marcada pela disjunção, pela não-complementaridade, pelo desencontro. Ao ser mãe, os sujeitos femininos não contarão com um instinto materno. A relação da mãe com o seu filho se caracteriza pela impossibilidade de completude, de realização ou de um encaixe perfeito, entre ela e o filho. O que vai se estabelecer é a luta em busca do reencontro com o objeto perdido, o objeto de gozo primordial. Se a mãe ocupará para o filho o lugar da Coisa, o filho poderá até ocupar o lugar de um objeto substituto, mas não será o objeto absoluto, capaz de satisfazer completamente a mãe. A relação mãe-criança será, igualmente marcada pela (des) ordem pulsional que constitui o sujeito humano.

10. A mulher: enigma a ser decifrado?

O recurso ao Édipo freudiano foi construído como tentativa de situar as diferenças entre os sexos, pois o sexo depende de diferenciações biológicas e simbólicas, para o ser humano. O inconsciente não conhece as diferenças anatômicas, pois elas são reduzidas à problemática fálica, para ambos os sexos. O inconsciente não pode se guiar pelo instinto ou por uma pulsão genital, que encaminharia, naturalmente, um sexo para o outro, pois, em nível inconsciente, só estão inscritas as pulsões parciais, oral, anal, escópica e invocante.

Soler (2005) lembra que falta uma essência à diferença sexual, ao masculino e feminino. Enquanto marcados pelo que Freud considera uma bissexualidade estrutural, cada um dos sujeitos humanos vai ter que se deparar com a sua anatomia e responder a ela, simbolicamente, a partir de um consentimento ou uma oposição aos desígnios da sua anatomia. Assim, ser homem ou mulher é um tornar-se, a partir da anatomia e da ordem discursiva. O que o discurso da cultura nomeia como homem ou mulher está articulado à anatomia. O sujeito será, representado, *a priori*, por uma dessas nomeações, antes que ela possa fazer uma escolha quanto a isso.

Não se pode, entretanto, tomar a anatomia como indiferente, pois é um órgão do corpo que dá representação ao significante falo, o que faz dizer se é um menino ou menino, antes mesmo que o pequeno ser vivente possa tomar qualquer posição a respeito. A “escolha” do sujeito quanto à posição sexuada é aconselhada, previamente pelo Outro. Por outro lado, o sujeito se depara, inicialmente, com a diferença anatômica e, só posteriormente, é que essa diferença vai se inscrever em uma significação. A anatomia, então, constitui-se como um ponto de real mítico, para o sujeito humano.

Mas, Freud se depara com alguns impasses. Um deles, diz respeito à problemática de que o sexo feminino, como tal, apresenta-se como um dado inapreensível, como um enigma. As mulheres são marcadas por seu caráter enigmático, inacessível. Por outro lado, toda a teorização freudiana foi marcada pela tentativa de conceber como a menina se torna mulher, posto que a mulher não nasce mulher, mas deve tornar-se mulher. Como, a menina, inicialmente, um “pequeno homem” vai se tornar uma mulher? Na visão de Freud, muitas meninas permanecem, no nível do psiquismo, na posição masculina, como o demonstram as histéricas.

A entrada da menina no complexo de Édipo é uma operação que se dá, sob o signo da hostilidade, da decepção e da reivindicação. A relação da menina à mãe se configura, do ponto de vista freudiano, em uma separação adiada, durante a vida de uma mulher. Os efeitos dessa catástrofe serão transpostos para a sua relação com o pai e, posteriormente, para o marido, sendo revividos no confronto da mulher com a maternidade.

Ao substituir a mãe pelo personagem paterno, não vai se produzir um signo qualquer que garanta à mulher uma identidade. Há uma falha parcial, no nível da função de metáfora, que a substituição da mãe ao pai poderia oferecer para a menina e ela terá as opções de recusa obstinada, inibição da sexualidade ou de feminilidade normal.

A menina, para tornar-se uma mulher, deve fazer a troca de objeto de amor e a troca de sexo, transformação que se dá, em nível inconsciente, a partir da cultura e não de uma determinação natural ou instintiva. Mas, o que leva à menina ao Édipo é o ódio pela mãe e não, necessariamente, o amor ao pai. A mãe, a primeira sedutora, ofereceu à filha a primeira experiência de satisfação libidinal, constituiu-se no primeiro amor e na primeira vivência de gozo. O amor inicial que meninos e meninas

têm pela mãe é amor pela mãe não-castrada, sem falhas e descobrir a castração da mãe representa o fim do idílio amoroso com ela.

Ao colocar a maternidade como uma saída para a feminilidade, Freud entende que se o desejo de pênis é o desejo deliciosamente feminino, a inveja do pênis é a via que permite aceder ao ser mulher. Se ser mulher é ser mãe, ser mãe é deixar a mulher às voltas com uma identificação masculina, buscando resolver o ser pela via do ter: ser mulher é ter um filho.

Ser mãe, entretanto, deixa em aberto o enigma do feminino e aponta para algo que também está fora da representação, a mãe enquanto interdita. Percebe-se que, tanto do lado do ser mulher, quanto do lado do ser mãe, algo escapa às palavras, permanece como irrepresentável, como indizível, um furo no saber, aquilo do qual não se pode nomear.

A maternidade é caudatária da inveja do falo, é um dos restos da catástrofe na relação mãe-filha e um dos nomes da castração. A fixação à mãe está na base dos fracassos amorosos, dos sintomas neuróticos, do fetichismo, da homossexualidade e está no germe da paranóia. Uma das figuras da mãe é a figura da morte. Pode-se, então, entender que a sombra da mãe é um espectro a perseguir os filhos pela vida inteira, o que implicaria em um movimento de culpabilização das mães? Às mães, seria reservado o inferno e não o paraíso?

O que se pode postular é que o encontro entre uma mãe e o seu filho é um encontro necessariamente faltoso, não harmônico ou livre de mal-entendidos. Está relacionado ao confronto de uma mulher com a própria castração e com as perdas que esta operação implica. A mãe ocupa o lugar primordial de primeiro agente de fala e de desejo sobre o bebê, possibilitando a entrada do vivente no mundo da linguagem. É a entrada no universo simbólico que vai desnaturalizar o corpo da

criança, arrancando-o do reino da biologia e inscrevendo-o no registro pulsional. Mas, esta é uma operação que implica em perdas, imprime marcas e deixa restos, diante dos quais cada sujeito terá que responder.

Ao evocar a feminilidade como um rochedo, Freud (1937/1976) refere-se àquilo que, do gozo feminino, não está inteiramente submetido à lei edipiana, lugar onde a mulher vai situar o seu ser pulsional. Esse gozo é silencioso, enigmático e apenas parcialmente submetido ao registro fálico. Esse rochedo pulsional, que persiste na sexualidade feminina, refere-se ao ser da mulher e ao seu gozo, não totalmente incluídos na dialética edipiana.

Retomo as questões que sustentam esta tese. Parto da proposição lacaniana de uma não complementaridade entre os sexos no inconsciente, o que estabelece um hiato entre a mãe e a mulher e, em consequência disto, entre a mãe e a criança. Estas discordâncias irão se presentificar, desde o discurso freudiano, em alguns pares de opostos, dentre os quais, destaco: as disparidades entre o ser sexuado e o sexo do registro civil; a irredutibilidade do orgânico ao psíquico; o desacordo entre a escolha de gozo e a escolha de objeto; a dessemelhança entre a pulsão e o amor; a discrepância entre a mãe e a mulher, posto que ser mãe deixa em aberto o enigma sobre a feminilidade. As desconformidades entre o ser mãe e o ser mulher, introduzem-se nesses hiatos.

Nesse sentido, pode-se falar de feminilidades e maternidades, no plural. Cada um dos sujeitos femininos, ao se introduzirem entre os labirintos discordantes do sexo, desejo e gozo, não contarão com respostas universais, para responder às questões relativas ao seu ser sexuado, em relação ao ser mãe e ser mulher.

É necessário, igualmente, situar o discurso freudiano, em relação ao que o discurso da sua época oferecia às mulheres. É esclarecedora a pontuação de Collete

Soler (2005) de que, para a mulher da era vitoriana, ser mãe era a única saída aceitável, oferecida pela sociedade. Se a referência de Freud foi a falta fálica, os objetos substitutos que respondem a esta falta colocam-se em função dos laços sociais e dos arranjos que esses laços programam entre os sexos. A mulher da época freudiana estava inserida na problemática fálica, mas só podia realizar o seu falicismo no casamento e na maternidade. Mas, esta configuração não se mantém nos dias de hoje, como veremos no capítulo III.

Freud postulou a desigualdade dos sexos, no inconsciente. Para ele, meninos e meninas não nascem livres e iguais, pois um dos sexos obtém o crédito de ter o falo como um pequeno capital. Na época desta teorização freudiana, só o homem tinha acesso aos bens, ao saber, ao poder e à mulher restava o marido e os filhos. Os sujeitos femininos eram privados de gozo, em relação aos homens, pois eram proibidos de usufruir das realizações compatíveis com o ter masculino, restritas ao marido e aos filhos homens (Soler, 2004).

Tais limites não se mantêm, na atualidade, as mulheres têm acesso às mais variadas conquistas e cada vez mais possibilidade de aceder ao ter masculino. Este estado atual da condição feminina na cultura implicaria em uma negação das teses freudianas? Implica em postular uma negação do Édipo freudiano? As novas configurações, certamente, interrogam a psicanálise e é importante acompanhar as teorizações sobre tais questões, nos teóricos que se seguiram a Freud.

Com este percurso realizado pela obra de Freud, foi possível vislumbrar que o seu recurso ao Édipo foi insuficiente para responder às questões relativas à sexualidade feminina, pois a dialética edipiana e o recurso ao pai só lhe permitiram responder às questões relativas ao sujeito masculino. Quanto à mulher, os restos do gozo herdados da vinculação da menina à mãe, a existências de dois gozos (o

clitoridiano e o vaginal) e a identificação na mulher, parecem ter embaraçado o pai da psicanálise, levando-o a postular um aquém do Édipo. Ao tentar transpor a lógica edipiana, para a menina, ele se deparou com alguns desmentidos e reconheceu os limites da sua abordagem, designando a feminilidade como um continente negro e aconselhando aos que quisessem saber sobre a feminilidade que se dirigissem aos poetas.

A partir das considerações de Freud, muitas leituras foram realizadas e alguns desdobramentos teóricos se seguiram aos seus postulados. A proposição dessa tese é fundamental, na leitura dos textos freudianos, a idéia de uma falta de equivalência entre o ser mãe e o ser mulher e, para isso, a leitura da obra freudiana será guiada pela leitura atenta de Lacan. A partir de agora, a busca será de seguir, na teorização posterior a Freud, a trilha percorrida na discussão e conceituação da feminilidade e da maternidade.

Capítulo II – Ser mulher é ser mãe?

O vazio sobre o ventre
derrama nas pernas longas horas
longos dias em pés descalços de crianças
tranças crescem
na janela que não aparece
onde não passam cavalos
e o mato invadiu

Ângela Campos.

Determinada corrente de teóricos da psicanálise centrou os seus aportes nas teorias do desenvolvimento infantil, o que implicou em um movimento em direção às origens, às mais arcaicas relações da criança com a figura da mãe. O símbolo de Maria dando o seio a Jesus, ícone do amor oblato, tornou-se a representação ideal da relação mãe-criança (Brousse, s/d). Mas o tema do amor materno transcendeu as fronteiras da psicanálise e a filósofa Elisabeth Badinter (1985) apresenta, a partir da sua pesquisa histórica, a construção de um discurso sustentado por filósofos, médicos higienistas e psicanalistas que defendem os cuidados maternos.

O fato de que a mãe, que fora considerada indiferente e desinteressada pelo filho no Antigo Regime, tenha se transformada na mãe coruja, devotada dos séculos XIX, faz Badinter se interrogar sobre a idéia generalizada de um instinto da fêmea e, mais ainda, de um instinto materno. Quanto a tal idéia, ela aponta a contradição:

Na realidade, a contradição nunca foi maior. Pois se abandonamos o instinto em proveito do amor, conservamos neste as características do

outro. Em nosso espírito, ou antes em nosso coração, continuamos a pensar o amor materno em termos de necessidade. E apesar das intenções liberais, vemos sempre como uma aberração, ou um escândalo, a mãe que não ama seu filho. Estamos prontos a tudo explicar e justificar de preferência a admitir o fato em sua brutalidade. No fundo de nós mesmos, repugna-nos pensar que o amor materno não é indefectível. Talvez porque nos recusemos a questionar o amor absoluto de nossa própria mãe... (1985, p. 22).

A autora demonstra que, no século XVII, o poder do marido e do pai predominava e a sociedade repousava no princípio da autoridade, o que se sustentava em três discursos: o discurso aristotélico, o discurso da teologia e o discurso dos políticos.

Aristóteles, segundo Badinter, justificou a autoridade do marido e do pai, do ponto de vista filosófico. Para ele, a autoridade do homem é legítima, porque repousa sobre a desigualdade natural entre os seres humanos. Todos tinham uma posição específica, do escravo até o senhor. O filho do cidadão era considerado um ser humano e potencialmente livre, era imperfeito, com pouca capacidade para deliberar, deveria ser submisso e dócil ao homem maduro a quem era confiado, logo após o desmame.

A mulher é inferior ao homem e personagem secundária na concepção. Assemelhada à terra, tem o mérito de ser um bom ventre. Dotada de frágil capacidade de deliberação, a sua opinião não é digna de consideração, deve vencer a dificuldade de obedecer e sua honra reside no silêncio.

A teologia cristã, como explicita Elisabeth Badinter, durante o século XVII, elaborou uma imagem da criança como símbolo do mal, um ser imperfeito,

corrompido pelo pecado original. Para Santo Agostinho, o pecado da infância significa que se a criança fizer o que lhe agrada, sem impedimentos, não há crime que não se precipite. Na visão dele, a infância é o testemunho da condenação lançada aos humanos, evidenciando como a natureza humana corrompida caminha para o mal. Ele entende que não há inocência infantil.

Influenciados pelas idéias de Santo Agostinho, os pedagogos recomendavam, aos pais, frieza em relação aos filhos, lembrando-lhes da malignidade natural das crianças, que eles não deveriam alimentar. As mães não deveriam, portanto, amamentar os filhos voluptuosamente, para afastá-los da malícia. A ternura materna é culpável moralmente, porque estraga a criança e a deixa cheia de vícios, além de ser uma fraqueza condenável da mãe que, egoisticamente, prefere seu prazer à educação do filho.

Na visão de Descartes, a infância é a ocasião do erro, é fraqueza do espírito, ocasião em que a faculdade de conhecer está sob a dependência do corpo. É preciso livrar-se da infância como de um mal. A criança é desprovida de discernimento, dirigida pelas sensações e falsas opiniões. Ela mama o preconceito junto com o leite da ama. A infância, também na concepção cartesiana, é o retrato do mal.

Considerada um estorvo, a criança era um fardo insuportável para o pai e para a mãe. A rejeição ao filho aparece na recusa da mãe a dar-lhe o seio, o que as levou a recorrer a uma ama-de-leite. No século XVIII, o envio das crianças à ama se estendeu dos mais pobres aos mais ricos. O alto índice de mortalidade na infância, a ausência de uma medicina voltada para a infância, demonstravam que a criança representava o insignificante, ou, nas palavras de Badinter, o “quase nada”.

As mulheres recusavam-se a amamentar os filhos, pois entendiam que a amamentação era fisicamente má e pouco conveniente para a mãe. As mulheres das

classes mais altas consideravam pouco digno amamentar os filhos. A amamentação foi declarada ridícula e repugnante. Informa Badinter (1985, p. 97):

Mães, sogras e parteiras desaconselham a jovem mãe a amamentar, pois a tarefa não é nobre o bastante para uma dama superior. Não ficava bem tirar o seio a cada instante para a alimentar o bebê. Além de dar uma imagem animalizada da mulher ‘vaca leiteira’, é um gesto despudorado.

No entanto, essa mentalidade sofreu uma revolução e, no final do século XVIII, operou-se uma mudança nas mentalidades, a imagem da mãe modificou-se e, após 1760, surgiram as publicações que recomendavam os cuidados maternos, sugerindo às mulheres que sejam mães, antes de tudo, engendrando a idéia de um instinto materno e do amor da mãe pelo filho.

De acordo com Lipovetsky (2000), o enaltecimento da figura da mulher foi se dando, paulatinamente, através dos séculos. O culto à dama amada e suas perfeições surgiu, no código cortês, no século XII. Nos séculos XV e XVI, a Bela foi levada ao pináculo. Os discursos que incensaram os méritos das mulheres sobre os costumes e a arte de viver surgiram entre os séculos XVI e XVII. Mas, foi no século XVIII e XIX, sobretudo, que foi sacralizada a esposa e mãe educadora.

Para Badinter, a associação dos termos amor e materno significou a promoção do sentimento maternal e a promoção da mulher, enquanto mãe. O enfoque deslocou-se da autoridade paterna para o amor materno e o pai caiu na obscuridade, gradativamente. O discurso em defesa do amor materno foi sustentado pelo discurso econômico, dirigido aos homens esclarecidos, o discurso filosófico dirigido a ambos os sexos e o discurso “intermediário”, dirigido para as mulheres.

Em meados do século XVIII, a criança adquiriu um valor mercantil e percebeu-se que ela era uma riqueza econômica. Os discursos dos economistas e filantropos dirigiram-se aos homens, responsáveis pelas crianças. Precisava-se convencê-los das vantagens de sobrevivência das crianças e salvá-las das amas-de-leite e esperava-se que as mães fossem menos egoístas, em benefício dos filhos. Como apenas os apelos econômicos não eram suficientes para serem compreendidos pelas mulheres, o apelo foi feito em nome de um discurso que chamava às obrigações, ao sacrifício, mas em nome do amor, da igualdade e da felicidade.

O discurso filosófico passou a promover a igualdade entre os homens e uma corrente igualitária e libertária atravessou a sociedade. Modificou-se, gradativamente, a condição do pai e da mãe, que começou a ganhar alguma autonomia. No entanto, o poder do pai passou a ser de ajudar, momentaneamente, a fragilidade da criança.

Um discurso intermediário passou a ser dirigido diretamente à mulher, que foi elevada à condição de responsável pela nação, com os argumentos de que a sociedade precisava dela e que era necessário reconduzir a mulher ao seu papel de mãe. Assim, a mulher tornou-se objeto de súplica e de acusação. Surgiram as publicações dirigidas às mulheres e muitos se engajaram na cruzada em prol do amor materno: médicos, moralistas, filantropos, administradores e até os chefes de polícia. Todos buscando convencer as mulheres a cuidarem dos seus filhos.

Uma das idéias era a de promover o retorno à natureza, partindo da concepção de que se a natureza deu seios à mulher, foi para que ela assumisse a função de nutrir o filho, pois a fêmea tendo sido criada para alimentar o filho com o seu leite. Foram feitas promessas para as mães que amamentassem os filhos, afloraram os elogios à beleza da mulher que amamentava e foram evocados os

prazeres da maternidade. Uma outra estratégia foi o uso de ameaças às mães que se recusavam a amamentar os filhos, alegando-se que a natureza poderia se vingar e punir a mãe, com todas as doenças que atacam as mulheres e secam o seu leite.

Segundo Badinter (op. cit.), as mulheres resistiram ao discurso do amor materno e foi necessário quase um século para apagar a indiferença da mãe. Desde o início do século XVIII, começou a se desenhar uma nova imagem da mãe e o filho tornou-se o objeto privilegiado da atenção materna. O início da mudança foi a aceitação da mãe em aleitar o seu filho e, aos poucos, foram se fixando as idéias de que os cuidados maternos eram insubstituíveis para a sobrevivência do bebê.

A mãe foi, aos poucos, concordando em restringir a sua liberdade, em prol do conforto do filho e, progressivamente, abandonando o uso da faixa no bebê, para que ele tivesse mais liberdade no corpo. O bebê, ao livrar-se das faixas, pode brincar com a mãe, tocar-lhe o rosto, acariciá-la e a mãe pode abraçá-lo mais livremente.

O amor da mãe pelo seu filho é testemunhado pelos carinhos maternos, a liberdade do corpo e as roupas bem adequadas. A mãe deveria se dedicar à vida do filho. Para isso, deveria haver um apagamento da mulher em favor da mãe boa, que deveria tomar conta da higiene e da saúde do seu bebê, desde a gravidez. A boa mãe cuidará da sua alimentação, evitando carnes gordas, molhos picantes etc. e se alimentará de legumes, frutas e laticínios, o que fará até depois do parto. A mãe precisará cuidar da saúde física do bebê, da limpeza e do exercício físico. Ela terá que deixar a criança engatinhar, soltar as faixas, liberá-la para andar por conta própria, o que exige uma maior atenção da mãe, tendo por consequência que a libertação da mãe, representa a alienação da mulher, na sua condição de mãe.

A morte da criança passou a ser vivida como um drama e não com indiferença, como acontecera em tempos mais antigos. A saúde do filho foi o objeto

principal da preocupação dos pais. A mãe, ansiosa, pedia conselhos e ajuda ao médico, para ajudá-la a cuidar da saúde do filho. Os médicos da família estabelecem uma relação de cumplicidade com a mãe, que se tornou a sua interlocutora privilegiada.

A mãe assumiu-se como onipresente na vida dos filhos, devendo se manter vigilante, seja dia ou noite. Caso ela adormeça se o filho está acordado, será culpada pela sua negligência. Assim, essa mulher-mãe passará mais tempo com o filho, do que passara junto à própria mãe. Um novo retrato aparece na relação entre a mãe e o filho:

Amamentam, vigiam, dão banho, levam a passear e cuidam. A criança já não é relegada à distância, ou a um outro andar. Ela brinca ao pé da mãe, faz as refeições ao seu lado e conquista seu lugar no salão dos pais, como testemunham numerosas gravuras. Estabelecem-se laços que tornam mais difíceis, senão impossíveis, as separações de antigamente. Os pais, a mãe, em particular, não têm mais o desejo de exilar os filhos nos conventos ou colégios. (Badinter, 1985, p. 211).

A maternidade ganhou um sentido ampliado e se desdobrou, para além dos nove meses de gestação, pois era preciso assegurar-se do bem-estar físico do bebê, bem como cuidar da sua educação e de parte da sua formação intelectual. Assim, ela deveria formar o bom homem, bom cristão e bom cidadão. Se ela fora auxiliar do médico na saúde do filho, ajudou ao padre e ao professor na educação moral, será, igualmente, a responsável pelo inconsciente e os desejos do filho.

Culpabilizada por qualquer dificuldade da criança, a mulher, apagada em seu papel de mãe, vai ser responsável por qualquer questão em relação à vida

psíquica do seu filho e encontrará em algumas teorias psicanalíticas o embasamento para justificar essa culpa. O mito de uma fusão entre a mãe e a criança encontrou o seu fundamento no mito do amor materno, forjado durante mais de um século de história.

O enaltecimento do lugar da mãe ocorreu, a partir do final do século XVIII, segundo Badinter, com o progressivo eclipse da imagem do pai. O primado da figura materna se deu, com o declínio da autoridade paterna. O par mãe e filho fez a ascensão, de forma inversa, ao prestígio paterno, com um declínio cada vez mais marcante.

Ariès (1981) mostrou que o progressivo interesse pela educação das crianças e a emergência do sentimento de infância ocorreu quando o saber paterno deu lugar ao saber da ciência. A palavra paterna foi, progressivamente, substituída pelo saber dos especialistas, entre eles, médicos, educadores, juízes e assistentes sociais.

Donzelot (1986) indica que o patriarcado perdeu o poder à medida que o pai, que se encontrava ausente a maior parte do tempo, quando estava presente, calava-se para dar a palavra à esposa. O poder paterno, nas famílias das classes populares, foi substituído pelo saber do Estado, médicos e juízes. Em nome da defesa em relação aos perigos da vida pública, realizou-se a vigilância das famílias, pelo saber médico-higiênico. A respeito do pai, Donzelot escreve: “para ele, papel algum é possível. Sua função simbólica de autoridade foi acaparada pelo juiz: sua função prática foi substituída pelo educador. Resta a mãe, cujo papel não é anulado, mas, ao contrário, preservado, solicitado” (1986, p. 98).

Para Badinter (1985), o homem foi despojado da sua paternidade e a sua única função reconhecida era a de provedor do sustento da família, sendo

distanciado, paulatinamente, da educação dos filhos. Na medida em que a relação entre a mãe e a criança foi se tornando o centro das atenções, o pai foi, progressivamente, perdendo lugar na cena familiar e dando-se a ascensão da palavra dos especialistas, em substituição ao saber paterno. Emergiu a figura de um pai ausente, silencioso, despojado da sua antiga posição, franca figura da decadência.

Badinter situa o discurso psicanalítico e a sua contribuição para fornecer a sustentação do lugar da mãe, como o personagem central da família. Ela indica os impasses freudianos com relação à sexualidade feminina e a equivalência entre a mãe e a mulher como responsáveis pela difusão das idéias de que a mãe era responsável pelos infortúnios dos filhos. Uma criança, afetivamente infeliz, seria filha de uma mãe má e, ao ser mãe, na vida adulta, reproduziria as atitudes inadequadas da sua própria mãe.

O debate freudiano sobre o estatuto do sexo feminino no inconsciente e o enigma em que ele se constitui para o mestre vienense não deixou de produzir o seu impacto, na própria psicanálise e na cultura.

Por um lado, emergiu no meio psicanalítico, nas décadas de 20 e 30, um debate em relação às idéias freudianas, principalmente, no que se referiu ao conceito de sexualidade e aos termos masculino e feminino, cujo centro de discussão passava pela consideração da feminilidade como primária ou secundária. Os psicanalistas pós-freudianos buscaram, muitas vezes, encontrar na biologia o respaldo científico para as teses freudianas, apontando a incoerência biológica com a inveja do pênis e a premissa fálica freudiana (Prates, 2001).

Por outro lado, deu origem a uma série de campanhas, por parte do movimento feminista, que se opôs às teses freudianas, principalmente, no que diz respeito às idéias de inveja do pênis e complexo de castração, relacionadas ao sexo

feminino. Simone de Beauvoir lamentou, em meados da década de 40, a idéia de que os analistas (inclusive as analistas mulheres) reduzissem o drama existencial da mulher à sexualidade referida à anatomia. Quinze anos mais tarde, os Estados Unidos, na década de 60, o movimento feminista indignou-se com a idéia de passividade masoquista da mulher e de um devotamento feminino natural para a maternidade.

Diante dos impasses que marcam as questões relativas à feminilidade, emergiram, no seio mesmo da psicanálise, teorias¹ que se detiveram na relação mãe-criança e deram sustentação ao discurso que exalta o amor materno, a relação harmoniosa entre a mãe e o seu filho. A ênfase sobre o amor e instinto maternos, característicos de uma natureza feminina também encontraram uma forte oposição, junto ao movimento feminista, que se empenhou em demonstrar que a descrição de tal natureza não passava de um preconceito falocêntrico, oriundo da “supremacia masculina” (Badinter, 1986).

Além da exaltação da maternidade como própria à natureza passiva e masoquista da mulher, muitos psicanalistas dedicaram-se a defender o devotamento, o aleitamento e os cuidados maternos. O discurso dos psicanalistas juntou-se ao coro dos especialistas, na tentativa de suprir a carência paterna e a insuficiência materna em exercer os cuidados, junto à criança, o que, no entendimento de Soler (2005), era colocar-se como Outro do Outro materno e impedir que a subjetividade dos pais pudesse produzir estragos na vida psíquica dos filhos.

¹ Algumas idéias a esse respeito estão presentes na discussão feita no capítulo anterior e veremos no capítulo seguinte a retificação que Lacan, em toda a sua obra, fez do desvio dessas teorias, em relação ao percurso de Freud.

Para Lacadée (1995), os psicanalistas adeptos da relação de objeto, do narcisismo primário e que consideram como dual a relação mãe-criança, deram destaque à interação, a adaptação da criança ao meio. Entendiam que a psicanálise é um remédio para o desvio no Outro, sendo importante ensinar ao Outro materno um comportamento adequado para ajudar a criança a se desenvolver e se satisfazer com o seu objeto harmonioso, que é a mãe. Ele enfatiza:

O acento é, mais freqüentemente, colocado sobre a idéia de um objeto harmônico, a mãe, objeto ideal, como o único capaz de interativar, único capaz de instalar a relação harmoniosa, inclusive de restabelecer a relação interativa perturbada. Quando Freud e Lacan falam de castração, eles falam, por sua vez, mais de frustração e de adaptação (Lacadée, 1995, p. 74).

Para Marie-Hélène Brousse (1993), de Rousseau aos médicos higienistas do século XIX, desenvolveu-se um discurso que definiu a feminilidade pela maternidade e a modalidade desse discurso inscreveu uma distância que não cessou de surgir, pois o predicado maternidade não satura o sujeito feminino.

A idéia de amor materno encontrou apoio em uma série de publicações, que enfatizam a harmonia e a beatitude narcísica que caracteriza a relação entre a mãe e o seu filho, difundindo-se, de formas diferentes, até os dias atuais.

Se Freud inscreve a maternidade na dialética edipiana e na castração, é perceptível como alguns teóricos pós-freudianos se distanciaram da direção seguida pelo mestre. Uma teorização que se voltou para a relação mãe-bebê ganhou destaque e a ênfase aos cuidados maternos se sobressaiu, nos estudos de alguns psicanalistas.

Examinarei algumas dessas proposições, considerando a importância teórica e a influência que adquiriram dentro do movimento psicanalítico.

A relação entre a inveja do pênis e o complexo de castração nas mulheres tornou-se um ponto de discussão polêmica, uma verdadeira “querela do falo”. Um outro aspecto discutido foi o laço amoroso precoce entre a mãe e a filha, bem como a questão do supereu nas mulheres. A discussão dos autores vai tratar, sob outros pontos de vista, da sexualidade feminina, dando ênfase à questão da maternidade.

1. A questão da castração feminina.

Karl Abraham, em 1922, formula um “complexo de castração” para as mulheres, que, por sentirem-se insatisfeitas na condição de mulheres, querem ser homens, ao se depararem com a diferença entre os sexos. A menina formula a hipótese de que o pênis que pensa já ter tido, fora roubado e acredita que a sua vagina é consequência da castração, encarando-a como uma ferida, o que se torna um motivo da sua hostilidade dirigida ao sexo masculino.

O sentimento de inferioridade, na menina, junta-se ao temor de perder o amor dos pais. Considera que receber o pênis paterno é uma prova do amor do pai, o que articula à fantasia de ter um filho do pai. Ter um filho, portanto, compensa a falta de pênis. A adolescente pode transferir seu amor dirigido ao pai para outros rapazes. No entanto, pode acontecer que a menstruação e a fantasia de defloração confirmem a fantasia de castração e fixem a jovem no complexo de castração.

Ela também poderá permanecer em uma posição masculina, em decorrência desse complexo ou recusar-se à posição feminina, desejando vingar-se do homem,

que possui o pênis do qual foi castrada. Como visto no capítulo anterior, tais formulações serão apresentadas, posteriormente, como saídas para a feminilidade, no texto freudiano.

2. A denegação da inveja do pênis e a identificação ao pai.

Karen Horney (1922), uma das pioneiras a discutir o complexo de castração feminino, escreveu um artigo intitulado “Sobre a gênese do complexo de castração na mulher”. Ela se refere a um primeiro amor feminino total, dirigido ao pai que, quando é decepcionado, implica no abandono do pai, pela menina que a ele se identifica, reavivando a inveja do pênis e tendo como consequência o complexo de castração. Ela inverte a formulação freudiana de que a saída para a feminilidade é consequência da inveja do pênis e entende que o complexo de castração é decorrente da feminilidade ferida.

A inveja do pênis não é, para a autora, o núcleo real de quase todos os transtornos neuróticos da mulher. Embora admita a existência da dita inveja, entende que estaria ligada aos sentimentos de culpa, à angústia e à inveja da satisfação sexual infantil, sentida pelo menino.

Horney sustenta que a inveja fálica pode ser vencida nas crianças, só vindo a ter consequências, posteriormente, tais como a virilização da mulher e atitudes agressivas ou de recusa ao homem, se foi falha a identificação da menina com a mãe. A menina identifica-se com a mãe, inclina-se para o pai, desejando dele um filho. Se, no entanto, decepciona-se com o pai, ela tenta com ele se identificar, na adoção de

uma atividade viril, de rivalidade com a figura masculina, ficando tomada por ressentimentos e pelo desejo de vingança.

Caso o pai dê um filho à mãe, a menina, que está tomada pela inveja (pois faz uma equivalência inconsciente entre o filho do seu pai e o pênis) regredirá para a sua posição anterior, de inveja do pênis e vontade de substituição da inveja da mãe pelo pênis do pai.

Para Horney, há uma especificidade feminina e o meio cultural exerce seu impacto nas mulheres. A autora se opõe às observações feitas de um ponto de vista masculino, que considera unilaterais. A mulher é, fisiologicamente, superior aos homens que a invejam, por poderem engravidar e amamentar. As questões da feminilidade são decorrentes das desvantagens que as mulheres padecem na cultura e conseqüência da renúncia ao pai.

Em 1932, em seu artigo “A renegação da vagina”, ela fala que a mulher tem que superar tendências masculinas, nas etapas da sua feminilidade, da menstruação até a menopausa. O desejo de ser mãe não é uma formação inata para ela. Entende que o menino também deseja ter filhos, possuir seios e os atributos da feminilidade, o que considera uma manifestação da bissexualidade humana inata.

A menina sente-se e comporta-se como uma menina, mas pode identificar-se com seu pai e adotar uma postura viril, para esconder seus desejos incestuosos e frustrados com o pai. Ela recupera o pai, através da tentativa de identificar-se a ele, para poder suportar melhor o abandono do pai.

Horney entende que não há o desconhecimento da vagina pela menina, chegando a formular que a “negação da vagina” é derivada de um aparente desconhecimento, pois ela já possui o conhecimento instintivo do seu órgão genital,

o que é demonstrado através de fantasias masturbatórias e sonhos infantis, encontrados nas análises de mulheres adultas.

A menina adota, primariamente, uma posição de acordo com a sua anatomia, assumindo uma atitude feminina tanto para o pai, como, em geral na sua conduta. Ela tem sensações vaginais precoces e seu conhecimento precoce da vagina é baseado nessas sensações físicas. Tal noção precoce sucumbirá, posteriormente, ao recalque, em decorrências das angústias vinculadas a esta sexualidade vaginal precoce, que está dedicada ao pai.

O conhecimento da vagina implica, para a menina, em saber a desproporção entre o pênis do pai e a sua pequena vagina. A menina teme ser destruída no coito edípico e, através das fantasias ou da observação, constata que o pênis do pai é desproporcionalmente grande, comparado a sua genitália pequena e tem medo de ser destruída internamente, na relação que fantasia ter com o pai. A visão da menstruação de outras mulheres implica na demonstração da vulnerabilidade do sexo feminino, o que se acentua quando ela toma conhecimento de abortos, partos difíceis e dores genitais femininas.

O parto está ligado à idéia do coito e o temor do parto pode levar à frigidez. A menina inveja o menino, que tem um pênis e não um buraco que leva ao interior do corpo, tendo o poder de certificar-se de não ser prejudicado em sua masturbação. A menina, entretanto, não pode acalmar a sua angústia de ter se danificado pelas suas atividades masturbatórias, que se acompanham de fantasias incestuosas ou pelos jogos sexuais com outras crianças.

Se a menina aparenta desconhecer a vagina e reivindica o pênis, concentrando a sua sensibilidade no clitóris, também nega as experiências vaginais precoces, que são carregadas de fantasias incestuosas, culpa e angústia. Para a

menina, a maternidade, como é apenas uma esperança longínqua, não a acalma, em seu papel feminino, fixando-a em sua atitude viril e reivindicatória. A menina sofre por ter recalcado a sua noção precoce de vagina e sensibilidade vaginal e não pode compreender que obterá a gratificação com a maternidade.

Horney (1959) critica a idéia de masoquismo feminino, defendida por Helene Deutsch. Para Horney, o masoquismo é uma característica da neurose e não se estende a todas as mulheres. Considera-o como o resultado de conflitos nas relações entre as pessoas, tais como a dependência da mulher, a idéia de que a mulher precisa apoiar-se em alguém e o entendimento de que a sua vida só tem sentido e significação, se ela depender das outras pessoas. A tendência à dominação, a auto-suficiência e o desejo de obter sucesso nas áreas masculinas são características da estrutura neurótica e não propriamente decorrentes da inveja do pênis. O que estaria na base da dita inveja seria a situação cultural das mulheres, que expressaria simbolicamente a sua ambição destrutiva recalcada.

Horney critica em Freud o fato de que ele assinalava a passagem da mãe ao pai como a primeira troca de objeto fundamental, o que vai dar à menina a segurança a respeito da sua posição feminina. Para Freud, há um primeiro momento em que, qualquer que seja o sexo do sujeito, ele deseja um filho da mãe, o que é dirigido posteriormente ao pai. Enquanto no menino vai se dar a rivalidade ao pai, com a menina aparecerá a reivindicação dirigida ao pai. É nesta passagem que se dará o primeiro deslocamento para a menina, em direção à feminilidade. (Laurent, 2003).

Para Horney, tal giro vai conter um paradoxo, pelo fato de que as mulheres mais direcionadas ao pai são as homossexuais, o que a faz reduzir a homossexualidade feminina à identificação ao pai. Na visão de Horney, a posição

feminina, ao contrário do que pensava Freud, dependia do laço com a mãe, resultando uma identificação normal com a figura materna (Laurent, 2003).

Lacan (1957-58/1999) faz um comentário elogioso a respeito das idéias de Karen Horney e considera que ela foi uma criadora, tanto no plano teórico como no plano clínico. Na opinião de Lacan, ela faz uma analogia entre a idéia da castração e tudo o que aparece nas análises, em torno das reivindicações do sujeito a respeito do órgão que lhe falta.

Horney mostra, através dos seus exemplos clínicos, não haver diferença entre casos de reivindicação fálica e alguns casos de homossexualidade feminina, em que o sujeito assume uma identificação ao pai, na relação com a parceira. A identificação com a imagem paterna resulta da mutação que provém do amor. A menina identifica-se com as insígnias paternas e a relação libidinal transforma-se em relação significativa. A homossexualidade é entendida, através das identificações às insígnias da virilidade.

Karen Horney foi muito elogiada pelas feministas, por se opor ao falocentrismo. A temática do pai, entretanto, esteve presente em suas discussões sobre a homossexualidade, frigidez, masoquismo, maternidade e feminilidade. Ela criticou, veementemente, a idéia freudiana de inveja do pênis como causa da insatisfação das mulheres, baseando-se na idéia de um antibiologismo, em relação ao conceito. Entende que é inconcebível que a mulher, constituída fisiologicamente para desempenhar funções femininas, tenha o desejo de ter atributos do sexo masculino. Na visão de Prates (2001), a crítica de Horney ao antibiologismo freudiano e a indistinção conceitual entre o conceito de falo e o de pênis não lhe permitiram dimensionar as transformações teóricas propostas por Freud.

Para Tendlarz (2002), na discussão que Horney faz do masoquismo, enfatizando a questão cultural, ela se esquece que, embora a mascarada, que uma mulher propõe, seja resultante do simbólico, o artefato da máscara recobre um gozo que aponta para a posição do sujeito frente à diferença sexual. Ela analisa, ainda, que no entendimento de Horney, assim como na perspectiva freudiana, o ser mulher fica reduzido a ser mãe.

3. Sexualidade feminina e tendência maternal.

Helene Deutsch dedicou bastante interesse à psicologia feminina, enfatizando a relação primordial precoce entre a mãe e a filha, dedicando um especial interesse à questão da maternidade. Em sua conhecida obra, “A psicologia da mulher”, que escreveu em dois volumes, ela traça um quadro do que denominou “a vida psicológica da mulher normal em nossa sociedade” (1925/1947, p.7).

Ela entende, tal como Freud, que há a primazia do falo, para ambos os sexos, que devem, igualmente, fazer a trajetória edípica. Mas, a menina deve também mudar de zona erógena, abandonando o clitóris, para passar à vagina. Deutsch destaca a importância da relação da mulher com a mãe, de quem a menina depende passivamente.

O menino e a menina desejam tornar-se independentes, em relação à mãe, ao passo que o pai representa o mundo exterior e a realidade. Em um dado momento, a menina abandona a mãe, em busca do pai, como forma de chegar ao mundo exterior. Para ambos os sexos, o abandono da mãe implica no desenvolvimento da atividade e de certa agressividade, impulsos que se ligam às tendências eróticas. Para

o menino, esses impulsos correspondem aos desejos de penetração agressiva da mãe, sendo vivenciados no pênis, na fase fálica.

Nas meninas, há uma dupla identificação, fálica e sádica com o pai e de sofrimento anal passivo como a mãe. Ela também tem a mãe como objeto primitivo de sua atividade erótica, embora seja mais passiva que o menino. Essa passividade está relacionada à espera passiva pela fecundação. É na maternidade que a mulher pode assumir uma posição ativa. Tanto a passividade quanto o masoquismo são constitucionais e tem a ver com a diferença entre os sexos. Deutsch refere-se ao comportamento passivo das fêmeas animais, relacionando-o à conduta passiva das células sexuais, considerando que as disposições orgânicas são fundamentais para o psiquismo da mulher.

A autora entende que a inveja do pênis, embora importante, não é fundamental no desenvolvimento da menina. Embora a pequena comprove que o clitóris é insuficiente para as suas tendências eróticas, ela pode ter a reação de converter seus desejos ativo-agressivos em passivo-masoquistas.

Deutsch acredita, tal como Freud, que a menina desconhece a vagina e experimenta duplamente a falta de um órgão genital apropriado, ao que denomina de “trauma genital”, que significa que falta à menina o órgão apropriado, para experimentar a sua sexualidade de fim ativo e o órgão apropriado para sua sexualidade passiva. Tal trauma e não a inveja do pênis é responsável pelos transtornos neuróticos da mulher.

Segundo Salas (1990), na argumentação de Deutsch, a mudança de zona erógena ocupa um lugar central. Ao explicar como a libido torna-se heterossexual, Deutsch diverge do postulado freudiano de que homossexual ou heterossexual é a eleição de objeto, o que independe do sexo do sujeito. Para ela, a libido heterossexual

tem raízes orais arcaicas e, na fase oral, a menina estabelece uma equivalência entre o seio e o pênis. O seio erotiza a boca e o pênis fixa a libido da mulher na vagina. A teoria sexual predominante na zona oral é a felação, onde a boca é a zona que predomina. Nesta fase, surgem fantasias orais de gravidez.

Na fase sádico-anal, o pênis converte-se em órgão de domínio. Os contatos sexuais passam a ser concebidos como sádicos. O filho-anal é a fantasia de gravidez dessa fase. O ânus desempenha o papel passivo e o seio, o pênis e as fezes assumem o papel ativo. O pênis desempenha o mesmo papel que o seio desempenhava na fase oral.

Até a primeira relação sexual, a vagina não tem papel erógeno significativo. É o corpo da menina que é investido libidinalmente, diferente do menino, que investe sua libido no pênis. O clitóris não é abandonado facilmente, pois é o único órgão a suportar os impulsos libidinais da fase fálica. A menina necessita do varão, para dirigir lentamente sua libido para a vagina. Somente o desenvolvimento biológico instintivo que culmina com a puberdade vai despertar a sensibilidade na vagina, que herda a excitabilidade e passividade da boca e do ânus.

Langer (1986, p. 47) resume o pensamento de Deutsch:

o conflito básico da menina não provém, pois de sua inveja do pênis, mas de sua carência definitiva de um órgão sexual ativo e a falta temporária ou subjetiva do órgão receptivo-passivo, a vagina, na qual só mais tarde centralizará toda a sua sexualidade adulta.

O conceito de masoquismo é fundamental para Helene Deutsch e ela define a feminilidade como resultante do narcisismo, da passividade e do masoquismo da

mulher. A primeira identificação infantil com a mãe é sempre masoquista e a identificação ao pai faz parte do tornar-se mulher.

Posteriormente, ao confrontar-se com a inveja do pênis, ela regride até o masoquismo, o que é traduzido pela frase: “quero ser castrada pelo meu pai”, relação que é também masoquista. O masoquismo é parte do destino anatômico de uma mulher, determinado por fatores biológicos e é, também, responsável pelo desenvolvimento posterior da feminilidade. A identificação com o pai é secundária e resultado da saída da identificação masoquista com a mãe. A frigidez é uma outra possibilidade de destino para a persistência da reivindicação fálica.

A vida da mulher é dominada pela tríade masoquista: castração-violação-parto. O desejo de ter um pênis é substituído pelo desejo de ser violada pelo pai, de ser castrada. O masoquismo está presente na relação mãe e filho, a *mater dolorosa* é o expoente máximo, pois se relaciona com o Cristo.

Tendlarz (2002) assinala que o conceito de masoquismo, como a verdadeira natureza feminina ou, ainda, como puro efeito cultural, é uma forma de abordar a feminilidade. O masoquismo feminino, para esta autora, tornou-se a maneira que as analistas mulheres encontraram de enfrentar a questão do gozo feminino, que se encontrava diante de alguns impasses na teorização freudiana. Quanto a Deutsch, considera que ela se perde ao confundir os estragos do amor e as peripécias da relação da mulher com o próprio corpo e o masoquismo.

Helene Deutsch também define a mulher através da maternidade. Para ela, a resposta para o ser mulher é ser mãe. O parto é “uma orgia de prazer masoquista”, onde a mulher alcança o ápice do prazer sexual. Ela entende que a relação mãe-filho é reconstruída na coito, o que, segundo Salas (1990), é uma inversão da perspectiva kleiniana, que entende que na relação mãe-filho, o coito se reconstrói. O

companheiro é identificado com o pai, que é incorporado na fantasia e convertido no filho, guardado no útero. Para Deutsch, a vagina é o receptáculo do filho e não do pênis. Durante a gravidez, o filho representa, para a mãe, uma parte do seu ego e encarna também o ideal do ego paterno. A libido é dessexualizada e o filho é promotor da sublimação materna.

As atividades vinculadas às funções femininas ajudam a superar os traumas da mulher. A amamentação é a imagem do coito, o seio é o equivalente do pênis e, ao amamentar, a mãe supera o trauma do próprio desmame, sofrido passivamente por ela e restitui a fusão com o filho, rompida com o nascimento.

Na visão de Deutsch (1925/1947), há uma identidade entre a mulher maternal e a mulher feminina. Ao falar em cuidados maternos, ela refere-se a uma qualidade definida do caráter, que imprime a personalidade total feminina e aos fenômenos afetivos que se relacionam à impotência da criança e a sua necessidade de cuidados. Ela define como característica da mulher feminina um jogo harmônico entre as tendências narcisistas e a predisposição masoquista para sacrificar-se e amar dolorosamente. Na mulher maternal, o desejo narcísico de ser amada é transferido do eu para o filho. Na maternidade, masoquismo e narcisismo se conjugam: os componentes narcisistas do amor materno manifestam-se na disposição das mães ao sacrifício.

Segundo Salas (1990), essa autora faz da reprodução o eixo do seu pensamento e vê filhos em toda a parte. O pai é um filho para a mulher e, durante o coito, a mulher satisfaz-se por ser fonte de prazer para o companheiro. O ato sexual só importa para o companheiro. Para Deutsch, o clitóris é o órgão sexual e a vagina é o órgão da reprodução. A mulher encontra a sua felicidade no dom materno e tanto

as satisfações sexuais como as possibilidades de sublimação na mulher encontram, na reprodução, a possibilidade de satisfação máxima.

Há uma conjunção entre sexualidade e maternidade, embora Deutsch não deixe de afirmar que é uma relação complexa, não totalmente harmônica, podendo haver uma dissociação entre sexualidade e tendência maternal. Uma mulher pode desejar um homem sexualmente e escolher outro homem para ser pai dos seus filhos, o que pode implicar em uma desintegração psíquica, pois ela afirma: “Uma mulher integrada psiquicamente pode satisfazer tanto a sexualidade quanto a tendência maternal através de um só homem” (1925/1947, p.31).

A psicologia da maternidade, para Deutsch, é profunda e rica. O mundo psicológico da maternidade é um fator que compõe a psique da mulher e falta ao sexo masculino. A mulher, por outro lado, dispõe de uma conduta mais variada e mais complicada, no que se refere à polaridade entre a vida e a morte, entre o instinto de auto-conservação e a função de reprodução, além da interação entre a sexualidade feminina e a tendência maternal, que une outras polaridades: a atividade-passividade, a agressividade-masochismo e a feminilidade-masculinidade.

Há uma pré-história da maternidade, que se desenrola dentro da trama edípica. No mundo fantasístico da menina, o pai é relacionado com a idéia de seu filho, em um período em que a menina ignora a origem dos bebês, mesmo se tiver recebido informações sobre a sexualidade. As fantasias da menina, neste período, estão ligadas aos processos digestivos e se intensificam com o nascimento dos irmãos ou de crianças entre os conhecidos.

Este período, que ela chama o primeiro período infantil da maternidade, compreende duas fases, que influem na maternidade posterior. Há uma primeira fase, em que a menina tem o filho com a sua mãe e que possibilita o protótipo da

tendência maternal ativa. No Édipo, a menina deseja receber passivamente um filho. As fantasias das meninas encontram-se absorvidas pelos problemas da gravidez e do parto, experienciando através do seu mundo fantástico, os temores, desejos e sentimentos de culpa, com relação à maternidade, que adquirem valor real.

O segundo tempo da pré-história da maternidade se dá na puberdade e os acontecimentos da infância se repetem. As fantasias sexuais permanecem inconscientes e as fantasias de identificação com a mãe ativa podem se tornar conscientes. O componente que permanece inconsciente é mobilizado com a aparição da menstruação. A jovem precisa de um tempo, para poder libertar-se do complexo de Édipo e das suas fantasias e para que o eu se desenvolva e possa amadurecer para a maternidade.

O parto é mais semelhante ao coito que outras funções corporais. Parecem um só processo, começando com ingressar e reter e termina com dar e expulsar, o que constitui a trama dos fatos biológicos. Deutsch afirma que o ato biológico começa com a fecundação, alcança o clímax no parto, terminando com o nascimento. Há um verdadeiro idílio amoroso entre a mãe e a criança, na concepção de Helene Deutsch, que argumenta:

O altruísmo materno se baseia no fato de que, com relação ao filho, a mãe se comporta desinteressadamente e está disposta a sacrificar tudo, incluindo a sua vida. A essência do amor maternal é de não pedir nada, não ter limites e dar-se sem reservas. É complementar à primeira atitude do filho com a mãe, quando ela é para ele um reservatório onde ele pode satisfazer as suas necessidades, um ser que, como sente a criança, não tem interesse fora dele. A única compreensão direta que a mãe pode esperar do filho é algo inerente ao amor maternal mesmo – o gozo por sua

existência e bem-estar. Esta relação se desenvolve diretamente, paralelamente ao processo somático, da unidade mãe-filho que tem lugar durante a gravidez² (1925/1947, p. 247).

A relação mãe-filho segue algumas leis. Inicialmente, a mãe, ao satisfazer as necessidades do bebê, participa do seu prazer. Quando o filho pode usufruir de uma relação terna e sublimada com a sua mãe, é ela quem goza da necessidade da criança de apoiar-se em sua ternura e responde ao afã do filho. Enfim, a mãe, em consequência das influências educativas e afetivas, forma parte do ideal do eu do filho e se funde com ele.

Helene Deutsch (1932/1994) trata ainda, em seu trabalho “A homossexualidade feminina”, da relação de amor e ódio da menina para com a mãe. Ela estabelece a diferença entre dois tipos de homossexualidade, na mulher. A primeira tem a ver com a situação edípica, a renúncia ao pai transforma-se na identificação a ele e as mulheres reprimem a sua feminilidade. No segundo tipo de homossexualidade, há a repetição da relação pré-edípica mãe-filha.

Aqui, não é simplesmente a fixação à mãe como objeto primário, mas um complicado processo de retorno à relação originária à mãe. Freud comenta esse artigo de Deutsch, no seu texto sobre a Feminilidade afirmando: “... a Dra. Helene Deutsch [1932] mostrou que os atos eróticos de mulheres homossexuais reproduzem as relações entre mãe e bebê.” (1932, p. 160) e já havia destacado no seu texto de 1931 um comentário:

² Tradução livre do espanhol.

Na verdade, parece que as analistas femininas – tais como, por exemplo, Jeanne Lampl-de-Groot e Helene Deutsch – foram capazes de perceber esses fatos mais fácil e claramente por terem sido auxiliadas, ao lidarem com as que se achavam em tratamento com elas, pela transferência a uma substituta materna adequada....Entre estas acha-se a suspeita de que essa fase de ligação com a mãe está relacionada à etiologia da histeria.... (1931/1976, p. 261).

Para Helene Deutsch, as mulheres estão mais adaptadas a sua posição feminina, sem ter o mínimo de orgasmo sexual, o gozo do orgasmo vaginal. Ela apóia-se em sua prática clínica, para constatar que são justamente as mulheres que fizeram o giro em direção ao pai, identificando-se com eles, as que se mantêm distantes do gozo sexual feminino, mas que se mantêm perfeitamente adaptadas ao papel de mãe e às funções sociais.

Elas funcionam, na relação sexual, enquanto mães e como homens, na sociedade. Para Deutsch, esses casos implicavam em uma consequência clínica. Com uma analisante desse tipo, não se deveria realizar uma análise muito longa, porque não se podia colocar tal mulher em questão. Uma vez que este equilíbrio é alcançado, não se deve questioná-lo, pois seria muito custoso, para a mulher, uma vez estabelecidas essas identificações, ter que atravessá-las (Laurent, 2003).

No comentário feito por Lacan (1957-58/1999) sobre a posição teórica de Helene Deutsch, ele afirma que, para ela, a questão da satisfação feminina é tão complexa que considera que a mulher pode satisfazer-se completamente sem ter, necessariamente, satisfação genital. A satisfação da posição feminina pode consumir-se, integralmente, na maternidade, nas várias etapas da reprodução, na gestação, amamentação e na própria manutenção da posição materna. Para Deutsch,

o centro de gravidade da feminilidade está para além da relação genital, diz Lacan. Ele entende que se deve situar os elementos libidinais que entram em jogo na história do sujeito, na dialética significante, o que vai implicar na identificação com o terceiro elemento, que é o pai.

4. A *aphanisis* e a fase fálica na menina.

Jones foi o biógrafo de Freud e defensor das idéias de Melanie Klein. Ele se opôs à idéia freudiana de uma fase fálica, tentando entender qual seria o correspondente, para a mulher, da angústia de castração no menino. Ele entende que o termo castração impediu o entendimento das questões relativas à sexualidade feminina.

Ele obteve uma resposta de Freud (1931/1976), em seu texto “Sexualidade feminina” que explicita a sua objeção à concepção de Jones de que a fase fálica na menina é uma reação de proteção secundária, antes de um estágio real de desenvolvimento. Para Freud, a idéia de Jones não responde nem às constelações dinâmicas nem às temporais.

Jones, na mesma linha de pensamento de Karen Horney, considera que o critério falocêntrico dos analistas homens e o fato de as mulheres mistificarem o próprio órgão genital causaram uma preferência pelo órgão masculino.

Para Jones, a ameaça de castração é parcial e diz respeito à extinção da capacidade de sentir prazer sexual. De acordo com Salas (1990), ele entende a castração, no sentido lato, como castração do órgão genital masculino. A sua idéia de castração tem a ver com a emasculação do pênis. Ele introduz o conceito de

“*aphanisis*”, que seria a aniquilação, a perda da capacidade de gozar e diz respeito a um temor arcaico e abstrato, de difícil representação no inconsciente, cujas representações possíveis seriam a castração e pensamentos de morte.

Do ponto de vista de Tendlarz (2002), a introdução deste conceito teve como consequência o deslizamento da fase fálica do lugar de organizador libidinal para o de uma construção defensiva. Ao privilegiar o nível fantasmático, Jones deixa de lado o recurso ao simbólico, que está presente na *démarche* freudiana.

Nos meninos, a *aphanisis* parece sob a forma de temor de castração e nas meninas, como temor da separação, de ser abandonada. O horror à *aphanisis* é designado por ele de privação, origem do sentimento de culpa e da formação do supereu, primeira defesa construída contra a possibilidade de privação dos desejos sexual. O supereu é construído para projetar o perigo da *aphanisis*, que decorre da privação. A gênese do supereu pode ser descoberta anteriormente na menina que no menino.

A *aphanisis* é o resultado da privação e a menina deve escolher: a renúncia ao sexo ou ao incesto, a feminilidade (a vagina) é o resultado da sua identificação anal com a mãe, ou o laço erótico ao pai. A ordem biológica é determinante, para a diferença psíquica entre os sexos. A menina seria mais dependente da aprovação e consentimento dos pais do que o menino.

A inveja do pênis, um dos mais polêmicos conceitos freudianos é, para Jones, uma regressão, uma defesa contra o desejo de ter o pênis paterno. Há uma *penisneid* auto-erótica, pré-edípica e outra que é alo-erótica, edípica.

As fantasias mais remotas da menina não se referem à vinculação exclusiva à mãe, mas dirigem-se para o pai. A relação com a mãe será marcante no primeiro

ano de vida e a frustração com o seio materno, leva-a a fantasiar o objeto pênis-bico de seio, ponto de partida para ligar-se ao pai.

Essa busca de um objeto mais satisfatório aparece precocemente e vai reaparecer na decepção com o pênis e na inveja do falo. Ela busca o pênis pela frustração com o seio, por uma relação com o objeto parcial, o pênis, que fantasia como objeto pertencente à mãe, não ainda por amor ao pai. Assim, ela vai entrar no complexo de Édipo, quando se dá conta que o pênis do pai, o objeto desejado, está retido na mãe, com a qual entrará em rivalidade.

O ódio à mãe se exprime pelo desejo de pênis e ela se ressentida da mãe, porque ela guardou o pênis do pai. Os ataques ao corpo da mãe surgem nos estágios sádico-oral e sádico-anal, caracterizados pela maior violência e angústia na menina, por medo da vingança materna no seu corpo, por não possuir o pênis, para localizar a sua angústia e não poder deslocar o seu sadismo para o pai, como o varão.

Nas formulações teóricas de Jones, a inveja do pênis perde o valor de estrutura, que está presente na obra freudiana e seu entendimento da fase fálica como uma defesa, de caráter secundário, também se distancia da visão de Freud.

Prates chama a atenção para o paralelismo que Jones estabelece entre os dois sexos, em relação ao complexo de Édipo, em que: “ou se escolhe o sexo correspondente ao destino anatômico, ou o objeto incestuoso correspondente” (2001, p. 56).

Lacan (1956-57/1995), ao comentar as idéias de Jones, critica a noção de *aphanisis*, com a confusão entre as noções de castração e privação e os conceitos de falo e de pênis, que afastam Jones das proposições freudianas. Para Lacan (1957-58/1999), ele centra a sua discussão no império materno, repleto de objetos em seu interior, aos quais a criança deseja violentamente. A mãe é vista como um ser de

“sucesso”, plena de objetos desejados pela criança, concepção ao qual Lacan se opõe, ao introduzir o pai, para além da relação mãe-criança, na dialética significativa, como será visto no terceiro capítulo.

5. O complexo de Édipo precoce e o supereu na menina.

Melanie Klein foi uma psicanalista reconhecida pelo trabalho clínico com crianças muito pequenas. Em seu artigo de 1928, “Primeiras fases do complexo de Édipo”, afirma que as tendências edípicas atuam, ao final do primeiro ano e início do segundo ano de vida, resultando da frustração com o desmame, reforçadas pelas frustrações anais sofridas, seguidas pela frustração surgida com a percepção da diferença anatômica entre os sexos.

Ela associa o início dos desejos edípicos ao medo da castração e sentimentos de culpa. Meninos e meninas se diferenciam, ao passarem da fase oral e anal para a genital. Os meninos mudam a posição libidinal. O fim, que era de recepção, passa a ser a penetração e, as meninas, embora mudem da posição oral para a genital, mantém o fim receptivo, fonte do seu desapontamento com a mãe. Ao se originar a receptividade para o pênis, a menina se dirige ao pai, como objeto de amor.

A separação da mãe se dá pelas sucessivas frustrações orais, pois a feminilidade se desenvolveria pelo deslocamento da libido oral para a genital, ponto no qual concorda com Helene Deutsch. Na visão de Klein, tal deslocamento começa com as primeiras manifestações dos impulsos genitais e o alvo oral e receptivo dos genitais leva a menina a se voltar para o pai. Os impulsos edípicos fazem a sua

aparição e provocam o reconhecimento inconsciente da vagina, junto com as sensações que a levam a masturbar-se.

O ódio intenso à mãe, decorrentes das sucessivas frustrações e do fato de ser a detentora do pênis paterno, intensificam os motivos para a menina se voltar para o pai, gerando impulsos sádico-orais e sádico-anais de roubar e destruir a mãe. Diz Klein:

Se a identificação com a mãe tem lugar predominantemente num estágio em que as tendências sádico-orais e sádico-anais ainda são muito fortes, o medo a um superego materno primitivo conduzirá ao recalque e à fixação a esta fase e interferirá no futuro desenvolvimento genital. O medo à mãe também impele a menininha a renunciar à identificação com ela, começando a identificação com o pai (Klein, 1928/1981, p. 261).

Ela discorda da posição freudiana de que é a ausência de pênis que causa o afastamento da mãe e o encaminhamento para o pai, pois entende que é o desmame, a privação do seio que leva à identificação ao pai. Não é o desejo de pênis que leva ao desejo de um filho, como postula Freud, mas o contrário: o desejo de pênis é posterior ao desejo de ter um filho, que substitui o desejo de ter um pênis, posteriormente.

A relação primordial da menina à mãe terá conseqüências:

A frustração que lhe produz o pai tem como base mais profunda o desengano já sofrido em relação à mãe; um poderoso motivo do desejo de possuí-lo, surge do ódio e da inveja contra a mãe. Se as fixações sádicas permanecerem predominantes, este ódio e sua supercompensação afetará também essencialmente, a relação da mulher com os homens. Por outro

lado, se houver uma relação mais positiva à mãe, construída sobre a posição genital, não só estará a mulher mais livre de sentimento de culpa em relação aos seus filhos, como também o seu amor pelo seu esposo será fortemente reforçado, já que para a mulher ele sempre ocupa o lugar da mãe que dá o que é desejado e ocupa também o lugar do filho amado (1928/1981, p. 262).

A menina vai estar em desvantagem com o menino, por ele possuir um pênis de fato, enquanto ela possui o desejo insatisfeito de ser mãe, enfraquecido pela ansiedade e sentimento de culpa, em função das tendências destrutivas, que dirigiu ao corpo da mãe ou certos órgãos dentro dele e contra as crianças no útero. Espera ser castigada com a destruição da própria capacidade de ser mãe ou dos órgãos internos que se relacionem com sua função e de seus próprios filhos.

Em seu artigo “Os efeitos das primeiras situações da angústia sobre o desenvolvimento sexual da menina”, Melanie Klein (1933/1969) discorre sobre a angústia de castração na menina. A mãe inflige a frustração oral para a menina, fazendo com que ela afaste-se da mãe e tome o pênis do pai, como objeto de gratificação. A partir daí, surgem as fantasias de que a mãe introduz o pênis do pai em seu corpo e dá o seu seio para ele.

Tais fantasias estão na base das primeiras teorias sexuais infantis, despertando sentimentos de inveja e de ódio. A menina fantasia que o corpo da mãe é receptáculo de tudo o que é desejável, o que fomenta o ódio contra a mãe, provocando a produção de fantasias sádicas em que a menina ataca e destrói o interior do corpo materno, privando a mãe do seu conteúdo. Essas fantasias são a maior fonte de angústia para a menina. Klein diverge, em alguns pontos, da posição freudiana a respeito dos complexos de Édipo e de castração e explicita:

Freud chegou à conclusão de que é o complexo de castração o que introduz o complexo de Édipo na menina e que o que a faz afastar-se na mãe é o rancor por não haver recebido um pênis para ela. Todavia, a divergência entre o ponto de vista de Freud e o meu torna-se menor quando refletimos que eles concordam em dois pontos essenciais, a saber: o desejo da menina de ter um pênis e seu ódio à mãe que lho recusa. Porém, a meu ver, o que a menina deseja acima de tudo não é possuir um pênis para si como atributo de masculinidade, mas sim incorporar o pênis paterno como objeto de gratificação oral. Ademais, creio que esse desejo não é um produto de seu complexo de castração, mas a expressão mais fundamental de suas tendências edípicas; ela é trazida para o domínio de seus impulsos edípicos não indiretamente, através de suas tendências masculinas e de sua inveja ao pênis, mas diretamente, como resultado de seus componentes instintivos dominantes (1933/1969, p. 261).

O pênis paterno passa a ser investido pela menina, de forma ambivalente, o desejo oral faz com que ela acredite incorporá-lo, convertendo-se no protótipo do desejo de pênis genital. A menina acredita em um pênis perigoso, ao qual ela procurará combater e num pênis benéfico e protetor, que ela irá multiplicar nas suas vivências sexuais, para que o bom pênis triunfe sobre o mau pênis.

A sua atitude, frente ao pênis introjetado, decorre de sua relação com o seio materno. Ela introjeta a “mãe boa” e a “mãe má”, representadas pelo seio. O seio bom é o que lhe dá leite e o mau causa fome e lhe nega o leite. A mãe é a possuidora do seio que nutre, do pênis do pai e dos bebês e pode gratificar as suas necessidades, sendo o seu corpo um armazém que gratifica os desejos do bebê e acalma os seus medos.

Posteriormente, quando o sentimento de culpa advier, a menina julgará que, ao destruir a mãe, destruiu o lugar de onde poderia satisfazer-se. A menina terá a compulsão de tomar da mãe o que ela possui e também de devolver. Como afirma Klein:

Julga ela que ao ter assim destruído a mãe, demoliu o reservatório de onde extrai a satisfação para todas as suas necessidades físicas e morais. Este receio, de tão tremenda importância na vida psíquica da pequerrucha, concorre para tornar mais fortes os laços que a atam à genitora, e dá origem a uma impulsão para restituir e devolver à mãe tudo o que dela tirou; e essa impulsão manifesta-se em numerosas sublimações do tipo especificamente feminino (Klein, 1933/1969, p. 275).

A figura materna é apresentada como ameaçadora, injuriante e feroz. Klein vai demonstrar ter encontrado, nas análises das suas pacientes, os relatos de ser devorada, cortada em pedaços e destroçada pela mãe, em consequência da projeção dos impulsos sádicos contra a figura materna. Medos que são a fonte das mais arcaicas situações de angústia nas meninas.

Um aspecto a que Melanie Klein (1937/1975) deu bastante destaque foi a relação mãe-filho. Ela entende que a relação da mãe com o filho é um verdadeiro relacionamento amoroso. Desde pequenas, elas têm um desejo bastante intenso de bebês, fantasiando que o corpo da sua mãe está cheio de bebês, colocado pelo pênis do pai.

Melanie Klein (1937/1975) entende que o desejo de ter filhos é o desejo que a menina sente, em relação ao pênis, como objeto libidinal e não um desejo que substitui a vontade de ter um pênis, como pensa Freud. A equação principal, em

alguns casos, é feita entre o filho e as fezes, onde a relação com o filho desenvolve-se em uma linha mais narcisista, mais independente do que a atitude em relação aos homens e estreitamente ligada ao corpo e à onipotência dos excrementos.

Essa equação afeta as suas relações com o filho imaginário. Quando é pequena, a ansiedade que sente, por causa das fantasias relacionadas com os excretas venenosos que reforçam a sua tendência a expelir, fará com que, mais tarde, ela alimente sentimentos de ódio e medo em relação à criança real, que está no seu interior.

Quando iguala filhos e pênis, a menina age com os filhos, baseando-se na relação com o pai ou com o seu pênis. A partir da teoria infantil de que a mãe incorpora um pênis novo, quando copula com o pai e que esses pênis transformam-se em filhos, as relações da menina com o pênis do pai têm influência na suas relações com os filhos imaginários e, depois, com os seus filhos reais.

O medo do pênis “mau” leva a menina a fortalecer a introjeção de um pênis “bom”, que a protegerá do pênis mau, que se encontra dentro dela. O pênis “bom” assume o significado do filho, um filho imaginário que ajuda e dá proteção e representa os “bons” conteúdos inconscientes do corpo.

A menina sente uma imensa necessidade de ter filhos, porque ter filhos é uma forma de superar a sua ansiedade e atenuar os seus sentimentos de culpa, tendo um desejo de ter filhos, maior que o de ter um parceiro sexual. Sua atitude com os filhos é de grande importância na criação das sublimações. Ao atacar a mãe, imaginariamente, no interior do seu corpo, através dos excretas venenosos e destrutivos, a menina se enche de dúvidas, sobre os seus próprios conteúdos internos.

A equação fezes = crianças, faz com que a menina alimente fantasias sobre um filho “mau” dentro de si, equivalente a ter um filho horrível, defeituoso. Nas

análises que conduziu, Melanie Klein entreviu que o desejo de um filho “bom”, bom, saudável e o esforço para embelezar o filho imaginário e o corpo próprio da mulher relaciona-se com o medo de gerar em si próprias e colocar, no interior da própria mãe, crianças relacionadas ao excremento venenoso e, portanto, más, horríveis.

A menina tem sentimentos otimistas e vai crer que o pênis que internalizou é “bom” e que os filhos em seu interior são seres positivos. O temor ao pênis “mau” internalizado e aos excrementos perigosos fará com que a sua relação com os filhos reais, em fases posteriores da sua vida, sejam dominados pela ansiedade.

A relação mãe-filho pode substituir a ausência de relações sexuais entre a mulher e o marido. Nas palavras de Klein (1933/1969, p. 300):

Não raro, todavia, quando as relações com o parceiro sexual não a satisfazem, ela estabelecerá uma relação com o filho que lhe proporcionará gratificação e apoio moral. Nestes casos, em que o ato sexual se tornou um objeto angustioso para ela, será o filho quem atrairá para si a qualidade de pênis “bom” e protetor. A mulher que supera sua angústia precisamente por intermédio das atividades sexuais pode ter uma relação muito boa com o marido e ruim com o filho. Neste caso, ela deslocou a maior parte da angústia concernente a um inimigo interno para o filho; constatei que são os temores deste fato resultantes que se encontram na raiz de seu medo à gravidez e ao parto, agravando seus sofrimentos físicos durante a gestação, e que podem torná-la psicologicamente incapaz de conceber um filho.

A relação de uma mulher com os filhos está baseada nas primeiras relações objetais. A mãe vai ter com o filho, dependendo do sexo da criança, o relacionamento que teve, anteriormente, com as pessoas da sua família. Para Melanie

Klein, os fatores que contribuem para reforçar os laços afetivos da mãe com o filho podem ser: o desmentido da realidade e o temor das suas fantasias sádicas são produzidos quando ela torna-se mãe; o nascimento do filho significa que o interior do corpo e os bebês imaginários encontram-se ilesos e também invalida os temores associados à criança; e, finalmente, ao nascer, o bebê demonstra que os bebês no interior da mãe e o pênis paterno, vítimas dos ataques imaginários, estão íntegros. Assim, “Ter um filho representa, pois, restaurar um bom número de objetos e, em alguns casos, até mesmo recriar um mundo inteiro” (Klein, op. cit., p. 301).

Ao amamentar, a mulher estabelece um laço íntimo e especial entre ela e o bebê. Ela dará ao filho um produto do seu corpo próprio, essencial a sua nutrição e crescimento. Ela dará, também, um melhor destino aos ataques infantis contra o primeiro objeto de seus impulsos, o seio materno, destruído fantasisticamente por meio de mordidas, que havia sido sujado, envenenado e queimado com os seus excretos. Dar o leite benéfico e nutritivo é prova de que o seu sadismo primitivo não se realizou e foi possível restaurar os objetos.

O filho é, para a mãe, um objeto que possui um alto grau de qualificação para a restituição do bom objeto, além de proporcionar gratificação e diminuir a angústia materna. A mulher, ao cuidar do filho, realiza seus desejos mais primitivos e compartilha com ele os prazeres que ele proporciona, pois a mãe também se identifica com ele, podendo renovar as mais primitivas ligações com a própria mãe, substituindo o antigo ódio pela mãe por sentimentos positivos. Para Melanie Klein, ser mãe tem importância fundamental na vida psíquica de uma mulher.

Um outro ponto que eu considero importante para a discussão é o conceito de supereu, na visão kleiniana. Ao contrário de Freud, que postula um supereu menos severo nas meninas, Melanie Klein caracteriza o supereu feminino pela sua

crueldade. O supereu vai se formar, quando a criança efetua as primeiras introjeções orais, que são dotadas de grande sadismo. O núcleo do supereu é formado pelas imagens do seio e do pênis, primeiros representantes das imagens protetoras e também das imagens cruéis, vingativas e perseguidoras.

A formação do supereu começa no mesmo momento em que a criança efetua as primeiras introjeções orais. Devido a isto, as imagens introjetadas estarão dotadas de intenso sadismo, que prevalece nesta etapa do desenvolvimento. O núcleo do supereu é formado pelas imagens do peito materno e o pênis paterno que se estabelecem no eu e são os primeiros representantes das imagens protetoras e das imagens vingativas e perseguidoras.

O supereu feminino é precoce, arcaico, originado num estágio em que prevalecem o sadismo oral e o peito como objeto. Melanie Klein acredita que

A análise de crianças pequenas revela a estrutura do superego como se originando em identificações que datam de diferentes períodos e estratos da vida mental. Estas identificações são surpreendentemente contraditórias em sua natureza, pois coexistem a bondade e o excessivo rigor. Encontramos nelas também uma explicação da severidade do superego, que se manifesta especialmente nas análises infantis. Não parece claro por que uma criança de, digamos, quatro anos de idade, alimente em seu espírito uma imagem irreal e fantástica de pais que devoram, cortam e mordem; mas é [grifo da autora] claro por que, numa criança de mais ou menos um ano [grifo da autora], a ansiedade causada pelo início do complexo edípico, toma a forma de um temor de ser devorada ou destruída. A própria criança deseja destruir seu objeto libidinoso, mordendo-o, cortando-o e devorando-o, o que provoca ansiedade, já que o despertar das tendências edípicas é seguido pela

introjeção do objeto, que se transforma então em alguém de quem se deve esperar o castigo (Klein, 1928/1981, p. 254-255).

A ferocidade do supereu pode impedir o desenvolvimento da criança, pois a ansiedade persecutória e o temor de retaliação do objeto impedem o livre jogo de projeção e de introjeção, detendo o desenvolvimento do eu, fazendo com que permaneça o supereu originário, ameaçante e cruel.

Embora entenda que haja similaridade entre os dois sexos, quanto à severidade do supereu, Melanie Klein dá-se conta da diferença entre os sexos, compreendendo haver um supereu mais arcaico e cruel na mulher. A ansiedade do menino é determinada pelo supereu paterno e a da menina pelo supereu materno. As fantasias de devoração e envenenamento, em relação à mãe, que surgem nas análises das crianças pequenas, levam Melanie Klein a conceituar a ferocidade do supereu feminino, que se opõe à debilidade do supereu freudiano.

Na análise que faz do caso Rita (1929/1981), ela vai afirmar que o seu supereu é uma força ameaçadora, despótica, emitindo ordens insensatas, um supereu cruel e inflexível, que pode ser encontrado nas neuroses obsessivas dos adultos. Ela aponta três diferentes causas para uma maior ferocidade do supereu na menina.

A primeira é que a mãe frustra a menina duplamente. Além de lhe retirar o peito nutritivo, ela não deu o pênis como atributo masculino e fonte de gratidão, o que a faz fantasiar um pênis incorporado à mãe. Sentir-se duplamente injustiçada vai causar o ódio profundo pela sua mãe.

O segundo fator deve-se ao fato de que as tendências receptivas arcaicas da mulher, fazem com que ela tenha uma maior introjeção das figuras parentais e um supereu-consciência moral mais forte. A menina tem um conhecimento inconsciente

da vagina e a diferença anatômica entre os sexos reforça as suas ansiedades e temor de não haver podido reparar suas ansiedades e o ventre materno, pois ela não tem segurança de uma sexualidade e de um interior não danificados.

Em terceiro lugar, no declínio do complexo de Édipo, faz-se necessária, para a menina, a identificação à mãe e é este é um outro motivo de um supereu mais severo da menina. A formação do supereu na menina torna-se mais difícil, porque a sua identificação à mãe é mais complexa do que a do menino ao seu pai, pois ela não pode identificar-se com a mãe, a partir das semelhanças anatômicas, pois os órgãos internos femininos não admitem investigação ou prova de realidade.

A imago materno terrificante, produto de seus ataques sádicos imaginários contra a mãe, põe em perigo o interior de seu corpo, a censura por havê-la privado de seus filhos, de suas fezes, do pênis do pai e por possuir excrementos maus e perigosos. O desconhecimento interno do seu corpo, o medo de ser retaliada, o temor de seu esvaziamento ou destruição, além das suas intenções de reparar e restituir o corpo e os objetos roubados do ventre materno tornam maiores a sua agressividade dirigida à mãe e mais ambivalente a ligação à figura materna.

O vínculo precoce da menina à mãe é, para Melanie Klein, diferente do que ocorre entre a mãe e o varão. A relação marcada pelo gozo e pelo terror entre a mãe e a menina fica explícita na sua teorização acerca do supereu. Ela estabelece dois tipos de supereu, o paterno herdeiro do Édipo, vinculado à interdição (comparável ao supereu freudiano) e o supereu materno pré-edipiano, que parece não estar submetido à lei fálica.

O nível de frustração e de agressividade que marca a relação mãe-filha, derivam da pulsão de morte, dificultando a intervenção de um terceiro. A conceituação Kleiniana de supereu, como apontam Batla et.al.(2003), tanto pode ser

articulada à teoria freudiana da relação pré-edípica da menina à mãe, quanto ao conceito lacaniano de Desejo da Mãe, que será discutido no capítulo seguinte.

Melanie Klein, grande dama da psicanálise, deu várias contribuições à teoria e à clínica psicanalíticas. A ênfase que deu à vertente do objeto na sua teoria não a impediu de, clinicamente, mostrar efeitos de sujeito e ser uma grande clínica. A sua teorização acerca da relação mãe-criança toma outra direção, em relação a Freud, pois ela coloca esta questão em termos de relações de objeto, subvertida pelas formulações freudianas e retomada pela leitura atenta de Freud, proposta por Lacan.

6. A mascarada da feminilidade.

Joan Rivière vai tratar a questão da feminilidade por outra via, a via da mascarada e não pelo masoquismo, frigidez ou maternidade. Ela publica, em 1929, um artigo intitulado “A feminilidade como máscara” que faz alusão a um tipo particular de mulher intelectual, afirmando que a carreira intelectual associava-se quase que exclusivamente, em um tempo passado, às mulheres manifestamente masculinizadas.

A associação mulher intelectual-masculinidade não se sustentou com o passar do tempo, diz Rivière. Não é mais possível dizer se as mulheres engajadas no trabalho são mais masculinas ou femininas, seja na vida universitária, no meio científico ou nos negócios. Elas podem ser boas esposas e mães, cultivando vida social e cultural, cuidarem da aparência pessoal e até servirem de mãe-substituta para parentes e amigos, se solicitadas. E, ainda assim, apresentarem-se capazes de assumir os cargos de sua vida profissional, de modo equivalente aos homens.

Segundo Rivière (1929/1994), tais mulheres, que aspiram a uma certa masculinidade, podem revestir-se de uma máscara de feminilidade, com o intuito de afastar a angústia e evitar que os homens vinguem-se dela. Ela aborda, então, um caso clínico de uma mulher, com especial talento intelectual e muito independente, casada, com ótimas relações com o marido e com pessoas do seu convívio. Profissionalmente, em sua carreira de sucesso como propagandista militante, precisava falar em público e escrever.

No entanto, essa mulher tinha um sintoma que abalava essa estabilidade profissional, pois ela sofria de angústia, que surgia após as suas exposições públicas, por temer ter feito algo inapropriado e necessitava obsessivamente ser reassegurada do contrário. Ela procurava, de modo compulsivo, a atenção dos homens ou provocar os cumprimentos masculinos, ao fim das suas palestras, esperando deles a manifestação de um desejo sexual, mais do que um reconhecimento à sua capacidade profissional.

Procurava homens que representassem a figura paterna, sendo o seu pai um literato e político. Na análise, apareceu uma rivalidade edípica intensa com a mãe, que não foi resolvida satisfatoriamente e, paralelamente, uma marcante rivalidade com a figura paterna. Seu trabalho intelectual, que consistia em falar e escrever, é fundado sobre uma evidente identificação ao pai. Sua adolescência foi marcada por uma revolta consciente, rivalidade e desprezo contra o seu pai.

Nos seus sonhos em análise, eram freqüentes as aparições em que ela castrava o marido. A rivalidade em relação às figuras paternas, sobre as quais ela reivindicava a sua superioridade, eram um tanto conscientes, durante as suas conferências e, nesse contexto, ela reivindicava os favores, após o término das apresentações.

O sintoma compulsivo de coqueteria é explicado por Joan Rivière como uma forma de conter, inconscientemente, a angústia que resultaria das represálias proferidas pelo homem, representante da figura paterna, após as suas demonstrações de capacidades intelectuais. Ao apresentar a sua proficiência intelectual, ela exibía o falo, roubado do pai. Com a demonstração feita, ela é invadida pelo temor que o pai se vingue e oferece-se, sexualmente, para evitar a sua ira.

Ela exibía o falo publicamente e, depois, expunha a sua castração. Aparece em sua análise, tanto em fantasias de juventude como em seus sonhos, a seguinte estrutura: após a execução de um ato fálico, defendia-se da vingança de quem poderia revidar tal ato e assumia um papel passivo, fazendo-se de inocente. Segundo Rivière, a feminilidade pode ser assumida como uma máscara, para dissimular a existência da masculinidade e evitar o retorno da agressividade. O amor do homem devolve a sua auto-estima e ela busca amar-se para fazer face ao seu desejo de castrar o homem. A paciente precisa primeiro exibir o falo roubado do pai e só depois separar-se dele (Grant, 1998).

Ao se perguntar acerca da diferença entre a verdadeira feminilidade e a feminilidade como mascarada, Joan Rivière se dá a resposta: “Que a feminilidade seja fundamental ou superficial, é sempre a mesma coisa” (1929/1994, p. 203). A mascarada seria, portanto, a forma de cada mulher inventar o seu ser mulher, de dar ao seu ser um caráter de parecer. Nesse texto, a autora dá uma preciosa indicação: a única forma de tocar o feminino é a máscara. Não o que está por trás da máscara, pois o que está por trás da máscara é o vazio e a conclusão a que se chega é que o feminino é a mascarada. Esse é um texto fundamental para a discussão dessa tese, pois o conceito de feminilidade como máscara foi, muitas vezes, retomado por Lacan, em seus seminários e será retomado, no próximo capítulo.

7. A fase pré-edipiana.

Ruth Mack Brunswick foi uma colaboradora de Freud, herdeira do seu famoso paciente, conhecido como o “Homem dos Lobos”. Ela realizou um estudo sobre a paranóia, (Brunswick, 1928/1994) no qual apresentou um caso, em que a paciente tem uma relação homossexual com a irmã mais velha, que ocupa o lugar de substituto materno. A paciente manteve uma relação de masturbação mútua com a irmã mais velha e, quando essa relação se rompeu, experimentou ciúmes em relação à irmã, que vem a ser a fonte do delírio de ciúmes que dirigiu ao marido, mais tarde. Esses ciúmes e a questão homossexual apareceram na transferência com a analista. Esse trabalho confirmava a tese de Freud sobre a homossexualidade na paranóia, em uma paciente do sexo feminino. Há ausência do complexo de Édipo na paciente, que permanecera fixada, libidinalmente, à figura materna.

Em 1940, Brunswick publicou um artigo, que resultou das suas discussões sobre o caso com Freud, intitulado “A fase pré-edípica do desenvolvimento libidinal”, contendo idéias e sugestões do seu mestre. A sua definição de complexo de Édipo é a de um enlace positivo com o genitor do sexo oposto e, sobretudo, a situação triangular, em que a criança se liga positivamente a um dos pais, rivalizando com o outro (Brunswick, 1940/1994).

Por fase pré-edipiana, ela entende ser o primeiro período de laço mais estreito em relação à mãe, onde o pai surge como rival. Essa fase precoce de vinculação exclusiva com a mãe é a mais antiga, a mais precoce e a mais estranha que se pode viver. Nos meninos, esse laço estreito à mãe é, aparentemente, de duração mais curta que nas meninas, chegando a se confundir com o Édipo

propriamente dito. Nas meninas, entretanto, há um percurso longo e complicado antes de sua entrada no complexo de Édipo.

No começo de sua vida sexual, a menina é um pequeno varão. Sua relação com o seu primeiro objeto de amor são as mesmas do menino, com a mesma oposição de tendências libidinais ativas e passivas. Ambos mostram-se passivos em relação à mãe e lutam para tornar-se ativos, impondo à mãe um papel passivo. É importante para o desenvolvimento adquirir uma identificação feliz com a mãe ativa.

Posteriormente, meninos e meninas tomam caminhos diferentes. A menina deve abandonar o amor materno e transferi-lo para o pai, ao passo que o menino não vai trocar de objeto, na passagem do pré-Édipo ao Édipo. A menina, além disso, deve mudar de órgão sexual, do clitóris para a vagina.

Ao se dar conta do pênis que falta a ela e à mãe, passou a recriminá-la, porque herdou um órgão insuficiente para conquistar o amor materno. Recriminava-a pela falta de amor e por não se preocupar com ela o suficiente para formar com ela um casal feliz. Aceita a castração, frente ao pai e identifica-se com a mãe castrada, que é amada pelo pai. Não pode aceitá-la da mãe, pois a castração significa separar-se dela. Ao aceitar a feminilidade, recupera sua mãe, ao identificar-se com ela e consegue o pai como objeto de amor. Abre mão do desejo do pênis, retorna ao desejo de filho e conforma-se em receber o pênis do marido, mais tarde.

A diferença sexual é um descobrimento para a menina. Até os três anos de idade, as zonas pré-genitais prevalecem sobre as genitais. O menino julga os outros por si mesmo e supõe que todos possuem um pênis, assim como possuem a boca e o ânus. Ela afirma que a menina, que não descobriu a sua falta de pênis, compartilha da idéia da universalidade do pênis.

Para Ruth Mack Brunswick, o desenvolvimento libidinal transcorre segundo três pares de antíteses: ativo-passivo; fálico-castrado e masculino-feminino. As duas primeiras caracterizam a infância e a antítese masculino-feminino caracteriza a adolescência. Esses pares de antíteses se superpõem, combinam-se e se misturam, sem coincidir até que se substituem um pelo outro.

A antítese ativo-passivo comanda o início da vida. Para a criança, passiva no início, deve-se ensinar a respirar e a sugar. O papel da mãe não é feminino, é ativo. O menino se identifica com a mãe e desempenha o seu papel consigo mesmo, com os brinquedos, com outras crianças e com a sua mãe. Ao notar que a mãe não tem pênis, inicia-se um novo processo, cuja predominância é da antítese fálico-castrado. A atividade deve deslocar a passividade e predominar sobre ela.

O menino abandona a mãe como objeto de amor, sob a ameaça de castração pelo pai, dirigindo a atividade para a formação do superego e suas sublimações. O que o leva à destruição do complexo de Édipo é a ameaça da sua castração e não a castração da mãe. A menina, ao se dirigir ao seu pai, identifica-se com a mãe passiva castrada, sublimando as tendências ativas. Mais tarde, vive sua atividade com os filhos. Na sua opinião, a menina abandona suas tendências ativas até poder experimentá-las junto ao seu filho.

Para Mack Brunswick, o desejo de ter um filho é anterior à inveja do pênis, ao contrário do que pensa Freud. O desejo de ter um filho não é privativo das meninas, os dois sexos desejam possuir o bebê que a mãe onipotente possui. Meninos e meninas desejam ter um bebê com a mãe, na tentativa de identificar-se com ela. Querem dar-lhe um filho, para que ela se torne passiva. Enquanto o menino deseja renunciar ao desejo passivo de dar um filho à mãe, mantendo a fantasia de fecundá-

la, a menina vai renunciar ao seu desejo ativo para com a mãe, volta-se para o pai e espera receber um filho dele.

Mack Brunswick retoma o exame da relação exclusiva à mãe, que ela considera o principal fenômeno pré-edipiano. O menino tenta repetir, de forma ativa, o cuidado físico recebido passivamente da sua mãe. A criança, ao se masturbar, tenta repetir as sensações de prazer que obteve dos cuidados maternos. A masturbação do clitóris está ligada às fantasias dirigidas à mãe. Ao abandoná-la como objeto amado, renuncia também ao clitóris, desprezando os genitais e também os genitais da sua mãe.

Ruth Mack Brunswick deu importantes contribuições e foi uma autora que manteve-se coerente com alguns postulados do pensamento freudiano. A sua contribuição para a questão da relação mãe-filha, desenvolvida por Freud a partir de 1925 é bem perceptível, na forma com que expõe as suas idéias. No entanto, faz a mesma equação mulher = mãe, feita por Karen Horney e Helene Deutsch, reduzindo a feminilidade à maternidade, que tem sido um tema comum nas psicanalistas pós-freudianas, vistas até agora.

8. A mulher e a procriação.

Marie Langer, psicanalista argentina, retoma o tema da maternidade, desenvolvendo o seu pensamento, na esteira das idéias de Helene Deutsch, Karen Horney, Melanie Klein e Ruth Mack Brunswick. Em seu livro “Maternidade e sexo” (1981), ela vai falar das mulheres, estabelecendo uma equivalência entre a mulher e a mãe, em uma seqüência que vai da menarca até o climatério, onde se repete

positivamente a boa relação com a própria mãe enquanto que uma má relação com a mãe pode levar a viver uma menarca perigosa, à frigidez e à esterilidade. Ela afirma:

...na mulher existe uma inter-relação constante entre processos biológicos e psicológicos. Desde a menarca até a menopausa, isto é, durante a parte mais importante da sua vida, desenvolvem-se nela processos biológicos destinados à maternidade (...) Parece, pois, existir na mulher um desejo instintivo de ser fecundada e de conceber uma criança...(1981, p., 30).

Para Langer, a primeira menstruação é um passo importante na vida da mulher, pois ela vai reviver na puberdade todos os conflitos infantis. Caso a menina não tenha vivido a menarca ou as primeiras menstruações como um trauma para o seu inconsciente, ela teve uma infância satisfatória, o que seria uma garantia para a saúde psicossomática posterior da mulher. Se apresentar conflitos, eles podem se reproduzir na vida procriativa, seja no plano psicológico, somático ou nos dois planos.

A menarca pode significar uma reconciliação da menina com a sua mãe, de quem recebe a maturidade sexual como um presente, uma reabsorção da mãe que permite à adolescente ser como a mãe e tornar-se mãe, no futuro. O fato de que sangue e sinta dores alivia os seus sentimentos de culpa. A hemorragia satisfaz suas fantasias masoquistas, de forma aceitável para o seu “eu” e o seu sentimento de alívio e triunfo provém do fato de não se sentir mais menina, dependente e sim, mulher que renunciou à dependência homossexual com a mãe.

A mulher deseja um filho, por causa do instinto materno, que exige uma gratificação direta. Como o instinto sexual leva os casais a se apaixonarem e os namorados satisfazem, em sua união, o apetite sexual e algumas necessidades

psicológicas, o instinto maternal também gratifica, através de múltiplos desejos da mulher. Diz Langer (1981, p.198):

Deseja um filho porque isto significa recuperar sua própria mãe e também porque lhe permite identificar-se com ela. Também deseja um filho para poder comprovar sua própria fertilidade. O desejo de um filho pode corresponder ao desejo infantil de presentear uma criança a seu pai. O feto pode representar para o seu inconsciente o pênis desejado. Em seu desejo de maternidade influem também causas mais inconscientes ou mais racionais. Pode desejar um filho para reviver sua própria infância nele, ou dar-lhe precisamente o que ela não teve. Pode desejar um filho por rivalidade com outras mulheres, ou para reter seu marido ou por necessidade de reter seu marido ou por necessidade de status ou por qualquer causa atual. Mas, no fundo, o desejo da mulher de dar à luz um filho provém de sua necessidade psicobiológica de desenvolver todas as suas capacidades latentes..

Seguindo a linha de pensamento kleiniano, Langer entende que algumas mulheres não alcançam a maternidade, por estarem em conflito com a sua feminilidade. Abrigar o pênis, o sêmen e o feto, significa roubar da mãe algo que lhe pertence e triunfar sobre ela, o que pode significar castigo e destruição. Tais temores paranóicos entram em conflito com o seu desejo de reparação à mãe destruída, através da gravidez e parto feliz, devolvendo-lhe o que lhe foi roubado, através de um filho sadio e obter a bondade e tolerância da mãe, bem como se certificar da bondade e integridade do seu corpo.

A mulher grávida sofre uma regressão parcial e precisa de amparo, pois são despertadas as suas angústias precoces e, principalmente, as oriundas da sua relação

com a mãe. Sente o bebê como roubado dela. A despeito destes conflitos, entretanto, Langer vai postular a maternidade como um estado de conquista para a mulher que, serena e tranqüila, identifica-se com o seu ideal de mãe e experimenta a união mais íntima a ser vivida entre dois seres.

Langer (1981, p. 222) chega à seguinte conclusão:

Se conseguirmos educar filhas sadias que tenham um mínimo de angústia e sentimento de culpa e que possam aceitar prazerosamente sua feminilidade, podemos esperar que a gravidez e o parto sejam novamente o que são ainda em algumas sociedades ou para algumas mulheres felizes de nossa sociedade: a conquista máxima de suas faculdades biológicas acompanhada pela plena consciência de intervir na maior experiência possível: ter concebido e alimentado dentro de si um novo ser e ter-lhe dado a vida.

A psicanalista Marie Langer prossegue na via aberta pelos psicanalistas pós-freudianos, que equivalem o ser mulher ao ser mãe. A maternidade, como a mais sublime realização da feminilidade, é perceptível nas palavras que cita da novelista francesa Colette, que se refere, assim, à sua gravidez: “Fui retomada, como em minha infância, pela necessidade de dormir sobre a terra, sobre a erva, sobre a terra aquecida. Único ‘desejo’, desejo sadio.” (Colette apud Langer, 1981, p. 208).

Ou ainda: “Sexto mês, sétimo mês... Primeiros morangos, primeiras rosas. Posso chamar minha gravidez de outra forma que não uma prolongada festa? Esquecem-se as ânsias do fim, não se esquece uma longa única festa; nada esqueci.” (Colette apud Langer, 1981, p. 209).

Ser mãe, nessa acepção, é o encontro feliz da mulher com o seu bebê, marcado pela plenitude, uma relação de harmonia, de completude, entre a mãe e o filho, um bom encontro com o seu objeto, que parece não ter as marcas da castração. Da mãe à filha e da filha à maternidade, sem qualquer elemento terceiro, quiçá um quarto elemento, mas uma relação “boa”, tranqüila, com uma plena aceitação da sexualidade da mulher. No meu entender, um desvio da interpretação freudiana, que, como explicitado no capítulo anterior, conjuga maternidade e castração.

9. Entre mãe e filho: o objeto transicional.

Winnicott concebe a relação entre a mãe a criança como um encontro em que a presença da mãe ocorre no momento certo, no bom lugar e vai ter a ver com os primeiros encontros do sujeito com o objeto real (Siqueira, 1991). Ele concebe o encontro do bebê com a mãe, nos seguintes termos:

No contexto do relacionamento do bebê com o seio materno (e não estou declarando que o seio materno é essencial como veículo do amor do bebê com a mãe), o bebê tem impulsos instintivos e idéias predatórias. A mãe tem o seio e o poder de produzir leite, e a idéia de que ela gostaria de ser atacada por um bebê faminto. Esses dois fenômenos não estabelecem uma relação entre si até que a mãe e o bebê vivam juntos uma experiência [grifo do autor]. A mãe, sendo madura e fisicamente capaz, deve ser a parte que tolera e compreende, sendo ela, portanto, quem produz uma situação que, com sorte, pode resultar no primeiro vínculo estabelecido pelo bebê com um objeto externo, que é externo do ponto de vista do bebê” (Winnicott, 1945/2000, p. 227).

Acrescenta, ainda:

Imagino esse processo como se duas linhas viessem de direções opostas podendo aproximar-se uma da outra. Se elas se superpõem, ocorre um momento de ilusão – uma partícula de experiência que o bebê pode considerar ou como alucinação sua, ou como um objeto pertencente à realidade externa.

Em outras palavras, o bebê vem ao seio, quando faminto, pronto para alucinar alguma coisa que pode ser atacada. Nesse momento, aparece o bico real, ele pode então sentir que esse bico era exatamente o que ele estava alucinando. Assim, suas idéias são enriquecidas por detalhes reais de visão, sensação, cheiro, e na próxima vez esses materiais serão usados na alucinação. Deste modo ele começa a construir a capacidade de conjurar aquilo que de fato está ao alcance. A mãe deve prosseguir fornecendo ao bebê esse tipo de experiência (ibidem, p. 227).

O encontro entre a mãe e a criança é fundamental para o desenvolvimento emocional, constituindo a sede do verdadeiro self. Para Winnicott, o verdadeiro self torna-se uma realidade caso a mãe vá ao encontro do gesto espontâneo e da alucinação sensorial do bebê. Como afirma Winnicott, em relação ao verdadeiro self

... Depende, para a sua formação, da mãe suficientemente boa, cujo amor se expressa (inicialmente) em termos físicos (inevitavelmente). A mãe segura o bebê (no útero, nos braços) e através do amor (identificação) sabe de que maneira adaptar-se às necessidades do seu ego. Nestas condições, e somente nestas condições, o indivíduo pode começar a existir para viver experiências do id (Winnicott, 1950-55/2000, p. 298)

Para Winnicott, a mãe é suficientemente boa. Ao contrário da oposição mãe-boa e mãe-má, de Melanie Klein, é uma função situada ao meio. A mãe suficientemente boa vai ao encontro da alucinação com o bebê. Quando ela não é boa o bastante, ela induz, através da sedução, a criança a se submeter à demanda materna e não manifestar o seu verdadeiro self, criando um falso self, em uma aparência de realidade, que dissimula o self verdadeiro (Siqueira, 1991).

De acordo com Siqueira (op. cit.), essa divisão do self winnicottiano pode ser aproximada à operação de clivagem do eu que, na obra freudiana, resulta na separação entre o eu e o eu ideal. O self seria situado na função imaginária do sujeito, podendo ser localizado no ponto em que Lacan designa o *i* (*a*), que preenche a função de eu ideal do sujeito.

Winnicott criou um conceito para fazer um contraponto à doutrina da pulsão de Melanie Klein, por não considerá-la adequada. Com os termos “objetos transicionais” e “fenômenos transicionais”, o autor descreve:

...a área intermediária de experiência, entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto, entre a atividade criativa primária e a projeção do que já foi introjetado, entre o desconhecimento primário de dívida e o reconhecimento desta (Winnicott, 1971/1975, p. 14).

A criança pode começar a usar algum objeto, um ursinho, uma bola de lã, uma canção, uma palavra ou até um gesto que se tornem importantes para ela, no momento que vai dormir e, que, para Winnicott, podem se transformar em uma defesa contra a ansiedade depressiva. Esse objeto é o chamado objeto transicional,

pois ele representa a transição de um estado em que o bebê está fundido com a mãe, para outro estado em que está separado dela.

Winnicott chama a atenção para o fato de que, qualquer seja o objeto, ele pode simbolizar algum objeto parcial, como o seio, por exemplo. Mas deixa clara a sua posição: “No entanto, o importante não é tanto o seu valor simbólico, mas sua realidade. O fato de ele não ser o seio (ou a mãe), embora real, é tão importante quanto o fato de representar o seio (ou a mãe)” (1975, p. 19).

Segundo Eric Laurent (1999), o objeto transicional é um objeto que não se sabe se é alucinado, se vem da criança ou do exterior. É um objeto que vem do Outro e que não está no Outro, não está no lugar do simbólico e também não está no corpo. É um objeto que, na concepção lacaniana, desafia o interior e o exterior na representação que toma a banda de Moebius. Na visão de Laurent, Winnicott introduziu um ponto de interrogação com o objeto transicional, um objeto enigmático.

Lacan (1958/1998) comenta o conceito de objeto transicional de Winnicott e afirma o valor da concepção winnicottiana, em que a observação da criança se nutre da reformulação da função dos cuidados maternos na gênese do objeto, com a noção de objeto transicional. Em seu seminário sobre as relações de objeto (1956-57/1995), ele já havia ressaltado o aspecto imaginário do objeto transicional e chamado a atenção para o fato de que, na visão de Winnicott, trata-se de que “a mãe ensine, progressivamente, a criança a submeter-se às frustrações e ao mesmo tempo a perceber, sob a forma de uma certa tensão inaugural, a diferença que existe entre a realidade e a ilusão” (Lacan, 1956-57/1995, p. 34).

Para Winnicott (1956/2000), um ambiente suficientemente bom entre a mãe e o bebê é aquele que permite ao bebê alcançar, a cada etapa, as satisfações,

ansiedades e conflitos inatos e permanentes. A mãe adapta-se às necessidades do bebê e coloca o seio exatamente onde o bebê está pronto para encontrar, no momento certo e essa experiência permite à criança a ilusão de que é ela que, de forma onipotente, cria o seio por controle mágico. Ser capaz de criar o seio materno favorece a identidade do bebê. A partir da relação com os objetos subjetivos, criados por ela, a criança vai edificar o seu *verdadeiro self*. Por outro lado, ela tende a adequar-se aos objetos objetivos, que são impostos pelo meio exterior, o que vai dar a base para a constituição do *falso self*.

Haveria, então, um tempo da ilusão necessário à constituição da criança e um tempo da desilusão, onde a mãe teria que adaptar-se, de forma gradual, cada vez menos, às necessidades da criança, de modo a respeitar a capacidade do bebê de tolerar a frustração por não ter o objeto real, sempre que pode criar um objeto ilusório.

Winnicott (1971/1975) também se refere à função de espelho da mãe e afirma ter sido influenciado pelas idéias de Lacan sobre o estágio do espelho. Ele refere-se ao momento em que o bebê olha para o rosto da mãe e ele, normalmente, vê a si mesmo. No entanto, ele salienta haver a possibilidade de os bebês se voltarem para a mãe e não conseguirem, pois deparam-se com uma mãe que reflete a si próprias ou a rigidez das suas defesas.

Winnicott introduz, com o conceito de objeto transicional, um objeto que não está na mãe ou na criança. Além disso, aponta para a vertente de ilusão presente na relação mãe-criança. Embora muitos dos seus textos tratem da relação adequada entre a mãe e o bebê e tenha postulado uma “mãe suficientemente boa”, ele introduz a idéia de uma falta, presente entre a mãe e o seu bebê. Uma relação marcada pela frustração, pela desilusão, pelo espelho que não consegue refletir por completo a

imagem do bebê, pela diferença eu-não-eu e pela distinção falso-verdadeiro. Com isso, se distancia da teorização sobre as relações de objeto, tão presente nas idéias dos autores pós-freudianos.

10. A equação maternidade = feminilidade

Entre os psicanalistas que se seguiram a Freud surgiu uma teorização que privilegiou a relação primária mãe-criança, na qual o filho é entendido como um objeto capaz de satisfazer a falta da mãe. Se houve quem fez oposição a Freud, criticando o falocentrismo das suas teorias, nem por isso deixou de equivaler a mãe à mulher. Alguns entendendo a maternidade como um substituto da relação sexual, alguns fazendo do coito, uma reconstrução da relação mãe-criança e outros entendendo ser a relação mãe-criança, um substituto do coito.

A resposta formulada pelos seus seguidores à pergunta “o que quer uma mulher?” foi: o que ela quer é um filho. Na falta de existir uma relação de harmonia, de complementaridade entre os sexos, entre o homem e a mulher, eles tentaram fazer, da relação mãe e filho, um bom encontro com o objeto, como resposta possível ao enigma da feminilidade.

Não se pode deixar de atentar para a posição freudiana, em relação a este debate, em torno das questões relativas à diferença entre os sexos. Ele publicou, em 1931, o seu texto sobre a sexualidade feminina, reafirmando as teses quanto à existência de uma única libido, que se encontra a serviço da função sexual, masculina ou feminina. No período entre 1925 e 1932, ele deu uma nova orientação às suas pesquisas sobre a feminilidade e elaborou toda uma teorização que enfatizava a

diferença entre os sexos e a relação pré-edípica, da menina à mãe, mantendo a questão sobre o mistério que envolve a mulher.

A sua discípula Ruth Mack Brunswick, no artigo discutido sobre a fase pré-edípica do desenvolvimento libidinal, também resgata a importância do complexo de castração para a identificação sexual, acentuando o complexo de Édipo como relação triangular, precedido pela fase pré-edípica, marcada pela relação primordial à mãe. O debate realizado por ela e por Freud destacou o papel fundamental da castração na identificação sexual, para meninos e para meninas.

Ao tentar explicar a diferença sexual pela anatomia e ao não diferenciar o falo e o pênis, alguns desses autores pós-freudianos insistiram em estabelecer uma proporção sexual, entre os homens e as mulheres, buscando encontrar aquilo que se aplicaria, de modo único, tanto ao menino quanto à menina. Nesse sentido, há certa similaridade com o discurso feminista, que defendeu a igualdade entre os sexos. É preciso, igualmente, situar o discurso dos psicanalistas pós-freudianos, com relação ao discurso da sua época.

Conforme lembra Manoni (1999), é no século XIX que a função reprodutora é consagrada à mulher e é quando, curiosamente, emerge a doença feminina do século, a histeria. O século XX, que o precede, assiste a revolta das mulheres, contra a dominação machista. Não se pode esquecer da progressiva dispersão do personagem paterno, na constelação familiar. O discurso da psicanálise não ficou alheio ao declínio da paternidade, que já estava a caminho, com a teorização freudiana.

Com o declínio do pai, a instância materna parece ter adquirido o seu peso na constelação familiar. A diluição da autoridade paterna implicou no crescente declínio da virilidade do homem e em um empuxo à virilização das mulheres. Foi

acompanhado, como visto, pela ascensão dos especialistas, ao se interpor ao casal parental, para tentar suturar a hiância aberta com o declínio do pai.

Soler (2005) indica que o retorno à mãe se inscreve, na teoria e na clínica psicanalítica tanto em relação à extensão às crianças e à psicose, quanto aos limites com os quais Freud se deparou, ao constatar que o sintoma não era tão dócil à decifração. Ele teve que levar em conta o componente recalcitrante da estrutura, que concebeu em termos de pulsão de morte, compulsão à repetição, reação terapêutica negativa, análise interminável e mal-estar na cultura. Se a coisa não funcionava, devia-se à castração, à falta e ao imperialismo das pulsões, o excesso. Tratava-se de um gozo impossível a atingir e também a reduzir. A mãe foi, então, convocada, nesse contexto dos paradoxos do gozo.

A ênfase de Freud foi ao papel crucial que o complexo de castração desempenha para os dois sexos. A partir da descoberta da castração materna, da ausência de pênis da mãe, dar-se-ão as respostas do sujeito. É a falta fálica da mãe, a mãe como desejante, que vai permitir o acesso do filho ao seu próprio desejo. O discurso sobre o amor materno não acentuou que o amor de mãe, como todo amor, está atravessado pelas fantasias maternas e pelo lugar de objeto erótico que o filho ocupa, em relação aos cuidados da mãe. Deixou de lado, portanto, as questões relativas ao desejo e ao gozo da mãe e da mulher.

Concluo, então, a partir das interrogações: Se o Édipo freudiano não permitiu responder ao desejo feminino, a resposta estaria no aquém do Édipo? De que forma este debate se desdobrou na teorização lacaniana? Se foi preciso prescindir do pai, pode-se prescindir da mãe? Para trabalhar sobre estas questões, faz-se necessário caminhar um pouco mais... Ainda.

Capítulo III - A mulher não toda ... mãe.

Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável: eu sou.

Adélia Prado.

Como visto, desde Freud, a sexualidade não pode ser reduzida ao instinto, à reprodução, ao encontro entre o macho e a fêmea ou do espermatozóide com o óvulo. Para Lacan, a sexualidade se ordena no campo da fala e da linguagem. O funcionamento do inconsciente é o desfiladeiro do significante, pois, na visão lacaniana, o inconsciente é estruturado como uma linguagem, sendo definido como uma cadeia, uma combinatória de significantes. A realidade sexual é a realidade do inconsciente e a sexualidade humana vai se desenvolver, a partir da supremacia da cadeia significante sobre o sujeito, que é explicitada por Lacan, no “Seminário sobre a carta roubada”, (1955/1998, p. 33-34):

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina o sujeito em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, com armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do psicológico.

A realidade sexual só pode ser abordada pela linguagem. Sendo assim, o sexo não é redutível à natureza, à biologia, ao sistema hormonal ou às práticas sexuais, o que faz a psicanálise se diferenciar de uma sexologia. Para Lacan, “No psiquismo não há nada pelo que o sujeito se pudesse situar como macho ou fêmea (...) o que se deve fazer, como homem ou como mulher, o ser humano tem sempre que aprender, peça por peça no Outro” (1964/1988, p. 197).

Para a psicanálise, a pulsão sexual é a representante no psiquismo da sexualidade, o que é o signo de que a sexualidade se representa no psiquismo, não pela sexualidade mesma, mas por outra coisa. Segundo Lacan, a via que a sexualidade encontra para se instaurar no campo do sujeito é a falta, em que duas faltas se recobrem:

...Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que de vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual. (Lacan, 1964/1988, p. 194).

Como salienta Brousse (1997), há uma diferença entre a transmissão que se dá no campo biológico e a transmissão que ocorre na filiação. Na filiação, transmite-se um nome ou um significante. No campo da linguagem, o nome é o que se transmite de uma geração para outra. No campo biológico, a vida é transmitida, através da vida de um indivíduo para outro, em busca da preservação da espécie.

Trata-se do campo da necessidade, que se orienta para a busca da reprodução. No entanto, embora a sexualidade humana não seja determinada pela reprodução, não se pode esquecer o organismo vivo, pois o humano é também um organismo sexual. A linguagem não recobre todo o organismo e uma parte escapa ao campo da linguagem e permanece no campo biológico. O sujeito humano tem que se confrontar com o seu real orgânico.

No entanto, a biologia não vai definir o que é o masculino ou o feminino. O que vai tornar a abordagem da diferença sexual mais difícil, pois definir o que é ser homem ou mulher, além da biologia, do comportamento sexual e das normas sociais é muito complicado. Nesse sentido, não é possível definir o feminino pela anatomia sexual do sujeito, assim como não se pode reduzir a mulher à fêmea, o encontro sexual à copula entre o macho e a fêmea, o nascimento de uma criança ao encontro entre o espermatozóide e o óvulo e, tampouco, a feminilidade à maternidade.

Segundo Brousse¹, a experiência clínica mostra que ter um filho não é o que fará de uma mulher mais feminina ou menos feminina, não é com a maternidade que ela irá descobrir a sua verdadeira face como mulher. Ao contrário, pondera Brousse, o que se vê com frequência na clínica, é que ela pode se descobrir menos mulher com a maternidade, ou até mais mãe do que mulher. O oposto disso pode ser encontrado na clínica, pois algumas mulheres se referem à idéia de que ser mãe representou uma perda da sua identidade como mulher ou que não querem ser mães, porque um filho as impediria de viver a sua sexualidade feminina.

¹ BROUSSE, M. H. Qu'est-ce qu'une femme? Disponível em: <http://aejcnp.free/articles>. Consultado em 28/11/02.

Determinada corrente da psicanálise, como visto no capítulo anterior, enfatizou a abordagem do desenvolvimento da criança, o que significou toda uma teorização em direção às relações mais precoces do bebê, na qual a figura da mãe tomou um lugar de maior relevo, em detrimento da abordagem do pai, no Édipo freudiano. Segundo Brousse² (s/d), esse movimento analítico reduziu-se a uma gigantesca fascinação pelo mito maternal, que, como foi discutido anteriormente, encontrou a sua sustentação no mito do amor materno, sustentado pelos higienistas do século XIX e na obra de filósofos como Jean-Jacques Rousseau.

Nesse sentido, é importante compreender os aportes lacanianos, que procuram ressituar a figura da mãe, dentro da abordagem do complexo de Édipo freudiano. Que lugar ocupa o personagem materno, na teorização de Lacan? Quais as versões que Lacan vai dando para as questões da maternidade e da feminilidade, no seu retorno à obra freudiana?

1. Uma abordagem edipiana em Lacan.

Em seu texto, “Os complexos familiares”, Lacan aborda a família como inserida na ordem da cultura, constituída pelo que ele denomina social, que será a raiz do conceito de simbólico, desenvolvido posteriormente. É no grupo familiar que vai se dar a transmissão cultural, a primeira educação, a repressão pulsional e a aquisição da língua materna. Lacan (1938/1985, p.20) assinala: “[...] é necessário reconhecer o caráter que especifica a cultura humana, a saber, essa subversão de toda

² BROUSSE, M.H. De la Madonne à sainte Agathe: Lacan, le désir et le réel. Disponível em: <http://aejcnp.free/articles>. Consultado em 28/11/02.

fixidez instintiva, da qual surgem as formas fundamentais, prenes de variações infinitas, de cultura”.

Desde o início desse texto, Lacan destaca que os laços familiares são constituídos pelas leis de interdição da cultura e não pelos laços biológicos de reprodução. Para definir a família, Lacan chama a atenção para os modos de organização da autoridade familiar, as leis de transmissão a serviço da filiação, os conceitos de descendência e parentesco, as leis de herança e sucessão. Os laços entre a mãe e a criança são desconectados, nesse texto, dos laços de alimentação dos mamíferos e se estabelecem na estrutura simbólica e não na satisfação da necessidade de alimentação.

É na interrupção dessa satisfação da necessidade alimentar que se estabelece o laço mãe-filho, subordinado à noção de imago. A mãe, nesse momento, não é abordada como pessoa ou como objeto, mas como um elemento da estrutura simbólica. Para Lacan, não há uma satisfação originária instintual, em que a mãe viria representar a completude, na sua relação com a criança. Ao contrário, a mãe representa a perda da possibilidade de satisfação (Brousse, s/d).

Para Lacan, o complexo de desmame vai fixar no psiquismo a relação de nutrição, de modo diferenciado ao animal. O desmame é regulado pela cultura e vai deixar no psiquismo humano um traço permanente da relação interrompida. O desmame será sempre traumático para o humano e está na base das anorexias mentais, das toxicomanias pela boca e certas neuroses gástricas.

Nesse texto, Lacan se refere à nostalgia do seio nutridor, como um equívoco de certa concepção de psicanálise e assinala que essa nostalgia não é possível, a não ser através do seu remanejamento no complexo de Édipo. Para Lacan, o complexo de desmame remonta a uma separação anterior:

Essa concepção indica a generalidade do complexo e que ele seja independente dos acidentes de lactação. Este - desmame no sentido estrito – dá a expressão psíquica, a primeira e também a mais adequada, à imago mais obscura de um desmame mais antigo, mais penoso e de maior amplitude vital: aquele que, no nascimento, separa a criança da matriz, separação prematura da qual provém um mal-estar que nenhum cuidado materno pode compensar (Lacan, 1938/1985, p. 27).

A maternidade é associada à imago do seio materno e a mãe aparece como o par presença-ausência, como perda, separação. Essa perda vai se dar tanto no nível do eu, como no nível do objeto. Para Lacan, no mal-estar do desmame humano, está a fonte do desejo de morte. Por outro lado, se essa perda não se coloca, no nível do par presença-ausência, a mãe vai adquirir um caráter mortífero. Já nas primeiras teorizações de Lacan sobre a mãe, dá-se a associação entre a idéia de uma satisfação originária instintual e a pulsão de morte.

Continuando a sua teorização sobre a seqüência do complexo, Lacan fala do complexo de desmame, com a intrusão da imago do semelhante, que vai corresponder ao declínio do desmame, aonde vai se dar o reconhecimento do sujeito da sua imagem no espelho. Lacan se apóia num exemplo dado por Santo Agostinho, nas suas Confissões (I, VII), em que ele confessa ter visto uma criança cheia de inveja, de rosto pálido e colérico, diante do irmão, mamando no seio materno. Para Lacan, o sujeito inflige de novo, a si mesmo, o patético do desmame sofrido. A imagem do irmão que ainda não foi desmamado atrai a agressão, ao repetir no sujeito a imago materna e o desejo de morte.

Lacan introduz a figura do pai, ao falar do complexo de Édipo. Ele situa a carência paterna como a mais traumática. O Édipo é colocado como um conflito

triangular no sujeito. A mãe é o primeiro objeto, seja como o alimento a absorver ou o seio onde se pode reabsorver, proposto inicialmente, ao desejo humano. Nesse momento do seu ensino, Lacan já relaciona o Édipo com o desenvolvimento sexual. A imago do pai é responsável pela transmissão do ideal do eu, pela transmissão entre as gerações. O que importa é a transmissão simbólica. Embora não disponha ainda da teorização sobre a dimensão do simbólico, ele vai colocar a mãe, em termos do par presença-ausência e o pai como imago paterna, cuja carência vai ser problemática para o sujeito.

O aparecimento da mãe para o sujeito, como o par presença-ausência, vai manifestar para Lacan, a determinação recebida da ordem simbólica para o animal humano. O par presença-ausência faz vislumbrar a entrada do sujeito nos desfiladeiros do significante:

O homem literalmente dedica seu tempo a desdobrar a alternativa estrutural em que a presença e a ausência retiram uma da outra sua convocação. É no momento de sua conjunção essencial e, por assim dizer, no ponto zero do desejo, que o objeto humano sucumbe à captura que, anulando sua propriedade natural, passa desde então a sujeitá-lo às condições do símbolo (Lacan, 1955/1985, p. 51).

No seminário, livro 4: as relações de objeto, Lacan (1956-57/1995) considera que o centro da relação entre a mãe e o filho é a frustração, que ele diferencia da castração e da privação. Inicialmente, há a frustração imaginária de um objeto real: o seio materno. A mãe simbólica é o agente desta frustração. Ao tornar real a mãe simbólica, ele faz uma torção, pois a mãe simbólica, mediando o par presença-ausência, frustra o bebê do objeto real, o seio materno. A criança vai se

situar entre um agente, a mãe, inscrita na ordem simbólica e o par de opostos presença-ausência, a conotação mais-menos, que dá o primeiro elemento da ordem simbólica.

A mãe simbólica é o par de opostos, a escansão ausência-presença. Quando a escansão é rompida, com a interrupção do atendimento pontual da mãe, aparece a frustração, fruto da dissimetria entre a ausência e a presença da mãe. Surge na criança uma manifestação, no nível do apelo, o choro. A mãe atende ao seu choro, tomando-o como um signo da necessidade da criança. A mãe, antes pura escansão presença-ausência, realiza-se como uma potência. O seio, objeto que era real, passa a ser simbólico, um objeto de amor, índice do amor da materno. A operação de frustração passa a ser de privação, falta de um objeto, mesmo sem que tal objeto nunca tivesse estado lá.

Se a operação modificou-se, da frustração para a privação, também se deu uma mudança de agente. Se a mãe simbólica passou a mãe real, a solução para os efeitos dessa mudança é a figura do pai. Lacan distingue o pai simbólico, o pai imaginário e o pai real. O pai simbólico é uma construção simbólica, situado num mais além, é o significante do qual não se pode falar. O pai imaginário é aquele com que se lida o tempo todo, a quem se refere a dialética da agressividade, da identificação e da idealização; é imaginário porque se refere à relação especular com o semelhante, é o pai assustador, sem relação com o pai real da criança. O pai imaginário pode ser uma interpretação à irrupção da mãe como real, que interdita o gozo. O pai real é o agente da castração do falo imaginário, que é uma operação simbólica, é uma exterioridade, um ponto de resistência às interpretações da criança, não é um rival, mas um limite para a rivalidade.

O pai real será agente, porque remete o filho à presença do significante do falo. Essa significação fálica, que é despertada no sujeito, faz com que ele se refira ao falo simbólico, por supor que é o pai que o priva realmente desse falo simbólico. Romildo do Rego Barros (1995, p. 60) propõe uma leitura que eu considero interessante para a função do pai imaginário:

A própria extensão ou plasticidade do pai imaginário denuncia a sua origem. Na verdade, ele é uma função tornada necessária pela estrutura, a partir do momento em que a mãe simbólica mostra o seu limite, dando acesso aos caprichos da mãe real. De início um puro alhures, em seguida justamente daquele desejo da mãe que escapa ao sujeito, a partir daí rival, logo depois um monstro assustador, de vez em quando um palhaço, ou um bom sujeito, homem comum e herói alternadas, ideal ou insuficiente..., em suma, o pai imaginário recobre as figuras possíveis do pai.

Eis o quadro apresentado por Lacan para a incidência do pai na relação de objeto:

AGENTE	FALTA DE OBJETO	OBJETO
Pai real	Castração simbólica	Falo imaginário
Mãe simbólica	Frustração imaginária	Seio real
Pai imaginário	Privação real	Falo simbólico

O pai vai ser interpretado por Lacan, posteriormente, como uma metáfora. Em 1953, no seu texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, ele vai retomar o já esboçado nos “Complexos familiares”. A lei que determina o

humano é a lei da linguagem, caracterizada como um sistema de significantes, o que possibilita a articulação do mito do Édipo às leis da aliança e de parentesco, superpondo o reino da cultura ao reino do acasalamento. A lei de interdição do incesto é, para Lacan, idêntica à ordem da linguagem.

Essa mesma função da identificação simbólica pela qual o primitivo supõe reencontrar o ancestral homônimo, e que até no homem moderno determina uma recorrência alternada do caráter de cada um, introduz, portanto, nos sujeitos submetidos a essas discordância da relação paterna, uma dissociação do Édipo em que convém ver a mola constante de seus efeitos patogênicos. De fato, mesmo representada por uma única pessoa, a função paterna concentra em si relações imaginárias e reais, sempre mais ou menos inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente. É no nome do pai que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei (Lacan, 1953/1998, p. 279).

A metáfora paterna é o processo de substituição significante, em que um novo sentido se constitui. Essa é a mola mestra do conceito de metáfora paterna: o pai é um significante e substitui outro significante. Esse processo de substituição implica a substituição do pai da realidade por um nome, o Nome-do-Pai. A mãe, na metáfora, é reduzida ao desejo, que significa sua função de falta e de perda. Depois desta operação de perda, dá-se a inscrição do significante e a produção de uma nova significação, de um mais-de-sentido.

...o pai é um significante que substitui um outro significante. (...) A função do pai no complexo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno. Segundo

a fórmula que um dia lhes expliquei ser a da metáfora, o pai vem no lugar da mãe, S em lugar de S', sendo S' a mãe como já ligada a alguma coisa que era o x, o u seja, o significado em relação com a mãe (Lacan, 1957-58/1999, p. 180).

A metáfora paterna é uma encruzilhada estrutural, a mãe é definida como um elemento que entra em função na estrutura de quatro lugares, estrutura mesma do sujeito do inconsciente: Outro, outro, objeto e eu. A mãe, na estrutura da metáfora é aquela que vai e que vem. Na medida em que a criança simboliza, depara-se com o par ausência-presença, ou seja, defronta-se com uma mãe que deseja alhures.

Cito Lacan (1957-58/1999, p. 181): “A pergunta é: qual o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo”.

O desejo da mãe é substituído por um nome, que ocupa o lugar da ausência. A ausência vai corresponder ao momento em que a mãe não responde, que ela vai encarnar o vazio. Com a metáfora paterna, há a substituição da ausência pelo nome, a ausência desaparece como ausência e retorna como proibição. A proibição da mãe é uma criação simbólica, uma interpretação primária do desejo da mãe (Brousse, 1997). A relação primordial da criança não é com a mãe, mas com a sua ausência, com o desejo materno, como explicita Lacan:

...a criança revela depender do desejo da mãe, da primeira simbolização da mãe como tal, e de nada mais. Através dessa simbolização, a criança desvincula sua dependência efetiva do desejo materno da pura e simples vivência dessa dependência e alguma coisa se institui, sendo subjetivada num nível primário ou primitivo. Essa subjetivação consiste,

simplesmente, em instaurar a mãe como aquele ser primordial que pode ou não estar presente. No desejo da criança, em seu desejo próprio, esse ser é essencial. O que deseja o sujeito? Não se trata da simples apetência das atenções, do contato ou da presença da mãe, mas da apetência do seu desejo (1957-58/1999, p. 188).

A mãe é dependente da ordem simbólica. Ela é chamada quando não está presente e, ao estar presente, é repelida para que seja preciso chamá-la. Há um algo a mais, diz Lacan, a existência de uma simbolização primordial da mãe que vai e vem, o que permite algum acesso ao objeto do seu desejo, o falo.

Com a metáfora paterna, Lacan trabalha tanto o complexo de Édipo como o complexo de castração. Para Lacan, o Édipo é o lugar da filiação, da sexuação, pois só vai poder se dar a sexuação, a partir de uma certa posição na genealogia, na linhagem familiar. É por esta via, que Lacan formula, na abertura do seu texto “A significação do falo” (1958/1985), que o complexo de castração tem a função de nó, porque permite a instalação de uma posição inconsciente do sujeito.

A função de nó do complexo de castração implica alguns pontos: na estruturação dinâmica dos sintomas; na instalação de uma posição inconsciente, sem a qual o sujeito não poderá se identificar com o tipo ideal do seu sexo ou responder, sem graves incidentes, às necessidades do parceiro na relação sexual e, finalmente, é uma posição necessária para acolher com justeza as da criança procriada, na relação com um parceiro. Como resultado do processo edípico, o sujeito poderia identificar-se ou reconhecer-se como sendo de um ou outro sexo, poderia sustentar-se como identificado a um sexo e responder ao parceiro do outro sexo e também colocar-se como pai ou mãe, ao acolher as necessidades da criança.

No Édipo, trata-se do que Lacan chama ternário simbólico. A mãe, a primeira figura do Outro primordial, por suas idas e vindas, o pai e o ideal do eu. Na relação da criança com esse Outro materno, primeira figura do Outro simbólico, a criança assume a posição simétrica à do pai, rivalizando com ele e situando-se no lado oposto, num ponto *x*. Nesse ponto, ela vai encontrar o seu lugar, ao se situar nas insígnias do pai, com quem rivalizou. A criança, em oposição ao ponto *x*, vai se constituir sob a forma chamada de ideal do eu.

Não se trata nem da relação com o pai nem com a mãe, mas de relações de objeto, conclui Lacan. Como a mãe é o objeto primordial, por excelência, com a sua ausência-presença, possibilitará que a criança rivalize com o terceiro termo e constitua o ideal do eu, que se instaura na relação com o pai e implica o falo, o pivô da estrutura significante. Na metáfora paterna, o pai intervém enquanto lei, como representante do simbólico, como pai morto. A mãe intervém como proibida, caracterizada por sua função de falta ou de ausência. É o falo que circula na sua função significante. Nesse momento do ensino de Lacan, a operação da metáfora paterna não só substitui, mas produz uma nova significação, um sentido a mais. É um período no qual Lacan entende que a sexualidade humana está sob a égide do falo. Portanto, tanto o sexo masculino como o sexo feminino estão referidos à função fálica.

Com o intuito de dar ao Édipo freudiano um modelo epistemológico para formalizar, Lacan retira-o da dimensão do romance familiar. Ele retoma o Édipo freudiano, indicando uma seqüência de três tempos lógicos. Segundo Tendlarz (2002), Lacan toma uma vertente metonímica, no ternário mãe-filho-falo, pois o significante fálico se desloca de um objeto a outro e acrescenta uma vertente metafórica, com a introdução da metáfora paterna.

É importante salientar que esses tempos são colocados por Lacan, em uma sucessão lógica. O que implica não em uma sequência de estágios de desenvolvimento, mas em uma organização, de um sujeito submetido a uma ordem, o inconsciente. Para Brousse (1991), a construção do conceito de sujeito em psicanálise não é cronológica, mas sincrônica, pois os elementos são solidários um dos outros na estrutura e não fruto de estágios que se sucedem cronologicamente. A autora salienta que a genitalidade e a oralidade estão sob o primado do falo. Em Lacan, o tempo deve ser entendido como história e não como uma ordenação desenvolvimentista. História como uma construção, do passado no presente e um passado ao qual só pode ter acesso através da reconstrução, num movimento de antecipação e de retroação.

No primeiro tempo do Édipo, a mãe funciona como uma lei caprichosa, onipotente e incontrolada. Ao grito do filho, a mãe pode não responder, só responder parcialmente, ou responder quando quiser. Ela responde ao apelo do filho, segundo o seu capricho. Esse Outro que não responde, assim o faz porque o seu desejo está além, noutro lugar. A respeito da mãe como lei, Lacan (1957-58/1999, p. 195) escreve:

A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isso basta para legitimar que eu diga a lei da mãe. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada. Reside simplesmente, ao menos para o sujeito, no fato de que alguma coisa em seu desejo é completamente dependente de alguma outra coisa, que sem dúvida já se articula como tal, e que é realmente da ordem da lei, só que essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má.

Por um lado, a mãe é um Outro absoluto, pois introduz a criança no mundo da linguagem e, por outro, está no lugar do objeto primordial, representante de um gozo mítico, perdido com a entrada no mundo da linguagem. Diante desse Outro todo potente, a criança vai se esboçar como **assujeito** “...porque, a princípio, ela se experimenta e se sente como profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja um capricho articulado” (Lacan, 1957-58/1999, p. 195).

Phillipe Julien desenvolve o primeiro tempo do Édipo lacaniano, como um tempo de enigma de alternância entre duas respostas contraditórias:

A mãe vai embora e retorna. Há uma alternância entre presença e ausência. Agora, se ela volta, será que sou tudo para ela? Se ela se vai, será que não valho nada, sou zero para ela? Eu grito, ela vem. Ela vai embora. Eu grito de novo e ela não volta. Eu não grito mais e ela vem (...) ou sou tudo para ela, e aí é a angústia, ou sou pequeno demais, incapaz...ou não sou nada para ela, mas, ainda assim, ela volta. Então, sou tudo para ela. Esta é a alternância. É a isto que se chama loucura. Estou submetido à lei do arbitrário, do capricho... (1999, p. 34).

A criança vai buscar satisfazer o desejo da mãe, *to be or not to be* o objeto de desejo da mãe. O eu da criança identifica-se no objeto que supõe ser satisfatório para a mãe. Assim, ela busca identificar-se, especularmente, com a imagem ideal oferecida pela mãe, constituindo o seu eu como primordialmente alienado. Esse tempo é denominado por Lacan de etapa fálica primitiva, onde é necessário para a criança ser o falo para agradar à mãe. A primazia do falo está instaurada pelo símbolo, pelo discurso e pela lei.

No primeiro tempo, a mãe é nomeada como uma lei. Uma lei descontrolada que interpela, segundo um imperativo caprichoso. Ao nomear a mãe como lei, Lacan não fala dos cuidados maternos no campo da biologia ou da necessidade, mas da irrupção de uma lei, “[...] já que a cria humana se subjetiva por referência a um significante da lei, representado em primeira instância no Outro primordial³” (Batla et al., 2003, p. 52).

Nesse sentido, é possível articular a lei incontrolada da mãe no primeiro tempo do Édipo com a idéia de supereu materno, que pode ser vista na teorização kleiniana e que consiste numa questão controversa na literatura psicanalítica:

A idéia da neurose sem Édipo é correlata das perguntas formuladas sobre o que se denominou de supereu materno. No momento em que foi levantada a questão da neurose sem Édipo, Freud já havia formulado que o supereu era de origem paterna. Houve então quem se interrogasse: será que o supereu é mesmo unicamente de origem paterna? Não haverá na neurose, por trás do supereu paterno, um supereu materno ainda mais exigente, mais opressivo, mais devastador, mais insistente? (Lacan, 1957-58/1999, p. 167).

Na leitura lacaniana, há a suposição de um tempo zero, mítico, em relação à temporalidade do Édipo, a dimensão do desejo da mãe, figurado com a boca escancarada do crocodilo, prestes a devorar sua presa. O pai viria como a lei da lei descontrolada da mãe, que pode pacificar essa mãe no lugar de Outro todo-poderoso insaciável e devorador. Este seria um momento anterior ao Édipo, a etapa da frustração primitiva. É o momento em que o filho se introduz no que Lacan nomeia a

³ Tradução livre de minha autoria.

“dialética intersubjetiva do engodo”, em que a criança busca satisfazer o desejo da mãe insaciável, o seu desejo de falo.

Lacan deixa claro, entretanto, que não se trata das relações pessoais entre o pai e a mãe, mas da relação da mãe com a palavra do pai, em que a palavra do pai não seja igual a zero. São destacados três aspectos: a função na qual intervém o Nome-do-Pai, a fala articulada do pai e a lei, com a qual mantém uma relação mais ou menos íntima. A mãe funda o pai como mediador da lei, que está para além da sua lei e do seu capricho. A partir daí, é que o pai poderá ou não ser respeitado como privador da mãe, no que se refere ao seu objeto de desejo.

No primeiro tempo, a tríade imaginária se dá entre a mãe, o filho e o falo imaginário. A presença do pai está velada, encontra-se na cultura e na sociedade, mas não intervém efetivamente. A criança se encontra mediante a demanda bruta do desejo da mãe, sem mediação. No segundo tempo, ele intervém como privador da mãe e aparece mediado pelo discurso da mãe. A posição paterna é introduzida como a lei da lei, do pai como interditor e privador da mãe. O pai vai intervir enquanto mensagem dupla: “não te deitarás com tua mãe”, dirigido à criança e o “não reintegrarás teu produto”, dirigido à mãe.

Lacan destaca que a privação de que se trata é a privação da mãe. Como pode-se entender esse acento que ele dá à privação da mãe, já que ele também enfatiza uma outra mensagem dirigida à criança? O pai do segundo tempo é o pai terrível, que interdita a mãe, como representante da proibição, do não à relação de engodo entre a mãe e a criança. O objeto privilegiado da mãe, o falo, é-lhe interdito. Ao interditar a mãe, o pai se remete à lei originária de proibição do incesto. Ao estabelecer a entrada do pai na relação de objeto, articulando-a à

castração, frustração e privação, Lacan vai precisar a entrada do pai, enquanto privador da mãe.

Na ameaça de castração, o pai intervém com relação a uma ameaça imaginária, pois não se trata de uma operação que se dá, efetivamente. Nesse nível, Lacan enfatiza que, com a ameaça de castração, o que o pai proíbe é a mãe. Ela frustra o filho da posse da mãe ao instituir que, como objeto, ela é dele e não da criança. Na frustração, por seu turno, o pai intervém como detentor de um direito sobre a mãe, enquanto elemento simbólico que frustra a criança do objeto real, que é a mãe. E, na privação, o personagem paterno se faz preferir em lugar da mãe, quando pode constituir-se como modelo identificatório para a criança.

No Seminário 4, Lacan levanta a hipótese de que há um outro termo mais radical, o fato de que a mãe conserva o *Penis-neid*, diante do qual a criança vem ou não a preencher. São coextensivos a descoberta da mãe fálica para a criança e o *Penis-neid* para a mãe. É na relação com a mãe, que a criança experimenta o falo como sendo o centro do desejo materno. Para tapear esse desejo da mãe, a criança se situa em diferentes posições:

A criança se apresenta à mãe como lhe oferecendo o falo ela mesma, em graus e posições diversos. Ela pode se identificar com a mãe, se identificar com o falo, ou apresentar-se como portadora de falo. Existe aí um grau elevado, não de abstração, mas de generalização da relação imaginária que chamo de tapeadora, pelo qual a criança atesta à mãe que pode satisfazê-la, não somente como criança, mas também quanto ao desejo, e, para dizer tudo, já que é unicamente em falta (Lacan, 1956-57/1999, p. 230).

Nesse sentido, é possível entender a privação da mãe. A mãe é privada, no segundo tempo, desse engodo imaginário, no qual a criança é levada a saciar o apetite materno pelo falo, o desejo feminino por excelência, o que vai em direção da idéia freudiana de que o falo assume uma função paradoxalmente decisiva para as mulheres.

A privação de que se trata, no segundo tempo do Édipo, está relacionada, portanto, ao corte estabelecido na relação de engodo em que a mãe e a criança podem se instalar, na qual o apetite da mãe pelo falo e a imagem fálica da criança sobre si mesma podem se sobrepor. O pai privador poderia ser entendido como a versão que a criança dá para o reconhecimento de que à mãe falta o falo, de que é desejante, é, como afirma Lacan, “afetada em sua potência” (ibidem, p. 72). A interdição, o corte incide sobre o desejo da mãe e impede que a criança seja aprisionada como o objeto capaz de saturar a falta materna e, como afirma Lacan, o círculo se feche em torno da criança.

Nesse momento, a relação da criança é com a palavra, com a fala articulada do pai, com o seu discurso, com a presença do pai, enquanto mediada pela mãe. O que pode ser uma forma de dizer que o pai de que se trata é um pai que se apresenta no discurso. Como tal, tem a ver com o semblante, o que se articula com o que será desenvolvido posteriormente, a respeito do pai. A lei do pai intervém com a palavra paterna e não com a presença do pai e o desejo da mãe tem relação com a lei do pai. A mãe é interditada de reintegrar o seu produto, o que faz funcionar a lei de proibição do incesto. A criança é separada da identificação com o falo, o objeto do desejo da mãe. Assim, a mãe é deslocada da condição de Outro absoluto para o lugar de Outro barrado, o que remete à idéia freudiana de castração materna.

No entanto, para Lacan, essa não é uma etapa tão rica em potencialidades. Ela é transitória, embora seja sensível e perceptível, constituindo o âmago do complexo de Édipo. Nela, a criança será desalojada do lugar de objeto metonímico da mãe e poderá adentrar em um terceiro tempo, em que a relação da criança será com o pai como o Nome-do-Pai, enquanto articulado à enunciação da lei como tal.

Se, no segundo tempo do Édipo, o pai aparecia como privador, no terceiro tempo, ele surge como o pai potente, intervindo como o pai potente, aquele que pode dar o falo, pois ocupa a posição de portador da lei. Ao atravessar o segundo tempo, aquilo que foi prometido pelo pai deve ser mantido. O pai deve sustentar a promessa fálica, para que a criança assuma a sua posição sexuada, o que reinstaura o falo como o objeto de desejo materno e não apenas como um objeto de que o pai venha a privar. O pai é potente, aparece como aquele que tem, o que vai corresponder à saída do Complexo de Édipo. Nesse tempo, vai se dar a identificação com o pai, como o detentor do falo e suporte das identificações da criança, o Ideal do eu.

Lacan examina os três tempos do Édipo, a partir da idéia de mensagem invertida, na qual o emissor recebe sua mensagem de modo invertido, como retorno da mensagem da parte do receptor. Nos três tempos, pode-se situar três tipos de mensagem. No primeiro tempo, a mensagem que a criança recebe do Outro é de que identifique-se ao objeto de desejo da mãe, o que lhe oferece a identificação imaginária ao objeto que causa o desejo da sua mãe. A mensagem do pai está para além da mensagem da mãe. Através da proibição do incesto, operada pelo pai, uma mensagem sobre a primeira mensagem é enviada pela mãe e tem efeitos, tanto para a mãe como para a criança (Tendlarz, 2002).

O pai opera em dois níveis. Ao privar a mãe do seu objeto, ele intervém, imaginariamente sobre a criança. O falo, na vertente metonímica, como objeto

imaginário do desejo materno, aparece como falta, o que se explicita na equação filho-falo. Na vertente metafórica, por seu turno, vai aparecer como significante do desejo do Outro. É interessante que Lacan estabelece o Édipo como uma estrutura, para além das relações pessoais entre os familiares, mas incluindo-a dentro da ordem simbólica:

[...] A metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde (Lacan, 1957-58/1999, p. 200).

No terceiro tempo, o pai funciona como suporte das identificações do Ideal do eu, o que permite a assunção do sexo, pois, para Lacan, a trajetória edípica vai ter efeitos na assunção da virilidade ou da feminilidade:

[...] há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher (Lacan, *ibidem*, p. 171).

Para falar da problemática da diferença sexual, na situação edípica, Lacan vai entender que, a partir da falta fálica, dá-se um reordenamento que tem como efeito o posicionamento sexual. O falo é o significante ao qual o sujeito se identifica, mas essa identificação ao falo será problemática, pois como pode um único significante dar conta da diferença sexual?

O falo não dará conta da castração, como ordenadora das posições sexuais, de ser ou ter o falo. Como foi visto, há um primeiro tempo em que a identificação ao significante fálico é a condição da dialética da castração. Num segundo tempo, a identificação fálica toma a dimensão da falta. A intervenção paterna desaloja tanto o menino quanto a menina da relação originária à mãe, através da proibição do gozo primeiro, em que o pai, como portador do falo, proíbe o filho-filha de ser o falo absoluto da mãe. Com a inscrição da falta fálica, entra em jogo a relação com o ideal paterno, por meio do qual são conquistadas as posições sexuais. Para o menino, tratar-se-á de ter o falo, ao renunciar a ser o falo que falta à mãe e na menina, em face da falta-a-ter, a saída será pela mascarada feminina, consistindo em uma estratégia para ser o falo, na falta de tê-lo.

Com relação à menina, assinala Lacan (1956-57/1999, p. 170):

[...] a menina, de uma maneira geral a própria criança, pode conceber a si mesma como um equivalente do falo, manifestá-lo por seu comportamento, e viver a relação sexual sobre um modo que comporta que ela mesma traga ao seu parceiro masculino seu falo. Isso se marca às vezes até nos detalhes de sua posição amorosa privilegiada, quando esta vem agarrar-se a seu parceiro, enrolar-se num certo ponto do corpo dele.

A definição da metáfora paterna permite fundamentar o desejo inconsciente. A partir do funcionamento da metáfora paterna, é produzida a diferença sexual. Lacan faz a diferenciação entre o menino e a menina, a partir do significante fálico. O falo e não um pênis, o órgão ou um objeto real. Com a metáfora paterna, Lacan trata de uma dupla substituição: a do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai e a do órgão pelo significante.

No seminário 4, ele escreve que se trata da substituição do ser pelo parecer, pelo semblante. Como o sexo no falante é organizado pela linguagem e não apenas pela realidade anatômica, o sexo para o humano se dará no império do parecer. O parecer mulher por um não ter o órgão e ela vai mascarar o que não tem. A sexualidade masculina ordena-se pelo ter. A orientação masculina é a de ter o falo e a orientação feminina a de ser o falo.

Lacan propõe, no seu comentário sobre o Relatório de Daniel Lagache, a fórmula masculina para o desejo $\phi(a)$ e a fórmula feminina $A(\phi)$. Segundo Brousse (1991), tais fórmulas antecipam as fórmulas do quadro de sexuação, desenvolvidas no seminário 20: “Mais ainda”. As oposições entre as fórmulas distinguem de um lado, a função castração $\phi(a)$, do objeto fálico, fórmula do desejo masculino e parte privilegiada sobre o corpo do parceiro pela fêmea. Por outro lado, $A(\phi)$, entre a , objeto imaginário pelo qual é recoberto o angustiante enigma do desejo do Outro e A , significante da falta do Outro, inerente a sua função de ser o tesouro dos significantes, efeito da enunciação inconsciente.

Brousse (1991) destaca que o passo dado por Lacan por meio da metáfora paterna esclareceu as funções e desfamiliarizou o Édipo, introduzindo não só uma operação de substituição, mas de produção de um mais-de-sentido. O mais-de-sentido que implica precisamente o pai, vai apontar para o fato de que a sexualidade se encontra regulada pelo domínio do falo. Para ambos os sexos, a sexualidade é fálica. O Édipo é, no dizer de Brousse, o fundamento da dimensão simbólica.

Lacan, em 1958, aponta para as dificuldades que representa a passagem, fundamental para a menina, da mãe, como objeto primordial, para o pai, como objeto de amor. Cito Lacan (1957-58/1991, p. 288):

A menina apresenta-se no Complexo de Édipo, inicialmente, em sua relação com a mãe, e é o fracasso dessa relação com a mãe que lhe descortina a relação com o pai, com o que depois será normatizado pela equivalência entre o pênis, que ela jamais possuirá, e o filho que ela de fato poderá ter, e que poderá dar em seu lugar.

No seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, Lacan se pergunta para que serve o Édipo, considerando-o como um sonho freudiano, que precisa ser interpretando, a partir do método estrutural. Neste seminário, Lacan reconsidera os laços do complexo de Édipo e do complexo de castração. Lacan fala de três tempos no Édipo: o assassinato do pai, o gozo da mãe e o inconsciente como o desejo de saber e verdade. O pai morto é equivalente à condição de gozo que, por sua vez, é equivalente à castração. Através da interdição, a castração confere consistência e legitimidade ao gozo.

Neste seminário, Lacan interroga o pai, na enunciação psicanalítica, buscando permitir uma leitura do pai freudiano, enquanto figura, função e operatividade, propondo um mais-além do pai. Lacan concebe um mais-além do pai, procurando situá-lo em seu lugar, demonstrando uma disjunção entre Édipo e castração e uma outra sexuação, fora do Édipo, pois se o Édipo explica a sexuação no menino, nem por isso explica a sexuação na menina. Lacan entende ser possível prescindir do pai edipiano, com a condição de se servir dele.

Lacan articulou a castração e a privação, no seminário 17, procurando estabelecer a reconsideração do Édipo feminino, na sua releitura do caso Dora. Ele sublinha a posição feminina de Dora como aquela que queria por relevo na causa do desejo do seu pai. As suas relações com a mãe fazem com que desemboquem..

[...] na censura que a filha faz à mãe por não tê-la criado menino, quer dizer, reportando à mãe, na forma de frustração, aquilo que, em sua essência significativa – e tal que esta dá seu lugar e sua função viva ao discurso da histórica em relação ao discurso do mestre - , se por um lado e, pelo outro, privação, assunção pelo sujeito, feminino ou não, do gozo de ser privado (Lacan, 1969-70/1992, p. 92).

O seminário 17 estabelece uma distinção entre o Édipo e a castração. Não é o pai ou outro significante o responsável por introduzir a castração, que, por sua vez, é efeito da linguagem. É o significante-mestre que induz e determina a castração. Todos os significantes se equivalem, cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, por sua função de representar um sujeito para outro significante. Não se requer o significante Nome-do-Pai, pois para que tenha lugar a castração, qualquer significante pode ocupar esse lugar. A castração provém da entrada do vivente na linguagem, sendo efeito do significante e não do real.

O pai é acentuado como o agente da castração. O pai imaginário, como o agente da privação e o pai real, como agente da castração. A função de agente não é a função de autor, pois não é o pai o que introduz ou determina a castração, mas ele opera como um agente intermediário, o que faz trabalho de agência.

De acordo com Mazzuca (2001), o pai, assim como o agente publicitário ou o agente da bolsa, cumpre um papel para que a operação se faça efetiva e se realize. Não como um funcionário automático, mas aquele que, de sua competência, depende que a operação seja mais ou menos efetiva ou, como de qualquer agente, as condições em que se realize e seus custos. A castração, ainda que efeito da linguagem, o sujeito vai recebê-la, mediada e transmitida por seu pai.

O pai é agente da castração, porque ele mesmo está submetido à castração. É pela intermediação do pai que o filho recebe e acede à castração. O pai é agente porque é ele quem transmite a castração, pois é da castração que vai se dar a sucessão entre filho e pai. O pai real é o transmissor e não o autor da castração, pois ele é também castrado, desejante (Mazzuca, 2001)

A respeito da função do pai como agente da castração, Lacan (1969-70/1992, p.118) enuncia:

Será então que a função do pai real procede da natureza do ato, no que se refere à castração? É precisamente isto que o termo agente, que enunciei, nos permite deixar em suspenso.

O verbo *agir* tem, na língua, mais de uma ressonância, começando pela do ator. Do acionista também – por que não, a palavra foi feita com a palavra ação, e isto lhes mostra que uma ação talvez não seja em absoluto o que se presume. Do ativista também – será que o ativista não se define, falando propriamente, por considerar-se antes de mais nada instrumento de alguma coisa? De Acteão, já que estamos nisso – seria um bom exemplo para quem soubesse o que isso aí quer dizer nos termos da coisa freudiana. E, afinal de contas, do que se chama simplesmente *meu agente*. Vejam o que isto em geral quer dizer – *eu lhe pago por isto*. Nem mesmo isso, *eu o indenizo por não ter outra coisa a fazer, ou honro meu compromisso com ele*, como se diz, simulando a partir disto – de que ele é capaz de outra coisa.

Eis o nível do termo em que convém considerar o que cabe ao pai real como agente da castração. O pai real faz o trabalho da agência-mestra (Grifos do autor).

O pai transmissor da castração não é o pai morto, é um pai desejante, que transmite o desejo, permitindo ao filho aceder ao seu próprio desejo. O mito do assassinato do pai oculta o pai, enquanto desejante, castrado. O mito do Édipo dissimula o que as histéricas denunciavam, que o pai é castrado.

Ao analisar o ponto em que Dora, no seu segundo sonho, em lugar de dirigir-se à tumba do seu pai morto, folheia o dicionário, o livro que lhe dá o saber, como meio de gozo, Lacan destaca o que ela alcançou em sua análise com Freud, fazendo valer a sua verdade, que ela faz saber aos demais. O dicionário opera a transformação da verdade em saber transmissível e o pai aparece não como um pai idealizado, morto, mas desejante, tomado por sua causa sexual (Laurent, 2001).

Ao procurar o desprendimento do imaginário do mito, Lacan reconhece o ponto de impossível no mito, que o pai morto seja o gozo, o que vai consistir em um signo do real, do impossível. Lacan vai denominar de operador estrutural a equivalência entre pai morto e gozo, mais além do mito, o pai real.

A posição do pai real tal como Freud a articula, ou seja como um impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador. Não são vocês, nem ele, nem eu que imaginamos, isso vem da própria posição. De modo algum é surpreendente que reencontremos sem cessar o pai imaginário. É uma dependência necessária, estrutural, de algo que justamente nos escapa, o pai real. E o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira segura que não seja como agente da castração (Lacan, 1969-70/1992, p. 121).

Quanto à castração, Lacan propõe uma mudança teórica significativa, reconhecendo em seu princípio o significante-mestre, enfatizando que ela provém da

linguagem, que tem origem no simbólico, mas o seu efeito ocorre no real, sendo o efeito da linguagem no real do gozo do ser vivente: “A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que ela determina o pai como esse real impossível que dissemos” (Lacan, *idem*, p. 121).

Lacan acrescenta que essa castração não é um fantasma, mas uma operação real, sem a qual não há causa do desejo, o produto dessa operação. Na compreensão de Laurent (2001), o mais-além do Édipo em Lacan é inseparável da resposta do gozo feminino, deixado por Freud como interrogação. Se o homem e a mulher são definidos pelo significante fálico, esta última não está toda aí. Assim, ao falar de um mais-além do ideal, Lacan funda um outro tipo de laço social, entre homens e mulheres, que podem prescindir do pai, sabendo se servir dele.

A idéia de colocar o pai onipotente no princípio do desejo é suficientemente refutada pelo fato que foi do desejo da histérica que Freud extraiu seus significantes-mestres. Não se deve esquecer, com efeito que Freud partiu daí, e que ele confessou o que permanece como centro de sua questão..... É a pergunta: - *o que quer uma mulher?*

Uma mulher. Não é qualquer uma. Só fazer a pergunta já quer dizer que ela quer alguma coisa. Freud não disse: *O que quer a mulher?* Porque a mulher, nada garante que, afinal, ela queira lá o que for. Não direi que ela se acomoda a todos os casos. Ela se incomoda em todos os casos [...]

Mas a partir do momento em que vocês fazem a pergunta *O que quer uma mulher?*, situam a pergunta no nível do desejo, e todos sabem que situar a pergunta no nível do desejo, para a mulher, é interrogar a histérica. (Grifos do autor) (Lacan, *op. cit.* pp. 121-122).

Ao separar a castração da função do pai, Lacan faz a operação castração depender da linguagem e demonstra a importância da castração do pai, demarcando o objeto não enquanto proibido, mas enquanto objeto perdido. No mais-além do Édipo, Lacan reduz o pai a um operador de estrutura, um significante.

Na leitura que Brousse (1997) faz da interpretação lacaniana do Édipo freudiano, ela assinala que desassociar a castração do Édipo, desligando a castração do pai implica em duas consequências: considerar a castração como real, efeito da linguagem no vivente, enfatizando que a castração consiste em função da linguagem e não função do pai e indicar o império do pai como o império do semblante, o que significa que o pai vai conferir uma ficção, onde existe um real, colocando um semblante, no lugar de um impossível. Isto leva, por um lado, à disjunção entre o nome e o pai, separando-se o nome e o pai e, por outro lado, implica na questão do gozo do pai.

No Seminário: RSI, na lição de 21 de janeiro de 1975, Lacan dá uma versão diferente daquela em que o complexo de Édipo é definido pela fórmula da metáfora paterna, quando o registro do simbólico prevalece sobre as demais estruturas. Neste seminário, ele deixa claro a não prevalência de uma das três estruturas sobre as outras. Lacan aborda o pai, enquanto uma exceção:

É preciso que qualquer um possa ser exceção para que a exceção se torne modelo. Mas a recíproca não é verdadeira. Não deve a exceção se fazer com qualquer um para com isso constituir modelo. Isso é o estado ordinário. Qualquer um chega à função de exceção que tem o pai. Sabe-se com que resultado: o da sua Verwerfung, ou de sua forclusão, na maioria dos casos, pela filiação que o pai engendra com os resultados psicóticos que denunciei (1974/75, p. 23).

De acordo com Brousse (op. cit.), Lacan aponta que ser pai é encontrar-se na posição de exceção, qualquer um pode ser um pai, mas esse qualquer um não deve ser excepcional. O pai, que pode ser encarnado por qualquer um, não importa quem é a definição do singular, do particular do pai. É a definição lacaniana do pai, em termos de um pai: “Um pai só terá direito ao amor e ao respeito, senão ao dito respeito, se o dito-amor, o dito-respeito, estiver, vocês não vão acreditar em suas orelhas, père-vertidamente orientado, isto é, feito de uma mulher, objeto pequeno a, causa do seu desejo”. (Lacan, 1974/75, p. 23).

O pai é definido, nesse momento do ensino de Lacan, a partir da causa do seu desejo, pois será orientado, ao fazer de uma mulher a causa do seu desejo. O pai é retirado da condição de personagem idealizado e é reconhecido no registro do amor. O pai será confrontado não à mãe, já que está interditada, mas ao gozo de uma mulher, ao fazer de uma mulher a sua causa, que possa suportar o encontro amoroso com o outro sexo.

Laurent (2001) chama a atenção para a posição ética lacaniana, que faz a aposta de definir o pai, unicamente, a partir da causa. Quem ousaria, fora da psicanálise, nos discursos que se sustentam, defender que o pai se define ali, onde há causa sexual? Geralmente, procura-se afirmar que o pai que merece amor e respeito é o que não goza, que trabalha pela felicidade de todos ou, na versão capitalista, que trabalha para encontrar ótimas soluções, que calcula todos os dias, noite e dia, para ter uma ótima posição social. Mas, esse ideal, lembra o autor, o do *manager* que trabalha sem parar, provoca um retorno de gozo, um retorno feroz que sempre escapa, nos escândalos nos quais o sujeito se regozija. O que escandaliza é o retorno do mal-estar, que surge ligado a que não há amor que vale, se não houver causa sexual.

A versão do pai é própria da sua pére-version, garantida pela função do pai, como sintoma. Ser um modelo da função, na medida em que um pai só pode ser exceção. Para Lacan, ele só pode ser modelo da função, realizando-se pela perversão paterna:

Pouco importa que ele tenha sintomas, se acrescenta aí o da perversão paternal, isto é, que a causa seja uma mulher que ele adquiriu para lhe fazer filhos e que com estes, queira ou não, ele tem cuidado paternal. A normalidade não é a virtude paterna por excelência, mas só o justo semi-Deus dito há pouco, ou seja, o justo não-dizer, naturalmente à condição que não esteja costurado com linha branca, esse não dizer, isto é, que não se veja, afinal, de imediato, do que se trata naquilo que ele não diz.
(Lacan, 1974/75, p. 23.)

Para que se cumpra a função do pai, é necessário que alguém encarne esta função, alguém que inspire em uma mulher o desejo de ter filhos. Lacan adverte sobre os perigos do pai identificado ao legislador: “Eu o disse apenas de passagem num artigo sobre Schreber, aí, nada pior que o pai que profere a lei sobre tudo: sobretudo nada de pai educador! Melhor aposentado de qualquer magistério” (Lacan, op. cit. p. 23).

Eric Laurent (2001) assinala que o percurso de Lacan, mais-além do Édipo, é uma sistemática destituição do pai idealizado ou universal, que estabelece um registro de laço social, na condição de que ele sustente-se pelo fato de que se confrontou com a questão do gozo de uma mulher. Não um universal ou a mãe, que é sempre proibida e universal, mas uma mulher. Ele precisa fazer de uma mulher seu par no encontro amoroso. Trata-se do tipo de laço social entre homens e mulheres,

fundado além da idealização paterna. É preciso reconhecer o pai, como um semblante e não promover o assassinato do pai.

Lacan construiu um percurso teórico, que foi do Nome-do-Pai ao além-do-Édipo, assim fazendo toda uma conceituação que se deslocou do registro do pai, enquanto uma função para o pai, como real. Ele se voltou para a posição singular de um homem que, como pai, pode sustentar-se, articulando o desejo por uma mulher e a paternidade. É possível afirmar que, em seu percurso teórico, operou-se um deslocamento que discorre sobre o desejo materno e se debruça, ao final do seu ensino, sobre o gozo da mulher. Então, pergunto: como inscrever a problemática da maternidade, para uma mulher, neste percurso?

2. Mãe ou mulher?

Os teóricos pós-freudianos, como demonstrado nos capítulos anteriores, deram ênfase, nas suas teorizações, à figura da mãe, num movimento oposto ao desenvolvimento de Freud, que centrou-se na figura do pai, ou da ênfase lacaniana, ao gozo feminino, o que é apontado como contraditório, em relação ao discurso freudiano, por Lacan, em seu Seminário 17: o avesso da psicanálise (1969-70/1992, p. 82):

A propósito do pai, as pessoas se julgam obrigadas a começar pela infância, pelas identificações, e isso é então algo que verdadeiramente pode chegar a uma extraordinária farfalhada, a uma estranha contradição. Falarão da identificação primária como aquela que liga uma criança à mãe, e isto com efeito parece óbvio. Contudo, se nos reportarmos a Freud,

a seu discurso de 1927 chamado Psicologia das massas e análise do eu, é precisamente a identificação do pai que é dada como primária. Freud aponta ali que, de modo absolutamente primordial, o pai revela ser aquele que preside à primeiríssima identificação e nisso precisamente ele é, de maneira privilegiada aquele que merece o amor.

Lacan, ao longo do seu ensino, procurou distanciar a sua perspectiva sobre o Édipo de toda a abordagem fenomenológica ou mitológica, inscrevendo-o no registro da estrutura da linguagem, onde o sujeito é situado em relação ao registro do simbólico. Segundo Brousse (s/d), a substituição do mito edipiano em Freud pela metáfora paterna em Lacan marca um retorno a Freud e um processo de substituição aliado a um processo de redução.

O pai da realidade é reduzido ao nome e a mãe é reduzida ao desejo, função de falta e de perda, marcada pela aparição de um significante e surgimento de um objeto, que implica em duas conseqüências para a trajetória edípica, a identificação e a escolha de objeto. Para escapar de uma perspectiva psicologizante, a mãe é colocada como desejo, com duas faces distintas, uma face fálica de significação e uma face de enigma que, como tal, deixa entrever o que escapa à ordem significante.

A definição do desejo da mãe, dividido em condição de todo investimento libidinal e enigma que escapa ao senso pode se aplicar à definição lacaniana para todo o desejo. As duas versões do desejo reenviam aos dois modos de funcionamento da falta na estrutura edipiana. A mãe, reduzida ao desejo da mãe, é colocada em função, no complexo de castração. Onde se constitui o sujeito, pois toda mãe é referida ao significante fálico.

No texto "Nota sobre a criança" (1969/2003, p. 369.), Lacan diferencia as funções de pai e de mãe: "Da mãe, na medida em que seus cuidados trazem a marca

de um interesse particularizado, nem que seja por intermédio de suas próprias faltas. Do pai, na medida em que seu nome é o vetor de uma encarnação da Lei do desejo".

Distanciando-se da teorização que assimila a relação mãe-criança, à relação de completude, entre o sujeito e o objeto, no Seminário 4: "A Relação de objeto" (1956-57), Lacan refere-se a um objeto faltoso. Ele assinala que o objeto de que se trata não passa de um objeto perdido, um objeto a se reencontrar. No âmago mesmo da relação sujeito-objeto, há uma tensão fundamental: não há coincidência entre o que é procurado e o que é encontrado.

A sexualidade feminina é abordada, nesse momento do seu ensino, pela relação da mulher com o falo e não em relação ao seu gozo, como o faz mais tarde, em seu ensino. A criança, aqui, é considerada uma solução para a falta feminina, o ser mãe é correlato da falta do objeto essencial para a mulher, que é o falo.

Lacan assinala que, para a mãe, a criança é também o falo, longe de ser apenas o filho, o que a faz identificar-se ao significante do desejo materno. Ele interroga-se como o rebento pode se instalar na relação da mãe com a sua falta-a-ter o falo, como irá se introduzir e se substituir ao apetite materno pelo falo faltoso. Há uma diferença significativa, ele salienta, se o sujeito ocupa o lugar de metáfora do amor da mãe pelo pai ou se funciona como a metonímia do desejo materno pelo falo.

No texto "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", Lacan (1957-58/1999) apresenta uma versão da metáfora paterna:

Figura 1 - Fórmula da metáfora paterna

$$\frac{\frac{\text{N.P.}}{\text{D.M.}} \cdot \frac{\text{D.M.}}{x} \longrightarrow \text{N.P.} \left(\frac{A}{\Phi} \right)$$

Na parte superior, está escrito o significante e, à direita, Lacan coloca DM = Desejo da Mãe, definido como DM, que realiza uma primeira operação lógica: quando o significante que inscreve a simbolização feita pela criança à ausência da mãe a mãe não está com a criança, esta ausência faz valer para ela uma função fundamental que se chama o Desejo da Mãe. Sob os efeitos desse significante, inscreve-se algo no sujeito, no nível do simbólico.

É importante dizer que, como a mãe também é uma mulher, esta inscrição faz valer também o seu desejo como desejo feminino. É uma inscrição que já confronta a criança com uma divisão da mãe, que faz valer o “Che vuoi?”, “o que ela quer para além de mim?”, “o que a interessa em outro lugar que não está em mim?” A mãe, como mulher, vai guardar um desejo que excede o filho e esse desejo vai retornar na subjetividade da criança como o enigma do desejo do Outro.

O desejo da mãe, como significante, está correlacionado ao x , incógnita, enigma que quer dizer que o desejo da mãe, enquanto significado, é algo ao qual a criança não tem como ter acesso. A criança pode aceder a sua significação, pelo funcionamento da metáfora. O desejo da mãe (DM) precisa cair para o lugar de significado e substituído por outro significante, o Nome-do-Pai. Assim, o significado do Desejo da mãe encontra uma solução, em termos de significação fálica e o falo será o efeito de significação engendrado pelo funcionamento da metáfora, induzido

pelo significante do Nome-do-Pai. Como consequência da operação da metáfora paterna, aparece uma verdade fálica, articulada à confrontação enigmática com o desejo do Outro, o desejo da mãe.

A criança, em sua relação com a mãe, não encontra resolução sobre o que ele é, o *x* do que ele é. O desejo materno faz enigma para a criança, pois introduz o enigma do desejo do Outro. Quando dizemos enigma, estamos nos referindo, do ponto de vista lacaniano, a algo que surge como *non-sense*, no nível das enunciações, do qual é preciso encontrar o enunciado. Enigma remete a um mistério, um lugar vazio que exige um reordenamento do campo simbólico. A partir do enigma do desejo materno, a criança procura inventar um Outro para dar conta do desejo da mãe, sendo o pai um dos nomes para falar desse desejo.

O centro da relação mãe-filho é, para Lacan, a frustração. A frustração imaginária do objeto real, o seio, dá início a seqüência. A mãe simbólica media o par presença-ausência e frustra o bebê do objeto real, o seio materno. O filho fica situado entre a mãe, o agente, que se inscreve na ordem simbólica e o par de opostos presença-ausência, que dá o primeiro elemento da ordem simbólica.

No seminário 5, Lacan afirma que a mãe é uma mulher que chegou à plenitude de capacidade de devoração. Ele faz o pai entrar em jogo como o quarto elemento para intervir na relação mãe-criança-falo, no nível da articulação do pai e da mãe, enquanto homem e mulher. A insatisfação constitutiva da mulher é definida como insaciabilidade da mãe, que é uma fera e pode devorar:

Esta mãe, insaciável, insatisfeita, em torno de quem se constrói toda a escalada da criança, no caminho do narcisismo, é alguém real e está ali e, como todos os seres insaciados, ela procura o que devorar, *quaerens* quem devoret. O que a própria criança encontrou outrora para anular a sua

insaciabilidade simbólica vai reencontrar possivelmente diante de si como uma boca escancarada. A imagem projetada da situação oral, vamos reencontrá-la também no nível da satisfação sexual imaginária. O furo aberto da cabeça de Medusa é uma figura devoradora que a criança encontra como saída possível em sua busca de satisfação da mãe (Lacan, 1956-57/1999, p. 199).

Para Lacan, a mãe pode ser insaciável e ameaçadora em seu poder sem lei, o que se refere ao modo de a mulher tentar tamponar a falta, ao tentar substituir o falo pela criança. Esta operação resultará em um fracasso, havendo um resto de insatisfação.

A metáfora paterna tem, portanto, a função de dividir o desejo materno, ou seja, fazer com que a criança não seja tudo para a mãe. Faz-se necessário à mãe encontrar o significante do seu desejo no corpo de um homem, o que faz surgir a metáfora infantil do falo, a equivalência entre a criança e o falo, que diz respeito à formulação freudiana de que o desejo de pênis pode ser satisfeito pela substituição do desejo de um filho.

Esta metáfora será bem sucedida se for preservado o não-todo do desejo feminino, quando o ser da criança não recobre o desejo da mulher. Há uma condição de não-todo, fazendo com que o objeto criança não seja tudo para o sujeito materno. O desejo da mãe deve se dirigir e ser atraído para um homem, o que exige que o pai seja, também, um homem (Miller, 1996).

Segundo Brousse (s/d), a metáfora paterna é um processo de substituição aliado à redução, do pai da realidade ao Nome e da mãe ao desejo. A mãe é definida como desejo, que tem duas faces: uma face fálica de significação e uma face enigmática que deixa entrever o que escapa à ordem significante. As duas versões do

desejo da mãe podem reenviar a dois modos de funcionamento da falta na estrutura edípica. O desejo da mãe é colocação da função do complexo de castração. Ou seja, não há mãe fora da dialética fálica.

No “Hamlet”, Lacan (1959/1989) diferencia o desejo, do desejo da mãe: “Notem que aquilo com que Hamlet tem relação, constantemente, aquilo a que se agarra é um desejo. Este desejo deve ser situado como na peça, bem longe do seu. Não é o seu desejo pela mãe, é o desejo da mãe (Lacan, 1959/1989 pp. 50-51). E quanto ao desejo da mãe, enfatiza: “Falei-vos da pressão, da abolição, da desestruturação que sofre o desejo no seu encontro como o que, no Outro real, na Mãe é menos desejo do que gulodice ou devoração” (Lacan, 1959/1989, p. 67).

Em “Juventude de Gide”, Lacan (1958/1998) salienta a sua relação com uma mãe com altíssimas qualidades, mas com um quê de elidido em sua sexualidade, em sua feminilidade e que deixou o seu filho, nos primeiros anos de vida, em uma posição não situada, no seu desejo. Para o menino Gide, a mãe dirigiu a voz pela qual o amor se identificou com os mandamentos do dever. André Gide,

... confrontado com a mãe, só pôde reproduzir a abnegação de seu gozo e o invólucro do seu amor. O desejo deixou ali somente sua incidência negativa, para dar forma ao ideal de anjo que não poderia ser roçado por um contato impuro (Lacan, op. cit. p. 765).

Lacan assume uma posição antinômica à dos pós-freudianos, que fizeram a relação do sujeito ao seio, o arquétipo do objeto primário, fazendo da representação da virgem Maria, dando ao seio o menino Jesus, a representação ideal da relação entre a mãe e a criança. Lacan não deixou de insistir na formalização do conceito de objeto. Em “A ciência e a verdade”, texto de 1965-66, denuncia a tentação:

Seja como for, afirmo que toda tentativa, ou mesmo tentação – nas quais a teoria em curso não deixa de ser reincidente – de encarnar ainda mais o sujeito é errância. Como também encarna-lo no homem, o que equivale voltar à criança (Lacan, 1965-66/1998, p. 873).

Em “Posição do inconsciente” (1960/1998), Lacan discute os processos de alienação e separação e aponta uma disjunção entre a mãe e o objeto, num movimento oposto ao ideal de completude mãe-criança, desmentido tanto pelos conceitos psicanalíticos, como pela clínica. Lacan define a alienação como própria ao sujeito. Esta alienação é ao significante e reside na divisão do sujeito, o que inicia a sua causação.

Na operação de separação, vai se reconhecer a fenda do sujeito. Ele vai reencontrar no desejo do Outro, sua equivalência ao que ele é, como sujeito do inconsciente. O sujeito se realiza na perda, mediante a falta produzida no Outro. *Separare*, como indica Lacan, é *se parere*, gerar a si mesmo.

A separação situa o sujeito no ponto de falha do Outro, no intervalo do par significante, ponto do enigma do desejo do Outro, em que o sujeito coloca aí a sua própria falta, sob a forma da falta que produziria no Outro, com o seu desaparecimento. A separação é da *pars*, parte que não é o todo, com o todo ela nada tem a ver, enfatiza Lacan. Não se trata da separação com a mãe, pois pensa Lacan, mãe e filhos, estão separados, desde o início. Lacan entende a separação do sujeito ao Outro desta forma:

Consideremos esse ovo no ventre vivíparo em que ele não precisa de concha e lembremos que, toda vez em que se rompem suas membranas, é uma parte do ovo que é ferida, pois as membranas são, do ovo fecundado,

tão filhas quanto o ser vivo que vem à luz por sua perfuração. Onde resulta que, na secção do cordão, o que o recém-nascido perde não é, como pensam os analistas, sua mãe, mas seu complemento anatômico. Aquilo que as parteiras chamam de secundinas (Lacan, 1960/1998, p. 859).

O plano de separação se passa, desde o início, entre a mãe e o seio e não entre a criança e o seio. O seio de que se trata, no desmame, prefigura a castração e torna-se o objeto perdido, causa do desejo. Lacan se apóia não na imagem da Madona, com o menino Jesus ao seio, mas na imagem de Santa Ágata, como uma imagem mais próxima da relação do sujeito ao objeto:

O seio, para dele tirar o exemplo dos problemas suscitados por esses objetos, não é somente a fonte de uma nostalgia ‘regressiva’, por ter sido a de um alimento valorizado. Ele está ligado ao corpo materno, dizemos, a seu calor ou aos cuidados amorosos. Mas isso não equivale a dar uma razão suficiente de seu valor erótico, do qual um quadro (em Berlim) de Tiepolo, em seu horror exaltado, representando sta. Ágata após seu suplício, é mais apropriado para dar uma idéia (Lacan, *idem*, p. 862).

Lacan retorna a esta idéia no seminário sobre a angústia (1962-63/2005), ao afirmar que o corte característico de início não é o corte entre a mãe e a criança, sendo necessário articular tanto a relação da mãe ao seio, quanto do filho ao seio. O corte é anterior ao desmame, ele se dá no interior e se faz entre o que vai ser o sujeito e os seus envoltórios. Há dois cortes diferentes. De um lado, há o corte do cordão para a criança, que a separa dos seus envoltórios. Para a mãe, por sua vez, há a perda da placenta.

A separação se faz presente desde sempre, entre a mãe e a criança. Recorrendo à imagem de Santa Ágata, com os seios sobre um prato, Lacan vai dizer que a separação de que se trata é a separação da mãe, em relação ao seio. O seio é vampirizado pela criança, havendo um corte entre a mãe e o seio, que passa a ser da criança. A separação, portanto, está no cerne da experiência do sujeito e Lacan vai chamá-la de *separação* fundamental, a partição no interior e que se acha, desde a origem, no nível da pulsão oral, inscrita na estruturação do desejo.

É interessante ver o movimento teórico de Lacan, que vai ao sentido oposto a promover uma idéia de totalidade amorosa nas relações da mãe com a criança, que ele nomeou “nostalgia do seio nutridor”. No seminário sobre a angústia (1962-63/2005), ele salienta que o que causa a angústia não é o ritmo ou alternância da presença-ausência materna, pois a criança sente prazer justamente em renovar este jogo da presença-ausência da mãe. O que provoca mais angústia é, precisamente, quando a mãe não pode faltar: “O que há de mais angustiante para a criança é que justamente esta relação sobre a qual se institui pela falta que a faz desejo, esta relação é mais perturbada quando não há possibilidade de falta [...]” (Lacan 1962-63/2005, p. 42).

No texto “Duas notas sobre a criança” (1969/2003), Lacan afirma que a criança pode ocupar o lugar de sintoma do casal parental ou pode realizar a presença do objeto a no fantasma materno. No primeiro caso, houve a articulação do par conjugal, com a presença de uma mãe, que, pela via das suas próprias faltas, abriu um lugar para a mediação paterna, para a presença de um pai que pode vetorizar a transmissão de um desejo, que não fosse anônimo.

No segundo caso, a função do pai não operou e não houve substituição metafórica e a criança, como correlato do fantasma da mãe, vem saturar o “modo de

falta em que se especifica o desejo (da mãe), qualquer que seja a sua estrutura especial: neurótica, perversa ou psicótica" (Lacan, op. cit., p. 5).

Ao saturar o modo de falta da mãe, a criança dá-lhe corpo, através de um traço particular ou do seu próprio corpo, oferecendo-se como objeto condensador do gozo da mãe, condensando sobre seu ser a verdade do objeto materno. A criança é, no início da sua "ereção de vivente", não um sujeito, mas o objeto do Outro materno. A criança quando nasce, surge para a mãe no real, como objeto da sua existência. O que pode ser articulado com o que Lacan nomeia de real, irreduzível, irrepresentável na relação entre a mãe e a criança.

Segundo Collete Soler (1993), Lacan situa a mãe como tendo um gozo que o homem não tem, pois o surgimento de seu filho, no real, faz aparecer o objeto mesmo da sua existência, o objeto que o sujeito-mãe tinha sido, impossível de ser alcançado para cada sujeito. Nesse ponto, vê-se a diferença entre a mãe que toma o filho como substituto do falo, como propõe Freud e a mãe que encontra no filho "a presentificação real do mais impossível de dizer" (Soler, 1993, p. 131).

No seminário "A angústia", por sua vez, Lacan afirma que o filho pode tornar-se um objeto real, como para a mãe do esquizofrênico, durante a gravidez, objeto que realiza a presença do objeto *a* no fantasma materno, como condensador de gozo: "[...] na articulação da mãe do esquizofrênico, o que tinha sido seu filho no momento em que estava em seu ventre, nada além de um corpo diversamente cômodo ou embaraçante, a saber, a subjetivação de *a* como puro real" (1962-63/2005, p.127).

No RSI (1974-75), o que é destacado diz respeito à posição do homem e da mulher, enquanto par conjugal, que determina o lugar da criança na estrutura. O pai deverá ter o seu desejo *père-versamente* orientado, ao fazer de uma mulher o objeto

a, que cause o seu desejo. A *père-version* indica uma versão, uma orientação rumo ao pai. Para Sauret (1997), essa *père-version* substituir-se-á à perversão na mulher, que é ter filhos, o que permite que haja uma subtração de gozo da mulher, que poderá ser transmitido à criança.

Aqui, a versão do pai está orientada, vetorizada, fazendo valer uma versão do objeto e não pela transmissão do falo, pela via da metáfora paterna, a partir do Nome-do-Pai. A mulher, por sua vez, ocupar-se-á dos outros objetos, que são as crianças, em estreita relação com a sua falta-a-ser, sem cristalizá-las em seu fantasma, como objeto condensador de gozo.

No texto “Duas Notas sobre a criança”, Lacan (1969/2003, p. 5) afirma:

A distância entre a identificação com o ideal do eu e a parte apreendida do desejo da mãe, se não tem a mediação (aquela que, normalmente a função paterna assegura), deixa a criança aberta a todas as capturas fantasmáticas. Ela torna-se o “objeto” da mãe e não tem outra função que a de revelar a verdade desse objeto.

A criança, então, realiza a presença do objeto *a* na fantasia da mãe. Como objeto *a*, a criança vem preencher o buraco real, que excede a satisfação fálica. A criança surge para a mãe, como um objeto real. Segundo Colette Soler (1995), seu ser, como objeto destacado do corpo, como mais-de-gozar da mãe presentifica a causa do desejo parental, como impossível de dizer. A criança é, de início, não sujeito, mas objeto do Outro, enquanto puro real. Lacan afirma que a criança vai dar imediatamente acessível o próprio objeto de sua existência, concretizando-se no real.

Segundo Tendlarz (2002), a partir de sua posição não-toda, a mulher na maternidade, veicula algo de seu gozo suplementar, o que é abordado por Freud

como o ódio da mãe, esse resto inassimilável na relação com a mãe, seja ódio da mãe pela filha, ou da filha em direção à mãe. Este ódio é visto por Freud como a fonte do sentimento de perseguição na filha.

Em Lacan, esse resto será abordado como uma insaciabilidade, uma voracidade, um desejo sem lei. Há na relação com a mãe, algo de excessivo, de suspenso, um resíduo inassimilável. Esse resto vai ter incidência na forma como cada mulher se situa, face ao ser mãe e em como cada criança vai se incluir para acalmar o apetite da mãe pelo falo faltoso. A maternidade, longe de ser uma resposta para o que resta de enigmático da sexualidade feminina, é uma versão, uma suplência para a ausência do significante A mulher, para a falta de resposta ao enigma da feminilidade.

3. A devastação.

Freud considerou que há uma parte da libido que fica fixada nas primeiras experiências da menina à mãe, acreditando que esse laço exclusivo, pré-edípico da menina à mãe, constituir-se-á em uma catástrofe, palavra utilizada por ele para falar dessa vinculação tão marcante da menina à sua mãe. Se para Freud, o termo é catástrofe, em Lacan, o termo francês utilizado é *ravage*, traduzido em português como devastação, referência que aparece no seu texto “O Aturdito”, dessa maneira:

Por essa razão, a elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (*Freud dixit*), contrasta dolorosamente com a realidade da 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 (Lacan, 1973b/2003, p 465).

Lacan discute a relação da criança ao desejo da mãe, no seminário 17, enfatizando o caráter de estrago, de devastação dessa relação, assimilada a um grande crocodilo, pronto a fechar a sua bocarra:

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre **estragos**. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar a sua bocarra. O desejo da mãe é isso (Lacan, 1969-70/1992, p. 105) (Grifo meu).

Qual é o sentido da palavra devastação? Este termo vem do latim e quer dizer causar dano, arruinar, tornar deserto, despovoar. Lacan, em francês, não usou a palavra *devastation* e sim *ravage*. Segundo Batla et al. (1989), o termo *ravage* tem a acepção de estrago, ruína, devastação, de dano causado à natureza, pelos homens, de forma violenta e a expressão *faire de ravages* remete a fazer-se amar e fazer sofrer.

De acordo com Miller (2003), a devastação é uma depredação sem limites, uma dor que não conhece limites. Este termo *ravage* deriva do verbo *ravir*, arrebatado que se originou do latim popular *rapire* e significa apreender violentamente, termo do qual é derivada a palavra rapto, que se pega à força, se arranca.

Quanto a arrebatado, termo da mística, bem como o deslumbramento (*ravissement*), significa ser transportado para o céu, em êxtase. Uma pessoa que se sente arrebatada é conduzida a estado de suprema felicidade, sendo um verbo do

transporte amoroso. O adjetivo encantador (*ravissant*) é usado para falar de algo que é bonito. As palavras *ravissantes* (encantadoras) eram aquelas que levavam ao êxtase, no século XVII. *Ravissement* quer dizer, portanto, encantamento, fascinação e êxtase.

Soler (1995) assinala que esse termo abrange a devastação, a destruição de um espaço. Cita Lacan que, ao falar de devastação, reforça o tamanho do alheamento, para acentuar o domínio do Outro sobre o sujeito. A devastação designa, portanto, um sujeito à mercê da vontade de gozo do Outro, quando há saída da mascarada, que transborda e se realiza como sujeição real.

Lília Mahjoub Trobas, em seu artigo “Une douleur sans symptôme”, publicado na revista “La cause Freudienne” (jun/1993) coloca o acento na palavra substância que, etimologicamente, significa o que dura, o que resta, resiste a. Pode ser também o que subsiste a, o que é essencial para a vida, aquilo que sustenta, que se mantém permanente sob os acidentes múltiplos e mutáveis, o que serve de suporte e sustentáculo.

O que faz com que a filha receba a substância do personagem materno? A mãe ocupa, para o filho e para a filha, o lugar do Outro primordial, o Outro da demanda. Esse Outro primordial é definido como o lugar do significante do Desejo da mãe, que remete a uma lei toda poderosa, a um gozo sem limites. A ausência de limites vai remeter ao sem-limites do gozo feminino e pode deixar a filha à mercê do fantasma materno de complementaridade. Por outro lado, a filha irá se deparar com a falta fálica da mãe. O falo vai inscrever a menina na significação fálica, mas não vai lhe dar um signo de identidade como mulher. Há um além do falo na sexualidade feminina, vivido como um menos de identidade e um mais de gozo, sempre presente no laço que une um sujeito feminino ao Outro primordial.

A devastação tem sido um tema de debates entre os psicanalistas, pois se configura como um ponto de real clínico, manifestando-se com insistência, na análise de mulheres. Ponto de real que se enuncia de forma semelhante ao que Freud obteve de seus pacientes, apresentado no seu “Uma criança é espancada”, onde insistia um enunciado de uma mesma obtenção de gozo (Brousse, 2004).

No seminário 5, Lacan (1957-58) questiona a fase fálica e relaciona o que ali se articula a algo originário ocorrido na infância e recalcado, que ele considera a aventura que ocorreu em torno do desejo do Outro. O que vai se inscrever no sujeito é algo que subsiste permanente aí, subjacente. Lacan propõe que a relação de dependência primordial do sujeito em relação ao Outro substitui a economia das gratificações, cuidados, fixações e agressões. O que é inscrito, na história do sujeito, são as peripécias, os avatares da constituição do desejo, submetido à lei do desejo do Outro. A relação primordial com a mãe é assim explicitada por Lacan:

O importante, com efeito, não é apenas a frustração como tal, ou seja, um mais ou menos de real que tenha ou não tenha sido dado ao sujeito, mas é aquilo pelo qual o sujeito almejou e identificou o desejo do Outro, que é o desejo da mãe. E o importante é fazê-lo reconhecer, em relação ao que é um X de desejo na mãe, de que modo ele foi levado a se tornar ou não aquele que atende a esse desejo, a se tornar ou não o ser desejado. (Lacan, 1957-58/1999, p. 283).

Lacan argumenta que o que faz a menina apresentar-se no complexo de Édipo é o fracasso da relação inicial à mãe. A articulação essencial da entrada da mulher na dialética edipiana é o *penisneid*, que se articula de três maneiras: no sentido da fantasia de que o clitóris seja um pênis; quando o sujeito deseja o pênis do

pai e é frustrado nisso e com a fantasia de ter um filho do pai, possuindo o pênis de forma simbólica.

A criança, então, tem que entrar no sistema significante, de modo avesso à passagem da mulher, pois a pequena tem que se fazer objeto na corrente de trocas, renunciar ao pai e à mãe, objetos primitivos do seu desejo, ou conservar tais objetos, mantendo neles algo mais que o valor. Reduzindo-os a puros significantes, atém-se a eles como objetos de seu desejo e o apego infantil com os objetos parentais será conservado. O que vai barrar a relação inicial da criança à mãe é o falo como terceiro elemento, instaurando uma barreira intransponível à satisfação do desejo da criança.

Para Brousse (2004), a devastação está ligada à troca fálica impossível, algo da mãe escapa à lei simbólica, que a faria objeto na estrutura da troca. A mãe permaneceria o Outro incólume pela troca fálica e a lei simbólica, permanecendo único objeto da única filha. A mãe permanecerá um Outro real, Outro do gozo, convocando à fusão impossível ou à perseguição. A devastação é situada no campo do Outro da linguagem e da relação da fala, campo da relação entre o sujeito e a mãe. Na hipótese desta autora, a devastação toca nos confins da marcação simbólica, devendo-se à maneira particular com que a linguagem despontou para o sujeito.

A emergência da devastação, no nível da linguagem pode se dar sob a forma de um insulto, em injúrias diversas:

Surge, em lugar de um estofo [capitonnage], a fixidez de um objeto de gozo que bloqueia, como tropeço, a deriva metafórica dos significantes-chave, e rebaixa o sujeito ao ser do objeto que ele foi para o Outro: negação da falta-a-ser e designação de um ser como objeto rebotalho (Brousse, 2004, p. 62).

Há, igualmente, a emergência de uma experiência de gozo sexual traumático, de marcação do corpo por um significante. No momento de encontro com a diferença sexual, surge como enigma, no seio da função fálica, uma mãe que teria escapado à castração, o que vai consagrar a crença no Outro não castrado, apresentando uma dupla saída mortífera, o rejeito ou a integração do produto pela mãe.

Segundo Trobas (1993), a devastação está do lado não da função fálica, mas do lado do não-todo, nesta função. Estaria do lado do que escapa a esta função, do lado do gozo especificamente feminino, o gozo silencioso da mulher. Brousse (2004), indo por este mesmo caminho, salienta que o desejo da mãe não é inteiramente saturado pelo significante fálico, pois há um gozo desconhecido feminino na mãe, ao lado do desejo. Ela se refere à disjunção operada por Lacan, entre a mãe, vertente universalidade fálica e a mulher, vertente inconsistência do universal, que aponta para a outra face da devastação, que remete ao sem-limite, relacionado à particularidade da sexuação feminina.

A devastação compõe, portanto, uma face fálica de reivindicação articulada ao desejo da mãe e uma face não-toda fálica, devida ao arrebatamento do corpo, relacionada à dificuldade de simbolização do gozo não-todo fálico da mulher.

Brousse (2004) retoma, ainda, a devastação ligada ao arrebatamento. O termo arrebatamento remete ao roubo e caracteriza um aspecto da sexualidade feminina, referente à função fálica, como aparece na expressão “querer arrebatamento” e remete ao “ser arrebatado”, num extravio de si mesmo. O arrebatamento está ligado ao corpo ou ao fato de ter um corpo, que pode ser extraviado, afetando o registro do ser e do ter.

No arrebatamento, a autora acrescenta, a lógica fálica se faz presente, pois a mãe é uma arrebatadora de corpos, por estrutura, pois está inscrita no registro da linguagem, posto que a mãe é falante. Em razão dos cuidados que tem com o filho, a mãe também é arrebatadora de filho. A irrupção da devastação, pela via do arrebatamento, tem a ver com uma deslocalização do sujeito, em relação ao próprio corpo e o gozo que a acompanha. O sujeito é despossuído de seu lugar, reduzindo-se a um silêncio, podendo sentir-se como um corpo em excesso, carne desfalicizada, errância, despersonalização, auto-eliminação, determinadas pelo traumatismo da linguagem, na experiência sexual.

A perda corporal não é simbolizada pelo significante fálico. A não-redução das imagens cativantes à imagem central do corpo e a não-inscrição do corpo no desejo do Outro caracterizam o arrebatamento. A falta de lugar no Outro não é apaziguada pela função paterna e resta uma única via de acesso ao Outro incólume sobre a sua vertente não-fálica, a escolha entre a destruição odiosa ou a loucura.

Para Marie Hélène Brousse (2004), a perda do corpo desvela a devastação, em um aumento da potência da face narcísica, pois o sujeito feminino não faz o luto da mãe do fetiche e não entra no registro da troca, que só é possível através do falo como significante e não como fetiche. Surgem dificuldades na vida amorosa, no consentimento de pôr em jogo os corpos na troca simbólica, o que vai aparecer como dificuldade na vida sexual e no exercício da maternidade.

Brousse resume a devastação em três pontos. Como singularidade do modo de emergência da linguagem, em referência ao Outro primordial. Situada no momento da introdução do sexual traumático, em perspectiva de uma satisfação direta da demanda da mãe, não colocada em termos de troca ou de perda. E, finalmente, como consequência do arrebatamento ligado à ausência do significante

da mulher, vislumbrada no contato com a mãe, não redutível ao desejo e ao significante fálico, mas derivada de uma ausência sem limites. Este último ponto articula-se ao real fora do corpo do sexo feminino, parte de gozo não redutível ao falo, deixando o sujeito imobilizado no *amoródio* da demanda absoluta ou na aspiração pela imagem do insignificável.

Lacan fará uma outra alusão à devastação, no seminário 23: “O sinthoma” (1976). Ele assinala que uma mulher ocupa o lugar de sintoma para um homem, mas que o homem é, para uma mulher, uma aflição pior que um sintoma, uma devastação mesma. Um homem pode ser, portanto, para uma mulher, não um significante que a torne amada ou desejada, mas uma devastação que remete à devastação primária do Outro primordial, laço originário não - todo recoberto pela função fálica.

Em “Televisão”, há uma outra indicação de Lacan (1973/1993, p. 70):

Assim o universal do que elas desejam é loucura: todas as mulheres são loucas, como se diz. É justamente por isso que elas não são todas, isto é, não-loucas de todo, antes conciliadoras: a tal ponto que não há limites às concessões que cada uma faz para *um* homem, de seu corpo, de sua alma, de seus bens.

Um homem poderá ser para a mulher uma devastação, um estrago. Vimos como a devastação pode ser uma depredação sem limites ou um arrebatamento e a mulher pode encontrar essa aflição pior que um sintoma no homem. Ocupar o lugar de objeto para um homem, pode confrontá-la a um gozo sem limites, insuportável. A mulher pode manter-se na via da exigência do amor de um homem, exigência de ser a única mulher. Mas, ela pode encontrar no parceiro a devastação. Ela pode buscar no laço amoroso, com o parceiro, a busca de completude narcísica, infinita e fusional

e se confrontar com um gozo sem limites, que remete à relação primária ao Outro, anterior à mediação da metáfora paterna.

Soler (1995) explicita a afirmação lacaniana de que o homem pode ser uma devastação para a mulher, assim como a mãe pode causar estragos para a filha, a partir do entendimento do lugar de Outro que a mãe ocupa para a filha, em razão de seu lugar na estrutura. A mãe está no lugar do Outro da demanda de amor, como demanda impossível. Ela vai ser, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de amor e o primeiro objeto decepcionante.

A mãe introduz a criança nas exigências do discurso da civilização. Ela civiliza o corpo da criança, a partir da tomada do discurso sobre o corpo da criança. Assim, a mãe vai estar localizada no cruzamento da demanda incondicional de amor da criança e na introdução da criança no discurso materno de amor condicional. A função de educadora reforça e redobra a decepção que proporciona, no lugar da demanda de amor. A mãe vai ocupar, simultaneamente, o lugar do primeiro amor, primeiro lugar de gozo e o lugar das decepções originais. Ao fazer a criança entrar no discurso, a mãe tem efeitos de inconsciente.

Soler (1995) esclarece, ainda, que dizer que as mulheres são conciliadoras, pelas concessões ilimitadas que elas podem fazer a um homem, tem relação como o fato de a mulher prestar-se mais à perversão do homem, ao seu fantasma. Ao se prestar à perversão masculina, a mulher o faz no campo da mascarada. Ela pode fazê-lo no campo do disfarce, da mentira, da dissimulação. A mulher, ao identificar-se com o sintoma que ela é para o homem, pode dispor o seu ser nas mãos do outro. Na devastação, haveria uma aproximação do sujeito ao ser do sintoma que ele é para o Outro, o que pode se relacionar ao gozo de aniquilamento do sujeito.

A partir do caminho percorrido, será que podemos equivaler devastação e gozo feminino? Penso que não são coisas que se podem superpor. Uma mulher, diante da falta de um significante que a identifique, pode se prestar à mascarada fálica ou à mascarada masoquista, como aponta Colete Soler, respondendo à falta de identidade pela via do semblante. Mas, na devastação, trata-se de um modo de gozo, que implica em algo que resta no corpo, fora do discurso. Trata-se de um fracasso do semblante e a devastação vai se encontrar, exatamente, no ponto em que o semblante fracassa: “O que se evoca do gozo ao romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento de águas” (Lacan, 1971/2003, p. 22).

Há, nas mulheres, uma tendência estrutural à devastação e ao arrebatamento, sejam elas de estrutura neurótica ou psicótica. No entanto, há que se diferenciar a devastação e o arrebatamento, no sujeito neurótico, do empuxo à mulher⁴, na psicose. Embora o gozo não-fálico da mulher, o gozo suplementar aproxime a mulher da psicose, ela é louca, mas não-toda, como afirma Lacan. A diferença consiste na operação da metáfora paterna, que institui a significação fálica na neurose, dividindo o gozo feminino, em um gozo fálico e um gozo mais-além do significante fálico. Na psicose, entretanto, como não há o significante fálico para dividir o gozo, a devastação toma a forma da erotomania ou da paranóia, na figura da mulher que encontra O homem, na pretensão de fazer existir a relação sexual, pela via do empuxo à mulher.

⁴ A expressão empuxo à mulher é utilizada, no pensamento lacaniano, para designar um modo de gozo, relativo à estrutura psicótica, em que, por não poder se inscrever na função fálica, o sujeito se impulsiona a ser mulher, tal como aparece na elaboração delirante do Presidente Schreber, que tem uma das bases assentadas na sua transformação na mulher de Deus.

Destarte, considero a devastação como algo da ordem da fixação de um modo de gozo, que consiste na tendência de um sujeito a gozar sempre da mesma maneira. Esse gozo parece ex-sistir⁵ à cadeia significante, persistindo e permanecendo, para além da anulação significante. O conceito de transferência dos efeitos da catástrofe, no discurso freudiano ou da devastação, na acepção lacaniana, não poderia ser pensado como a transposição de uma inscrição prévia de gozo, no sujeito feminino?

O conceito de repetição, trabalhado por Lacan, no Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais de psicanálise (1964/1988), articula a definição do inconsciente ao automatismo de repetição, onde o retorno, a insistência da cadeia significante é a condição de emergência do sujeito do inconsciente. Lacan distingue o sujeito como um tropeço, uma descontinuidade, um vacilar que irrompe na repetição.

A repetição tem um laço com o objeto, enquanto perdido, sendo uma tentativa fracassada de reencontro com o objeto originariamente perdido. Na origem da repetição, está a perda de objeto. Mas, existem diferentes repetições e Lacan, apoiando-se em Aristóteles, encontrou a diferença entre o *automaton* e a *tykhé*. Para Miller (2005), mesmo se o objeto está perdido, anulado, rasurado, ele continua visado pela repetição, que não o alcança. A repetição vai ao encontro que falha, em direção ao real.

Se em Freud, o trauma era o inassimilável pela significação, em Lacan, o traumático é o motor da repetição. Assim, a repetição aparece determinada pelo

⁵ Ex-sistir quer dizer se sustentar fora de. Em grego, ekstasis significa ficar do lado de fora, ficar à parte de. Em Lacan, diz respeito a uma existência separada de, que insiste do lado de fora, não incluída no interior, êxtima.

trauma, como real. A repetição será tomada como evitação e como apelo de um encontro com o real do trauma. A repetição é, além do retorno da cadeia significante, o valor da evitação do real como sexual. O que falha na repetição, é posto em ato na transferência. Assim, de um lado, pela via do *automaton*, na repetição ou como *tykhé*, na transferência, há um gozo que se inscreve, que permanece remanescente e é transposto pela menina para a relação com o pai, com o parceiro amoroso e para o próprio filho, na devastação.

Se o pai opera como um significante, não se poderia pensar que esse gozo que ex-siste e retorna, na devastação, é da ordem não do significante, mas da letra? No seminário da Identificação (1961-62), Lacan vai diferenciar a letra e o significante. A letra seria a essência do significante, que o distingue do signo. A letra seria redutível, em seu nível mais simples, elementar, ao traço. Posteriormente, ele vai afirmar a temporalidade segunda da letra e situa-la como litoral, que separa territórios, o que do simbólico constitui borda que avança sobre o real.

A letra, como face material e não-significante do significante tem efeitos de gozo e está relacionada com a materialidade da linguagem. A letra vai vincular os três registros, o simbólico, o imaginário e o real. Pode ser transmitida, ela é efeito do discurso, sendo-lhe inerente o cortar, apagar, desaparecer, rasurar. Adquire características de dejetos e Lacan brinca com a homofonia *a letter/la litter* (letra/lixo). A letra pode ser um lixo, o que cai, mas que é reciclável. A transmissão da letra tem a ver com o gozo, o que leva Lacan a afirmar que o escrito é o gozo, pois na escrita se enodam a letra e o gozo.

Pode-se pensar que o gozo que consiste na devastação, deixa na menina, algo da ordem de uma inscrição, como uma letra que, mesmo com a operação da

metáfora paterna, insiste. Há uma sobrescrita⁶ do Nome do pai sobre este gozo originário, o desejo materno, que permanece e o Nome-do-Pai, como a própria fórmula da metáfora paterna demonstra, realiza uma rasura, sobre esse gozo que insiste, no mesmo lugar.

A letra, por sua vez, seria uma forma de fazer contorno, barreira, limite à devastação. Lacan fala, a propósito da escrita, no *Lituraterra*:

É pelo mesmo efeito que a escrita [écriture] é, no real, o ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. A escrita não decalca este último, mas sim seus efeitos de língua, o que dele se forja por quem a fala. Ela só remonta a isso se disso receber um nome, como sucede com os efeitos entre as coisas que a bateria significante denomina, por havê-las enumerado (Lacan, 1971/2003, p. 22).

Mahjoub-Trobas (op.cit.) cita Marguerite Duras, em uma entrevista à TV: “*Só há uma coisa mais forte que a mãe: a escrita*”. Lacan, em *Lituraterra*, se referiu a uma literatura que poderia fazer litoral entre saber e gozo. A letra, a escrita pode ser, quiçá, uma dos modos de saber fazer aí (*savoir-y-faire*), uma forma de cada mulher dizer não, construir uma borda, um limite, uma barreira ao real desse gozo avassalador, fora dos limites da lei, próprio da devastação. Assim, seja na neurose ou na psicose, construir a própria versão de um saber fazer aí com a letra pode ser uma direção de cura.

⁶ Conforme discutido, no primeiro capítulo, a expressão *Überschreibung*, usada por Freud, para se referir ao transporte que caracteriza a remanescência da ligação da menina com a mãe, em relações posteriores com o pai, o marido e o filho, tem também o sentido de uma sobre-escrita, uma rasura.

4. O supereu materno.

A propósito da questão da devastação na relação mãe e filha, considero importante examinar o conceito de supereu. A teorização sobre o registro imaginário teve uma grande importância no seu ensino e Lacan trabalhou bastante o conceito de identificação, precisando a diferença entre o conceito de eu-ideal, ideal-do-eu e supereu. Quanto a este último, manteve como Melanie Klein a idéia de uma gênese materna no supereu, aludindo à origem maternal do supereu arcaico, em seu texto de 1938, intitulado “Os complexos familiares”.

Qual é o estatuto da mãe: objeto imaginário ou um supereu feroz? No momento em que Lacan escrevia o texto sobre os complexos familiares, o kleinismo ocupava posição de destaque na psicanálise e, enquanto Anna Freud enfatizou a psicologia do ego, Melanie Klein postulou a precocidade do complexo de Édipo e a anterioridade pré-edípica do supereu, que se forma antes do Édipo, vindo a se completar com a sua dissolução. Klein assinalou o seu caráter destrutivo e a evidência da pulsão de morte, através da autodestrutividade do sujeito. Ela refere-se a um sadismo oral primitivo, relacionado ao personagem materno.

Em seu texto “Os complexos familiares”, Lacan (1938/1985) refere-se ao fantasma de castração, que opera como defesa contra a angústia provocada pela reatualização do objeto, no Édipo e, em especial, em relação à mãe. A família conjugal deve encarnar as funções do supereu, o que vai permitir a formação do psiquismo, tanto pela imagem do adulto que é transmitida, quanto pela oposição às interdições impostas.

Über (em cima) e schreibung (escrever), pode ter o sentido de sobreescrever, de rasurar. Lacan vai falar de inscrição de gozo.

Lacan retoma esta idéia do vínculo materno no supereu, referindo-se ao fantasma de ser devorado pela mãe, no seminário 4: “As relações de objeto” (1956-57/1995) e em “Televisão” (1973/1993), quando fala da gulodice do supereu.

Lacan acentuou, em alguns momentos do seu ensino, o caráter insensato do supereu, como um chamado ao gozo puro. O superego é uma lei desprovida de sentido, uma lei insensata e, ao mesmo tempo, o desconhecimento da lei. No seminário 1: “Os escritos técnicos de Freud” (1953-54/1986), ele diferencia o supereu e o ideal do eu. Ele acentua o seu caráter insensato, imperativo, cego e tirânico e relaciona-o à moral insensata, destrutiva, oprimente e anti-legal do neurótico:

O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os sentidos. É nesse sentido que o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo *figura feroz*, às figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu (1953-54/1995, p. 123).

Lacan mostra, nas análises efetuadas por Melanie Klein, a relação primitiva ao corpo da mãe, acentuando a relação de objeto, fora da regulação do simbólico. A relação aos objetos será colocada, no espaço entre a assimilação voraz e a rejeição odiosa. É uma relação conflitual, odiosa, catastrófica e incestuosa. O filho vive a angústia de ser assassinado e devorado, o que faz com que a mãe, ao mesmo tempo, seja um objeto sexual primitivo e encarne o supereu arcaico.

Ao falar da relação que existe entre o sujeito e o seu eu-ideal, no seminário 1, Lacan acentua o desejo de desaparecimento de outro, que tanto pode ser o irmão rival como a própria mãe. Lacan fala de Werter, vendo pela primeira vez Lotte, ninando maternalmente uma criança. Esta imagem satisfatória dada pela relação da mãe ao bebê designa uma ligação mortal. Aqui, Lacan retoma o laço entre a mãe e a pulsão de morte, que ocorre quando a separação não é possível, já mencionado, anteriormente, nos Complexos familiares (1938/1985).

No seminário 4: “A relação de objeto” (1956-57/1995), Lacan enfatiza a voz interiorizada do supereu. Como aquilo que persiste após o complexo de Édipo, ele se constitui em um núcleo permanente da consciência moral, encarnada em cada sujeito. Ao comentar o caso do pequeno Hans, Lacan acredita que não se deu a formação de um supereu típico, aquele que se produz com a *Verwerfung* edípica. Como a intervenção paterna falhou em produzir no filho uma significação do próprio falo, Hans ocupou o lugar de ideal materno, um substituto do falo da mãe.

Na leitura realizada por Rodriguez (1996), o supereu materno é uma função do supereu e corresponde ao resíduo do desejo da mãe, aquilo que não se assujeita, de todo, à metáfora paterna. Corresponde a uma lei materna, que escapa à lei estabelecida pelo Nome-do-Pai. A lei materna encarna a função do supereu, funcionando, ao mesmo tempo, como proibição e como um mandato de gozo, o que promove um empuxo à mãe, como lugar de gozo. A encarnação do supereu pela figura materna será promovida pelas vicissitudes particulares da constelação edípica do sujeito.

Lacan fala da encarnação da insensatez supereuóica pelo personagem materno, o que se relaciona ao caráter de ferocidade atribuído à mãe, pelas pacientes histéricas de Freud. Ao situar o supereu como imperativo, remete-se às experiências

primitivas do sujeito, no que elas têm de mais devastadoras e fascinantes. Enquanto encarnação da figura do supereu, a mãe é tanto a figura da lei, enquanto o lugar de transmissão das interdições, quanto o lugar de um gozo sem limites.

Segundo Rodriguez (1996), o supereu materno também pode se articular à questão freudiana quanto ao supereu feminino, que ele considerava deficiente e que contradiz às falas das analisantes na clínica. Em muitas mulheres, contrariando a posição freudiana, há a evidência de um supereu rigoroso, cruel e asfixiante.

Quanto ao supereu feminino, Laurent (2003) argumenta que, os aportes colocados por Lacan, no seminário 20, “Mais, ainda” são fundamentais para se pensar que há um funcionamento do supereu nas mulheres. Como Lacan faz aparecer o caráter de um empuxo ao supereu, Laurent vai propor que o supereu na mulher é o empuxo à A mulher.

Miller (1986) entende que o supereu é uma função que faz contraponto ao Nome-do-Pai, em Lacan. Enquanto o Nome-do-Pai é uma função coordenada ao desejo, o supereu é uma função coordenada ao gozo. O supereu é uma lei, mas não a lei pacificadora e socializante e, sim, uma lei insensata. Ele propõe que a questão do supereu feminino é uma máscara ao gozo feminino e a não sujeição total da mulher ao gozo fálico pode levar a postular um suposto gozo sem supereu. Ele propõe a escritura Φ_0 (falo índice zero) para a ubiquidade do gozo, que não se localiza no gozo fálico. O Φ_0 diz respeito à dimensão feminina do supereu. Por outro lado, ele assinala que, ao valorizar a função da mãe no supereu, o que se valoriza é a incidência traumatizante do gozo puro.

Soler (2005) destaca o lugar que a mãe ocupa para o filho, pois ela é o lugar de objeto vital por excelência, o lugar dos primeiros gozos sensuais, a figura que cativa a nostalgia essencial do falante, o símbolo mesmo do amor. São os ecos do

lugar da mãe, na fala dos analisantes, que acentuam a angústia e a reprovação materna. As filhas fazem às mães as acusações mais variadas, de ser imperativa, obscena, indiferente, fria e mortífera, distraída, figura de suas primeiras angústias, o lugar de um insondável enigma ou obscura ameaça. Assim, no inconsciente, as faltas da mãe têm sempre o seu lugar na devastação, precisamente, no que se refere à filha.

Soler acrescenta que o amor materno, como todo amor, é estruturado pelo fantasma, o que não significa dizer que ele seja imaginário, mas implica em que ele reduz o parceiro a ser o objeto. O recém-nascido, para a mãe, ocupa o lugar de objeto, não de sujeito. Lugar de um objeto real, nas mãos da mãe que, bem mais-além do que lhe exigem, pode usar tal objeto como uma possessão, jogo erótico, objeto a gozar e fazer gozar.

O lugar que o filho ocupará para a mãe vai depender do lugar que o inconsciente materno dará ao objeto surgido no real. Não se pode esquecer também o impacto das conjunturas variáveis da vida, aliado à constância do fantasma do sujeito mãe e à leitura que fará o pequeno rebento. Soler assinala que, para a mãe, o desejo que sustenta o fantasma e o gozo, tem a ver com o impossível de dizer e só é acessível pela interpretação que a criança fará do discurso, no qual está envolvido.

Soler acentua que, além de demandar a presença e o amor maternal, a criança se oferece, nos laços de sedução, a realizar o que as propostas e as condutas da mãe deixam perceber do objeto do seu desejo. Nesse processo, a mãe é elevada ao estatuto de impulso simbólico, detentora dos poderes da palavra e lugar originário das primeiras sentenças. Aqui, há uma articulação ao texto lacaniano “Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960/1998, p. 822), que afirma: “O dito primeiro decreta, legífera, aforiza, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade”. A mãe, ao proferir este dito primeiro, permanece como um traço de memória, onde se

escuta, de forma persecutória e devastadora, as suas palavras, seus imperativos e seus comentários inesquecíveis.

5. A mulher, o filho e o falo.

A importância do conceito de falo é crucial, para a psicanálise. Uma das respostas possíveis para uma mulher em relação ao *penisneid* consiste no filho colocado como o substituto do falo faltoso. Ilustrado como um órgão masculino, em ereção ou um símbolo a ser adorado, ícone da fecundidade ou da potência sexual, força natural ou sobrenatural, o falo presentifica o fluxo da vida, sendo considerado um símbolo ser adorado, nos rituais da Idade Antiga. O significante fálico foi colocado como um significante em posição de exceção, em relação aos demais. Seja como um significado ou significante do desejo ou do gozo, ele vai permitir diferenciar o gozo fálico e o Outro gozo, tendo, portanto, um lugar capital na discussão sobre a feminilidade e a maternidade.

Nos primeiros seminários, Lacan privilegia a forma imaginária do falo e o situa como um elemento central na trajetória edípica. No seminário 3: “As psicoses”, Lacan (1955-56, 1985) refere-se ao falo como um significado para a mãe, na estruturação edípica, sendo o seu valor simbólico veiculado pela ação do pai, como significante.

No seminário 4: As relações de objeto, Lacan (1956-57/1995) entende o falo como um terceiro termo, na relação entre a criança e a mãe, sendo a exigência de falo uma resposta ao *penisneid* feminino. Mas, o falo é o objeto que permite à criança significar a presença e a ausência da mãe. Na medida em que significa aquilo que a

criança não tem e ela vai atribuí-lo à mãe, vai ser o elemento central do desejo do sujeito. O falo, como um significado, é o objeto faltoso, na medida em que falta ao personagem materno.

No texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1955-56/1998), Lacan afirma que a mãe simboliza o falo como o objeto do seu desejo. O falo é o terceiro termo do ternário imaginário e o sujeito irá identificar-se, como ser vivente, com a imagem fálica. A função imaginária do falo é colocada como o pivô do processo simbólico, levando ao complexo de castração. Há um falo imaginário, símbolo do objeto de desejo materno e um falo simbólico, correlacionado ao Nome-do-Pai.

Miller (2001) desenvolveu esta questão, a partir dos conceitos lacanianos de metonímia e metáfora. A metáfora vai produzir um mais de significação e se apresentar na ação da metáfora paterna. A metonímia vai introduzir um menos, uma negatividade e se apresentar na relação mãe-falo-filho. O falo assinala o significante do ser vivo do sujeito e é uma significação na metáfora paterna, que tem valor de mortificação da libido, pela ação do significante. A forclusão do significante do Nome-do-Pai vai produzir a falta da emergência da significação fálica no sujeito.

Em “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache”, Lacan fala do falo em termos de divisão sexuada, afirmando: “A função Φ do significante perdido, ao qual o sujeito sacrifica seu falo, as formas $\Phi(a)$ do desejo masculino e $A(\phi)$ do desejo da mulher levam-nos ao final da análise, cuja aporia Freud nos legou na castração” (Lacan, 1958, p. 190).

No seu texto “A significação do falo”, Lacan (1958b/1998) indica que o falo, como um significante, designa os efeitos de significado. O objeto fálico é significantizado e, ao mesmo tempo, velado. O falo é recalcado no inconsciente e

funciona como velado, há uma presença que se encontra além do véu, que o mascara. A criança, ao se confrontar ao vai e vem da sua mãe, atribui-lhe um falo pelas manifestações do seu próprio órgão e, também, a partir do sentido que ela dá ao discurso que recebe do Outro.

Ele é o significante que falta na cadeia, é o significante do desejo, pois se o desejo da mãe é ter o falo, a criança vai querer ser o falo para satisfazer ao desejo materno. Lacan vai buscar esclarecer o falo pela sua função, designando o que esse conceito não é:

Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza (Lacan, 1958b/1998, p. 696).

Na “Significação do falo”, Lacan indica também que o falo é um semblante, um simulacro. Se o nome é do Pai, o falo é primeiro o da mãe. É a falta do pênis da mãe, que revela a natureza de semblante do falo. A falta do falo materno organiza as referências do sujeito, determinando o lugar que é dado ao Nome-do-Pai. O falo é a marca da divisão do sujeito. Por estar no lugar da falta-a-ser, ele é o significante desta falta, o que faz equivaler o falo faltante à falta subjetiva. Ao se instaurar na sua relação com a hiância, com a falta, vai assumir na relação do sujeito feminino com a sexualidade, o lugar dessa falta.

No seminário 6: “O desejo e sua interpretação” (1958-59), o falo é colocado como o organizador das relações do sujeito com o desejo e a referência que leva às identificações. É um órgão real, que faz parte da imagem corporal e tem também

uma função significante. O que é estabelecido por Lacan é que a criança, colocada na posição de falo materno, está justamente no lugar daquilo que falta à mãe, o que deixa a ambas, mãe e criança, na relação com o falo, como seres de desejo. Enquanto desejantes, os sujeitos falantes estão em falta, o que já aponta para uma relação entre mãe e criança articulada com a falta-a-ser. O sujeito é, então, na relação com o falo, enquanto significante do desejo, um ser em falta, que não consegue apreender a si mesmo, pois se ele está submetido ao desejo materno, fica à mercê de um desejo que está alhures.

Mas, Lacan também lembra que o falo é um instrumento de gozo, é um órgão real que faz parte da imagem do corpo e proporciona uma intensa satisfação, além de que, ao mesmo tempo em que causa o júbilo de tê-lo, o sujeito se confronta com a eminência de perdê-lo. Assim, ele se vê confrontado com a presença do falo e o perigo da sua ausência. Há uma passagem em relação a Hamlet, em que Lacan (1958-59) afirma que, no momento em que o sujeito se aproxima de seu desejo, em que ele se confronta ao *to be or not to be*, ele se vê diante de uma difícil escolha. Para ser o falo, ele deve ser o falo para o Outro, o que significa que ele não o tem ou se ele tem o falo, isso significa que ele não é o falo.

No seminário 5: “As formações do inconsciente” (1957-58/1999), Lacan escreve o Φ como o significante do desejo, que encarna a falta do Outro. O $-\phi$ corresponde a uma função imaginária, o falo como o objeto metonímico que circula no imaginário. O $-\phi$ representa o lugar do que se pode ou não encontrar no corpo do outro e tem a ver com o falo, como um significante que está no corpo. Assim, Lacan afirma que uma mulher pode encontrar o significante do seu desejo no corpo de um homem e que o homem vai tomar o corpo da mulher como falo, posto que ela não o tem.

O falo é distinguido por Lacan como falo significado, objeto imaginário da castração e falo simbólico, significante do desejo, que se articulam ao processo edípico, pela via da metáfora paterna. Com a substituição do significante do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai, vai se estabelecer um laço entre o falo significante do desejo e o falo imaginário, o seu significado, um não substituindo o outro. O falo, portanto, significante privilegiado da falta-a-ser representa, no imaginário, o fluxo vital pela sua turgescência; no simbólico, equivale à cópula lógica entre duas proposições e no real, é o órgão da copulação, o gozo enquanto sexual (Vallas, 2001).

No seminário 8: “A transferência”, Lacan (1960-61/1991), faz a notação do falo como Φ , definindo-o como o significante do gozo. O falo será, assim, deslocado como o significante do desejo para o falo, como significante do gozo, articulado ao real. O símbolo Φ é considerado o símbolo inominável, o significante da falta de significante, o que designa o para-além de toda a significação, a presença real do desejo.

Em “Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960c/1998), nas páginas 837-838, respectivamente, dos Escritos, o Φ é indicado como o falo simbólico, impossível de negatizar, significante do gozo:

Assim é que o órgão erétil vem a simbolizar o lugar do gozo, não como ele mesmo nem tampouco com a imagem, mas como parte faltante na imagem desejada: por isso é que ele é igualável à raiz quadrada de menos um da significação, produzida acima, do gozo que ele restitui, pelo coeficiente de seu enunciado, à função da falta de significante (-1).

A passagem do (- ϕ) da imagem fálica de um lado ao outro da equação do imaginário e do simbólico positiva-o, de qualquer modo, ainda que ele

venha preencher uma falta. Por mais que seja suporte do (-1) , ali ele se transforma em Φ , o falo simbólico impossível de negativar, significante do gozo.

Gazzolla (2002) esclarece que tal citação tem múltiplas conseqüências. Lacan escolhe o símbolo raiz quadrada de (-1) , o que indica o significante da falta desse símbolo zero, o significante indizível ou impronunciável de uma proporção inexistente em matemática e entre os sexos. A identificação fálica do sujeito repousa, então, em uma falta. De um lado, tem-se o ϕ e do outro, o Φ que vai ficar para além da fronteira, inacessível ao campo do sujeito, proibido em um país estrangeiro, de onde ele pode presidir as identificações e a realidade do sujeito. Na fronteira, quem desempenha a função policial é a castração e a função de policial do interior é feita pelo recalque. O falo importado vai ser sempre negativedo, do lado de cá da fronteira, um semblante que busca contornar a proibição.

O Φ só pode vir para o campo do sujeito como $-\phi$, o significante imaginário, quando ele se projeta sobre o órgão, parte da imagem corporal. A conseqüência é o conflito de se ver como privado ou não do apêndice fálico. Gazzolla lembra que o símbolo Φ tem um suporte que é real, não somente imaginário, o órgão erétil que encarna o real da pulsão, articulada ao gozo, enquanto intumescência ou detumescência.

Vallas (2001) propõe o seguinte entendimento para as funções do falo como significado, como significante do desejo e como significante do gozo. Com a castração, o sujeito vai ter o seu desejo legitimado, a partir de uma dívida simbólica, o que implica que ele vai ter um preço a pagar, com sacrifício. Como o sujeito não pode pagar esse dívida, ligada à falta de um significante, posto que ele não dispõe

desse significante, ele só pode honrar essa dívida com o falo significado. Este, por sua vez, instrumenta o significante que falta, velando a sua falta. Ele vai ser escrito, imaginariamente, no nível do objeto, para indicar a falta.

Isso significa, continua o autor, que a criança deve consentir em abrir mão de não ser ou não ter o objeto fálico da mãe, renunciando ao gozo fechado com ela. A criança deverá aceitar a interdição do seu gozo masturbatório e será frustrada do objeto real que encontra na mãe, o seio. Ao se reconhecer como castrada simbolicamente, tendo reconhecido a castração materna, ela aceitará a privação e receberá um selo, sob a forma de Φ , o falo simbólico, significante do gozo. Assim, o órgão desempenhará um papel diferente, em relação às posições subjetivas do menino, que se posicionará como aquele que tem o falo, mas não o é, e da menina, que ocupará o lugar de ser o falo, sem tê-lo.

Assim, o falo é a sede de um gozo privilegiado, objetivável, contabilizável e limitado. A parte da libido que, na acepção freudiana, fica fixada no nível do órgão erétil, vai concentrar o mais íntimo do auto-erotismo. O órgão vai simbolizar a parte faltante do gozo, na imagem desejada. O falo escondido é representado, justamente pelo objeto que desaparece na detumescência. O pênis tem, portanto, os traços que lhe outorgam a função de representação simbólica, pois além do caráter particular do gozo, do qual é sede, a limitação desse gozo ata-o à interdição.

Vallas conclui que, no nível do órgão falo, vai se produzir uma ligação entre a subtração do falo na imagem especular e a subtração do gozo foracluído do Outro. O falo faltante se torna o falo simbólico, que é identificado à falta desse Outro, ao gozo foracluído desse lugar. Esse gozo foracluído do Outro retorna como impossível, ao real. O falo simbólico, equivalente ao gozo, é impossível de ser negativado, pois é o símbolo da sua falta. Quando passa ao simbólico, o falo é positivado. O falo

negativizado é imaginário, o que nomeia a castração imaginária, o falo simbólico é o símbolo que nomeia a falta e, em sua face real, o falo está articulado ao gozo.

Gazzolla aponta que, ao equivaler o falo à falta, Lacan indica um avesso da idéia de completude, de harmonia totalizante. Acreditar que o falo implica em totalidade é cair no mesmo engodo do neurótico. Se o falo é o significante da falta-a-ser do sujeito, ele vai se inscrever, originariamente, no lugar onde falta o pênis materno. Onde está o zero da castração, o sujeito vai inscrever o Um negativizado do falo, pois o falo é a marca da falta, que indica a divisão do sujeito. Donde, a idéia de totalidade na relação entre a mãe e o filho ficar na contramão da teorização lacaniana sobre o falo.

A clínica psicanalítica está situada a partir da posição do sujeito em relação ao falo. Laurent (1994) esclarece que, desse ponto de vista, entender a criança como falo da mãe vai implicar em analisar a criança, estabelecendo que há uma versão do falo, que a criança não é o falo, mas que mantém com ele uma relação, porque ela já foi falo um dia. Ela o foi e já não o é.

Não é possível esquecer que Lacan, em alguns dos seus textos, vai colocar a identificação com o falo da mãe, do lado da estrutura perversa. Em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1955-56/1998), ele assinala que o problema das perversões consiste em conceber como a criança, em sua relação com a mãe, caracterizada pela sua dependência de amor, pelo desejo do desejo materno, vai se identificar com o falo, objeto imaginário deste desejo. Na psicose, entretanto, o sujeito, na falta de ser o falo para a mãe, se coloca no lugar da mulher que falta aos homens. A fórmula da neurose é geral, indicando-a na identificação, qualquer que seja, em que o sujeito assume o desejo materno.

Se a criança é entendida como aquela que pode ocupar o falo para a mãe, ser mãe, portanto, como já discutido anteriormente, implica na forma singular de cada mulher se posicionar em relação à falta fálica e de como a criança inscrever-se-á em relação ao falo faltoso materno. A questão das diferentes maternidades reaparece aqui, pois vimos que, além de ser o falo o ponto de falta que divide o sujeito, o significante fálico não consegue recobrir, completamente, o gozo invasor e desmesurado, mais-além do falo.

Donde, a resposta do sujeito em relação ao falo materno irá indicar o seu lugar na estrutura subjetiva, o que tem a ver com a resposta que ele vai dar ao desejo materno, do qual o falo é significante. O sujeito não vai poder nunca chegar a ser a totalidade do falo, pois o falo imaginário é insuficiente para levá-lo à posição de falo simbólico. O filho não pode ocupar o lugar de um falo sem falta e tampouco é possível uma mãe, que não seja confrontada com essa falta.

Há um hiato entre a mãe e a mulher, há um limite e não se pode fazer uma superposição de um lugar pelo outro. O filho, ao ocupar o lugar de falo para a mãe, pode oferecer a ilusão de tamponar a posição erótica da mulher, em relação ao parceiro. Mas, apesar de poder obscurecer o seu desejo de mulher, não é possível obstruir completamente a vida sexual da mulher, pois como ela não está toda limitada pela função fálica, o desejo da mulher não será de todo saturado pela maternidade, ao menos no que se pode pensar em relação à estrutura neurótica.

A aspiração de falo, no sujeito feminino, vai endereçá-la, enquanto dividida, tanto ao filho como ao homem. O desejo da mulher é sempre um desejo outro, está alhures, para-além das gratificações do amor maternal. Assim, por um lado, ela, enquanto mãe, com o filho, vai recuperar o objeto da sua falta. De outro lado, no lugar de mulher, ao se endereçar ao parceiro do sexo masculino, encontra-se

confrontada com a própria falta, por buscar no corpo do homem o significante do seu desejo. Por não ser toda-mãe, o empuxo à maternidade encontrará um limite, no desejo feminino, na medida em que vai surgir aí um desejo outro, para além do lugar de falo que a criança pode vir a encarnar.

6. O objeto *a*

No lugar do Φ , o significante do gozo, Lacan introduz o objeto *a*, que é substancial, há nele uma substância de gozo e tem a estrutura elementar do significante, diferente do significante, por sua vez, que é material e não substancial. Miller (2000) enuncia que, com a introdução do conceito de objeto *a*, Lacan abandona a noção de significante do gozo, pois a própria natureza do gozo lhe parece rebelde para ser conservada sob o termo significante.

O significante, ao representar o sujeito para um outro significante, deixa um resto nessa operação, que é o objeto *a*. O objeto *a* é o que se produz como resto da operação da constituição do sujeito como efeito do significante. Nesta operação, que é não-toda significante, o objeto *a* representa o que resta do Outro do gozo para o sujeito. Ele é representado por uma letra *a*, que define o seu estatuto de real, pois ele só pode ser deduzido de uma escrita, posto que ele não é apreensível, significantizado, intercambiável, especularizável e não pertence ao campo da percepção.

Há uma inscrição fundamental do sujeito no Outro, a alteridade absoluta, que confere reconhecimento de existência ao ser vivente. É preciso incorporar a língua do Outro, mas essa operação não é exata, deixa um resto, que é o *a*, pois há

um gozo que não entra no registro da demanda e pode se inscrever no Outro. O *a*, embora situado do lado do Outro, não se encaixa todo no lado do Outro, mas também não pertence ao sujeito (Nominé⁷, 2005).

O objeto *a*, definido como o objeto causa do desejo deve ser diferenciado do conceito de falo, conceituado como o significante do desejo. A esse respeito, recorro às palavras de Bruce Fink (1998, p. 129):

A causa do desejo permanece além da significação insignificável. Na teoria psicanalítica lacaniana, o termo “objeto *a*” é obviamente um significante que significa o desejo do Outro na medida em que ele serve de causa do desejo do sujeito; mas o objeto *a*, visto como exercendo um papel “fora da teoria”, isto é, como real, não significa nada: ele é o desejo do Outro, é a capacidade de desejar como real, não significado.

O falo, por outro lado, nunca é nada exceto um significante: na teoria, assim como na linguagem cotidiana, ele é o significante do desejo. O objeto *a* é então a causa real e indizível do desejo, enquanto o falo é o “nome do desejo” e, portanto, impronunciável (Grifos do autor).

O falo, em sua função simbólica, é o representante de uma ausência fundamental e não vai se encontrar onde parece estar, daí a sua função de semblante. O falo vai encobrir o que ele se encarrega de velar, a falta, a carência, o vazio central. O objeto parcial, destacado do corpo, vai se constituir como objeto *a* causa de desejo, neste vazio central.

O conceito de objeto *a*, em Lacan, encontra seu apoio na teorização anterior de Freud, com o conceito de objeto perdido, de Karl Abraham e Melanie Klein, com

⁷ Em Encontro sobre A angústia, realizado em São Paulo, out/2005. Anotações pessoais.

a idéia de objetos parciais e de Winnicott, com o seu conceito de objetos transicionais.

Ao ser fundado pelo significante, o corpo será subjetivado e o gozo do corpo vai se fundar no que se apaga ou escapa dessa subjetivação. Há uma perda de gozo, que escapa ao processo de significantização e é representada pelo objeto *a*, designado por Lacan como objeto mais-de-gozar. O objeto *a* é responsável pela tentativa de recuperação de gozo do sujeito e representa-o como um ser de gozo.

Como vimos no primeiro capítulo, o objeto em Freud é um objeto reencontrado. Há um encontro inicial e a memória da satisfação desse encontro vai ser reativada ou reinvestida, o que pode fazer essa satisfação ser alucinada ou buscada no mundo externo. Há um encontro inicial com a satisfação e um reencontro com um objeto, inscrito na memória, pela satisfação outrora vivenciada.

Esse objeto vai se caracterizar como perdido, não porque tenha existido, em sua concretude. O tal objeto, dito perdido, nunca existiu, é um objeto mítico. Pode-se pensar que ele é um objeto fantasmático e, como tal, o sujeito só pode encontrá-lo em seus sonhos ou na fantasia. No reencontro com o objeto, entretanto, não vai haver a repetição da satisfação. O que se encontra, porém, dá origem a um: “não é isso”. O que resta desse processo de constituição do objeto, o que escapa à simbolização é o objeto *a*, que é o resíduo do que ficou da mítica experiência de satisfação.

No seminário 7: “A ética da psicanálise”, Lacan (1959-60/1991) retoma a noção de Coisa (*das Ding*) freudiana, situando-a fora do processo simbólico, como a causa da constituição da trama das representações. Para Freud, a Coisa é um estranho exterior, ao redor do qual se orientam as representações do sujeito. Ele estende a sua definição ao complexo do próximo, o outro como primeiro objeto de gratificação e primeiro objeto hostil. Essa parte constante, que se mantém isolada das ligações

associativas entre os outros neurônios, constitui-se o que está fora do significado, naquilo que é não significado no Outro.

O sujeito vai se conservar à distância, em relação à Coisa, do qual ele não se aproximará nem se afastará muito. A relação do sujeito com a Coisa, vai ser de defesa, contra o afeto primário (dor/prazer), associada a ela. Assim, a reação do sujeito pode ser de nojo, negação, evitação, tal como Freud vai relacionar, para a histeria e a neurose obsessiva.

O objeto *a* caracteriza-se por sua opacidade, por escapar à representação, na cadeia significante. Há algo que resta, daquilo que, da pulsão, não se articula à rede significante. Não há um objeto que satisfaça plenamente à pulsão, falta à pulsão o objeto mítico, primordial, *das Ding*. Ao tentar encontrar a Coisa, o sujeito nunca a encontra. O que o sujeito consegue encontrar é *die Sache*, o objeto possível de ser representado.

Lacan (1960-61/1991), no seminário 8: “A transferência”, irá valorizar o *agalma*, na relação transferencial, como um elemento escondido e que tem algo diferente da estrutura significante. O *agalma* ocupa uma função chave no desejo do ser vivente, pois funciona como objeto privilegiado do desejo inconsciente. Fascinante, metonímico, deslizante o objeto agalmático é privilegiado, por ocupar o lugar de causa do desejo. Alcibíades, ao amar e desejar Sócrates, “alucina” o objeto do seu desejo e produz um objeto *agalmático*. O que Alcibíades supõe é que Sócrates possui o objeto precioso do seu desejo, o *agalma*.

No seminário sobre a Angústia, Lacan (1962-63/2005) ressalta o valor do objeto *a*, como elemento radicalmente estranho ao sujeito, na medida em que ele é a causa da sua falta, a causa do seu desejo. Ao ressaltar o valor e o estatuto do objeto *a*, Lacan coloca-o como objeto destacado, a partir das listas das pulsões, enumeradas

por Freud, o objeto oral (o seio), anal (o cíbalo), escópico (o olhar) e vocal (a voz). O objeto *a* estabelece uma mediação entre a Coisa e o Outro. Se de um lado, reproduz a Coisa, de outro, ele provém do Outro. O objeto *a*, separado e elidido do sujeito, encontra-se, ao mesmo tempo, em outro lugar, diferente de onde o desejo o suporta e em íntima relação com ele.

No seminário 11 “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964/1988), Lacan fala das operações de causação do sujeito, a alienação e a separação. O sujeito, efeito do significante, vai padecer da sua própria divisão, que tem como consequência a perda, o eclipse, o *fading* (o seu desaparecimento). Assim, apelará a um objeto que lhe possa complementar.

A ação do significante sobre o sujeito implica na sua falta, que será tamponada ou completada pelo objeto, no momento de *fading* do sujeito. Ao efeito mortificador do significante, o que vai responder é o objeto *a*, elemento de gozo vivo do sujeito. O objeto *a*, por conseguinte, consiste naquilo que vem a suplementar o sujeito, sendo a única coisa que pode designá-lo, dado que lhe falta um significante que o possa nomear. Na falta desse significante, o sujeito será nomeado por um objeto. O sujeito do inconsciente passa a ser, então, esse objeto. Onde o sujeito não é representável pelo significante, ele pode se fazer suplementar, ao nível da pulsão, pelo objeto (Miller, 2005).

No seminário 16: “De um Outro a outro” (1968-69), Lacan refere-se ao conceito de mais-valia em Marx e equivale-o ao conceito de objeto *a*. Objeto muito valorizado para o sujeito, é o valor com que se medem todos os valores, é a moeda padrão, o valor que ele procura em todos os outros objetos. É um objeto mais-de-gozar que, assim como a mais-valia não é desfrutada pelo trabalhador, circula fora do sujeito, diz respeito a uma parte da libido que circula fora do corpo.

Para Miller (2000), o mais-de-gozar vai remeter ao que transborda, mas não chega a deter o desperdício de gozo e, mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-a-gozar. Com a noção de mais-de-gozar, a lista dos objetos *a* se estende e se multiplica. Os objetos pequenos *a* são estendidos, então, para além dos objetos naturais, para todos os objetos da cultura, tudo o que poderia, mas não consegue, preencher o $-\phi$. Esses objetos estão à disposição do sujeito, na sociedade capitalista, para causar o desejo e ofertar a possibilidade de tamponar a falta-a-gozar do sujeito.

O objeto *a* tanto pode ser entendido como um resto de simbolização, um ponto do real que insiste, no intervalo da cadeia significante, como a última lembrança ou resto de um gozo prévio, presente na relação com o Outro, relação do sujeito em relação ao objeto. Ele pode ser entendido como o objeto que, se por um lado, causa o desejo, implica em um mais-de-gozar, o excedente de gozo, que circula de modo excêntrico ao sujeito.

Conforme citado anteriormente, Lacan entende que a criança pode ocupar o lugar de objeto do fantasma materno. Há uma saturação do modo de falta em que se especifica o desejo da mãe, qualquer que seja a sua estrutura, neurótica, perversa ou psicótica. Como se pode, então, localizar a relação de uma mulher com seu filho, não em termos de falo, mas em termos de objeto?

No seminário 17, “O avesso da psicanálise” (1969-70), Lacan diz, que o objeto *a* é o que cada um foi ao nascer, o aborto que foi, para quem o engendrou. O filho, no lugar do objeto *a*, tem a ver com os envoltórios perdidos ao nascer.

Há uma questão em relação à mãe que a criança tem que responder, que diz respeito ao enigma: o que quer uma mulher? Lacan, segundo Laurent (1994), deu a resposta: é o objeto *a*. A mulher vai ver surgida no real, como citamos anteriormente, a parte perdida dela mesma, a criança. Se a mulher, por um lado, vai encontrar no

homem o significante, por outro, é na criança que vai buscar realizar o seu par como objeto. Cito Laurent (1994, p. 31):

Neste sentido, a sensibilidade da posição feminina é estar em relação direta com o fato de que não existe significante da mulher, o S ($\bar{A}$), sensibilidade porque não tem o obstáculo fálico. Mas, por outra parte, a relação com o objeto *a* encarna-se nelas e não inclui a criança em seu fantasma, exatamente pelo mesmo viés que os homens. Por essa razão produz muito mais estragos em seu caso.

Laurent (1999) argumenta que, em geral, ao se pensar na relação mãe-criança, geralmente se fala da maternagem e não da sexualidade feminina. Entretanto, ele alerta, seria preciso se pensar nos avatares da relação de uma mãe com seu filho e deslocar o acento da mãe para a mulher. A mulher, que não existe e é silenciosa quanto à sexualidade, é substituída, nas analisantes do sexo feminino, pela mãe que fala, se queixa e se atormenta com as crianças. Enquanto os homens falam das suas amantes, as mulheres se queixam dos seus rebentos. A criança parece ocupar o lugar da sexualidade das mulheres.

Lacan, ao contrário, em sua obra, tratou de substituir este movimento, ao revés, silenciando um pouco sobre a relação ou fascinação sobre a mãe e fazendo falar os paradoxos da sexualidade feminina. É o que ele escreve, no início do seu texto dos Escritos, “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (1960b/1998, p.734)”:

Se considerarmos a experiência da psicanálise em seu desenvolvimento nos últimos sessenta anos, não será surpresa salientarmos o fato de que,

tendo sido inicialmente concebida baseando na repressão paterna o complexo de castração, rebento primeiro de suas origens, ela orientou progressivamente para as frustrações oriundas de uma mãe um interesse tal que esse complexo, por ter suas formas distorcidas, não foi melhor elucidado.

Uma noção de carência afetiva, ligado sem intermediação às falhas reais dos cuidados maternos os distúrbios do desenvolvimento, é reforçada por uma dialética de fantasias das quais o corpo materno é o campo imaginário.

Que isso constitua uma promoção conceitual da sexualidade da mulher, não há dúvida, e permite observar uma negligência marcante.

Ao fazer a equivalência criança-falo, é preciso se ter em conta que o falo tem a marca do que a menina esperou receber do pai e do qual a mulher foi privada. O objeto que a menina demanda ao pai necessita passar pela demanda, para que seja simbolizado por esta demanda. A operação real desta privação implica em um objeto transformado e introduzido no desejo, através dessa demanda. Isto vai introduzir a dimensão de um objeto impossível, no lugar da privação.

Laurent destaca o traço de loucura, no enamoramento feminino, em que as mulheres são capazes de tudo no amor. Tal traço de loucura é introduzido com a privação feminina, no caráter impossível do objeto que se demanda, um objeto mais além do possível, na equivalência filho=falo.

Não se pode esquecer que, na relação mãe-criança, há sempre um mais alguém e um mais além da equivalência fálica. Laurent entende que o que está mais-alguém é a posição de resto que a criança pode ocupar para a mulher. Tal posição tem a mesma importância que os restos que caem fora do genital, o que está do lado da

perversão, na relação mãe-criança, a verdadeira perversão nas mulheres, segundo a acepção lacaniana.

Há, ainda, a relação com o objeto. Por ser um objeto que só se pode pedir, mas do qual a menina foi privada, isto vai introduzir uma relação especial da mulher com a falta do Outro. Nas fórmulas da sexuação⁸, no seminário 20: “Mais, ainda”, Lacan coloca uma dupla flecha do lado da mulher, entre o que está aquém da equivalência fálica com o objeto parcial e o que está do lado de uma relação direta com a falta do Outro.

Assim, prossegue Laurent, é preciso destacar não só os traços perversos na relação da mãe com o filho, o tormento que pode ser, para uma mulher, ser mãe, mas também que há aí, um traço de loucura. É preciso não esquecer o caráter perverso e, fundamentalmente, inadaptável do desejo, em homens e mulheres e a distância que há entre o estilo fetichista e o estilo de loucura, dois pólos do amor com que o sujeito se defronta, quando é criança.

Laurent dá uma indicação importante. Não se pode pensar a relação com a mãe somente do lado do bem, da “mãe suficientemente boa”, pois a mãe tem que enfrentar as aporias da sexualidade feminina e a criança pode funcionar como uma defesa ou como um limite, pois quando se diz objeto *a*, se diz também espaço, limite compacto, espaço fechado de gozo.

Identificar a posição da criança com o objeto *a* introduz um limite. A criança poderia ter uma função de defesa ao sem-limites do gozo feminino. Na outra vertente, a criança funciona como objeto condensador de gozo para a mãe.

⁸ A esse respeito ver capítulo IV.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que condensa o gozo, limita-o, o que pode se constituir em um tormento para a mãe.

Nesse sentido, considero essencial destacar o caráter essencialmente paradoxal da relação da mãe com o próprio filho, tendo em vista que se trata de uma relação em que o desejo e o gozo estão em questão. O filho, colocado como objeto condensador de gozo, tanto pode ocupar o lugar de um objeto precioso como o de um objeto dejetivo para a mãe, o que vai ao encontro da idéia de diferentes posições da mulher, com a vivência da maternidade. A criança ocupa o lugar de objeto condensador de gozo, porque ela irá se substituir a este objeto onde se especifica o desejo da mãe, como afirma Lacan, no texto “Notas sobre a criança” (1969/2003), qualquer que seja a estrutura clínica da mãe, seja neurose, psicose ou perversão.

7. A mulher e a mascarada

Lacan retomou o texto, já discutido anteriormente, “A feminilidade como máscara”, de Joan Rivière, em que a psicanalista sustenta que a feminilidade consiste no disfarce, na própria máscara. Na falta de ter o pênis, o falo vai funcionar como a máscara da falta-a-ter, para a mulher. Por não dispor do órgão genital masculino, a mulher vai ocupar o lugar de ser o falo para o homem. A mulher tem que se definir, para-além da referência ao falo e, como não possui o pênis, na falta do ter, ela vai ter que se sustentar no parecer. A mulher vai ter que inventar um ser, a partir da falta-a-ser, a partir do nada.

No seu texto dos Escritos, “A significação do falo”, Lacan (1958c/1998, p. 701) trabalha o conceito de mascarada:

Mas, atendo-se à função do falo, podemos apontar as estruturas a que serão submetidas as relações entre os sexos.

Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas.

E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia.

Mais adiante, no mesmo texto, ele volta a mencionar a questão da mascarada, assinalando o paradoxo da afirmação de que a mulher pretende ser desejada e amada, pelo que ela não é. Para ser o falo, significante do desejo do Outro, ela rejeita uma parcela essencial da feminilidade, os seus atributos na mascarada.

Em “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina”, Lacan (1960b/1998, p.741) insiste no tema da mascarada: “Queremos dizer que a defesa concebe-se aqui, primeiramente, na dimensão da mascarada que a presença do Outro libera no papel sexual”.

Para Laurent (1993), a máscara é uma estrutura simbólica, que se sustenta pela ordem imaginária. A máscara pode ser vista pela via do desmascaramento, quando se pensa poder fazer cair a máscara do sujeito. Mas há um outro modo de pensar a máscara, aquele que sabe do nada que há por trás da máscara. Sob a máscara, há outra máscara, que revela não o mistério da máscara, mas o seu

desdobramento, a sua divisão. Para ele, na divisão subjetiva, a máscara é a demonstração de um semblante.

Na relação entre os sexos, tanto o homem como a mulher, sustentam-se num parecer, fazendo a máscara da falta. Ou eles fazem semblante de ser, sem ter o falo ou de ter, sem sê-lo, O semblante tem a função de velar o nada. Sobre o nada que se oculta, é preciso o véu.

De acordo com Miller (1994), se houve a preocupação de cobrir a mulher, na história da humanidade, é porque a mulher não se pode descobrir. Ao se tirar o véu da mulher, o que surge é o nada que caracteriza o seu ser. Como não se pode descobrir a mulher, ela tem que se inventar. Muitas vezes, nesse se inventar, é ao semblante que as mulheres procuram recorrer.

Maia (1999) afirma que se pode pensar a posição feminina como um lugar de construção de semblantes. Se as máscaras encobrem algo, é o nada, o vazio, o real. O semblante tem, como as máscaras, a função de acobertar o vazio do real. Ela diferencia, entretanto, a máscara do semblante, salientando que a máscara é um semblante, mas que nem todo semblante é uma máscara. Significante e imagem são semblantes e, não necessariamente, máscaras. Mas, ambos possuem a função de tentar recobrir o vazio.

Na concepção de Brousse (s/d), a mascarada é um conceito lacaniano que introduziu uma modelização da posição feminina do desejo e ela se caracteriza pelo fato de que a máscara é a coisa mesma, pois o feminino não tem essência, ele é o próprio véu. O semblante, por sua vez, é uma categoria introduzida pela noção de discurso. Com Lacan, tem-se que o semblante é o funcionamento mesmo do simbólico, ele é produzido pelo funcionamento das palavras, dos significantes e tem a mesma relação com o real que a mascara tem na relação com o feminino.

A mascarada, portanto, funciona de uma maneira universalizada para todos os fenômenos de linguagem. A posição feminina de mascarada é um exemplo do funcionamento do simbólico, que funciona segundo o registro do semblante. Na visão de Brousse, a mascarada seria uma forma de semblante, o semblante em ato.

Soler (1998) refere-se ao baile de máscaras, comparando-o à brincadeira que a criança reproduz no *fort-da*, ao qual se sujeita. Lembra Lacan que gostava de repetir que, ao final do baile, encontra-se um “não era ele”, “não era ela”, evidenciando a distância entre o semblante e o real. A respeito do semblante fálico, há também divergência dos sexos. Enquanto um aparece como desejante, exibindo-se de forma ostentadora, com penas de pavão, o outro se disfarça, com nota de falácia, astúcia e derrisão, fazendo-se de camaleoa.

Ao contrário de dissimular, a mascarada trai o desejo que a orienta, na acepção lacaniana. Há uma afinidade do objeto com o seu invólucro, como demonstram os adereços. O objeto vai avançar, então, sob a máscara. É o que se encontra na escrita de Lacan (1960b/1998, p. 840):

Assim é a mulher, por trás de seu véu: é a ausência de pênis que faz dela o falo, objeto do desejo. Evoquem essa ausência de maneira mais precisa, fazendo-a usar um mimoso postigo debaixo do (tra) vestido de baile e fantasia, e vocês, ou sobretudo ela, verão que tenho razão: o efeito é 100% garantido, como o ouvimos de homens sem rodeios.

Soler diferencia a posição da mulher do masoquista, que visa o ponto onde os semblantes desfalecem. As mulheres, ao contrário dos masoquistas, estão longe de visar esse desfalecimento do semblante:

É que elas estão longe de visarem mais-além do semblante, ao qual seus charmes tanto devem, quase tudo. Sua derrisão, por ser efetiva, não deixa de ser de superfície. Ela exprime apenas o protesto contra a alienação de seu ser na mascarada à qual a estrutura as condena; todavia passar mais-além seria sacrificar o próprio semblante da mulher. Em sua maioria, a experiência mostra que disso elas se guardam (1989, p. 207).

Discutindo a relação entre feminilidade e masoquismo, Soler sustenta a tese de uma nuance de artifício, na posição de algumas mulheres, que se prestam a “bancar” o objeto. De um lado, a mulher veste-se de brilhante fálico e, para ser o objeto agalmático, dissimula a falta, jogando com o belo ou com o ter para recobrir-se, o que vai caracterizar a mascarada feminina. De outro lado, há uma mascarada masoquista, que ostenta a falta e a dor, rivalizando na insuficiência e fomentando falsas fraquezas.

A lógica da mascarada masoquista é, por conseguinte, uma adaptação inconsciente à implicação da castração no campo do amor. Como o traço da castração imaginária do objeto é uma das condições da escolha de objeto do homem, o cálculo imposto é: se ele gosta da pobre, façamos a pobre. Não se trata apenas de simulação, pois o sacrifício pode se dar, de maneira efetiva. Ela faz reluzir o avesso do objeto agalmático, que é a falta, anunciando a sua redução ao objeto *a*.

Na visão de Lacan (1962/1998), o dito masoquismo feminino é uma fantasia do desejo masculino e se produz no entrecruzamento entre a forma fetichista do amor masculino, que requer que o objeto tenha a marca da castração e a forma do amor feminino, que é erotomaniaco, por visar ser a escolhida pelo parceiro. O que vai impelir, portanto, as mulheres à complacência, impulsionando-as às concessões ilimitadas ao seu parceiro amoroso.

Em *Televisão* (1973/1993, p. 71), Lacan retoma a este ponto, referindo-se à mulher e o lugar que ela ocupa na fantasia do seu parceiro masculino:

Ela se presta, antes, à perversão que eu sustento como sendo a d'O homem. O que a conduz à mascarada que se conhece e que não é a mentira que os ingratos, ao colarem n'O homem, lhe imputam. Antes o para-o-que-der-e-vier de preparar-se para que a fantasia d'O homem encontre nela a hora da verdade. Isso não é exagero, pois a verdade já é mulher por não ser toda, não toda a dizer-se, em todo o caso.

A mascarada masoquista exhibe os traços de sofrimento e falta, na conta do que Lacan nomeava “as desgraças do vir-em-tua-direção”, designando as auguras do sujeito, que se busca no desejo ou gozo do Outro. A mulher, ao colocar as suas concessões na conta da mascarada marca o caráter condicional do seu sacrifício, obtendo também um benefício preciso, ao nível de um ganho secundário. Ao tomar ares de masoquista, ela o faz, na falta de ser A mulher, para ser a mulher de um homem (Soler, 1998).

Soler, no livro “Variáveis do fim de análise” (1995), ao abordar o ser mulher, pelo tema do sacrifício, afirma que o sacrifício é inerente ao sujeito, pois, no início de sua existência, o ser precisa se sacrificar ao significante. Na origem do sujeito, há um sacrifício original. Ela se pergunta quais os sacrifícios veiculados pela tradição, lembrando o sacrifício de Abraão, o pai que sacrifica o filho, a Pietá, a mãe com o filho morto nos braços, o sacrifício evocado no julgamento do rei Salomão, para identificar a mãe verdadeira de uma criança e Ifigênia, Antígona, Alceste... Salienta que não se deve esquecer o pendor para o sacrifício do obsessivo. Recorre a

Kant, a quem atribui ter sido o inventor da ética do sacrifício, perguntando-se, a partir destas referências, se haveria um pendor ao sacrifício do lado feminino.

Ao se perguntar sobre o que define o sacrifício, Soler argumenta que o sacrifício é uma perda consentida e até procurada. O objeto de um sacrifício deve valer muito e tal escala de valores é muita ampla, pois o sujeito pode sacrificar um ideal, a esperança, o sucesso, a profissão, os amores, a tranquilidade, a família. O sacrifício não é sempre no nível do ter, ele tem a ver com o princípio de valor, que é o gozo. Ao se definir o que um objeto vale para alguém, é preciso se definir o seu valor de gozo, qualquer que seja esse gozo.

O que é sacrificado, na visão de Soler, é o mais-de-gozar. Assim, não há universal do sacrificável, pois um sacrifício para um sujeito não o é para outro. A pergunta a ser feita é o porquê de se sacrificar algo, qual a causa de um sacrifício. Pode-se sacrificar algo em favor de outro, em que um mais-de-gozar se substitui ao outro. Ao escolher um mais-de-gozar, um outro é excluído.

Soler articula esta discussão à renúncia feminina, sua inclinação ao sacrifício. Uma mulher pode se realizar por procuração, no sucesso, valor ou realizações de um homem. Ao sacrificar suas ambições, ela o faz para ser a mulher de um homem. Entretanto, Soler nos lembra do barulho que as mulheres fazem do alto preço pago pelas suas renúncias. São as mulheres “choronas”, que fazem profissão de chorar, que gozam do seu sacrifício. Esse gozar do sacrifício designa, por um lado, a renúncia à satisfação das pulsões e, por outro, indica um gozo da privação.

Soler lembra Medéia e Madeleine, que expressam um sacrifício condicional. Medéia sacrifica os filhos pelo gozo supremo de vingar-se da traição de Jasão e Madeleine, ao queimar as cartas, escritas por André Gide, para vingar-se naquilo que

ele considerava o seu bem mais precioso, as cartas de amor endereçadas a elas. Os atos de Média e Madeleine ilustram o extremismo do ser, visando atingir o ponto essencial para o ser do outro. Em Medeleine, o extremismo chega ao ponto de apagar o significante, queimando as palavras que o parceiro tinha lhe endereçado.

Laurent (1993) alerta para não se esquecer que a idéia de devastação é preferida por Lacan ao chamado masoquismo feminino. A mulher, ao consentir com os sofrimentos e humilhações de um homem, não o faz por uma conexão entre a feminilidade e a dor. Tal laço com o parceiro amoroso ocorre, porque as mulheres podem consentir ao fantasma masculino, nas condições em que a dor e a devastação surgem, na relação amorosa.

A idéia de privação oferece a pista para se entender as ilimitadas concessões que uma mulher pode fazer ao homem. Se os meninos fabricam o seu ser, a partir da ameaça de castração, as meninas não podem encontrar o seu ser pela tal ameaça, pois o que se efetuou para elas foi da ordem de uma privação. O ser da mulher não pode resultar do registro do ter e as meninas vão mais longe que os rapazes, porque nelas não há este limite, esta barreira da ameaça de castração.

Assim, elas podem ser muito mais decididas a colocar seu corpo e a elas mesmas, no ponto onde elas se defrontam com o gozo do Outro, ao tu me bates, da fantasia destacada na fórmula freudiana. O “Tu me bates” é traduzido por um “Eu gozo”, já que o sujeito recebe do Outro a sua mensagem invertida. Eu recebo meu gozo de ti, que me bates. É preciso que o Outro seja suposto gozar disso, que ele assumo o lugar do gozo devastador e, também, que seja reservada uma parcela de gozo para o sujeito.

Da mesma forma, as mães tem o pendor para o sacrifício. Também elas fazem questão de exhibir a lista de renúncias, que oferece pelo “bem” do seu pequeno

rebento. A este respeito, é ilustrativo o que Lacan afirma no seminário 17: “O avesso da psicanálise” (1970/1992, p. 74):

Não se trata apenas de falar das interdições, mas simplesmente de uma dominância da mulher na condição de mãe, e mãe que diz, mãe a quem se demanda, mãe que ordena e institui ao mesmo tempo da dependência do homenzinho.

A mulher permite ao gozo ousar a máscara da repetição. Ela aqui se apresenta como o que é, como instituição da mascarada. Ela ensina seu pequeno a se exhibir. Ela conduz ao mais-de-gozar porque mergulha suas raízes, ela, a mulher, como a flor ao gozo mesmo. Os meios do gozo são abertos pelo seguinte princípio – que ele tenha renunciado ao gozo fechado e alheio, à mãe.

Na visão de Brousse (1991), se a feminilidade está em relação com a máscara, ela é definida como ficção. Uma mulher, ao prestar-se ao fantasma masculino, suportando o lugar de objeto *a*, causa de desejo para um homem, funciona como semblante de ser. A mascarada é uma solução que toca o meio-dizer da verdade, o não-todo.

Ser o falo implica o não ter e designa uma posição frente ao Outro. Num primeiro tempo, em termos de mascarada fálica, é em relação à função fálica que se define a posição feminina. A máscara reenvia à persona, ao ego (moi), ao nível do imaginário e, simbolicamente, aponta para o fato de que, sob a máscara, não há nenhuma autenticidade a buscar. Na combinatória determinada pela circulação de um único significante, o falo, o conceito de mascarada é uma primeira abordagem lacaniana da Mulher que não existe, uma solução de suplência compatível e

determinada pela universalidade do complexo de castração, em oposição à definição da feminilidade, em termos de maternidade.

A autora considera que há uma dificuldade no falocentrismo edipiano, que é considerar o significante fálico como um órgão, onde a imagem do órgão e da sua perda é situada, no campo da biologia. Uma outra dificuldade é distinguir a mãe e a mulher, pois a única referência à castração as identifica. A mascarada seria uma tentativa de diferenciar a posição feminina da maternidade, no interior do único quadro definido pela universalidade da castração, em torno do conceito de ficção.

Na proposição freudiana, a questão da relação entre os sexos, configura-se no âmbito de uma dissimetria. O complexo de Édipo implica em um processo de transformação de uma sexualidade regulada por uma única libido, em duas posições sexuais diferentes. A sexualidade masculina é regulada pela angústia de castração, o que resulta na relação amorosa de homens com mulheres, marcada pela degradação, horror ou repugnância. O *pensineid* organiza a sexualidade feminina e a parceria amorosa da mulher com o homem será estabelecida entre a reivindicação e a hostilidade. Desde Freud, não se trata de uma relação de complementaridade, pois homens e mulheres vão se constituir como estrangeiros, um em relação ao outro.

Lacan vai formalizar essa desproporção na relação entre os sexos, no famoso enunciado: “*A relação sexual não existe*”. Ele escandaliza ainda mais, articulando à aceção freudiana de que não há representação inconsciente para o sexo feminino, afirmando que não há significante da Mulher, que A Mulher não existe.

Para Brousse (1991), como falta o significante idôneo específico para a mulher, esta falta se dá segundo o esquema fundamental da falta simbólica. Trata-se, portanto, de uma forclusão do significante d’A Mulher. Na hipótese da autora, a

ausência do significante d'A mulher é da mesma ordem que os efeitos da forclusão, no simbólico e no imaginário.

Como a forclusão, que leva à busca de suplência, a ausência desse significante implica na necessidade de suplências, como modos de fazer borda à hiância aberta no simbólico, ao nível da sexuação. Isso levaria a pensar não na feminilidade, mas em feminilidades, no plural. Cada solução, cada suplência é responsável por uma definição diferente de uma posição chamada feminina. Esta argumentação me interessa, pois articula-se à idéia de que existem diferentes maternidades, diversas soluções de uma mulher fazer face à falta do significante d'A Mulher.

Ante à inexistência da relação sexual, da não complementaridade na relação entre os sexos, cada sujeito, homem ou mulher, deverá encontrar as suas soluções para os impasses diante do fato de que, no ser falante, o ato sexual, é subvertido na entrada no desfiladeiro da linguagem. Lacan (1960) sublinha duas vertentes heterogêneas, na relação entre os sexos. Do lado do homem, a forma fetichista de amar e do lado da mulher, a vertente erotomaníaca.

Desde Freud, a saída pela maternidade é uma das respostas da menina à questão da feminilidade. Pode-se considerar, com Brousse, na esteira do pensamento de Lacan, que o desejo de filho pode ser uma suplência do lado da primazia do falo, para a falta do significante d'A mulher.

A mulher, como mãe, ao colocar o filho no lugar do falo, posiciona-se no mesmo lugar que um homem, procurando no seu filho um complemento que mascare a sua falta, pois ao fazer semblante de ter, ela se posiciona em uma posição masculina. As três saídas sugeridas por Freud constituem em diferentes nuances de uma mulher, colocada em um lugar masculino. No complexo de masculinidade, a

mulher banca o homem; na inibição, ela recusa a feminilidade; na maternidade, o filho é colocado como herdeiro do apetite de falo feminino.

Em *Televisão* (1973/1993, pp. 55-56)), Lacan afirma: “A ordem familiar só faz traduzir que o Pai não é o genitor, e que a Mãe continua contaminando a mulher para o filho d’homem: disso resulta o resto”. Assim, em consequência da incidência edipiana, uma mulher só pode ser vista por um homem como mãe, pois esta é a única inscrição possível para a mulher, no registro da castração. Para um homem, a mulher funciona como o protótipo do objeto primordial, que é a mãe, o que a tornará objeto causa de desejo

Ser mãe, ao velar a falta-a-ter é, portanto, da ordem de um semblante possível para uma mulher, no ponto em que se depara com o seu estatuto de sujeito desejante. Se a relação sexual não existe, o que existe é uma desproporção entre os sexos, a relação entre a mãe e o filho, seja colocado como falo ou como objeto *a*, vai se dar no âmbito da mascarada. A relação mãe-criança será colocada, para uma mulher, como uma resposta possível à falta do significante d’A mulher, no lugar da relação sexual que não existe.

8. Os gozos da mulher.

Na concepção de Freud, a feminilidade implica a substituição do gozo, já que a menina tem que renunciar ao gozo clitoridiano e aceder ao gozo vaginal. A questão do gozo feminino constituiu-se em um ponto de interrogação na obra freudiana e deu margem a muita elucubração, na obra dos teóricos que se seguiram a

Freud. Com Lacan, a questão do gozo feminino é articulada à relação entre gozo e significante, dois campos em que se coloca a sexualidade da mulher.

Miller (2000), em seu artigo “Os seis paradigmas do gozo”, refere que, num primeiro momento de seu ensino, Lacan vai designar que há um gozo, uma satisfação no que se cifra e se decifra, nas formações do inconsciente. Satisfação que aparece tanto do lado do sujeito como do lado do Outro. A esta satisfação que provém do simbólico, subsiste uma satisfação imaginária, que diz respeito ao eu (moi) como o reservatório da libido. Em um momento posterior do seu ensino, Lacan destaca o nível simbólico do gozo, com o deslocamento do falo do lugar imaginário e o privilégio do seu estatuto significante.

No seminário sobre a Ética (1960), Lacan aponta uma disjunção entre saber e gozo. Disso, o sujeito nada quer saber. O que faz barreira ao saber é o gozo. Ele distingue o termo gozo do conceito de prazer e de satisfação. O gozo tem a ver com o usufruto, é do que trata o Direito. Mas, também deixa claro que o gozo é aquilo que não serve para nada, opondo-se ao que é útil.

Miller (2000) argumenta que, nesse momento do ensino lacaniano, o gozo adquire o estatuto de real. Referindo-se à *das Ding* freudiana, o gozo é colocado do lado da Coisa e, como tal, tem o caráter de estranho, de fora da simbolização. Assim como a Coisa, ele está fora do sistema simbólico e tem como traço um caráter absoluto. O gozo é conectado ao horror, é um gozo maciço, que exige o forçamento e ao qual se tem acesso somente pela via da transgressão, o que é demonstrado no sadismo, que traz como consequência a fragmentação corporal.

No texto “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina” (1960b/1998), Lacan examina algumas condições femininas de gozo. Ele enfatiza as condições de possibilidade de uma mulher reconhecer um homem como tal e gozar

de seu pênis, questionando: “o que se revela do gozo feminino no ponto exato em que uma fisiologia pouco zelosa se confessa incapaz de desvendá-lo?” (1960b/1998, p. 736).

Lacan opõe a forma fetichista do amor masculino à forma erotomaníaca do amor feminino. O homem ama uma mulher, mas seu desejo se situa para além dessa mulher. O seu desejo de falo endereçará o seu desejo a uma outra mulher, fazendo ressurgir no inconsciente do sujeito o falo desejado da mãe. Ao investir falicamente na mulher, o homem recobre o horror da castração e o véu fálico vai impedi-lo de se deparar com o insuportável do encontro com o Outro sexo.

Enquanto do lado masculino vai haver uma disjunção entre o amor e o desejo, na mulher, amor e desejo parecem convergir. Ela encontra o significante do desejo no órgão do parceiro. Há uma aparente unicidade do amor e desejo, que encobre a duplicidade do sujeito. Assim, ela vai visar o parceiro sexual em quem ela vai encontrar o significante do seu desejo, diante do véu. Sob o véu, entretanto, vai haver um Outro parceiro, sob a forma de amante castrado ou homem morto, com a forma de um íncubo ideal.

O íncubo, como esclarece Quinet (1995), é um termo que vem da demonologia da possessão e é um tipo de demônio que atormenta as mulheres, durante o pesadelo. No latim, “*incubare*” significa estar deitado sobre, tomar posse, usurpar. Também remete a pesadelo, o peso do gozo do Outro sobre o sujeito, que remete ao além do princípio do prazer.

O segredo do íncubo, no entendimento de Morel (1996), deve ser procurado no pai morto, guardião do gozo e princípio de castração. O Nome-do-Pai, que, do lugar de exceção, é tanto o pai da lei como o pai do gozo, que remete ao pai da horda, do Totem e tabu. O ponto atrás do véu adquire tamanha importância e pode

explicar a supervalorização do amor, podendo até chegar ao absoluto. O amor e o desejo estão em grande proximidade, no circuito do gozo feminino.

O homem vai funcionar como um conector para a mulher, o que vai fazê-la tornar-se Outra, para si mesma. Ao encontrar no homem o significante do seu desejo, a ele vai dirigir a sua demanda de amor. Mas, ele não vai obter nenhuma garantia do amor do parceiro, o que vai dar a vertente erotomaníaca do amor feminino, que resulta na insistente pergunta dirigida ao homem: ele me ama? Pergunta que, às vezes, uma mãe faz aos seus filhos, o que pode apontar para uma vertente erotomaníaca na relação com o filho.

A forma erotomaníaca de amar do sujeito feminino é marcada pela duplicidade, desdobramento e divisão. A mulher exigirá a fidelidade do parceiro, alegando ser fiel, mas ela mesma vive uma traição constante do parceiro com o incubo ideal.

Laurent (2003), ao se referir ao caráter absoluto do apaixonamento nas mulheres, refere-se ao fato de que Freud já havia assinalado as suas dúvidas, em relação ao supereu da mulher. Ele parte da dimensão do desejo decidido das mulheres, que sabem o que tem que fazer, para conseguir alcançá-lo. Sendo tão decididas, não teriam supereu, o que deixa as mulheres capazes de tudo. Se Freud sublinha o caráter decidido, Lacan apontou um mais-além do caráter decidido, o caráter louco do enamoramento na mulher. Enquanto do lado dos homens o apaixonamento tem um caráter fetichista, na mulher, ele tem um caráter louco.

Lacan escreve, no seu texto “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina” (1960b/1988, p. 744): “a sexualidade feminina surge como o esforço de um gozo envolto em sua própria contigüidade”. Lacan sublinha, nesse

texto, o esforço da mulher em castrar o homem amado, o que aponta para o mais-além da relação da mulher com o falo.

Ao procurar castrar o homem, a mulher vai em busca de tirar o significante fálico, lá onde ela o encontrou, no corpo do homem amado. Esta busca, como assinala Laurent (2003), é o esforço de encontrar no Outro o significante do objeto impossível do qual foi privada, o que vai implicar em que algo na mulher não é apaziguado pelo significante fálico. Ela, então, encontra-se em dispersão até o infinito do Outro, o que implica a dispersão do sujeito feminino, no infinito do amor ou na sua exigência amorosa, assim como Lacan se referiu à dispersão no sujeito psicótico, ao infinito, no momento do seu delírio.

A duplicidade do sujeito feminino, em relação ao amor, terá uma nova abordagem em Lacan, a partir dos anos 70, quanto à divisão do gozo da mulher, de um lado em relação à função fálica e de outro, a sua relação com o Outro, através do gozo além do falo, gozo que ela experimenta, mas do qual não pode falar. De acordo com Morel (1996), a dificuldade com o feminino consiste em situar a duplicidade entre o amor e o desejo, o desdobramento do gozo em Φ e $S (\mathbb{A})$ e a divisão do sujeito do inconsciente, que não se sobrepõem. Desdobramentos e duplicidades que se articulam com a divisão da mulher, diante dos impasses da feminilidade e as aporias da maternidade.

Nos Escritos, em seu texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960), Lacan articula o gozo ao significante. Do lugar do Outro, o gozo vai ser foracluído, pois a linguagem vai separar o gozo do sujeito, “o gozo vai estar vedado a quem fala”, como afirma Lacan. Vai haver um corte no nível do gozo e a ação do significante no corpo do ser falante vai determinar um gozo parasitário, acrescido ao corpo, o gozo fálico. Se por um lado, o gozo fálico permite o gozo, por outro, ele o

interdita, o que faz com que Lacan afirme que ele só pode ser inter-dito, só pode ser dito nas entrelinhas.

Na visão de Freud, o complexo de Édipo e o complexo de castração vão produzir uma barreira ao gozo, que vai ser interditado ao ser falante. É a castração que vai permitir ao gozo ser recusado, para ser atingido na escala invertida da lei do desejo, segundo Lacan. A Lei de interdição ao incesto vai limitar ao sujeito o gozo sem limites e lhe garantir o acesso ao gozo fálico, que vai se localizar no nível do órgão erétil. Esse gozo vai assumir um lugar privilegiado e o órgão (pênis ou clitóris) vai representar a parte do gozo faltante, na imagem do objeto desejado. Cito Lacan (1960/1988, p. 836):

É a simples indicação desse gozo em sua infinitude que comporta mesmo a marca da sua proibição e, para constituir essa marca, implica um sacrifício: o que cabe num único e mesmo ato, com a escolha de seu símbolo, o falo.

Essa escolha é permitida porque o falo, ou seja, a imagem do pênis é negativizado em seu lugar na imagem especular. É isso que predestina o falo a dar corpo ao gozo, na dialética do desejo.

O falo vai ser o único significante da sexuação e será articulado ao gozo sexual, o que vai fazer com que, no nível do discurso inconsciente, não haja um significante para o Outro sexo. Se só existe um significante para os dois sexos, no inconsciente, a relação entre os sexos vai se configurar problemática, pois ao homem não será possível gozar do ser feminino, pela falta de inscrição significante para o Outro sexo.

A escolha da identidade sexual vai se dar, não no âmbito da anatomia, mas no nível do discurso. Há uma assimetria entre os falantes, na relação com o significante fálico. Os seres falantes irão se dizer homens ou mulheres, a partir da posição subjetiva que assumem, em relação ao significante fálico. A anatomia não vai determinar a escolha sexuada do sujeito, que está relacionada à “insondável decisão”, que é o que permite ao sujeito se dizer como homem ou como mulher.

Existem diferentes modalidades de gozo para os seres falantes. A noção freudiana de bissexualidade será formulada, na visão lacaniana como dualidade no campo do gozo, um bi-gozo. Lacan vai falar de um modo de gozo próprio ao ser falante, que se insere inteiramente no registro da função fálica e que caracteriza o gozo masculino. Quanto ao gozo feminino, Lacan vai situá-lo num mais-além do falo. A mulher, como ser de linguagem, também estaria inscrita, em parte, no gozo fálico.

Diante da castração, a mulher se divide e inscreve-se, de forma parcial, na função fálica. A mulher não irá se assujeitar, completamente, ao significante fálico e uma parte dela vai se situar num gozo mais-além do falo, o gozo suplementar. Este gozo da mulher está fora do falo, fora da linguagem, configurando-se como um gozo silencioso, do qual ela nada pode falar. No seminário 20: “Mais, ainda” (1972-73/1982, p. 99), Lacan escreve:

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu.

Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída da natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não - toda, ela tem, em

relação ao que se designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar.

O gozo fálico é o gozo localizado, fora do corpo e limitado. É o gozo do Um, também chamado por Lacan o gozo do idiota, cujo paradigma é o gozo masturbatório. O outro gozo é um gozo real, que escapa à simbolização e se situa mais-além do falo, do objeto, do dito. É um gozo que ultrapassa e abole o sujeito. Este gozo, ela pode experimentar, mas dele ela nada sabe. A mulher, na visão lacaniana, vai ter um a mais de gozo.

Lacan vai formalizar a lógica do não-todo, ao extrair do Édipo freudiano a lógica do conjunto do todo. Uma parte da mulher permanece real e não passa para o Um fálico. Na explicitação feita por Soler (1998), o nome do gozo real é deduzido da afirmação lacaniana de que a mulher não existe. Isto não significa creditar às mulheres uma natureza anti-fálica, pois o significante-mestre da relação ao sexo é o falo, que organiza a diferença sexual e a relação entre os sexos.

Esse gozo suplementar, além do falo, é fora-da-lei, não regulado pela castração. Morel (1996), ao referir-se ao ciúme feminino remete à articulação feita por Lacan, sobre a exigência de fidelidade da mulher. O gozo da mulher, quando vem como suplemento do gozo fálico, a relação com um parceiro masculino, enquadrada pela função fálica, pelo fantasma, vai conter, reter esse gozo que a ultrapassa. É o que acontece quando a mulher consente em ocupar o lugar do objeto causa de desejo para um homem.

Mas, se esse quadro se romper, em decorrência de uma quebra do cumprimento à exigência de fidelidade masculina, pode-se chegar ao pior. O que era até então contido pelo amor, pode se revelar em todos os seus excessos, em toda a sua face de gozo desmedido, fora-da-lei, como o atestam Medeia e Madeleine. O

amor pode se tornar ódio puro e pode visar atingir o outro (parceiro, amante) no coração do seu ser. O não-todo do gozo feminino adquire toda a sua face de excesso, de ilimitado, de além do princípio do prazer.

Essa face desmedida do gozo também pode estar em jogo na relação de uma mulher como o seu filho. É bastante comum, na clínica, o retorno de certos ditos vociferantes maternos, que marcaram os sujeitos que vêm para análise. As histórias da mãe judia e da mãe italiana, que decretam aos filhos: “esta criança me mata” ou o “eu vou te matar”, explicitam o quanto a relação entre uma mãe e um filho pode se situar em relação ao gozo sem limites, de uma mãe, enquanto mulher.

A lógica da sexuação produziu uma distinção radical, não apenas entre homens e mulheres, mas entre a mãe e a mulher. Considero fundamental acompanhar alguns passos de Lacan, nessa construção teórica. Ele vai partir da concepção de que a relação entre os sexos não se pode escrever e afirma:

Podemos a rigor, escrever xRy , e dizer que x é o homem, que y é a mulher e que R é a relação sexual. Por que não? Só que é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de *homem* e de *mulher*, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem. Se há um discurso que lhes demonstre isto, é mesmo o discurso analítico, a por em jogo o seguinte, que a mulher não será jamais tomada senão *quoad matrem*. A mulher só entra em jogo na relação sexual enquanto mãe. (Lacan, 1972-73/1982, p. 49).

Para Brousse (1991), a relação que poderia se escrever seria entre a mãe e o pai, $p R m$, mas esta escritura deixa clara na fórmula da metáfora paterna a heterogeneidade do Nome ao desejo. Nas Duas notas à criança, Lacan distinguiu o

nome como o vetor de uma encarnação da lei do desejo, do lado da função paterna e a marca de um interesse particularizado, do lado do desejo materno. A metáfora paterna também vai introduzir uma escritura de uma relação entre o pai e a mãe, sem propor uma simetria entre eles.

A escrita $h R m$, em que o homem encontraria a mulher como mãe, entretanto, trata de uma escrita impossível, pois a mãe é interditada. É o que Freud demonstra a respeito da degradação da vida amorosa, na disjunção mãe-prostituta. Lacan, no mesmo texto, acrescenta:

Do lado do x , quer dizer, do que seria o homem se a relação sexual pudesse escrever-se de maneira sustentável num discurso, o homem não é mais que um significante, porque onde ele entra em jogo como significante, ele só entra *quoad castrationem*, quer dizer, enquanto tendo relação com o gozo fálico (1972-73/1982, p. 49-50).

Lacan estabelece uma equivalência entre o *quoad matrem* e o *quoad castrationem*. A mulher, ao entrar em jogo na sexualidade dos falantes, coloca-se como mãe. A maternidade é, portanto, uma das formas de castração. A mãe, como o homem, faz parte do lugar definido pela função fálica. Lacan faz a seguinte afirmação, no seminário “Mais, ainda” (1972-73/1982, p. 133):

Se a libido é apenas masculina, a querida mulher, não é senão de lá onde ela é toda, quer dizer, lá de onde o homem a vê, não é senão de lá que a querida mulher pode ter um inconsciente.

E de que lhe serve isto? Isto lhe serve, como todo mundo sabe, para fazer falar o ser falante, aqui reduzido ao homem, quer dizer – não sei se vocês chegaram a notar na teoria analítica – a só existir como mãe.

Ao afirmar que a libido é masculina, ele quer dizer que ela é toda fálica, toda submetida à função castração. A mãe é o que o homem pode encontrar da mulher, no lugar justamente da sua falta. A mãe é o que resta da mulher do lado masculino da sexuação. A mãe responde às fórmulas da sexualidade masculina. Ela é toda fálica, não porque tem o órgão, mas porque é toda submetida à função simbólica da castração. Lacan afirma, adiante, na mesma página, do “Mais, ainda” (1972-73/1982, pp.133-134)

Ela tem efeitos de inconsciente, mas o inconsciente dela – no limite em que ela não é responsável pelo inconsciente de todo mundo, quer dizer, no ponto em que o Outro com o qual ela tem a ver, o grande Outro, sabe tão menos que é tão difícil sustentar sua existência – esse inconsciente, o que dizer dele? – senão sustentando com Freud que ele não é sua parte boa.

Segundo Brousse (1991), a mãe, em função da relação que ela tem ao Outro, nada sabe do gozo feminino. Existem duas formulações da mesma relação com o gozo fálico, seja enquanto castração ou enquanto mãe. Isto permite colocar, do mesmo lado, o homem e a mãe, fazendo da mãe um homem, colocando-a do lado do todo x , que está sob a função fálica. Se a função fálica pode permitir aos homens abordar a mulher, enquanto mãe, a maternidade pode deixar a mulher pensar que, ao ser mãe, alcançará a alteridade sexual, A mulher. Mas, tanto para o homem, como para a mãe, não se trata de encontrar o Outro sexo, mas de se confrontar com o objeto causa de seu desejo, o objeto a .

O homem, acreditando abordar a mulher, só aborda o objeto a do seu fantasma. A mãe, por sua vez, ao abordar a criança, o faz pela mesma via e com a mesma referência ao fantasma. Para Lacan, no ser falante, vai se dar a inscrição, em

um ou outro lado do quadro da sexuação, o que livra as mulheres de se inserirem totalmente no lado masculino da sexuação, definido apenas pela função fálica, que é o que acontece, quando elas são mães.

A complexidade da relação de uma mulher a sua criança vai ser marcada pela dupla relação com o gozo que tem a mulher. Uma mãe, ao ocupar o seu lugar, enquanto castração, *quoad castrationem*, toma a criança em posição de objeto de seu desejo. Mas, ela pode abordar a criança em posição do não todo, de S (A) e incluir, na economia do gozo, a criança em um mais-além do falo. Tais perspectivas não se opõem, pois a segunda vem suplementar a primeira.

De acordo com Soler (2005), a criança, em relação à mãe, se depara com a duplicidade do gozo feminino. Em relação ao gozo fálico, o falicismo faz falar e se veicula nos signos, é legível, instaurando entre os objetos uma ordem onde a criança pode se situar, mesmo como um objeto de menos valor. Isto permite à criança se fazer intérprete, o que possibilita a sua captura na identificação ao falo.

Quanto ao gozo não-todo situado na ordem fálica, pelo contrário, é silencioso. Trata-se de um silêncio absoluto, que se coloca às margens de tudo que se ordena na série fálica, que não se inscreve e resta indecifrável. A mãe, no lugar de Outro absoluto, diante do desejo propriamente feminino ficará ausente para seu filho. Para o filho, esta ausência tanto poderá ser decifrada na ordem fálica, como pode excedê-la, de modo obscuro.

Para Soler (2005), a mulher pode ocupar dois pólos de nocividade maternal. Enquanto mãe, ficará toda ocupada de seu filho, colocando-o na equivalência fálica. Do lado do não-todo, a mãe torna-se não-toda ocupada com suas crianças. Diante do gozo suplementar, não-todo, a criança é deixada em segundo plano, ficando sem

recursos, face ao impulso de um silêncio insondável, que funciona como um ponto de forclusão.

Brousse (1991), nessa mesma direção, acrescenta que a relação de uma mulher ao seu filho é marcada pelo desdobramento entre gozo e desejo. Há um obstáculo ao gozo feminino, designado por Lacan como a falta de significante no Outro S (A). Ao gozo da mãe, vem fazer obstáculo o desejo da mãe, ao qual o Nome-do-Pai abre possibilidade de suplência, pelo interdito que transforma o objeto de gozo em causa de desejo. Dois limites se traçam ao gozo da mãe. Do lado masculino, do todo, pelo desejo da mãe. Do lado feminino, do não-todo, pelo gozo d'A mulher.

A forma erotomaníaca de amar da mulher, seu ciúme e exigência de fidelidade também se farão presentes na relação de uma mãe com o seu filho, pois o caráter louco do enamoramento da mulher a coloca mais além da equivalência fálica. Aqui, retomarei a já citada idéia de Laurent (2003), de que o estilo fetichista e o estilo de loucura são dois pólos do amor com os quais a criança vai se confrontar.

Considero importante pensar na afirmação lacaniana, na “Nota sobre a criança” (1969/2003) de que, na relação dual com a mãe, a criança dá o que falta ao sujeito masculino, o objeto da sua existência que aparece no real. É comum escutar, na clínica, relatos que se referem ao momento do nascimento do bebê, com a expulsão do bebê do corpo, ser acompanhado de estranhamento, horror, angústia. Ao ver aparecer, no real mesmo de sua vida, o equivalente de sua própria falta, a mulher oscila entre a beatitude narcísica e o mutismo paralisante. De que gozo se trata, nesse encontro com o objeto que presentifica o real da sua existência?

É importante salientar o fato de que a mãe, ao ocupar o lugar de sujeito, coloca o filho, em posição de objeto. Se a maternidade repousa sobre a substituição do filho ao falo, ela pode, pelo fato de o filho fazer semblante de objeto, dar lugar ao

horror do encontro com o real. Segundo Brousse (1993), a chamada depressão pós-parto, tem o seu aparecimento de um mais-de-gozar, que é realizado no momento mesmo onde ele aparece, ao tamponar a falta-a-ser, colocando em plena luz o horror do encontro com o gozo da castração. Este retorno no real do objeto do seu fantasma é a causa de um gozo subordinado ao fantasma da mãe e resultam nos episódios difíceis no confronto com a maternidade.

Soler (2005) evoca o estupor da jovem parturiente, que oscila entre a euforia, a devastação e a ausência de palavras. Há também o afeto, como reação à parasitagem do corpo, por este elemento estrangeiro que é o feto. São reações muito variadas e nem sempre de angústia. Elas podem ir da euforia produzida pela equivalência fálica até o horror que, na mãe, pode se manter durante nove meses, no nível da pura angústia hipocondríaca.

A autora acrescenta, ainda, que pode surgir o terror do não saber fazer nada com este bebê que não fala e presentifica o encontro com o real da castração. Há mães que estes objetos aterrorizam, que não imaginam mesmo mais como saber fazer o que todos os mamíferos fazem por instinto, como alimentar, locomover, cuidar. Nas psicoses puerperais, é patente o fato de que, para uma mãe, o nascimento pode ser o encontro de um real suscetível de causar o delírio, presentificando um ponto de forclusão. Aqui, é possível pensar também em um encontro com um gozo indizível, que a maternidade pode presentificar e que se localiza mais-além da significação fálica.

Ao propor modos de gozo diferentes para os sujeitos que se inscrevem de um lado ou de outro das fórmulas da sexuação, Lacan realiza uma separação entre o ser mãe e o ser mulher, situando estas duas posições, em relação à duplicidade do gozo feminino.

Como foi possível apreender neste percurso teórico, por um lado, Lacan se retira da discussão que insiste na idealização da relação entre a mãe e o seu filho, destacando com Freud, a vertente de gozo e desejo, presentes nesta relação. Por outro lado, ajuda a perceber as diferentes posições, em relação ao gozo que o filho pode vir a ocupar, pois demonstra que a criança poderá ser confrontada tanto ao enigma do desejo feminino, como à opacidade do seu gozo.

9. Mulher: “radicalmente Outra e sempre recomeçada”?

Como apontado nos capítulos anteriores, o declínio da *imago* paterna na civilização acompanhou a ascensão do saber científico e a exaltação do amor materno na cultura. O discurso sobre o amor materno promoveu um progressivo “esquecimento” do complexo de Édipo, entre os psicanalistas. A orientação para a psicanálise de crianças privilegiou a relação dual e simbiótica como o Outro materno, em detrimento da prevalência paterna na estrutura do sujeito, proposta por Freud. O ensino lacaniano reorientou para o pai e sua lei, em um primeiro momento do seu ensino. Posteriormente, Lacan propôs um mais-além do Édipo, dissociando o complexo de Édipo do complexo de castração e apontando uma convergência entre posição paterna e posição masculina e a disjunção entre o ser mãe e o ser mulher.

Roudinesco (2003) destaca o impacto da invenção da família edipiana sobre a vida familiar do século XIX, a partir das interpretações distintas provocadas. Os liberais e feministas a entenderam como tentativa de salvação do patriarcado; os conservadores, como projeto de destruição, pelo pansexualismo, da família e Estado; os psicanalistas a viram como modelo psicológico restaurador da ordem familiar

normalizante, que permitiria determinar as figuras paterna e materna, através das diferenças sexuais.

Segundo Roudinesco (2003), o programa vitoriano de interdição do prazer fora do casamento previu a obrigação da sexualidade normalizada, centrada no coito, orgasmo e procriação, dentro do matrimônio. A contestação surgiu na Europa e Estados Unidos, pelas feministas, libertários e reformistas sociais, dentre outros. A mutação das práticas de anticoncepção deu origem a uma significativa redução da natalidade. O infanticídio foi criminalizado e a transformação do olhar dado à criança deu lugar ao estabelecimento de relações conjugais inéditas. A mulher, antes reduzida à esposa e mãe, teve o reconhecimento da sua individualidade e o seu prazer sexual passou a ser dissociado da procriação. O declínio da função paterna deu lugar a uma autoridade parental dividida.

As medidas contraceptivas tiveram sua repercussão, na disjunção entre prazer e procriação e no estabelecimento dos laços amorosos. Marie-Magdeleine Chatel (1995) destaca o estabelecimento de uma parceria entre a medicina e a procriação, a partir de duas situações particulares, a contracepção e a procriação assistida. A contracepção permitiu uma disjunção entre o sexo e a procriação, permitindo aos casais eliminarem o risco de gravidez "indesejada". Com as práticas contraceptivas, o encontro sexual foi relegado ao "registro do prazer e à mecânica dos corpos". O controle da procriação ficou a cargo das mulheres.

Com a procriação medicamente assistida, as técnicas médicas passam a dissociar a sexualidade da procriação, promovendo a diluição do "efeito mágico do desejo sexual masculino na sua fala de amor" (Chatel, 1995, p. 56). O desejo do homem foi reduzido ao seu esperma, distanciado da concepção da criança e privado das conseqüências potenciais da filiação. A mulher, por sua vez, teve o seu desejo

reduzido ao funcionamento do seu corpo procriador, transformado em "uma máquina de fazer bebês".

Hoje em dia, com a procriação medicamente assistida, uma mulher pode ser mãe, sem a inclusão do homem, no ato sexual. Ofertou-se, assim, a ilusão de ter filhos de forma asséptica, segura, desprovida de mal-estar e de riscos do fracasso e do mal-entendido do encontro entre os sexos. A concepção de uma criança sob esta óptica passa, portanto, a excluir a dimensão enigmática da sexualidade e do desejo.

Roudinesco (2003) assinala que o texto lacaniano "Os complexos familiares", citado no início desse capítulo, foi escrito, em 1938, quando Freud (1939[1934-38]/1976), demonstrava que a força do monoteísmo se devia à instauração da lei paterna, depois do assassinato recalcado. Foi neste texto que Lacan apontou o declínio da imago paterna, que caracterizou a sociedade européia, às vésperas da guerra. Longe de propor a restauração do poderio paterno como solução, ele entendeu a função do pai como simbólica. Para ele, o complexo do desmame era o apelo à nostalgia da totalidade. Na mulher, dava-se a permanência do sentimento de maternidade que poderia se tornar mortífera, sem a sublimação que permitisse o laço social, como no apetite de morte que se manifestava nas tentativas de suicídio.

Lacan (1938/1985) aludiu ao protesto viril da mulher como consequência da criação do complexo de Édipo. Ele temia as tiranias matriarcais e a ocultação do princípio feminino, sob o ideal masculino. A virgem seria, no seu entender, paradigma de um gozo feminino não homogêneo ao domínio simbólico. Longe de se integrar ao discurso que desmentia a diferença entre os sexos, Lacan acentuou, desde o início do seu ensino, a disjunção entre a mãe e a mulher, acentuando não a supressão da diferença, mas a irrupção de um ponto real irreduzível, nessa diferença.

Como se pode pensar, então, nas repercussões das novas configurações do mal-estar na civilização sobre as figuras de mãe e de mulher? Quais são as novas parcerias entre os sexos, em tempos atuais? A configuração familiar ainda pode ser entendida, à luz do Édipo freudiano?

Na sociedade atual, os efeitos da degradação do personagem paterno se acumulam e as repercussões dos progressos da ciência exprimem-se em uma universalização globalizante, em nome da exigência democrática, que oferece a possibilidade de consumo para todos. À inexistência de relação sexual, os recursos da ciência oferecem os mais variados substitutos, procurando preencher a hiância, aberta pela falha do Outro

Lacan (1973/1993) aponta a incidência do discurso do capitalismo na civilização. Esse discurso, agenciado pelo saber da ciência, induz os sujeitos ao consumo dos objetos mais-de-gozar. A oferta a gozar desses objetos produz a insaciabilidade do sujeito em adquiri-los. Os laços entre os homens, na vida contemporânea, centram-se nas relações com os *gadgets*, os objetos de consumo e não nas relações com o semelhante. Ocorre um verdadeiro empuxe à uniformização dos modos de gozo, onde se exige que todos devem gozar da mesma forma, renunciando ao seu desejo e ao seu modo de gozo particular.

A era da ciência e do consumo retirou os sujeitos do laço com o outro, induzindo-os ao gozo com os objetos, que se apresentam como supostos complementos do ser. Esses *gadgets*, curiosamente, vão assumir o lugar de objetos causa de desejo, em detrimento da parceria homem e mulher. Cabe interrogar os efeitos subjetivos dessas novas configurações singulares do mal-estar na cultura.

Jésus Santiago (1998) assinala que estas configurações não são simples abstrações discursivas, elas ganham corpo pela inscrição no Outro simbólico. O lugar

do Outro não é fixo e imóvel, mas está aberto aos acontecimentos e eventualidades próprias da diacronia da história. A variabilidade histórica da estrutura familiar repercute o processo de mutações das configurações que o mal-estar na civilização assume em uma determinada época.

Qual o impacto da degradação e carência do pai sobre as relações entre os sexos? Lacan (1938/1985) advertiu que o declínio da imago paterna, como vicissitude da família conjugal burguesa, retornou sobre os sujeitos como o declínio da condição viril. O pai humilhado não está à altura de sustentar o ideal viril. Quanto às mulheres, o acesso ao ter fálico está cada vez mais ao alcance da mão.

Os anos 60 foram palco de movimentos contestatórios sobre as amarras familiares, consideradas repressivas. A ideologia dos direitos do homem, os ideais de justiça distributiva, a universalidade globalizante do sujeito da ciência faz um contraponto no escândalo da tese freudiana de uma desigualdade entre os sexos. Em contrapartida, o efeito *unissex*, no qual se encobre a diferença sexual já não se restringe apenas ao vestuário. Para Soler (2005), esse *travestismo* generalizado combina com a ideologia da igualdade entre homens e mulheres, ideologia solidária da ciência, que reduz o sujeito a um consumidor-trabalhador, ignorando a diferença sexual.

A identificação com o ter masculino é oferecida às mulheres. Atualmente, lhes são acessíveis o campo das conquistas profissionais, a legitimidade nos estudos, o direito ao voto, a liberação sexual e controle da reprodução. Soler (2005) salienta que, paradoxalmente, quanto mais tem sucesso nas conquistas fálicas, menos a mulher parece poder gozar com isso e mais aumenta o seu sentimento de desapropriação. Ela alude a Joan Rivière, que apontou que se as mulheres se sentem proibidas do gozo fálico é por temor de perder a essência feminina. Soler questiona-

se se isso não se deve às características do próprio gozo fálico que gera culpa, em homens e mulheres, por ser um gozo limitado e sempre em falta, a alimentar o imperativo supereuóico, exigindo um esforço a mais. As novas possibilidades de acesso ao gozo fálico imprimiriam novos tormentos para as mulheres. À falta-a-ser do sujeito feminino são oferecidas possibilidades ilimitadas do ter, cada vez mais.

Do lado masculino, surge o declínio do viril, denunciado por Lacan, em 1938. As parcerias amorosas parecem ter dificuldade de sustentar-se, levando os sujeitos a refugiar-se no gozo autístico e distanciar-se do Outro sexo. Ocorre a dissociação entre casamento, vida sexual, maternidade e paternidade. Roudinesco (2003) explicita os novos modelos de família, na sociedade atual. A estrutura familiar modificou-se, em velocidade surpreendente e a família atual pode ser monoparental, homoparental, recomposta, reconstruída, clonada, gerada artificialmente.

Soler (2005) entende que os semblantes, que poderiam oferecer enquadres para o estabelecimento dos laços sociais, caem ou se pluralizam, na contemporaneidade, afetando a estrutura elementar de parentesco e fragilizando as relações entre os sexos, o que terá como consequência as exigências de satisfação sexual, dissociada da procriação e do pacto amoroso. A dessexualização na conquista do poder e do saber e de todos os objetos mais-de-gozar ofertados pela civilização estão abertos aos sujeitos femininos. O filho não é mais o substituto fálico privilegiado, em seu lugar surge o apelo ao órgão fetichizado, a sucessão de amantes, a mulher que se oferece à homossexual e aquela que desdenha a maternidade.

De acordo com o que foi discutido a respeito da devastação, Lacan demonstrou que a vacilação dos semblantes pode implicar a irrupção do gozo avassalador, não regulado pela lei simbólica. É necessário, então, questionar de que

forma se dão as manifestações desse Outro gozo, diante da queda e da pluralização dos semblantes. Soler (2005) acredita que a mulher como Outro absoluto está em toda parte, na civilização. Quanto mais triunfam os ideais de justiça distributiva, mais o Outro com o seu gozo opaco, fora da lei fálica, continua a existir. A mulher ocupa o lugar de um Outro ex-sistente à linguagem. Outro real, fora do discurso, que se manifesta nas configurações de gozo que ultrapassam os limites fálicos, além das regulações normatizadas pelo discurso.

Nesse sentido, a clínica testemunha novos sintomas. Angústia, inibição e culpa aparecem, articulados à divisão da mulher entre os impasses do amor, do trabalho e da maternidade. Soler (2005) propõe, entre os falicismos do ser e do ter, novas questões enfrentadas pelos sujeitos femininos.

A degradação da vida amorosa surge também do lado das mulheres, em relação ao parceiro amoroso, conjugados ao desdobramento entre o objeto de amor e o objeto de desejo, aludido por Lacan. As novas inibições femininas manifestam-se ao modo obsessivo. O recuo ao ato, as hesitações diante das decisões fundamentais, o adiamento em relação ao ter filhos e ao laço amoroso são respostas diante da multiplicação de possibilidades ofertadas às mulheres. A procura obstinada por um pai para o filho, a partir das ofertas da medicina da reprodução, é uma outra configuração feminina que coloca para a mulher que procurar um pai para um filho pode significar um tormento, fazendo-a se colocar na posição de suposto saber sobre o que é ser pai (Soler, 2005).

Morel (1995) afirma que as histéricas da atualidade estão familiarizadas com o órgão viril, como instrumento de gozo. As “pastoras do gozo” são as mulheres que acreditam que devem se entregar sexualmente aos homens, por uma espécie de dever, sem que elas mesmas saibam o porquê.

O empuxo ao solteirismo, compatível com a “ética do celibatário”, configura-se como um movimento de proteção do Outro, no refúgio do Um, como resposta à não existência da relação sexual, na atualidade. Não querer saber nada do Outro real, a partir da sua forclusão, não se dá sem consequências, pois já aprendemos com Lacan que o excluído do simbólico terá retornos no real. Quanto a isso, Soler (2005, p. 148) adverte:

[...] quanto menos uma civilização conseguir sustentar este nó entre o Um e o Outro real, mais terá de suportar a proliferação de outras ocorrências no real, de um real desligado da ordem fálica e mais terá de descobrir que, em matéria de Outro, a mulher decerto não era o pior?

Lipovetsky (2000), ao refletir sobre as revoluções do feminino, em relação às eras anteriores, entende que o advento da nova mulher não significou a aniquilação dos mecanismos de diferenciação entre os sexos. O que ele denomina de “inextirpável persistência” da clivagem entre o masculino e o feminino faz com que a marcha pela igualdade entre os sexos não implique na dissolução da alteridade entre o homem e a mulher. Ele pergunta-se, então, pela “invariância” do feminino, na medida em que a divisão social dos sexos, longe de ser aniquilada, foi recomposta e reatualizada, sob novos traços.

Para Lipovetsky (2003), longe de haver uma ruptura absoluta com o passado histórico, há uma contínua reciclagem da alteridade entre homens e mulheres. Assim, ele vê se conjugarem “[...] descontinuidade e continuidade, determinismo e imprevisibilidade, igualdade e diferença: a terceira mulher conseguiu reconciliar a mulher radicalmente outra e a mulher sempre recomeçada” (2003, p. 15).

O estatuto da mulher contemporânea modificou-se e não foi possível sustentar a conjunção entre o ser mãe e o ser mulher, proposta por Freud. A crítica ao falocentrismo da psicanálise deu origem, por sua vez, a um movimento antifalocêntrico, que coincidiu com a tentativa de apagamento das diferenças sexuais e dos papéis paterno e materno, dentro da célula familiar.

Surgiram novas figuras de mulher e de mãe, como respostas à inexistência da relação sexual. A solidão, parceiro privilegiado do sujeito parece ser a resposta para a dificuldade do laço do Um ao Outro sexo e leva ao amor do mesmo com o mesmo. A busca pela igualdade entre os sexos parece marchar, no sentido de apagar e desconhecer a dimensão da alteridade.

Roudinesco, em diálogo com Jacques Derrida (2004), acredita que a militância do antifalocentrismo implicou a valorização de um poder maternalocentrista tão temível quanto o falocentrismo. Opor o antifalocentrismo ao falocentrismo é ficar em uma posição simétrica, que pode levar ao pior:

Mais vale um pai destituído de sua autoridade tirânica, um pai descontruído, humilhado e consciente da necessidade de rebaixamento de sua antiga soberania, tornada impossível, do que um poder absoluto – e forçosamente soberano – atribuído às mães: um poder tanto mais ‘fálico’ na medida em que será exercido como um revide e sobretudo como um simulacro de uma conquista da feminilidade, ou do gozo ilimitado, de que as próprias mulheres correriam o risco, a prazo, de serem as principais vítimas (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 232).

O acesso ao poder e ao gozo fálico não parece proporcionar menos conflitos para as mulheres, na contemporaneidade. Poder se sair bem, como um homem não

lhe ofereceu respostas sobre com se haver com a duplicidade do gozo e o enigma do desejo feminino. A convergência “unissex” não conseguiu recalcar a diferença sexual e a falta-a-ser da mulher não foi preenchida pelo ter fálico. Diante dos novos laços sociais, na atualidade, a mulher continua a ocupar um lugar radicalmente Outro, o que a convoca a ter que, continuamente, se reinventar.

10. Lacan: a *père-version* paterna e a divisão mãe/mulher.

Se Lacan iniciou a sua teorização situando a função paterna como simbólica e referindo-se ao declínio do pai, ele não deixou de acentuar o caráter de gozo sem limites do desejo materno, não articulado à metáfora paterna. A devastação do Outro materno, desde Freud, pode ser vivida como persecutória e ameaçante, pelo poder sem lei que a mãe exerce sobre o *infans*. A posição lacaniana não propôs a restauração da imago do pai ou o preenchimento do vazio instaurado com o seu declínio. Propõe a disjunção entre a feminilidade e a maternidade e coloca como garantia do funcionamento do pai a sua *père-version*, a versão de um pai que enfrentou o seu desejo por uma mulher, tomando-a como objeto causa do seu desejo.

No seminário “O saber do psicanalista” (1972-73), ele adverte que o pai não surpreende mais e que essa é a única função verdadeiramente decisiva do pai. O pai não ocupa mais o lugar de mestre, herói, de ideal. Longe de causar impacto na família, ele não surpreende. A metáfora do pai fracassa em sua função pacificadora do gozo, ela é insuficiente para barrar todo o gozo.

Nominé (2005) acentua que, na teorização lacaniana, o que dá ao pai a autoridade é o seu desejo. Se os papéis sexuais se esfumam e surgem novas configurações familiares, nem por isso existe um déficit catastrófico da função paterna, pois não estamos em uma psicose generalizada. Mas ele adverte que a função paterna não pode ser reduzida à função de lei. O déficit da função paterna pode originar um apelo incessante à lei do pai, o que poderia implicar o retorno do Nome-do-Pai, no real, dando origem a uma “ordem de ferro”.

A teorização lacaniana da metáfora paterna nada dizia sobre o desejo do pai, o Nome-do-Pai vinha como um significante para responder ao Desejo materno. Depois da pluralização dos Nomes-do-Pai, Lacan enfatizou a especificidade do pai, não como uma questão de nome, mas de desejo. Mas, Lacan acrescentou que a mulher, colocada como causa para o pai, deveria lhe ser reconhecida para fazer filhos e consentir com isso.

Soler (2005) esclarece que a perversão paterna tem o efeito de articular os sexos, o homem e a mulher e as gerações, os pais e os filhos. Estabelece a aliança entre os dois casais do sexo e da geração. A mulher, no lugar de objeto do desejo masculino, não é a mãe. A mãe é um significante e não um objeto. As mães podem se prevalecer de um todo significante que as represente e as mulheres não, posto que não fazem conjunto, cada mulher só pode se pode dizer uma a uma.

A mulher vai ocupar o lugar de sintoma para o homem. Ao ocupar o lugar de sintoma para quem é saturado pelo falo, a mulher vai representar a parte de gozo particular e irreduzível de cada um, o modo de gozo que resiste à decifração pelo sentido. Enquanto o pai e o homem têm um sintoma, a mulher é um sintoma, o que confirma a disjunção entre a mulher e a mãe.

Nominé (2005) enuncia, então, que a família, na compreensão lacaniana, é uma conjunção de sintomas e está fundada sobre os pares de significantes: pai-mulher; mãe-criança. A versão lacaniana do mais-além do Édipo repousa sobre a divisão fundamental entre a mãe e a mulher. A mãe faz da criança o seu próprio objeto, a criança, que ela acolhe da relação sintomática com o seu parceiro. Na relação com o homem, a mulher não é sujeito, é objeto. Será sujeito, enquanto mãe, na relação com a criança. Para o pai, por sua vez, o filho não ocupa o lugar de objeto, mas de significante, pois os homens querem ter muitos significantes para ornamentar o seu falo. Se o pai colocasse o filho como um objeto, seria o empuxo à pedofilia, que se daria quando a mulher não sustenta a sua função de sintoma, para um homem.

A função normal da pére-version, do desejo masculino normalmente perverso, é que, na norma-mãe, o homem se orienta para uma mulher, que cause verdadeiramente o seu desejo. Mas, se a mulher aceita esse lugar de sintoma para um homem, que lhe pode ser insuportável, nem por isso ela está toda nele, pois ela vai tomar o filho como objeto causa do seu desejo.

Miller (1997) lembra que Lacan também se referiu às verdadeiras mulheres. Medeia é exemplo de uma verdadeira mulher, aquela que não recuou, que não se deteve diante da sua vingança. É um exemplo radical em que a mulher supera a mãe. A verdadeira mulher seria aquela que ultrapassa uma zona desconhecida, vai além dos limites. A verdade de uma mulher seria medida pela distância subjetiva da sua posição de mãe, pois querer ser A mãe é querer existir enquanto A mulher, aquela que tem. Medeia sacrificou os bens, os filhos, o ter, para atingir a Jasão, em sua vingança. Nesse sentido, ela dá o exemplo do que há de extraviado na mulher, ao explorar essa região sem marcas, além das fronteiras.

Mas, Lacan acentuou que a mulher é dividida, ela é não toda no alhures de um gozo insondável, gozo real, ex-sistente à dominação pelo simbólico. Ao não se dividir entre o desejo por um homem e por seu filho, na falta de mediação da *père-version* paterna, a criança ficaria exposta aos estragos da mãe, à bocarra escancarada do jacaré, sem mediação.

Nesse sentido, pode-se pensar que, sem a mediação da *père-version* paterna, pode-se dar o empuxo à verdadeira mulher, que, como Medeia, não recua diante do seu ato. É nesse sentido que Laurent (2003) levanta a hipótese da perversão feminina, que poderia se apresentar nas crianças maltratadas por suas mães, no nível do infanticídio. O desejo criminal das mães e das mulheres pode ser pensado em relação ao lugar de objeto do gozo materno que o filho pode vir a ocupar para uma mulher. Sem o limite da *père-version*, surge a perversão materna, verdadeira perversão das mulheres.

Lacan visou a mulher, onde se acentuou o idílio do amor materno. Ao promover a questão da sexualidade feminina, ela situou a mulher como um sujeito barrado, como Outra, não toda ocupada de um homem e seus filhos.

Soler (2005) explicita que, ao acentuar o desejo da mãe, Lacan o entendeu como desejo da mulher na mãe, um desejo próprio a limitar a sua paixão maternal, a lhe fazer não-toda mãe, não-toda para seu filho, não-toda na série das crianças, seus rivais fraternais. É o que implica a escritura da metáfora paterna, a operação que substitui o significante do pai ao desejo da mãe, que tem por resultado especificar a falta maternal como falta fálica e de instituir o pai, como parceiro fora-de-série. Uma mãe é não-toda para seu filho, porque sua aspiração fálica se divide entre o homem e a criança.

A mulher, como mãe, pode se situar em dois extremos, o da mãe toda ocupada de seus filhos, toda mãe, onde os lugares se fecham sobre a criança e da mãe toda mulher, ocupada sempre alhures, no lugar de um ser totalmente Outro, em relação ao qual a criança não se pode reconhecer.

Lacan enfatiza, na “Nota sobre a criança” (1969/2003) que a humanização do pequeno homem tem a ver com a transmissão, que se dá em uma outra ordem que não a da satisfação das necessidades, mas que implica a relação com um desejo não anônimo. Os cuidados da mãe, por sua vez, devem portar a marca de um interesse particularizado, nem que seja pela via das suas próprias faltas.

Longe de ocupar o lugar de mãe suficientemente boa, as faltas da mãe a colocam no lugar de “suficientemente má”, como entende Eric Laurent (2003). A mãe é suficientemente má, para não ser ideal, pois tudo o que poderia reduzir a mãe a uma função ideal pode ter efeitos catastróficos para a criança. Uma mãe é essencial, portanto, ao fazer obstáculo à mãe ideal.

Em seu texto “A significação do falo” (1958c/1985), ele acentua que é necessário acolher com presteza as necessidades da criança. Inscrever a criança num desejo particularizando, acolhendo com presteza as suas necessidades, vai implicar a mãe não-toda voltada para as gratificações maternas e não-toda em um alhures enigmático.

Para Soler (2005) é preciso, ainda, que seu amor de mulher seja referido a um nome, pois só há amor referido ao nome, na concepção lacaniana. O nome de um homem que, apesar de poder ser qualquer um, pelo fato de ser nomeável, fará limite à metonímia do falo e à opacidade do Outro absoluto.

Se à inexistência d’A Mulher, não se pode responder com a idealização da maternidade, é preciso ler, nas linhas do discurso freudiano e lacaniano, uma posição

ética, que aponta para um ponto de real, no que se refere à sexualidade feminina. Uma mulher, confrontada com as aporias da maternidade e as vicissitudes da sexualidade feminina, estará às voltas com os impasses do amor, do desejo e do gozo.

A variedade de respostas que os sujeitos femininos podem dar à falta fálica e a diversidade de lugares que pode ocupar uma mulher, enquanto mãe, são indicadores de que a relação de uma mãe com o seu filho não se encontra sob a égide do bem e do belo. A clínica e o cotidiano mostram as muitas possibilidades a que a face de “loucura” das mulheres pode levá-las, em relação ao parceiro e à criança. O ato de Medeia é esclarecedor, levando-a ao gesto desmedido de não hesitar em matar os filhos, para atingir o parceiro.

Capítulo IV – Histeria e Paranóia: a mãe e a mulher.

Não sou a mulher
que corta os pulsos e se joga da janela
nem aquela que abre o gás
nem mesmo a loba que entra no rio
com os bolsos cheios de pedra.

Sou todas elas.

Escrever me fez suportar todo incêndio
– toda quimera.

Marize Castro.

Esta tese parte do pressuposto de que há uma disjunção entre a maternidade e a feminilidade, estabelecida a partir da inexistência do significante da mulher. Em Freud, ficou evidente a complexidade de lugares que a mãe pode ocupar para o sujeito e o estatuto do filho como objeto erótico e substituto fálico para a mulher.

Com Lacan, a disjunção entre desejo e gozo se estabelece. Na medida em que ele retoma a pergunta freudiana, sobre o que quer uma mulher, coloca a questão do desejo feminino propriamente dito. Mas, ele também fala de um desejo materno, significante que será substituído pelo Nome-do-Pai, na fórmula da metáfora paterna. Assim, temos uma dissociação entre desejo feminino e desejo materno.

Por outro lado, ele fala da duplicidade do gozo feminino, dividido entre gozo fálico e Outro gozo, o gozo suplementar. Ele também não deixa de enfatizar a relação de gozo, já assinalada por Freud, ao afirmar que o filho pode ocupar para a

mãe o lugar de objeto condensador de gozo materno. Há gozos femininos e gozo materno.

Nesse capítulo, partirei de uma outra disjunção, entre a histeria e a paranóia, com o objetivo de estabelecer uma clínica diferencial, em relação às disjunções feminilidade-maternidade e desejo e gozo, da mãe e da mulher. Para trabalhar sobre a transmissão das questões fundamentais desta tese, a disjunção mãe-mulher e desejo-gozo, recorrerei às estruturas clínicas para melhor transmitir a teoria freudiana e lacaniana, pois a clínica é esclarecedora, para o avanço da pesquisa psicanalítica. Entendo que os impasses da mulher diante das questões relativas ao sexo e à maternidade estão presentes na clínica e que é a partir da clínica que se pode interrogar a teoria.

Para falar da histeria, recorro a um texto literário, “Memórias de duas jovens esposas”, de Balzac. Esse texto será tomado como um exemplo fornecido pela literatura, para usar a expressão de Gazzolla (2002), como uma “metáfora literária”. A leitura do texto visa privilegiar os pressupostos que nortearam o meu percurso nas obras de Freud e Lacan. Não se trata de fazer a psicanálise “silvestre” do autor ou dos personagens, mas de verificar o que é possível construir e transmitir, a partir dos ensinamentos que a literatura pode oferecer.

A leitura que empreendo do texto é, obviamente, não-toda, não tem a pretensão de esgotar todo o texto. Certamente, muitas análises poderiam ser feitas da obra, sob diferentes pontos de vista. Escolhi um texto já comentado por outros autores, Helen Deutsch e Elisabeth Badinter, mas ainda sem uma grande tradição de leitura de orientação psicanalítica lacaniana.

Escolhi discutir a psicose, optando pela paranóia, estrutura que foi o ponto de partida e um dos eixos importantes do pensamento lacaniano. Considero que a

paranóia está para Lacan, assim como a histeria está para Freud, como afirma Roudinesco (1985, p. 132): “Assim como Freud dera à histeria os seus títulos de nobreza ao fazê-la existir como uma verdadeira doença, também Lacan, quarenta anos depois, confere à paranóia, e mais amplamente a psicose, um lugar simétrico no movimento francês”.

Gazzolla (2002) alerta quanto ao risco que se incorre de não traçar a fronteira entre o particular e o geral, o todo e o não-todo na clínica. No uso de exemplos literários e exemplos clínicos reais, com o objetivo de ilustrar os diversos elementos de uma determinada estrutura, é preciso respeitar o alerta lacaniano de que só existe, na clínica psicanalítica, análise do particular. Uma mesma estrutura não procede de um único sentido e um sujeito de um tipo clínico não tem utilidade para outro sujeito.

Cada sujeito é um sujeito e não dará o mesmo sentido ao discurso que outro, o que vale para qualquer sujeito de qualquer tipo clínico, em qualquer estrutura clínica. É uma posição ética lacaniana: apontar para o não-todo. Fugir dos standards, dos padrões e escutar o particular de cada sujeito. Ao se prender ao padrão, pode-se esmagar a singularidade do sujeito, em questão.

Para Lacan (1973c/2003), os tipos clínicos resultam da estrutura. Existe a estrutura e cada sujeito irá se posicionar, de forma particular, dentro da sua estrutura. A estrutura vai indicar lugares e posições que serão postos em jogo, por cada sujeito. A combinatória dos elementos que o sujeito pode fazer, na estrutura em jogo é pessoal e intransferível. Estão em jogo o seu desejo, o seu modo de gozo e a posição diante do Outro.

A estrutura clínica é uma resposta do sujeito ao Outro, uma modalidade de estruturação da subjetividade. Freud (1933[1932]/1976) utiliza a metáfora da peça de

cristal. Ao se quebrar, o cristal não se quebra de forma aleatória, mas ao longo de linhas de força que sempre estiveram presentes. Ele se quebra, revelando a estrutura da peça, a partir de forças que sempre estiveram lá, o que revela leis estruturais.

Lacan (1955-56/1985) afirma que a estrutura implica certo número de coordenadas, sendo um grupo de elementos formando um conjunto covariante. Ele diferencia conjunto de totalidade, esclarecendo que a noção de estrutura é analítica:

A estrutura se estabelece sempre pela referência de algo que é coerente com algo diverso, que lhe é complementar. Mas a noção de totalidade só intervêm se lidamos com uma relação fechada com um correspondente, de que a estrutura é solidária. Pode haver, ao contrário, uma relação aberta, que chamaremos suplementaridade. O ideal sempre pareceu, àqueles que avançaram numa análise estrutural, ser o de encontrar o que ligava as duas, a fechada e a aberta, o de descobrir do lado da abertura uma circularidade.

Esta citação me parece interessante por apontar para que, mesmo em relação ao conjunto fechado de um determinado tipo clínico, sempre vai haver uma relação aberta, que eu assimilo à forma singular como se dão os arranjos entre os elementos da estrutura, para cada sujeito. Existem leis gerais, relacionadas à relação fechada, o que permite conceber a existência dos tipos clínicos já descritos pela psiquiatria clássica e não descartar a importância da clínica diferencial, como um norteador da experiência clínica. Mas, ao remeter à relação aberta, permite pensar nas mudanças dos sintomas, em suas manifestações históricas, em relação ao discurso de cada época.

Soler (2005) argumenta que há o histórico, em relação à estrutura, pois os sintomas mudam, por serem função da língua e do discurso. Mas eles são também trans-históricos, permitindo que se reconheça as leis estruturais, sob os quadros cambiantes, dispensando que se refaça o vocabulário, a cada mudança histórica.

Considero importante, inicialmente, retomar uma parte da teorização lacaniana para precisar alguns dos principais conceitos envolvidos no estabelecimento da questão diferencial, entre as estruturas. Embora ciente de que há uma vasta complexidade nesta discussão, entendo que, na articulação com o tema da tese, alguns conceitos e discussões assumem um maior destaque.

1. O Nome-do-Pai

Tomo como ponto de partida o conceito de metáfora paterna, articulado ao Nome-do-Pai⁹, que assumiu grande destaque no debate sobre as estruturas clínicas. Na versão lacaniana para o Édipo freudiano, o termo Nome-do-Pai é utilizado como um dos nomes do Outro e corresponde a um significante que substitui o desejo da mãe, surgindo no lugar inicialmente simbolizado pela ausência da mãe.

Este significante instaura a separação entre a criança e a mãe e acrescenta um terceiro termo à ausência e presença materna. Ele se refere ao pai, como função simbólica, que confere uma nova significação à ausência da mãe. O Nome-do-Pai corresponde ao que, no discurso da mãe remete ao seu desejo, que está para além da

⁹ Sobre o Nome-do-Pai, ver a discussão sobre a abordagem edipiana, em Lacan, no capítulo III.

criança. A função significante do Nome-do-Pai vai se inscrever no lugar do Outro, primordialmente ocupado pela mãe.

A significação do falo vai ser evocada por intermédio da metáfora paterna. O falo, como significante do desejo do Outro, articula-se ao desfiladeiro da linguagem e vai permitir ao sujeito atribuir significações à cadeia significante. Ao permitir ao sujeito se inscrever na ordem significante, ele poderá se situar como homem ou mulher, pois a referência ao falo implica nas questões de sexo e de existência do sujeito.

São pertinentes as observações de Pequeno (2000) de que o Nome-do-Pai não nomeia um desejo preexistente a ele, posto que ele vai constituir o desejo, enquanto tal. O desejo da mãe, antes da inscrição do Nome-do-Pai, é gozo e não desejo. O Nome-do-Pai vai ser, simultaneamente, a lei de proibição do incesto e a lei da linguagem, que são duas faces da mesma moeda, já que é a interdição do objeto de satisfação originária o que introduz o sujeito na linguagem. Ao introduzir a lei da oposição significante, ele confere ordenação à cadeia significante.

O Nome-do-Pai também permite a articulação dos registros real, simbólico e imaginário, é um significante sem par, fora da cadeia, impronunciável, mas é condição da fala. É um significante sem significação, que se presentifica como nome próprio e só pode ser referido em relação ao código, pois constitui a cadeia significante.

De acordo com Porge (1998), com a pluralização do Nome-do-Pai, Lacan vai considerar que pode haver um número não-definido de Nomes-do-Pai, que no nó borromeano, é o simbólico, o imaginário e o real. O nó é uma cadeia articulada pelos elos, que se define pelo fato de que, com o desenlaçamento de um elo, os outros anéis ficam livres, se soltam. O que amarra os elos é o próprio nó. O nó borromeano

é encontrado no brasão da família que viveu em Milão, à época do Renascimento, os borromeus.

O Nome-do-Pai não vai ser privilégio de uma única consistência, mas uma consistência fará funcionar o Nome-do-Pai, a partir de quatro consistências enodadas borromeamente. Somente a partir dos quatro elos, os outros podem ser diferenciados. O quarto elo introduz uma distinção entre os três elos, que podem ser nomeados como simbólico, imaginário e real.

O Nome-do-Pai, como quarto elemento nodulado borromeamente, irá se articular aos três registros R, S e I permitindo distinguir os elementos do ternário. O nó permite que se mantenha a identidade do laço e uma diferenciação entre os elementos. Os nomes do pai, no plural, são identificados aos três registros, é a conjunção entre os elos, que terá como operador o Nome-do-Pai. O nó borromeano é uma nova escrita do Nome-do-Pai, no ensino lacaniano.

2. A forclusão

Para referir-se ao mecanismo específico da psicose, Lacan recorreu a um neologismo para designar a condição essencial da psicose, a forclusão do Nome-do-Pai. Ele utilizou o termo francês *forclusion*, traduzido em português como forclusão, para falar da relação específica que o psicótico estabelece com o significante.

É num acidente desse registro e do que nele se realiza, a saber, na forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que apontamos a falha que confere à psicose sua condição

essencial, com a estrutura que a separa da neurose (Lacan, 1957-58b/1998, p. 582)

Lacan propõe a forclusão como uma interpretação para o termo freudiano *Verwerfung*, recorrendo a uma expressão do vocabulário jurídico. Um processo jurídico vai forcluir quando não se pode mais apelar em favor dele, por decurso de prazo. Foi acabado legalmente e está inexistente. Ele vai equivaler à prescrição de um direito, não utilizada em tempo hábil. Quinet (2000) lembra que, na gramática francesa, o termo *forclusion* é também utilizado como uma negação e se aplica a um fato que o locutor não considera como fazendo parte da realidade, desconsiderando-o completamente.

A forclusão do significante do Nome-do-Pai implica que a relação do sujeito com o sistema significante ficará comprometida, pois ela vai corresponder à abolição da lei simbólica. O sujeito não terá acesso ao falo, a função fálica será igual a zero na psicose, o que não vai lhe permitir situar-se na partilha dos sexos, fazendo com que ele fique fora-do-sexo. O Nome-do-Pai é o significante que permite ao sujeito entrar na linguagem e, na psicose, a não-inscrição desse significante implicará a relação particular do psicótico com a linguagem:

Para que a psicose se desencadeie, é preciso que o Nome-do-Pai, *verworfen*, forcluído, isto é, jamais advindo no lugar do Outro, seja ali invocado em oposição simbólica ao sujeito.

É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre no significado, dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante (Lacan, 1957-58b/1998, p. 584).

É importante pensar também na relação do sujeito ao Outro. Na neurose, vai se dar a inclusão da castração e o Outro vai se constituir como barrado pela castração. Trata-se de um Outro que falta e é inconsciente e inconsistente. Para o neurótico, o Outro não existe. Na psicose, com a não-inscrição da castração, o Outro não tem a barra, é um Outro sem falta, que tem consistência. Sem a inscrição da lei simbólica, é um Outro absoluto, em relação ao qual o psicótico se torna um objeto de gozo.

Ao trabalhar o esquema R, Lacan referiu-se à forclusão do sujeito (1957-58b/1998, p. 558):

O quarto termo é dado pelo sujeito em sua realidade, como tal foracluída no sistema e só entrando sob o modo do morto no jogo dos significantes, mas tornando-se o sujeito verdadeiro à medida que esse jogo dos significantes vem dar-lhe significação.

Além da forclusão do Nome-do-Pai e da forclusão do sujeito, ele propôs, no seminário 20: “Mais, Ainda”, a inexistência do significante d’A mulher, o Outro sexo não se inscreve no inconsciente. Jacques-Alain Miller (1983) propôs, a partir da leitura lacaniana, que sobre o significante do Outro sexo incide uma forclusão, que é de estrutura, não relativa apenas à psicose. A mulher não existe, o que faz com que cada mulher só possa ser tomada uma a uma. .

No Aturdido (1973b/2003), Lacan afirma que quando retira as questões relativas ao sujeito do âmbito do imaginário, introduzindo o conceito do Nome-do-Pai, a dialética de ter ou ser o falo articula-se à função de suplência à não-existência da relação sexual. No seminário 23: “O sinthoma”, ele responde à pergunta sobre se

haveria outras foraclosões além da foraclosão do Nome-do-Pai e afirma que há algo de mais radical que o Nome-do-Pai.

Miller (1996) destaca que a passagem para a pluralização assinala que o Nome-do-Pai pode ser suplementado. O próprio Nome-do-Pai é suplementar e responde à necessidade de imbricar as três rodela de barbante desligadas. Ele se refere ao desencadeamento da psicose em Schreber, como correspondente à imagem das três dimensões do nó borromeu separando-se. Ao ser tocado pelo símbolo da presidência, é arrebatado pela idéia de ser uma mulher no coito. A dimensão simbólica, imaginária e real desligam-se. Há uma passagem do Nome-do-Pai de pedra angular para um suplemento ou de um sintoma, o que Lacan teoriza a respeito da função da arte para Joyce, no lugar do Nome-do-Pai.

3. O nó borromeu.

O desenvolvimento da teorização lacaniana permitiu formalizar, a partir da topologia, os três registros que dizem respeito ao advento do sujeito: o real, o simbólico e o imaginário. Inicialmente, ele aludiu aos três registros, enfatizando-os de forma diferenciada e, ao final do seu ensino, afirmou a articulação deles no nó borromeano, considerando-os equivalentes, heterogêneos e amarrados, entre si, pelo nó.

Lacan caracteriza os três registros pela sua heterogeneidade, o real por sua ex-sistência, o simbólico pela insistência da cadeia significante e o imaginário que diz respeito à consistência. O sujeito passa a ser entendido como determinado e condicionado pelo nó. Mas o nó também opera como um suporte do sujeito. Lacan

formula que, para que se produza o sujeito, não é necessário apenas o nó, mas que os três registros sejam discernidos como real, simbólico e imaginário.

Para isso, é necessário que o nó seja de quatro, não só de três. O quarto elo seria o *Sinthoma*, por estabelecer um elo privilegiado com o simbólico. Na neurose, o pai vai constituir o quarto elo do *sinthoma*, que viria amarrar os outros três elos do nó. Lacan propõe a escrita *sinthome*, em francês para este quarto elo do nó. O Nome-do-Pai terá um novo estatuto, em relação à teorização sobre os nós. Ele vai ser considerado um *Sinthoma* e passa a ser visto como um ponto de basta, uma suplência à forclusão generalizada.

Lacan (1974-75) refere-se ao nó trevo como o que caracteriza a paranóia. Se não houver o quarto elo, vai se estabelecer uma continuidade entre os outros três elos, que se prolongarão um no outro. A cadeia borromeana vai se transformar em um nó, no qual vai se dar continuidade e prolongamento de um dos elos no outro. No surto paranóico, os três elos vão se romper e, na reconstrução do delírio, as pontas rompidas se emendam. Se na neurose, o mal-estar refere-se ao fato de que os registros são heterogêneos, no desencadeamento da psicose paranóica, vai ser dar o desprendimento dos três registros.

Na paranóia, não vai haver distinção entre os três registros, que ficam em continuidade uns com os outros. O simbólico, o imaginário e o real vão consistir na mesma coisa. O nó de trevo se caracteriza por constituir os três registros, em continuidade uns com os outros. Na clínica, essa particularidade vai se verificar e o Um do significante é imaginarizado como ideal, sendo o Um do real do gozo. A continuidade dos três registros se observa desta maneira: no plano do simbólico, o significante-mestre retido ao qual o sujeito está fixado e que o representa para os significantes passam a se referir a ele; No imaginário, surge a idealização, a

ênfatução e a presunção megalomaniaca e, no real, que diz respeito ao gozo traumático ao qual o sujeito está fixado (Quinet, 2002).

4. As fórmulas da sexuação

Lacan, ao se ater ao eixo do falocentrismo, trabalhou, a partir da lógica, a possibilidade de negação da função fálica, propondo a divisão dos sexos, em termos da oposição ter ou não ter o falo. Nas fórmulas da sexuação¹⁰, a função fálica vai se escrever ϕ (phi) e o x é o argumento, um significante pela qual o sujeito se faz representar, para os outros significantes, no sistema simbólico.

Figura 2 - Fórmulas da sexuação

¹⁰ A apresentação das fórmulas da sexuação exige um maior aprofundamento, principalmente na articulação com a lógica e a matemática. Optei por fazer uma apresentação resumida, tendo em vista a discussão que me interessava, em relação ao eixo norteador da tese e às estruturas clínicas. Outros autores já fizeram uma apresentação rigorosa das fórmulas da sexuação, com bastante propriedade. Considero fundamental, para um maior aprofundamento, os Seminários “Mais, Ainda” (1972-73/1985), “O saber do psicanalista”(1971-72) e o “Aturdido” (1973b/2003), nos Outros Escritos.

Quando o x se tornar argumento da função, é que o sujeito poderá assumir o valor de homem ou mulher. Lacan (1971-72, p. 82) é preciso, ao afirmar:

(...) a verdadeira verdade seria justamente o que não se escreve, o que aqui só se pode escrever sob a forma que contesta a função fálica: ‘Não é verdade que a função fálica seja o que funda a relação sexual’; e, nos dois casos, nesses dois níveis que são como tais independentes, onde não se trata absolutamente de fazer de um a negação do outro, mas, ao contrário, de um o obstáculo ao outro, em contrapartida, o que vocês vêm se repartir é justamente um *Existe* e um *Não existe*, é um *Todo* de um lado, *Todo x*, isto é, o domínio do que está aí, o que se define pela função fálica, e a diferença da posição de argumento na função fálica é precisamente o que é *Não toda* mulher quem aí se inscreve, vocês vêm realmente que, longe de que um se oponha ao outro como sua negação é, pelo contrário, de sua subsistência, precisamente enquanto negada, que há um x que pode se sustentar nesse mais além da função fálica, e do outro lado não há pela simples razão de que uma mulher não poderia ser castrada pelas melhores razões. É um certo nível, é o nível do que justamente nos é barrado na relação sexual, enquanto que, no âmbito da função fálica, é precisamente no que o *Todo* se opõe ao *Não todo* que há a chance de uma repartição da esquerda à direita do que se fundará como macho ou fêmea.

Do lado masculino, ele partiu da fórmula que coloca a universalidade do falicismo, $\forall x \phi x$ “para todo x ϕ de x ”, ou seja, todos os x são fálicos:

[...] primeira: para todo x , ϕx é satisfeito, o que pode ser traduzido por um V denotando valor de verdade; isso traduzido no discurso analítico, cuja

prática é fazer sentido, “quer dizer” que todo sujeito como tal, já que este é o desafio desse discurso, inscreve-se na função fálica para obviar a ausência de relação sexual...(Lacan, 1973b/2003, p; 458).

A esta fórmula vai se opor uma forma de negação: $\exists x \bar{\phi}x$. Existe um x para o qual a função fálica não é satisfeita, um que não está submetido à função fálica. Se existe ao menos um, não submetido à função fálica, Lacan fará deste limite um fundamento. Ele situa a função do pai neste lugar de exceção fundadora. Este lugar remete ao mito do pai primevo de Totem e Tabu que, ao fundar a lei, não ficará assujeitado a ela. Esse lugar é do pai simbólico, do pai morto, do pai real e o lugar d'A mulher, que não existe.

A vertente feminina das fórmulas vai se definir pelas proposições $\bar{\forall}x \phi x$ “Não todo x phi de x” e $\bar{\exists}x \bar{\phi}x$ “Não existe x não phi de x”. A primeira escrita pode ser lida como “não todos estão submetidos à função fálica”. A proposição “Não todo” servirá para indicar a impossibilidade de definir o universal. Lacan recorrerá a distinção de conjunto aberto, que se define como o que exclui seus limites, um espaço sem bordas ou limites e o conjunto fechado, com bordas, com limites.

A segunda escrita, “Não existe x não phi de x” aponta que não há mulher que não tenha relação com a castração. Mas, diferente dos homens, não há a exceção que funde o universal. Como não há universal nem exceção, Lacan propôs a inexistência d'A Mulher, pois A mulher não existe, as mulheres só se pode contar, uma a uma:

[...] para se introduzir como metade a se dizer das mulheres, o sujeito se determina a partir de que, não existindo suspensão na função fálica, tudo possa dizer-se dela, mesmo que provenha do sem-razão. Mas, trata-se de

um todo fora do universo, que se lê de chofre a partir do quantificador *não-todo*.

O sujeito, na metade em que se determina pelos quantificadores negados, vem de que nada existente constitui um limite da função, que não pode certificar-se de coisa alguma que seja de um universo. Assim, por se fundarem nessa metade, “elas” são não-todas, o que tem como consequência, e pela mesma razão, que tampouco nenhuma delas é toda (Lacan, 1973, p. 466).

“Não todo x” indica a ausência de fechamento no conjunto aberto e vai se referir à impossibilidade de demonstrar a pertinência ou a não pertinência ao registro da função fálica, no que comporta algo do indecível nas mulheres, quanto ao significante fálico. As mulheres são não-todas submetidas ao regime fálico, há algo na mulher que vai escapar ao discurso e se articular ao registro do real. Entretanto, o fato de não estar toda submetida à função fálica não equivale a dizer que ela está toda fora do falicismo.

Millot (1988) lembra que a falta de limite remete a mulher a uma não pertinência do dizer proibidor, em consequência da ameaça de castração. Como não vai se operar a exclusão lógica do gozo absoluto, não se constituirá nenhuma totalidade ou universal. Se não há limite para a função fálica, as mulheres não são coletizáveis, não formarão um todo. Pela falta de limite para a função fálica, a mulher mantém uma outra relação com o gozo fálico. O outro gozo, que tem relação com o gozo do Outro, não será excluído. A impossibilidade desse gozo não vai se ver metaforizada pela proibição, como acontece do lado do homem.

Lacan, ao propor as fórmulas da sexualização, apresentou a partilha entre os sexos, a partir da função fálica. Mas, será que se pode afirmar, então, que todo

sujeito, do sexo feminino, do ponto de vista anatômico, inscrever-se-á forçosamente no lado feminino das fórmulas da sexualização? A discussão em relação às fórmulas da sexualização, na histeria e na paranóia, mostrará os avatares da histérica e do paranóico em situar-se em relação ao não-todo que caracteriza a posição feminina.

A histérica irá ocupar o lugar limite na função fálica e ficará no lado masculino das fórmulas de sexualização. Ela não se situa na vertente do não-todo, mas ocupa a vertente masculina e o paradoxo da sua posição advém do seu questionamento da feminilidade. Ao se colocar na vertente do universal, ela não irá se contar nas categorias do universal, mas buscará ocupar o lugar da exceção. Ela fará o papel de homem, sustentando-se em sua identificação imaginária com ele, colocando a sua questão, a essência da feminilidade. Para ocupar o lugar de exceção, ela irá se empenhar em fazer o papel d'A mulher. Ao se colocar como exceção, em relação às outras, buscando ficar fora do jogo, ela vai tentar formar um Todo universal do feminino (Milot, 1988).

Na psicose, o sujeito vai tentar fazer existir tanto a relação sexual, como A mulher, pois, só na psicose, A mulher pode encontrar o Homem. Se a função fálica estará ausente na psicose, devido à forclusão do Nome-do-Pai, não se pode fazer uso dos quantificadores onde a função fálica se encontra. Na psicose, o “para todo x , ϕ de x ” e o “não todo x ϕ de x ” estão ausentes, só estando presentes os quantificadores nos quais a função fálica é negada, ou seja, o “existe x não ϕ de x ” e o “não existe x não ϕ de x ” (Quinet, 2000).

Em decorrência da ausência da função fálica, não haverá o universal da castração e não haverá o conjunto dos homens, no qual o sujeito possa se situar como sexuado. O Um da exceção será o encontro com o Um pai e não o Nome-do-Pai, que está foracluído, o que tem como consequência o efeito de empuxo-à-mulher:

Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber por uma função hiperbólica, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador, depois de precisar que é pela irrupção de *Um-pai* como sem razão que se precipita, aqui, o efeito sentido como de forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido (Lacan, 1973b/2003, p. 466).

Em Schreber, há um impulso no sentido de se tornar a mulher de Deus. À época de sua nomeação para o Tribunal de Apelação, Schreber teve a fantasia de ser uma mulher no coito. A identificação de Schreber ao falo imaginário foi abalada e desencadeou a dissolução dessa identificação. A sua resposta, diante desse abalo, foi ser uma mulher para os homens. A respeito disso, Lacan escreveu nos escritos que: “Sem dúvida, a adivinhação do inconsciente adverte o sujeito, desde muito cedo, de que, na impossibilidade de ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens” (Lacan, 1957-58b/1998, p. 572).

Schreber sentia nervos femininos sendo introduzidos em seu corpo e se convenceu que os raios divinos introduziam as marcas da feminilidade. Ao aceitar se transformar em mulher, Deus veio gozar do seu corpo. Se Deus é atraído pelo feminino, Schreber, através de idéias transexualistas, transforma-se em mulher, sentindo os seios aumentarem e diminuírem. Os seios crescem, com a aproximação de Deus e diminuem, com o seu afastamento. O empuxo-à-mulher vai se dar como consequência da forclusão do Nome-do-Pai, o que faz com que ele não tenha acesso à significação fálica e não possa se situar do lado masculino, na partilha dos sexos. Na falta de poder ter o falo e de ser o falo inexistente da mãe, ele vai ser impulsionado a ser mulher.

As estruturas clínicas são, portanto, formas típicas de fazer suplemento à falta no Outro. Na histeria, há uma identificação do sujeito com a falta do Outro e, na psicose, o sujeito, diante da falta do Outro, ocupa o lugar de objeto de seu gozo.

5. Balzac: a mãe e a mulher.

Para elucidar as questões relativas ao desejo e gozo, em relação à feminilidade e maternidade, escolhi discutir a estrutura histérica, a partir do texto literário citado, “Memórias de duas jovens esposas”, impresso em folhetim, em fins de 1841, no jornal *La presse*. A escolha de um texto literário não implica em uma aplicação da psicanálise ao texto ou ao seu autor. Lacan (1958/1998) advertiu que a psicanálise só se pode aplicar à clínica, a um sujeito que fala e ouve.

Se psicanálise não pode ser aplicada à literatura, ela pode aprender com ela. A literatura pode ser aplicada à psicanálise, pois a arte precede a teoria psicanalítica e pode colocar a psicanálise a trabalho. A literatura pode permitir os avanços dos conceitos da psicanálise. Para Regnaut (2001), a arte e a literatura participam da construção dos conceitos psicanalíticos : “[...] a obra e o artista farão perceber o que a teoria ainda não desconhecia. A obra vai inclusive contra seus preconceitos eventuais, e o teórico da análise recebe da arte sua própria mensagem de forma invertida” (2001, p. 22)

Gazzolla (2002) lembra que um personagem não é um sujeito e que é arriscado tentar promover um personagem lendário, mítico ou literário à categoria de sujeito. É preciso pensar no risco de se buscar um tipo clínico padrão, a histérica ou o

obsessivo padrões, que não existem. Mas, não se pode negar a estrutura e sim pensar na forma particular como o sujeito põe em jogo a estrutura.

A leitura é, certamente, parcial. Embora atenta ao risco de apagar a singularidade dos personagens do texto literário, tentarei destacar as linhas gerais da estrutura histórica, apontar as respostas de cada personagem e retomar, ao final, procurando relevar de que forma os elementos da estrutura se revelam, a partir da singularidade de cada uma das personagens. Para retomar, privilegiarei a disjunção entre a maternidade e feminilidade, destacando as vertentes de desejo e gozo, na estrutura histórica. Certamente, muitos aspectos não serão abordados ou negligenciados, pois não pretendo esgotar o “mistério” do texto, apoiando-me no ensinamento freudiano, em 1910, de que a essência da função artística permanece inacessível psicanaliticamente.

Início a discussão, citando Freud, que estabeleceu um paralelo entre as estruturas clínicas, a arte, a ciência e filosofia: “Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico” (1913[1912], p. 95). Passo, portanto, a examinar como se conjugam a histeria e a literatura, no texto de Balzac.

Honoré de Balzac, nasceu em 16 de maio de 1799, no dia de São Honorato, cujo nome lhe foi dado, em Tours, capital da Touraine, o “jardim da França”. Segundo Rónai, da idéia inicial, em que planejava escrever “Memórias de uma jovem esposa”, até sua redação final, passaram-se mais ou menos sete anos.

Rónai revela que, a princípio, Balzac pensou em escrever o romance, sob a forma de memórias e só depois idealizou escrevê-lo como cartas trocadas entre duas

amigas. Ele acredita que Balzac construiu, inicialmente, a figura de Renata de Maucombe, uma das heroínas do romance.

Sua figura teria sido construída com base em pormenores da vida real de uma amiga e confidente de Balzac, a senhora Zulma Carraud, que, em cartas a Balzac, confessava-lhe a sua vida íntima. O marido da Sra. Zulma era uns quinze anos mais velho que ela e foi prisioneiro durante as guerras napoleônicas, passando vários anos no cativeiro. Era extremamente passivo, ao contrário da esposa, inteligente, viva e ávida por agir. Zulma sentiu a falta de amor na relação com o marido e procurou compensá-la com o sentimento materno. Todos esses fatos estão presentes no drama de Renata e seu marido, no romance de Balzac.

A outra figura do romance é Luísa de Chaulieu, aquela que renuncia à maternidade e escolhe o amor. Para Balzac, na sociedade moderna, a mulher precisa escolher entre o amor e a maternidade. Ele escreve, pelas palavras de Luísa: “tiveste o fruto sem ter tido as flores e eu tenho as flores sem ter tido o fruto”. (p. 301). Luísa só tem o amor e Renata dedicou-se à maternidade. No mesmo romance, Luísa vive duas formas diferentes de amor: enquanto, na primeira, ela é o objeto da paixão, na segunda, toma o parceiro como objeto de seu amor passionai. O contexto em que se encontravam as mulheres só oferecia, para elas, o acesso ao gozo fálico, através da maternidade e do casamento, como pensou Freud.

O fato de Balzac ter almejado escrever a memória de uma jovem esposa e de tê-la desdobrado em duas pode ser pensado, a partir da leitura das “Contribuições à psicologia do amor”, texto freudiano de 1910. Freud fala de uma clivagem do objeto amoroso para o homem, que se confronta ao outro sexo, mediante a mãe e a prostituta, colocadas como o objeto rebaixado e o objeto estimado. Assim, na

perspectiva masculina, o objeto de amor está dividido, tem algo da mãe e algo da prostituta.

Freud estabelece, no segundo texto das suas contribuições à psicologia da vida amorosa, “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor”, de 1912, uma outra divergência, ao falar que o *Liebe* se divide nas correntes do amor terno e do amor sensual. Há uma divergência entre o amor terno e o amor sensual, postos em contrário na vida amorosa do sujeito masculino e pode-se dizer que estas divergências estão presentes, na forma como Balzac apresenta as duas heroínas do seu romance.

Lacan propõe tais divergências, em outros termos. Para o sujeito masculino, há uma disjunção entre o desejo e o amor, enquanto que, na mulher, convergem o desejo e o amor. Só que, na mulher, há também um desdobramento do objeto, que se encontra velado, pois os dois valores contrários devem se sustentar no mesmo homem e, por isso, ela chega a enganar o homem com o mesmo homem. Entendo que esse engano do homem se coloca, neste romance, sob a forma mesma em que a correspondência entre as duas amigas vai sendo estabelecida.

Proponho que as figuras de mulheres do romance de Balzac devem ser situadas, em relação à fantasia masculina. Um homem vê a mulher como um mistério, portadora de um segredo, pois ela não vai extrair todo o seu gozo do parceiro amoroso e vai encarnar uma heterossexualidade radical, em razão da sua heterogeneidade, em relação ao falo. A parte do gozo da mulher, que faz com que ela goze, além do falo, vai implicar em que ela goze de si mesma, enquanto Outra. Entendo que este romance de Balzac ilustra de que forma este mistério do feminino vai se configurando em um desdobramento da mulher, a partir de onde ela pode ser

vista por um parceiro masculino, pois o feminino sempre escapará a qualquer tentativa de compreensão.

Renata e Luísa são duas amigas que estiveram juntas durante nove anos, no convento das Carmelitas de Blois e, ao sair do convento, passaram a se escrever cartas e trocar confidências, a respeito das suas vidas. A amizade que mantiveram, enquanto estiveram no convento, fez falta às duas amigas, conforme escreve Luísa a Renata: “No dia em que tua meiga companhia me foi tirada, eu me tornei o que uma carmelita era a nossos olhos, uma Danaide moderna que, ao invés de tentar encher um tonel sem fundo, tira todos os dias, de não sei que poço, um balde vazio, quando esperava tê-lo cheio” (ibidem, p. 197).

Segundo André (1987), a histérica vai buscar apreender o seu ser, para além do que ela possa ser para o seu parceiro amoroso. Confrontada com sua falta de saber sobre o seu ser e sobre a feminilidade, ela se depara com a falta de saber no Outro sobre o feminino, o que incitará o sujeito a se dividir imaginariamente, procurando se situar num e noutro lugar dos parceiros na relação sexual. Assim, é do lugar e do papel do Outro, enquanto Outro sexo que o sujeito histórico se encontra dividido, conflituado entre duas representações, o que irá se configurar como uma verdadeira guerra dos sexos. A divisão entre dois sexos foi formalizada por Lacan como a divisão entre os gozos fálico e o mais-além do falo. Há um gozo permitido pelo significante e ligado ao falo e um outro gozo, interditado pelo significante e ligado ao próprio ser.

Para Miller (2005), na histeria há um impasse na identificação narcísica e o sujeito, por não poder identificar-se a si próprio, vai deslocar duplamente esta identificação. Ela vai buscar em uma outra mulher, uma resposta ao seu próprio mistério, que oferece uma imagem para conferir uma unidade ao sujeito histórico.

Mas, o seu desejo também passa pelo homem, a quem ela toma o papel, sem poder gozar com ele, como afirma Lacan. A forma como essa dupla projeção da histérica vai se dar, no texto de Balzac, vai aparecer sob a forma da questão que está em jogo, na histeria: “Sou homem ou mulher?”, articulada à questão que tanto inquietou Freud: “O que quer uma mulher?”

Morel (1996) acentua que a histeria não se decide pela anatomia, mas pela forma como o sujeito entra no discurso sexual, consentindo ou recusando, em relação ao seu modo de gozar, o que a fará situar-se do lado todo fálico ou não-todo fálico. O neurótico pode não querer nada saber da sua opção de identificação sexuada, recusá-la ou recobri-la pelas identificações. O que acontece na histeria é um recobrimento da escolha sexuada, por identificações com o outro sexo e por uma questão que a coloca em causa.

O histérico é um sujeito que padece da falta de identificação narcísica e tem necessidade do outro do mesmo sexo para poder se reconhecer, imaginariamente, o que aproxima a histeria da homossexualidade feminina. Luísa vai procurar, em Renata, uma imagem em quem buscará se reconhecer, para quem irá transferir o seu gozo imaginário e se colocar, no lugar da impossibilidade de gozar.

A histérica, como bem demonstrou Freud, dedica-se a interrogar o pai, de forma contundente, pois a função fálica a coloca em uma posição limite, levando-a a interrogar, continuamente, o seu ser, no simbólico e fazendo da interrogação a bandeira da sua posição. Esta interrogação do ser vai se constituindo, durante o desenrolar da troca de cartas, entre as mulheres. Vê-se a importância da correspondência de Luísa e Renata na vida de ambas, ao saírem do convento, com as palavras de Luísa:

Há quase quinze dias tenho tantas palavras loucas recalcadas, tantas meditações enterradas no coração, tantas observações a fazer, que não podem ser feitas senão a ti, que sem o fraco recurso das confidências escritas em substituição às nossas queridas palestras, eu me afogaria. Como nos é necessária a vida do coração (ibidem, p. 197).

Elas representam dois tipos opostos, duas mulheres que apontam a divisão com que se depara a histérica, na forma com que se apresentam. Luísa mora em Paris e faz parte de uma das mais ilustres famílias da nobreza, é rica, refinada, passional, bonita e vaidosa e Renata mora em Provença, é de uma família menos abastada e se dispõe a desposar o conde de l'Estorade, por conveniências familiares. Renata é uma mulher mais voltada para as obrigações de filha e esposa, menos afeita à vida mundana, à beleza física e aos prazeres da vida.

O sujeito histérico é um militante da divisão subjetiva, ele é o próprio sujeito dividido em exercício e exhibe a sua divisão, oferecendo-a ao Outro, manifestando a irredutibilidade do desejo à demanda. No romance, esta divisão aparece na própria forma como são construídas as duas personagens. Colocando-se de maneiras distintas, apresentam diferentes caminhos, em que se colocam as questões relativas à sexualidade feminina. Luísa de Chaulieu deseja ser cortejada, visa a paixão, o amor e o gozo das experiências eróticas e Renata de Maucombe volta-se para a maternidade.

Renata escreve a Luísa, comunicando o seu casamento com o Barão de l'Estorade, mais velho que ela, um casamento por conveniência, por interesses de família e para que ela não precisasse voltar para o convento, onde as duas se conheceram. Ela deixa claro que o encontro com o parceiro do outro sexo é desprovido de amor e de desejo.

Minha vida está agora determinada. A certeza de seguir por um caminho traçado convém igualmente ao meu espírito e ao meu caráter. Uma grande força moral corrigiu para sempre o que denominamos os acasos da vida. Temos terras para valorizar, uma residência para ornar, embelezar; tenho uma casa para dirigir e tornar agradável, um homem a quem reconciliar com a vida. Terei sem dúvida, uma família para cuidar, filhos para educar. Que queres? A vida ordinária não poderia ser nada de grande, nem de excessivo. Evidentemente, as imensas aspirações que ampliam quer a alma, quer o pensamento, não entram nessas combinações, pelo menos na aparência (Balzac, op. cit., p. 232).

A pergunta “que queres” aparece nesse fragmento do texto e parece insistir ao longo do texto, que é a questão sobre o enigma do desejo do Outro, a pergunta com a qual a histérica se identifica, assumindo-se como um sujeito barrado.

Catherine Millot (1988), ao se referir à bela indiferença como um modo de subtração da histérica, afirma que ela pode se prestar ao desejo do primeiro que aparecer, segura de permanecer intocável. Identifica-se a um alhures, não do desejo, mas de um gozo que pode ser tematizado, sob a forma da pureza ou do horror, em relação ao qual o desejo aparece como derrisório e o gozo fálico como pura comédia.

Na citação acima, Renata fala de seu casamento como algo sobre o qual ela não pode decidir, embora ela tenha tomado a sua decisão. O casamento lhe possibilitou uma identificação pela via do ter, em resposta à falta-a-ser. Aqui, encontramos igualmente, um eco à formulação de Lacan, de que se o homem entra na relação sexual como sujeito, a mulher entrará como objeto. A mulher, como não tem o falo, vai entrar na relação sexual como o falo do seu parceiro, o que torna problemática a relação de uma mulher com o seu desejo. À mulher, basta se deixar desejar, pois a presença da mulher na relação sexual, não se decide de seu desejo.

Lacan, no texto, “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina”, fala do difícil acesso das mulheres ao próprio desejo.

Já ao anunciar o casamento, Renata afirma o seu destino, ser mãe: “A laranjeira, o limoeiro, os mais ricos produtos da botânica embelezarão meu refúgio, e nele serei mãe de família” (ibidem, p. 218). A única perspectiva em sua vida é ser mãe: “...poderei conservar meus filhos, se os tiver, educá-los, fazer deles homens, e por eles gozarei a vida” (ibidem, p.218).

A única forma possível de uma mulher entrar na relação sexual é como mãe, afirmou Lacan, no seminário 20: mais ainda. Em Renata, a mãe contamina a mulher. Para Freud, dentre os destinos da inveja do pênis, o caminho da feminilidade é aceitar ser mulher de um homem e esperar dele o filho que ele pode lhe dar. Ela não renunciou ao órgão, mas espera recebê-lo sob a forma simbólica de um bebê.

As mulheres não se inscrevem, de todo, na relação sexual. Mas, há um jeito próprio de o sujeito histérico se inscrever na relação sexual, pois ele vai se utilizar de uma estratégia de subtração de gozo, introduzindo um menos na relação sexual, furtando-se do lugar onde se é chamado a ocupar o lugar de objeto de gozo (Soler, 1998).

Aqui, destaca-se a estratégia histórica de Renata, pela via da subtração de gozo e de uma tentativa de recuperá-lo, através do filho. Mas, na própria subtração de gozo, pela evitação da relação sexual, há algo do desejo dela que se mantém em suspenso, pois se mantém na dependência do desejo do Outro. A duplicidade do sujeito histérico se apresenta. Como mulher, ela se furta ao homem, mas “banca” o homem, na maternidade.

Lacan (1958c/1998) afirma que uma mulher, para amar um homem, necessita castrá-lo imaginariamente, fazendo a articulação entre o amor e a castração.

No amor da mulher ao homem, há um desdobramento que faz do homem, como aquele que tem, também um homem castrado. Renata, ao mesmo tempo em que busca no marido o que ele pode dar, no que falta a ela e a sua família, mostra que este homem é castrado, a partir daquilo que ele não pode lhe dar: as imensas aspirações que ampliam a alma e o pensamento.

A ambigüidade em relação ao gozo aparece, em Renata, quando faz a renúncia da sua posição feminina, em nome da maternidade. Só que ela troca um benefício por outro e se utiliza da estratégia de apontar para o gozo perdido, o gozo que lhe falta, como o jeito que encontra de apontar para a castração do Outro. Despede-se dos seus sonhos românticos e se entrega ao seu destino de mãe:

Adeus, pelo menos para mim, aos romances e às situações estranhas de que nos imaginávamos heroínas. Já sei de antemão a história da minha vida: ela será preenchida pelos grandes acontecimentos da dentição dos senhores de l'Estorade, por sua alimentação, pelos estragos que eles farão nos meus bosquetes e na minha pessoa; bordar-lhes bonés, ser amada e admirada por um pobre homem doentio, na entrada do vale do Gémenos, eis os meus prazeres. Talvez, um dia, a camponesa vá passar os invernos em Marselha; mas mesmo então ela aparecerá somente sobre o estreito palco da província, cujos bastidores não são perigosos. Nada terei a temer, nem mesmo uma dessas admirações que nos tornam vaidosas. Nós nos interessaremos pelos bichos-da-seda para os quais teremos folhas de amoreira para vender. Conheceremos as estranhas vicissitudes da vida provençal e as tempestades de um lar sem brigas possíveis: o senhor de l'Estorade anuncia a sua intenção formal de se deixar guiar por sua esposa (op. cit., p. 218-219).

A divisão entre a mãe e a mulher fica explícita nas palavras de Renata, quando ela deixa entrever que Luísa ocupará a parte que ela está apagando da sua vida. A mulher, que ela neutralizou com o seu casamento, será vivida por Luísa e Renata gozará, através da amiga, dos prazeres que serão sufocados com o seu matrimônio. O seu gozo foi transferido para a amiga que, como um duplo imaginário, gozará em seu lugar.

Tu, querida Luísa, serás a parte romântica de minha existência. Por isso conta-me minuciosamente tuas aventuras, descreve-me os bailes, as festas, dize-me exatamente como te vestes, quais as flores que coroam teus lindos cabelos louros, e as palavras dos homens e suas maneiras. Serás duas a ouvir, a dançar, a sentir pressões na ponta dos teus dedos. Eu bem quisera divertir-me em Paris, enquanto fosses mãe de família na Crampade, que tal é o nome do nosso bastião. Pobre homem que julga desposar uma única mulher. Notará ele que se trata de duas? [Grifo meu] (ibidem, p. 219).

Na terceira das suas contribuições à psicologia da vida amorosa, “O tabu da virgindade”, Freud (1918[1917]) apresenta a mulher como um tabu, pois parece cheia de mistérios, estranha, inimiga, enigmática e estrangeira. Em termos lacanianos, tem-se que a mulher é fundamentalmente Outra. Ela é o Outro sexo, estrangeira, porque é heteros, não semelhante a ela mesma. Balzac apresenta as duas mulheres, Luísa e Renata, como não semelhantes, heterogêneas em relação à si mesmas e às outras, Outra como tal.

De acordo com Miller (1991), esta não-semelhança da mulher como Outra para si mesma, faz entender o fato de que as mulheres demoram muito no espelho, como um esforço para reconhecer-se nele ou para assegurar-se de ser outra, em

relação ao que ela é. Ele acredita ser possível que a mulher só possa se reconhecer, sob a condição de assegurar-se de ser outra. No casamento, há o risco de haver um desaparecimento da alteridade da mulher, pois a ordem simbólica tende a forçar a semelhança entre homem e mulher, inclusive dando aos dois o mesmo sobrenome e os outros mecanismos de identidade e de identificação entre o marido e a mulher.

Miller (1991) acrescenta que, de acordo com uma das condições para o amor masculino, a de um terceiro prejudicado, o sujeito que se apaixona pela mulher de outro, poderia estar se utilizando de uma maneira limitada ou tonta de assegurar-se da mulher como Outra. Caso se tratasse da sua própria mulher, esta alteridade não estaria constituída e ele tenta buscar essa alteridade, por meio da ilegitimidade. A mulher, ao ser infiel ao seu marido, encarnará a alteridade, sob a forma de infidelidade, enquanto ela é a que um não tem, a que não é possível deter. Há, no amor, a necessidade da alteridade. Neste trecho acima citado, é possível pensar que Renata busca em Luísa, a recuperação da sua alteridade, que ela teme perder no casamento. Se Luísa funciona como um espelho é para assegurar a Renata, que ela é outra, radicalmente Outra.

Renata expressa a diferença entre as duas, ao afirmar para Luísa: “Nascemos favorecidas, podemos escolher entre o amor e a maternidade. Pois bem: escolhi: dos meus filhos farei os meus deuses, e deste canto de terra o meu Eldorado”. (op. cit., p. 233). Com essas palavras, ela comunica a realização do seu casamento para a amiga, deixando claro que está abrindo mão da paixão por um homem, em sua vida. Ao que Luísa de Chaulieu responde:

Ó Renata, entristeceste-me por muitos dias! Assim, pois, esse corpo delicioso, esse belo e altivo rosto, essas maneiras de uma elegância

natural, essa alma cheia de dons preciosos, esses olhos onde a alma se dessedenta como numa fonte viva de amor, esse coração repleto de delicadezas finíssimas, esse espírito vasto, todas essas faculdades raras, esses esforços da natureza e de nossa mútua educação, esses tesouros de onde deviam sair, para a paixão e para o desejo, riquezas únicas, poemas, horas que valeriam por anos, prazeres de tornarem um homem escravo por um único movimento gracioso, tudo isso se vai perder na sensaboria de um casamento vulgar e comum, apagar-se no vácuo de uma vida que se tornará fastidiosa! Odeio de antemão os filhos que tiveres; eles serão malfeitos. Tudo em tua vida será previsto: nada tens a esperar, temer ou sofrer. E se um dia de esplendor encontrares um ser que te desperta do sono a que te vais entregar? (ibidem, p. 233).

Nesse trecho, Luísa se dirige a Renata como um cavaleiro à dama do amor cortês, elevando-a ao nível do Outro real, absoluto e inacessível. É, por um lado, a figura de dama absoluta, d'A mulher que Renata encarna para Luísa e, por outro, o lugar de um Outro vazio, sem consistência. Se falta no Outro um significante para nomear o feminino como tal, a feminilidade vai se definir pela sua relação com essa falta no Outro, ao furo no Outro simbólico. A mulher pode ser a Outra, que escapa ao que pode ser nomeado pela cadeia significante, não toda definida pelo falo e pela castração. A mulher sonha, assim, com um Ser supremo que a faria toda Mulher. Serge André (1996, p. 234) explicita essa relação da mulher ao Outro:

Em seu gozo efetivo, ou pelo menos na parte de seu gozo que ultrapassa a referência fálica, uma mulher só pode querer para parceiro um ser que se situe ele mesmo para além do falo. Esse voto a faz deslizar de sua posição de *não-toda* castrada até o ponto de mira onde haveria um que não seria

absolutamente castrado ($\exists x \bar{\phi}x$), isto é, o lugar onde um homem se tornaria Deus e, por conseguinte, uma mulher. A mulher.

Luísa, diferentemente de Renata, não pode pensar num casamento sem amor. Ela acredita no amor como o caminho para a felicidade, espera encontrar um homem que a faça viver todos os prazeres do amor. O amor, no texto de Balzac, aparece em sua dimensão imaginária, onde é ao falo imaginário o que se ama. Através do drama amoroso, Luísa busca completar a própria falta, no parceiro. O amor, na vertente imaginária, leva a amar a própria imagem narcisista, refletida no parceiro amoroso, como aparece na fala de Luísa:

Ser amada todos os dias do mesmo modo e no entretanto diversamente,
ser tão amada após dez anos de felicidade, como no primeiro dia!
Semelhante amor exige anos: é preciso ter-se feito desejar durante muito
tempo, ter despertado inúmeras curiosidades e tê-las satisfeito, ter
suscitado muitas simpatias e corresponder-lhes (....) Rica, jovem e bela,
nada tenho a fazer senão amar, o amor pode tornar-se minha vida, minha
única ocupação... (ibidem, p. 228).

Freud (1914/1976) considera que a mulher, na relação amorosa, quer ser mais amada que amar. Ele acentua o peso das interdições da cultura sobre a mulher, que tem como consequência uma atrofia de sua liberdade de escolha de objeto e as mulheres irão amar a si mesmas, com a mesma intensidade do homem que as ama. As mulheres, então, sentem mais necessidade de amar que serem amadas e estão dispostas a aceitar o homem que preencher essa condição.

A mulher irá buscar suprir a sua falta fundamental com a beleza da sua imagem corporal e, na falta a ter o falo, ela buscará um signo identificatório em seu

próprio corpo. Freud afirma, no seu artigo de 1932, que a feminilidade, derivada da inveja do pênis, provoca a coqueteria corporal e que atrativos femininos serão utilizados como uma compensação para a sua inferioridade sexual originária.

Lacan (1958c/1998), no seu texto sobre a significação do falo, desenvolve o pensamento freudiano com a idéia de que os seres falantes vão se sustentar no parecer deter o falo, para mascarar a própria falta. A mulher se servirá de um suposto ter o falo, não porque deseje tê-lo como o homem, mas por que ela se serve do parecer para atrair o homem, pois quer ser amada e desejada pelo que ela não é.

Luísa começa, em suas cartas, a falar de um homem por quem se apaixonara, um nobre espanhol, que estava lhe dando aulas de língua espanhola. Ela não cessa de demonstrar que um homem, para agradá-la, deve obedecer a alguns critérios e entrega ao seu admirador uma carta em que define como deverá ser um homem por quem poderá se apaixonar.

Aparece a demanda de amor que ela dirige ao seu parceiro, onde o que ela visa é a submissão do homem enamorado à amada, buscando tornar-se a sua ama, a sua senhora e, ao mesmo tempo, fazer surgir no ser amado a falta, a castração. Na relação de Luísa com Felipe, ela ocupa o lugar da amada, que está do lado do ter, do objeto *a*, enquanto que Felipe é o que não tem, o que está situado no lugar da falta-a-ser. Ela pede ao parceiro que mostre a sua falta, pois a demanda de ser amada é também a demanda de castração do homem amado.

O homem, para me agradar, querida, deverá ser rude e orgulhoso com os homens, mas meigo com as mulheres. Seu olhar de águia saberá reprimir instantaneamente tudo o que se possa assemelhar ao ridículo. (...) Todos os seus pensamentos devem ser de um gênero nobre, elevado, cavalheiresco, sem nenhum egoísmo. Em todos os seus atos se deverá

notar a ausência total do cálculo ou de interesse (...). Por isso, ele fará essa mulher perfeitamente feliz. Jamais, nem por uma palavra, nem por um olhar melindrará aquele coração amante que se terá entregue em suas mãos com o cego amor de uma criança que dorme nos braços de sua mãe; porque, se ela despertasse desse suave sonho, seu coração e sua alma ficariam para sempre despedaçados, pois lhe seria impossível embarcar sobre aquele oceano sem nele por todo o seu futuro (ibidem, p. 243).

A histérica, misteriosamente, coloca-se como objeto agalmático para o homem, para saber algo desse Outro que ela é, mas do qual ela nada sabe. Lacan, no seminário 17: “O avesso da psicanálise” destaca o que a histérica quer que se saiba, o valor que ela própria tem:

O que a histérica quer que se saiba, é indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isto o que importa à histérica. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se tona nesse contexto de discurso (1969-70/1992, p. 32).

Colette Soler (1998) afirma que a histérica demanda, na relação amorosa, que o homem diga o que ela é para ele. O que sustenta o seu discurso amoroso é a exigência de um discurso que ainda está por ser dito. A mulher, nesse caso, pode se tornar uma figura do supereu penoso, na sua relação com o parceiro. O sujeito histérico pode fazer a sua demanda a um homem, para saber o objeto, o impossível de saber. Ao tentar interrogar o desejo do homem, ela tenta fazer o homem falar.

Renata, por sua vez, aceita o seu casamento com resignação, pois acredita que o objetivo do casamento é a vida, enquanto que o amor, em sua opinião, visa

apenas ao prazer. O casamento vai subsistir, quando o amor desaparecer, originando outros interesses que os interesses do homem e da mulher. Para ela, não se deve buscar no matrimônio os gozos do amor, mas a mulher deve procurar em outras direções a própria felicidade. No entanto, ela questiona a falta de amor em seu casamento: "Se o amor é a vida no mundo, por que motivo filósofos austeros o suprimem no casamento? Por que a Sociedade torna por lei suprema sacrificar a Mulher à Família, criando por esta forma, necessariamente, uma luta surda no seio do seu casamento?" (ibidem, p. 268).

Ao mesmo tempo em que enaltece o seu lado de mãe, ela deixa clara a insatisfação constitutiva do sujeito feminino, que se quer filhos, no lugar de falo, nem por isso terá na maternidade uma resposta para as questões relativas ao feminino. O que me parece extremamente interessante é que esse paradoxo aparece algumas vezes no texto de Balzac e aponta sempre para um mais-além do falo, seja na relação com o filho, no caso de Renata, que precisa recorrer aos relatos amorosos de Luísa, seja nos impasses amorosos de Luísa, que lamenta-se por sua esterilidade.

Pode-se pensar isto, em relação à questão da falta de uma identificação para a mulher. Lacan vai articular esta falta de identificação à falta de um significante para o sexo feminino, no seminário 3: as psicoses (1955-56/1985, p. 202):

Ali onde não há material simbólico, há obstáculo, falha, na realização de identificação essencial à realização da sexualidade do sujeito. Esta falha provém do fato de que, num ponto, o simbólico está falto de material – pois lhe é preciso algum. O sexo feminino tem uma característica de ausência de vazio, de buraco, que faz com que aconteça ser menos desejável que o sexo masculino no que ele tem de provocante, e com que uma dissimetria essencial apareça.

Freud (1914/1976) evoca o narcisismo feminino como o mais freqüente, mais puro e mais autêntico, através do que se mostraria a verdade da mulher. Assim, as mulheres encarnam uma posição inatacável da libido, exibindo-a no seu corpo. A beleza feminina, em razão do narcisismo, constitui-se em efeito supremo, em busca do corpo de mulher, que viria como compensação para a sua falta fálica. Mas, ela vai buscar no narcisismo uma recompensa para a falta de liberdade de escolha de objeto que a sociedade lhe impõe. Com a maternidade, esse narcisismo feminino se volta para o objeto.

Pode-se pensar esse retorno do narcisismo feminino em relação à falta fálica, a partir da idéia freudiana de que a verdade feminina que aparece está relacionada àquilo que essa riqueza narcísica vem dissimular: a carência, a privação real que a mulher sofre, desde o início. O recurso à imagem do corpo vem recobrir, justamente, aquilo do qual a menina fora privada. A busca de uma compensação para sua falta, na maternidade, aparece explicitamente, nesse trecho do romance:

A maternidade é uma empresa para a qual abri um enorme crédito; ela muito me deve hoje, temo que não me pague suficientemente; ela está encarregada de desenvolver minha energia e de engrandecer meu coração, de me compensar com venturas ilimitadas. Ó meu Deus, que eu não seja ludibriada! Aí está todo o meu futuro e, coisa aterradora de pensar, o da minha virtude (ibidem, p. 269).

As mulheres são confrontadas com a falta de um significante para o sexo feminino, o que as deixa sem identificação sexuada possível para o seu gozo. Elas tentam se identificar por outras vias. Na falta de ser A mulher, Renata busca ser A mãe. Ela começa, então, a ser mãe apenas na sua imaginação e relata, na carta a

Luísa, que sentiu o primeiro movimento do filho nas profundezas da sua alma. Uma mistura de sensações: aviso, prazer, dor, promessa e realidade. Ela chega a pensar que a criança veio por si mesma, sem ser desejada, mais do que pelos votos impacientes do pai. E entoia o hino de louvor à maternidade. Se Renata não encontra no marido o significante do seu desejo, ela busca encontrar, com a maternidade, o complemento da sua própria falta. O filho aparece, então, como um substituto do parceiro amoroso.

O acaso, querida, é o Deus da maternidade. Porquanto, segundo diz nosso médico, esses acasos estejam em harmonia com os desígnios da natureza, ele não me negou que as crianças, que tão graciosamente são denominadas filhos do amor, deviam ser belas e inteligentes; que suas vidas eram, muitas vezes, como que protegidas pela felicidade que, brilhante estrela!, irradiara por ocasião da sua concepção. Talvez, portanto, Luísa, terás em tua maternidade alegrias que devo ignorar na minha. É possível que se queiras mais um filho de um homem adorado, como tu adoras Felipe, que ao de um marido que se desposou por conveniência, ao qual nos entregamos por dever, para afinal de contas sermos mulher! Esses pensamentos, guardados no fundo do meu coração, concorrem para aumentar minha gravidade de mãe, em esperança. (ibidem, p. 297).

Na falta de ser A mulher, ela pode tentar ser uma mulher para um homem. A mulher tentará tomar emprestado o Um de um homem e dele espera um amor que espera ser exclusivo, demandando-lhe ser a única. A exigência de exclusividade de uma mulher estará, na acepção lacaniana, fundada sobre o fato de que ela padece de um gozo que a ultrapassa. Surgirá, a partir daí, a angústia, o sentimento de desvario,

de que pode perder e se perder, o que a fará apelar ao amor identificador (Soler, 1998).

Luísa, por seu turno, enaltece o amor. Para ela, há dois amores, um que ordena e outro que obedece. São duas paixões diferentes e é possível a uma mulher viver uma, sem ter conhecido a outra. Luísa duvida que uma mulher possa amar um homem, com a mesma intensidade com que é amada. No seu primeiro romance com Felipe de Macumer, o nobre espanhol, ela não cessa de querer fazê-lo provar o seu amor, a qualquer custo e a ele se dirige, intimando-o a demonstrar a intensidade dos seus sentimentos. Luísa busca os signos de amor do seu objeto amado, demandando dele que a idealize e a ame, enquanto ela o acusa, o ameaça e o degrada:

Se não chorou ao ler Berenice, de Racine, se não viu nela a mais horrível das tragédias, não nos vejamos mais, esqueça-me; porque se não me responde de modo satisfatório, eu o esquecerei, o senhor será para mim o barão de Macumer, ou antes não será nada, pois será como se jamais tivesse existido (...) Se eu não sou um ser superior às outras mulheres, se não vê em mim a fonte da sua vida, sou menos do que uma mulher, porque sou então simplesmente uma mulher (...) se me apercebo um dia da mínima diminuição daquele primeiro e belo amor que de sua alma veio até a minha, nada lhe direi; não o importunarei com uma carta mais ou menos digna, mais ou menos ativa e zangada, ou somente repreensiva como esta; nada direi, Felipe; você me veria triste à maneira das pessoas que sentem a morte aproximar-se... (op. cit., pp. 275-276).

Lacan (1972-73/1982), no seminário 20: “Mais, ainda” afirma que o gozo só se pode interpelar, se evocar e se elaborar, a partir de um semblante e de uma aparência e que, mesmo o amor, se dirige ao semblante. Como o Outro só se atinge

através do objeto *a*, é também à aparência do ser que ele se dirige, pois esse ser aí é um nada. Na falha que marca o gozo, a partir da não-existência do Outro sexuado, vai surgir a demanda de amor.

O amor vai fazer signo, na busca de realizar o encontro verificado impossível do lado do gozo. O amor visa suprir a não-relação sexual, pois na relação amorosa não se trata de sexo, não se trata da relação de um sujeito ao corpo, mas da relação de um sujeito a um sujeito. O apelo de Luísa ao amor remete à vertente imaginária do amor, o amor em que o amante vê a si mesmo no espelho do outro. Nesse sentido, pode-se pensar na idéia lacaniana de um amor que visa ao Outro, mas só atinge o semblante, ao qual procura dar consistência e embora vise o ser do Outro, o que ele realiza é apenas um semblante de ser.

Luísa considera que a sua amiga pouco sabe dos caminhos do amor, por ter optado pela maternidade. No entanto, surge na fala de Renata a dimensão real do amor, onde o amor se conjuga com a morte. Como afirma Lacan (1974-75), ao jogar com as expressão em francês *tu es ma femme*¹¹ e *tuer ma femme*¹², o amor pode se condensar com a morte, onde se pode gozar do objeto amado até a morte e Luísa faz, em alguns momentos, alusão à morte.

Tu, querida amiga, que te casaste em dois meses com um pobre adoentado do qual te fizeste mãe, nada sabes das espantosas peripécias desse drama que se desenrola no fundo dos corações, drama que denominam amor, onde tudo, num momento, se torna mágico, onde a morte está num olhar, numa resposta dada levianamente (op. cit., p. 279).

¹¹ Tu és minha mulher.

¹² Matar minha mulher.

Renata, em alguns momentos, também expressa seu descontentamento pela vida que leva, tão diferente da vida da amiga e expressa: “Durante essas vida animada por festas, pelas angústias do amor, por suas cóleras e suas flores que me descreves, e à qual assisto como a uma peça teatral bem representada, eu levo uma vida monótona e regrada, à semelhança da vida de convento” (ibidem, p. 285). Aqui, surge a expressão do tédio, que é, na acepção lacaniana, o resultado da tentativa de domesticar o desejo. Renata se utiliza da idéia de Beatitude, que situa o sujeito na convicção de que só em outro mundo, ele pode ser feliz e, para Lacan, diante desta idéia, só resta o tédio (Vieira, 2001).

Luísa, entretanto, questiona-se em relação ao ser mãe e escreve a Renata, relatando um diálogo entre ela e o seu marido:

Desejo tanto ir contigo à Crampade, Felipe – porque talvez lá tenhamos um filho. Também eu quero ser mãe, embora então me veja bem dividida entre ti e um filho. Seja dito de passagem, se eu te visse preferir uma criatura a mim, fosse meu filho, não sei o que aconteceria. Medeia, possivelmente, tinha razão: há coisas boas nos antigos! (ibidem. p. 301).

Há algo da mulher que escapa ao semblante fálico, há algo que escapa ao homem e permanece a fantasia de uma essência que conserva a sua face de mistério, intocado para o homem. A mulher vai se manter como a guardiã de um mistério que espera preservar. Na correspondência entre as nossas duas heroínas, essa face de mistério será mantida, na diferença em que uma se coloca, em relação à outra. Para Luísa, o que importa são as peripécias da sua vida amorosa, como escreve para Renata:

Se ignoro as alegrias da maternidade, tu mas dirás e por ti serei mãe; mas, a meu ver, nada há comparável às voluptuosidades do amor. Vais me achar bem estranha, mas já faz umas dez vezes em dez meses que me surpreendo a desejar morrer aos trinta anos, em todo o esplendor da vida, por entre as rosas do amor, no seio das volúpias, de me ir farta, sem decepções, tendo vivido neste sol, em pleno éter, e até mesmo morta um pouco pelo amor, nada tendo perdido da minha coroa, nem sequer uma folha, e conservando todas as minhas ilusões (ibidem, p. 301).

Há uma subtração de gozo, que limita o gozo fálico, do qual a frigidez constitui um sintoma, bastante freqüente. A frigidez passa a ser alardeada, brandida como um estandarte. É o que afirma Millot (1988, p. 80):

Através desse modo particular de se dizer não à função fálica, encontra-se preservada da indestrutibilidade de uma integridade que é identificada com a feminilidade, ao mesmo tempo que a colocação do homem em cheque tem por função manifestar a impotência do gozo fálico atingir as margens do Outro gozo.

É neste sentido que entendo que a figura da Virgem Maria faz-se presente na fala de Renata, no sentido de colocar em cheque a virilidade do seu parceiro:

Quando, neste lugar, onde donzela, duvidei da vida e de meu futuro, me vi metamorfoseada em mãe feliz, acreditei ver a Virgem do altar inclinando a cabeça e me mostrando o Menino Jesus que parecia sorrir-me! Com que santa efusão de amor celestial eu apresentei nosso pequenino Armando à benção do padre, que o purificou antes do batismo. (idem, p. 303).

Mas há um além do gozo fálico, esse gozo que não passa pela linguagem, que tem a ver com o indizível do gozo feminino. Nem tudo é só prazer, há um além do princípio do prazer, que se revela em sua opacidade, em relação ao ser mãe e Renata descreve:

Arrastei-me durante os dois últimos meses, muito languidamente nos nossos jardins, cansada, acabrunhada, pelo incômodo daquele fardo que eu não sabia tão caro e tão suave, apesar dos aborrecimentos desses dois meses. Tinha tantas apreensões, tantas provisões mortalmente sinistras, que a curiosidade não vencia: eu me sugestionava, a mim mesma dizia que nada do que a natureza exige é de temer, a mim mesma prometia ser mãe! Ai de mim! Nada sentia no coração, enquanto pensava nessa criança que me dava rudes pontapés no ventre; e, minha querida, pode-se gostar de os receber quando já se teve filhos; mas, pela primeira vez, essas manifestações de uma vida desconhecida causam mais espanto do que prazer (ibidem, p. 303).

A função fálica garantirá a imagem unificada do eu, pois vai conferir consistência imaginária ao eu. Mas esta consistência fálica se sustenta sobre um vazio, pois se há falo, há falta. O falo é a falta sobre a qual se estrutura o sujeito e que torna a imagem e a nomeação possíveis. Mas, para que a estrutura do desejo se coloque em movimento, é preciso que o vazio exista como um lugar de gozo, que se pode articular à experiência mítica de satisfação e ao objeto perdido freudiano. Este é o objeto *a*, para Lacan, um objeto real, corporal de gozo, não apreendido pelo sentido. Figura do gozo perdido desde sempre, ele funciona como causa do desejo, à frente da cadeia significante, como objeto desejado e como aquilo mesmo que faz funcionar a cadeia.

Lacan (1962-63/2005) situa o objeto *a*, como um pedaço perdido do corpo, articulando-o ao mito do objeto perdido. No mito da lamela ou lâmina, ele fala de um pedaço de corpo originário, que pode tomar a forma da placenta, do seio, das fezes, do olhar e da voz. A placenta é concreta, compacta e anterior ao sujeito, que só vem à vida, após sua perda. Ao mesmo tempo em que reconhece o gozo do tempo uterino que ela encerra, ela lhe é estranha.

A lamela transformar-se-á em *homelete*, um resto do homem, pedaço solto de carne que é assustadoramente meu. Este objeto tem uma face real e, quando o sujeito se depara com esse objeto, fragmento real do Outro, destacado do corpo, a presença dessa lamela pode manifestar o indizível horror, no qual a angústia de desaparecimento pode dar lugar.

A gravidez e o parto de um filho podem sinalizar a proximidade com o horror do encontro com este objeto e a criança realizar esse objeto para a mãe, como Lacan anunciou, em relação à mãe do esquizofrênico, no seminário da Angústia. É aqui que se pode presentificar, no nascimento de um filho, o encontro com o objeto mesmo da existência de uma mulher.

Ela descreve o parto, como um misto de prazer e dor, de uma maneira que se assemelhou ao gozo extático descrito pelos místicos, como referido por Lacan (1972-73/1982), no seminário 20: mais, ainda.

Quando sobreveio a crise, juntei em mim os elementos de tal resistência, preparei-me para tais dores, que suportei maravilhosamente, assim dizem, aquela horrível tortura. Houve uma hora, mais ou menos, minha mimosa, durante a qual me abandonei a um aniquilamento, cujos efeitos foram os de um sonho. Senti-me desdobrar: um invólucro atenazado, dilacerado, torturado, e uma alma plácida. Nesse estado singular, o sofrimento

floresceu como uma coroa sobre minha cabeça. Pareceu-me que uma imensa rosa que brotara do meu crânio crescera e me envolvia. A cor rósea dessa flor sangrenta estava no ar. Eu via tudo vermelho. Assim, chegada ao ponto em que parecem prestes a separar-se o corpo e alma, alanceou-me uma dor e que me fez crer numa morte imediata. Dei gritos horríveis e adquiri novas forças com as dores. Esse horroroso concerto de clamores foi subitamente coberto, para mim, pelo delicioso canto dos vagidos argentinos do nosso ser. Não, nada te poderá descrever esse momento: parecia que o mundo inteiro clamava comigo, que tudo eram dores ou bramidos, como que abafado por flébil grito de criança (ibidem, p. 344).

Ao falar do amor, Freud distingue o *Verliebtheit*, a fascinação apaixonada, paixão violenta e fugidia do *Liebe*, que se pode pensar como o amor terno, a pura ternura. A face mítica do amor pode ser pensada do ponto de vista da ilusão de completude, da beatitude narcísica, a crença de que alguém encarna a plenitude do amor terno, o que comumente se enfatizou, ao se referir à relação mãe-criança, marcando-o como puro, sublime, celestial.

Mas, não há uma distinção tão nítida entre o amor terno e a paixão violenta. O próprio Freud, ao falar do amor, mostra o acento do sexual nas linhas e entrelinhas da vida amorosa. A relação entre uma mulher e o seu filho é sexualizada, vai desde o amor terno até a adoração passional e não é possível pensá-la somente, a partir da idéia de beatitude. A face de gozo da relação de uma mãe com o seu filho, com todo o horror que ele comporta, evidencia-se na descrição de Renata do encontro com a maternidade.

O encontro de Renata com o seu filho foi marcado pelo encontro com o “estranho”, o ser que estava à sua frente não a fez se reconhecer, era diferente do

filho que idealizou. O estranhamento, que já foi abordado no capítulo 1, tem a ver com o encontro com algo do estranhamente familiar que irrompe na experiência do sujeito. De acordo com Vieira (2001), o estranhamento surge quando o Todo abre mão dos seus poderes, quando há um descolamento entre o real e o simbólico que, normalmente, funcionam soldados pelo imaginário. Sem a função de cimento do imaginário, a articulação entre o real e o simbólico abre espaço ao infinito, na experiência de estranhamento, ficando comprometida a garantia da existência do dentro e do fora, a gota de cola que fixa a banda de Moebius.

Vieira (2001) acrescenta que O *Unheimlich* articula-se a esta vacilação em relação à imagem totalizante e engendra a sensação de despersonalização angustiante, que vai implicar na vacilação do duplo, que vai constituir a imagem do eu. Constitui-se um campo de incertezas, no eixo eu-outro, como vê-se no relato de Renata:

Tornaram-me a levar para a cama, onde penetrei como num paraíso, embora estivesse num estado de fraqueza extrema. Três ou quatro alegres rostos, com os olhos marejados de lágrimas, mostraram-me, então, a criança. Querida, gritei de susto.

- Que macaquinho! – disse eu -. Têm certeza de que é uma criança? – perguntei.

Tornei-me a deitar, muito desolada por me sentir tão pouco mãe.

- Não se atormente, querida – disse-me minha mãe, que se constituía minha enfermeira -, você fez a mais bela criança do mundo. Evite perturbar a sua imaginação, precisa empregar toda a sua inteligência em animalizar-se, fazer exatamente como a vaca que pasta ao ter leite (ibidem, p. 304).

Mas à estranheza, seguiu-se o idílio. Quero chamar a atenção para a vertente de gozo, que se expressa no relato de seu encontro com o seu filho, agora revestido com o brilho fálico. O estado de júbilo triunfante, que remete ao estádio do espelho, o encontro com a própria imagem.

Marcus André Vieira (1991) fornece uma definição da alegria que me parece esclarecedora, desse momento jubilatório de Renata. A alegria, assim como a tristeza, tiram o real de cena e dão origem a uma certeza quanto ao sentido da vida. Enquanto na tristeza, surge um “a vida não tem sentido”, na alegria é formulado um “a vida faz sentido”. A alegria é a impressão de que o objeto existe e que detenho a sua posse, o que faz com que o sujeito alegre tenha respostas. O sujeito alegre faz do fora-de-sentido o próprio sentido das coisas, que vai se sustentar na jubilação imaginária, assinalando o contentamento e a satisfação, a partir do gozo do sentido, em um “eu encontrei todas as respostas”.

Adormeci com a firme intenção de me deixar arrastar pela natureza. Ah!
 Meu anjo, o despertar de todas aquelas dores, daquelas confusas
 sensações, daqueles primeiros dias em que tudo é obscuro, penoso e
 indeciso, foi divino. Aquelas trevas foram animadas por uma sensação,
 cujas delícias ultrapassavam às do primeiro grito de meu filho. Meu
 coração, minha alma, meu ser, meu eu desconhecido foi despertado em
 seu invólucro, até então desbotado e sofredor, como uma flor que se
 alçasse de sua semente ao brilhante apelo do sol (ibidem, p. 304)

Todo o sofrimento que Renata sentira desaparece, quando leva o filho ao peito. Ela compreende que toda felicidade feminina é paga com sofrimento. E ela sente ter alcançado a plenitude, ao amamentar o seu pequeno filho. Aqui, Renata

parece encarnar o lugar do Outro Todo-Poderoso, em relação ao qual o filho é colocado no lugar do objeto que simboliza a falta, a fragilidade e a impotência, momento em que o encontro de que se trata é de uma mulher com o falo que lhe falta, pois a criança “[...] atesta à mãe que pode satisfazê-la, não somente como criança, mas também quanto ao desejo e, para dizer tudo, quanto àquilo que lhe falta” (Lacan, 1956-57/1998, p. 230).

O pequeno monstro tomou o meu seio e sugou: eis o fiat-lux! Senti-me subitamente mãe. Eis a felicidade, a alegria, uma alegria inefável, conquanto acompanhada de algumas dores. Ó, minha bela ciumenta, quanto apreciarás um prazer que se passa entre a mãe, o filho e Deus. No mundo, para ele, só existe esse ponto brilhante; ele o ama com todas as suas forças, não pensa senão nessa fonte de vida, a ela vem e dela se vai para dormir e desperta para voltar a ela. Seus lábios tem um amor inexprimível e, quando se colam ao seio, causam, ao mesmo tempo, uma dor e um prazer, um prazer que vai até a dor que termina num prazer; não te saberia explicar essa sensação de que o seio irradia em mim até as fontes da vida, pois um centro de onde partem mil raios que alegram o coração e a alma. Dar vida nada é: mas amamentar é dar a vida a alguém (ibidem, p. 304).

Em Lacan, há uma afirmação contundente, a respeito do lugar que pode ocupar a criança, em relação às aporias da sexualidade feminina: “a criança só intervém como substituto, compensação, em suma, referência, qualquer que seja ela, ao que falta essencialmente à mulher” (1956-57/1995, p. 247).

Ser mãe é um prazer que está acima de todos os prazeres para Renata. Em alguns trechos do romance, ela aparece plenamente identificada no seu papel de mãe

e forma com o seu filho o par que não se interessa em fazer com o seu marido. Renata parece amar a si mesma, através da imagem do filho, que reflete a sua própria imagem. Através da ilusão de completude, proporcionada pela sua relação com o filho, ela busca completar a sua própria falta. O filho é colocado como um substituto para encobrir o vazio, a sua falta-a-ser:

...não há carícia de amante que valha as dessas pequeninas mãos rosadas, que afagam tão suavemente, e procuram agarrar-se à vida. Que olhares passeia um filho, alternativamente, dos nosso seio aos nossos olhos! Que sonhos temos ao vê-lo suspenso pelos lábios ao seu tesouro! Não interessa menos a todas as forças do espírito do que a todas as do corpo, solicita quer o sangue, quer a inteligência e satisfaz-nos além dos nossos desejos. Aquela adorável sensação de seu primeiro grito, que foi para mim o que o primeiro raio de sol foi para a terra, eu tornei a senti-la, ao sentir meu leite encher-lhe a boca; tornei a senti-la ao receber o seu primeiro olhar; acabo de senti-la ao saborear, no seu primeiro sorriso, o seu primeiro pensamento (ibidem, p. 304).

Por tudo o que me disseste, querida mimosa, o amor tem algo de horrivelmente terrestre, ao passo que há não sei o que de religioso e de divino na afeição que uma mãe feliz tributa àquele de quem procedem essas longas, essas eternas alegrias. A felicidade de uma mãe é uma luz que jorra até sobre o futuro e o ilumina, mas que se reflete sobre o passado para lhe dar o encanto das recordações (ibidem, p. 306)

Luísa vive um momento de grande inveja da amiga, no momento em que foi visitá-la, junto com o marido, para batizar o filho de Renata. Ao ver o marido e a amiga juntos, conversando, ela parte com o marido abruptamente e escreve-lhe,

expressando o seu ciúme. Para falar da inveja e do ciúme, a cena descrita por Santo Agostinho, já citada no capítulo anterior, é o exemplo paradigmático.

A criança empalidece, diante da imagem do irmão menor, ao seio da mãe. O irmãozinho, invejoso, supõe um mais-de-gozo, na medida em que há um Outro que completa o outro. Desse gozo, ele está excluído. No ciúme, há alguém que goza, em meu lugar, pois o outro tem algo que me falta para completar o Outro. Vieira (2001) estende a fórmula “só pode haver um”, aos afetos apaixonados de ciúme, inveja, agressividade, raiva e cólera.

A minha brusca partida vai causar-te espanto, estou envergonhada, mas, como acima de tudo sou sincera e te quero sempre da mesma forma, vou dizer-te ingenuamente tudo em quatro palavras: eu sou terrivelmente ciumenta. Felipe olhava demasiado para ti. Vocês tinham, um com o outro, pequenas palestras, junto ao teu rochedo, que me torturavam, me tornavam ruim e transformavam meu caráter. Tua beleza verdadeiramente espanhola devia lembrar-lhe sua terra e aquela Maria Herédia de quem sou ciumenta, pois tenho ciúme do passado. A tua esplêndida cabeleira negra, os teus belos olhos castanhos, essa fronte na qual as alegrias da maternidade põem em relevo tuas eloqüentes dores passadas que são como as sombras de uma luz radiosa; essa frescura de pele meridional, mais alva do que a minha alvura de loura; essas formas imponentes, esse seio que brilha através das rendas como um fruto delicioso, ao qual se pendura o meu lindo afilhado, tudo isso me feria os olhos e o coração (op. cit., pp. 311-312).

Neste trecho da sua carta, Luísa aponta o que Renata poderia ter, para completar a falta do seu amado. Ela daria a ele aquilo que ela não tem, completando-o e, ao mesmo tempo, receberia do Outro a atenção que ela imaginava poder receber

do seu amado, sendo completada por ele, em um circuito em que ciúme e inveja se alternam. Ela também não deixará de se lamentar por sua esterilidade e se compara à Renata, que dirige para a maternidade o seu ser de mulher:

Tua fecundidade fez com que eu, que não tenho filhos, depois de quase três anos de casamento, me recolhesse em mim mesma (...)Toda vez que vejo frustradas as minhas esperanças, fico durante vários dias presa de um pesar profundo. Fazia, então, melancólicas elegias. Quando me tocará bordar pequeninas toucas? Quando escolherei as fazendas para um enxoval de bebê? Quando coserei lindas rendas para envolver uma cabecinha? Estarei destinada a nunca ouvir uma dessas encantadoras criaturas chamar-me mamãe, puxar-me pelo vestido, tyranizar-me? Uma mulher sem filhos é uma monstrosidade; nascemos unicamente para mães. Meu parque, meu castelo, parecem-me desertos e frios. Oh! doutorzinho, de saias, viste bem a vida. De resto, a esterilidade é horrível sob todos os pontos de vista. Também eu quero dedicar-me! Sinto em mim forças que Felipe descuida; e se não for mãe, será preciso que me conceda a fantasia de alguma desgraça (ibidem, p. 327).

Luísa manteve com o seu primeiro marido uma relação passional, marcada pela exigência de amor incondicional, de suspeitas, de ciúme e de acusações. Essa relação tem um fim catastrófico, culminando com a morte de Felipe, por uma doença que não é bem explicitada no romance, mas que é relatada, com muita culpa, por Luísa:

Matei-o com minhas exigências, com minhas ciúmeiras inoportunas, com minhas pirraças. Meu amor era tanto mais terrível por termos ambos uma fina e idêntica sensibilidade, além de que falávamos a mesma linguagem;

ele compreendia admiravelmente tudo e, muitas vezes, meus gracejos iam, sem que o suspeitasse, até o âmago do seu coração. Não podes imaginar até onde esse querido escravo levava a obediência: eu dizia, às vezes, que se fosse e me deixasse só; e ele saía sem discutir uma fantasia que talvez o fizesse sofrer (ibidem, p. 336).

Depois da viuvez, Luísa resolve casar-se novamente com um rapaz mais moço do que ela, pobre e com algumas dívidas. Para viver esse amor, ela vende os seus bens e vai morar com ele em uma propriedade, próxima a Versalhes, longe de tudo e de todos. É uma relação em que ela ama mais que é amada e teme, com o passar dos anos, ser abandonada ou trocada por outra mulher. Longe da sociedade e na solidão, Luísa espera aumentar o amor do parceiro e fugir dos perigos do naufrágio do casamento. Ela acredita que, se este amor fracassar, a culpa será dela pelo fato de ser mais amante do que mãe. Com medo de um fim no romance, ela solicita à amiga que ela cuide dos filhos que pode vir a ter com o seu parceiro, justificando: “Teu fanatismo pelo dever, tuas preciosas qualidades, teu amor pelas crianças, tua ternura por mim, tudo o que sei de ti, me tornaria a morte menos amarga, não me atrevo a dizer mais doce” (ibidem, p. 341).

Renata não deixa de se preocupar com a amiga e lhe escreve: “Como! Luísa, depois de todas as desgraças íntimas que te deu uma paixão partilhada, no seio do próprio casamento, queres hoje viver com um marido na solidão? Depois de teres matado um, queres te isolar para devorar outro?” (op. cit., p. 348).

Os dissabores vividos por Luísa na sua vida amorosa fazem aumentar em Renata a convicção de que o amor por um homem é um sentimento que pode anular a amizade entre elas, diferente do sentimento materno, mais imenso, que não impede

as afeições entre duas amigas. A idéia de que o sentimento de amor materno é a mais sublime maneira de amar é ratificada por Luísa, que lhe escreve:

Ai de mim! Renata, continua não ter filhos. Chegará com certeza o momento em que serão necessários os sentimentos de pai e de mãe para animar esse retiro, em que ambos precisaremos ver vestidinhos, capinhas, cabecinhas morenas ou louras, saltando, correndo, através dos maciços e dos nossos caminhos floridos. Oh! que monstruosidade, flores sem frutos. Punge-me a lembrança da tua bela família. Minha vida restringiu-se, ao passo que a tua aumentou, irradiou. O amor é profundamente egoísta, enquanto a maternidade a multiplicar nossos sentimentos. Senti bem essa diferença ao ler a tua boa e terna carta. Tua felicidade causou-me inveja, ao ver-te vivendo em três corações! Sim, és feliz! Cumpriste sensatamente as leis da vida social, ao passo que eu estou à margem de tudo. Somente filhos amantes e amados podem consolar uma mulher da perda de sua beleza (...) Tu, sim, podes escrever-me porque tens nos teus filhos uma felicidade variada que vai num crescendo, ao passo que a minha...Não falemos mais nisso...(ibidem, p. 358).

Os temores de Renata se confirmam e o fim do romance entre Luísa e Gastão é trágico. Corroída pelos ciúmes, ela imagina que ele tem outra mulher e torna-se tísica, tomando suadores à noite e correndo para junto do açude, no orvalho. Acaba morrendo, mas, em seus últimos momentos, ainda confessa:

Quanto a nós duas, é uma outra história: tu perdes uma irmã que te ama, e essa perda é irreparável. Somente tu, aqui, deves chorar a minha morte. Minha morte – continuou ela, após uma longa pausa durante a qual eu a vi através de um véu de lágrimas – traz consigo uma cruel lição. Meu querido doutor de saias, tens razão: o casamento não pode ter como base a

paixão, nem mesmo o amor. Tua vida é nobre e bela, caminhaste na tua via, querendo cada vez mais ao teu Luís, ao passo começando a vida conjugal com um ardor extremo, este não pode senão decrescer. Errei duas vezes e duas vezes a morte veio esbofetear a minha felicidade com a sua mão descarnada. Tirou-me o mais nobre e o mais dedicado de todos os homens; ao mais poético dos maridos deste mundo (...) Morro adorada, que posso mais querer? (ibidem, p. 373).

Diante da morte da amiga querida, Renata tomada pela dor, escreve ao seu marido a frase que põe o ponto final ao romance: “Tenho o coração despedaçado. Acabo de vê-la no seu sudário, onde está pálida com tonalidades violeta. Oh! Quero ver os meus filhos! Os meus filhos! Traze-me os meus filhos a meu encontro” (op. cit., p. 375).

A respeito da posição de Luísa, é importante recorrer à tese freudiana que acreditava serem as mulheres mais ciumentas que os homens. Lacan fala do “ciumezamento”, como um ódio ciumento, diante da confrontação do sujeito com a imagem do outro que possui o objeto desejado.

Luísa exige fidelidade do seu parceiro, a partir da idéia de querer ser a única, exigindo-lhe o amor, nos dois casamentos que tivera. Para Lacan, a exigência de fidelidade não pode ser pensada só em relação ao *penisneid*, mas a partir da especificidade do gozo feminino. A exigência de fidelidade do parceiro amoroso é a exigência do Outro castrado, condição do gozo feminino.

De acordo com Morel (1991), querer ser a única do amor do parceiro refere-se ao gozo feminino, ma medida em que é o parceiro amoroso que lhe permite o acesso ao Outro gozo, o gozo que lhe permite estar só, não-toda para o homem. Esse gozo feminino é fora-da-lei, não regulado pela castração. Esse gozo Outro não-

suplementar será retido, na relação com o seu parceiro, quando a mulher consente em ocupar o lugar de objeto *a*, causa de desejo.

Assim como o amor de Jasão reteve a fúria de Medeia, antes da tragédia, quando a mulher ocupa esse lugar de objeto para o homem, ela pode articular o seu desejo à lei da castração. Mas, se esse enquadramento dado pelo fantasma não se sustentar, o gozo feminino não mais será contido pelo amor e revela em todos os seus excessos. O fantasma irá instalar a mediação fálica, a partir da contingência do amor. Mas se essa conjunção do fantasma não se mantém, ocorre a disjunção, sem a mediação fálica e o arrebatamento dará lugar ao surgimento da paixão ciumenta, avassaladora (Morel, 1991).

Em Luísa, o ciúme era o afeto dominante, na esfera do amor. A exigência de ser amada, incondicionalmente faz com que ela leve até as últimas conseqüências o intento de atingir o outro. Na sua vingança, ela visa atingir o amado, no ponto em que ele a atingira, exibindo, de modo espetacular o gozo do sacrifício, encontrando a saída pela via da morte. Ao se atingir, Luísa intenta atingir o amado, que, mortificado pela culpa, sucumbiria ao remorso de tê-la traído. Aqui, o caráter inapreensível do encontro amoroso se apresenta, em toda a sua dimensão trágica.

Ao querer se dar toda e ser tomada toda pelo parceiro, Luísa parece querer negar a função do não-todo feminino e a própria castração. Por não se submeter à lógica do não-todo, ela experimenta o ser toda não-submetida à castração e o caráter de excesso do gozo feminino se mostra, em sua face de fora-da-lei. Na tentativa de fazer do Eros o Um, no encontro com o parceiro amoroso, prevaleceu o ódio, a paixão da ignorância. Tanatos se desenlaça de Eros e o caráter fora da lei do gozo feminino, manifesta-se como masoquismo primordial, sendo a morte a única saída possível.

O romance de Balzac mereceu comentários de alguns pensadores e, dentre eles, duas autoras, cujas idéias já foram apresentadas, anteriormente: Helene Deutsch e Elisabeth Badinter. Deutsch vai falar das duas tendências opostas da vida humana, presentes na obra de Balzac e Badinter apresenta a idéia de mãe idealizada, representada na figura de Renata de L'Estorade.

Segundo Deutsch (1929), Balzac faz um magnífico exame das tendências opostas da psique humana. As duas amigas representam dois modelos distintos de mulher e nas cartas que se escrevem, elas vão descobrindo em si mesmas um anseio oculto de uma outra coisa, de experimentar a tendência oposta. Para Deutsch, o anseio é prova de que está presente uma outra coisa, se bem que de forma fragmentária ou reprimida.

Para a autora, Balzac faz uso do recurso literário, a personificação separada de duas reações psíquicas opostas, em que as personagens representam as tendências contraditórias da mulher e dá um excelente exemplo da divisão, entre as tendências maternais e sensuais na mulher.

As mulheres experimentam o gozo perdido em suas escolhas, através do gozo da amiga, que elas tem acesso através dos seus relatos. Enquanto uma busca o gozo através do amor dos homens, querendo ser amada a qualquer custo, a outra apresenta-se como toda mãe, com seus filhos, seu marido e até com a sua amiga Luísa.

Há uma incompatibilidade entre a mãe e a mulher no romance de Balzac. Enquanto uma renuncia à possibilidade de ser mãe e acredita ter uma relação de plenitude com o seu parceiro na esfera do amor, a outra abre mão da feminilidade e acredita conseguir a harmonia, na relação com o seu filho. Cada uma, ao seu modo,

entende que vai conseguir fazer Um, seja na relação com o parceiro, seja na relação com o filho.

Ambas se lamentam pela renúncia que tiveram que fazer. Em uma das cartas a Renata, Luísa se denomina uma deusa feliz do amor e se refere à amiga como uma deusa feliz da maternidade e convoca a sua amiga a descrever-lhe os gozos da maternidade, para que ela possa experimentá-los através dela. Mesmo assim, acreditando que nada pode ser comparado às delícias do amor, Luísa, depois de refletir que uma mulher sem filhos é uma monstruosidade, questiona-se se é possível que não haja uma criança que possa lhe chamar de mãe.

Na visão de Helene Deutsch, a oscilação do impulso maternal se extingue em Luísa, pela chama do amor apaixonado e ela se “[...] consome neste fogo, sem chegar a cumprir seu papel de mulher, no sentido de ser mãe” (op. cit., p. 32). Em Renata, entretanto, a maternidade era a essência de suas relações amorosas com o marido e ela repudia a sexualidade, sem admitir nenhum sentimento, além da maternidade.

Renata chega a escrever a Luísa que teve que renunciar aos prazeres do amor e aos gozos sensuais que tanto desejou, só podendo experienciá-los através da amiga. Renata chega a afirmar que a criança, mesmo quando se é muito maternal, pode despertar um ódio originado na renúncia da satisfação erótica, na restrição do eu para o cumprimento das tendências eróticas

O que me interessa assinalar, ao trazer trechos do romance de Balzac para a discussão é a forma como o autor se utiliza da obra literária para falar da mulher, utilizando duas figurações do feminino: a dama e a mãe. Utilizando o texto de Balzac, enquanto metáfora literária, encontrei no texto, um bom exemplo para ilustrar as estratégias subjetivas, que se pode identificar na estrutura histérica.

Segundo Lacan (1955-56/1985), a histérica se interroga a respeito do que é ser uma mulher, assim como o homem também faz essa interrogação a respeito da mulher. A identificação ao pai ou ao homem é uma tentativa de se aproximar da definição que lhe escapa. Para apreender o que ela não consegue simbolizar, a identificação ao homem, como aquele que tem o falo, lhe serve de instrumento imaginário. Mas, interrogar-se sobre o que é uma mulher e tornar-se uma mulher são coisas diferentes. É pela dificuldade em tornar-se mulher que a histérica interroga-se sobre tal questão. Tal questão pode ser examinada, no texto balzaquiano, a partir das posições de cada uma das personagens.

Cada uma das personagens buscará, na identificação ao ter fálico, uma resposta para a pergunta sobre o ser mulher. Enquanto Luísa é a dama que suspira por ser cortejada, bonita, rica, que espera do homem uma declaração de amor, a cada instante, Renata é a imagem da Virgem Maria, uma mulher que renuncia ao encontro com o parceiro do outro sexo e se realiza na relação plena com o seu filho.

A mãe suplanta a mulher em Renata e, em Luísa, o encontro amoroso está condenado ao fracasso. O seu primeiro marido morre e ela se mata no segundo casamento. A sua relação com o parceiro mantém-se na vertente do amor imaginário e nas suas idéias delirantes de ciúme. Luísa chega a romper todos os laços sociais, para não correr o risco de que o seu parceiro possa desejar outra mulher.

Como o sujeito humano é marcado pela falta-a-ser vai buscar sempre algo que o complete. Assim, a mulher pode buscar, no filho ou no pênis do parceiro, um complemento para a sua falta-a-ser. Aqui, o amor, seja pelo homem, ou pelo filho surgem na tentativa de fazer o Um, na busca imaginária pela completude. No entanto, a procura do filho e do parceiro como complemento do ser fracassam, tanto

em Renata como em Luísa, que alimentam-se das palavras da outra, para ter acesso a uma resposta possível para a sua falta-a-ser, que marca os sujeitos humanos.

Fazer-se amar é uma das formas de a mulher receber o falo que não tem e é uma das possibilidades de fazer face ao *penisneid*. Se o objeto é amado, a menina vai receber o falo através das palavras de amor do seu amante. As mulheres buscam, assim, amar-se e desejar. Para Freud, é o medo da perda de amor nas mulheres o equivalente da angústia de castração nas mulheres, o que fica explícito na relação de Luísa com os seus parceiros, tanto no primeiro como no segundo casamento.

Em Luísa, o tratamento da falta aparece pela via do ser, ser o falo para o amado. Se de um lado, Luísa dirige sua demanda de amor ao parceiro, de outro, ela se dirige ao falo do parceiro, buscando castrá-lo. Assim, ela funciona como objeto de desejo, ao fazer-se desejar, procurando receber o falo do parceiro, através do seu amor. É na demanda de ser o falo para o homem, que a mulher se torna mais dependente dos signos do amor do parceiro, buscando fazer-se amar a qualquer custo.

A questão do desejo propriamente feminino, que é enigmática para a histórica, fará com que a mulher se inscreva, na parceria amorosa, por se fazer desejar. Mas, ao se colocar como objeto de desejo do Outro, ela não vai saber nada sobre o objeto que ela é. A questão do desejo feminino continua em aberto, para ela. Nesse sentido, pode-se propor que Luísa e Renata apontam que o desejo feminino está alheio à busca pelo ter (um filho) ou pelo ser (amada). Está em outro lugar, alhures e mantém a mulher em um esforço por ir a esse além. Soler (2005) nomeia esse empenho como “visada de gozo”, em que a mulher visaria gozar tanto quanto deseja. .

Renata, por sua vez, busca a saída pela maternidade. A resolução falta aparece pela via do ter, ter um filho, ter o falo, a criança adquirindo o seu estatuto fálico, através das equivalências simbólicas, pênis = bebê. Mas, parece haver um mais-além da mãe em Renata, que precisa das palavras da sua amiga, para remeter-se a sua “porção mulher que até então se resguardara”. No meu entender, é por ser não-toda mãe, que ela mantém a troca de correspondências com Luísa e expressa os seus impasses em relação à maternidade, como se pode ver, pelos seus temores, dúvidas e insatisfações.

Ser mãe e ser amante, da forma como são apresentadas no texto balzaquiano, colocam a mulher na via fálica, pois elas buscam no filho e no parceiro um complemento. No entanto, as suas escolhas não as satisfazem plenamente e elas precisam uma da outra, para que possam ter acesso a um mais-além. Tanto o filho como o relacionamento amoroso, parecem satisfazer as duas mulheres, mas...não de todo.

Para situar as posições de Renata e Luísa, em relação à estrutura histérica, considero de muita relevância a leitura de Morel (1996), na distinção entre histeria e feminilidade. Ela parte da idéia de uma coexistência entre a estrutura histérica e a posição feminina. A histeria é parcial e o feminino excede a histeria. Ela propõe a representação de uma mulher não-toda, como um conjunto aberto e da histérica pode ser representada como um “todo” fechado, contendo o seu limite, dentro do aberto anterior: o fingir-se de homem coincide com o ser homem.

Renata e Luísa explicitam a dualidade dos gozos da mulher. Essa dualidade é proposta por Morel (1996) como a dualidade entre o limite histérico e a fronteira ausente da feminilidade. Há, entre o conjunto aberto e o conjunto fechado, sempre um resto infinito. Na histeria, a mulher “banca o homem”, sustentando um semblante

fálico, no lugar onde não há nada. Ao se ficar presa à dicotomia ter/não ter, ela procura velar, com o amor ou com a demanda de ser amada, o que é da ordem do desejo sexual.

Com relação à busca pelo gozo fálico, o gozo do Um, localizado, ele vai aparecer nas duas personagens de formas diferentes. Renata buscou o filho-falo como tentativa de tamponar, de silenciar a sua vida erótica. Nem por isso, deixou de experimentar o júbilo nos cuidados com os seus filhos. E o gozo Outro, o gozo da mulher como tal, não apareceria em Renata? Por que ela parece mais satisfeita com a maternidade do que Luísa?

Pode-se entender que Renata se utiliza da mascarada do ter fálico. Ser mãe serviria para obturar a sua falta fálica e para lhe oferecer uma identificação possível ao enigma da sua feminilidade. Quanto à vida sexual, ela sai pela esquiva. O gozo de ficar em falta, em relação ao gozo sexual, implica gozar da falta, o que é próprio da histérica. Ao deixar o marido insatisfeito, com relação ao gozo sexual, ela busca o ser. O gozo sexual, em Renata, é indesejável, o que remete à aversão primária da histérica.

Ao se furtar ao gozo, o que ela visa é o saber sobre o objeto que ela é para o Outro. Isso aparece, em Luísa, quando ela busca no parceiro não só seu desejo, mas que ele possa dizer que objeto agalmático ela é. Ao buscar esse saber no Outro, ela vai se deparar com o impossível de dizer, o que gera a insatisfação característica da histérica.

O seu interesse por Luísa, pelos seus relatos acerca da sua vida amorosa e o interesse de Luísa pela fertilidade de Renata mostra a estratégia histérica, em busca do gozo da mulher. Soler (2005, p. 125) explicita: “Sob a forma da outra mulher, ela

enaltece a feminilidade, não para sê-la, mas para fazer com que exista A mulher que falta ao homem. É uma militante do que não existe, a histérica”.

O verdadeiro parceiro do sujeito é o gozo. De que forma o gozo fálico e o gozo suplementar se arranjam e repercutem para elas? Do lado do falicismo, Renata sustenta se mantém pela via do ter, transformando-se em mãe, aquela que tem por excelência. É justamente pela falta de dinheiro em sua família que ela consente em desposar o seu marido. A riqueza, ela a recebe dos filhos que tem. Para Luísa, a via encontrada é a busca de castrar o amado.

Transformar-se em mãe, assinala Miller (1993) é uma solução pelo lado do ter. Ser mãe de seus filhos pode significar para uma mulher existir como A mulher, enquanto aquela que tem, a mulher rica. Só que essa não é a saída de uma verdadeira mulher, pois uma verdadeira mulher não encontra a saída do lado do ter, que é sempre uma saída falsa e inautêntica.

A saída fálica de Luísa parece se dar pelo lado do ser, colocando-se como aquela que assume a sua falta a ser, inclusive abrindo mão dos seus bens. Ela faz a ostentação da falta. A partir da sua falta a ser, ela quer ser reconhecida, ser o falo que falta aos homens. Na visão de Miller (1993), uma mulher verdadeira, a exemplo de Medeia, faz o homem ver que o ter é ridículo e pode ser a ruína do homem. Neste jogo, Luísa banca a mascarada masoquista, fazendo a ostentação do seu lugar de mulher pobre, em troca da exigência do amor incondicional de seu parceiro.

Quanto ao Outro gozo, faz a sua aparição na esfera da vida amorosa. No encontro sexual, a mulher é sempre dividida, entre o ser de linguagem que ela é e o Outro, que ela é para si mesma, no gozo outro, heterogêneo ao registro fálico. A mulher é dessemelhante de si mesma. É importante retomar a idéia de Lacan que o

homem pode constituir uma devastação para uma mulher e a alusão que ele faz às concessões ilimitadas que uma mulher pode fazer a um homem.

Para Lacan, a devastação tem relação com o gozo feminino, é consequência do não-todo que caracteriza o gozo feminino. Ele considerou que o orgasmo e o sintoma referem-se a um despontar de gozo, no espaço do sujeito. A experiência do orgasmo se constitui em um ponto de esvanecimento do sujeito, que o divide, em um ponto que o subtrai, em prol de um gozo fechado sobre si mesmo. Há uma exclusão entre o sujeito e gozo, a presença de um implica a ausência do outro. Por isso, no gozo experimentado, o sujeito pode se desestabilizar. O gozo Outro irá devasta-lo e a aniquilação sentida pode surgir como desorientação, angústia, extravio e evitação. Em Renata, ele assume a forma de frigidez e em Luísa, sob a forma do amor ciumento que a faz abolir-se como sujeito, no Outro.

Luísa coloca a causa do seu desejo no Outro e fica à espera dos indícios desse desejo e dos caprichos do Outro. A busca de encontrar no Outro uma resposta para o objeto que ela é e a falta de encontrar vai implicar no seu “esmagamento do objeto”, que Freud (1917[1915]/1976) identificou no luto e na melancolia. Luísa faz as concessões ilimitadas ao Outro chegarem ao nível da sua abolição como sujeito. Lacan (1953-54/1986) chegou a dizer que o amor é um suicídio. Luísa o confirmou.

Soler (1995) argumenta que o amor feminino é ciumento, ao se prender ao gozo suplementar, que ultrapassa o sujeito. Em consequência das características do gozo suplementar que é heterogêneo à estrutura descontínua dos fenômenos regulados da linguagem, a perda do amor pode produzir o afeto depressivo. Ao perder o objeto amado, o sujeito acredita perder uma parte de si mesmo e ser um “nada”, o que é uma experiência bastante acentuada na histeria.

Na tentativa de fazer existir a relação sexual, Renata colocou os filhos, no lugar de objeto *a* e Luísa, através da mascarada masoquista, faz a encenação da não-toda, na busca do Um, do todo do amor. Nesse sentido, a partir do conjunto fechado da histeria, cada uma, ao seu modo, “bancou o homem”, situando-se do lado masculino, fálico da lógica da sexuação. O “bancar o homem” não significou, entretanto, ter uma aparência masculina, pois elas se serviram das pantomimas da feminilidade, mostrando-se delicadas, charmosas e ocupadas dos afazeres dedicados às mulheres da sua época. A identificação ao masculino implicou manter-se pela via do ter, excluindo a dimensão do desejo feminino. O amor, tanto ao filho como ao homem, foi a tentativa de ir ao encontro da miragem de um relação sexual possível, tentando transformar o “encontro contingente do amor na busca permanente do Um” (Vieira, 2005).

6. Rousseau: filho das mães?

No tema da paranóia, escolhi discutir o caso Aimée, caso clínico estudado na tese de doutorado de Lacan e a paranóia, em Rousseau, importante pensador na difusão da idéia do caráter sublime do amor materno. A trilha seguida por Freud, no caso Schreber (1912[1911]/1976), de discutir a paranóia, a partir de um texto, foi retomada por Lacan, em muitos momentos do seu ensino. Embora não o tenha atendido, Freud o leu. Da mesma forma, Lacan fez com o texto de Schreber e com a leitura que Freud fez do texto de Schreber.

Lacan também fez avançar a sua pesquisa da psicose, a partir de sua leitura de Joyce, com quem encontrara em uma conferência para um público de joycianos

em 16 de junho de 1975. Em seu texto sobre a carta roubada (1957/1998), Lacan referiu-se ao jogo de palavras a letter/a litter, extraído de um livro de Joyce.

Para Mandil (2003), a leitura feita por Lacan permite-lhe pensar os conceitos e sua prática como sujeitos a reelaborações, a partir dos impasses que encontra. Sua leitura permite apoiar a renovação da teoria e da prática psicanalíticas. A partir dos ensinamentos dos textos de Schreber e de Joyce, alguns psicanalistas lacanianos se dedicaram a aprender com os textos de Rousseau e com o seu próprio relato, em suas Confissões. Dentre eles, Colette Soler, Jacques Alain Miller e Alain Grosrichard.

Rousseau foi um importante pensador da cultura. Trouxe muitas contribuições e um grande impacto com as suas idéias. As suas idéias a respeito do amor materno tiveram grande influência na cultura, assim como Balzac. A intenção de discutir Rousseau em relação à estrutura paranóica baseou-se nos estudos psicanalíticos já realizados, para tentar articular a lógica do discurso paranóico, trazendo alguns trechos do seu livro *O Emílio*, como um “romance familiar do psicótico”, buscando aprender lições dos seus ensinamentos, para fazer avançar os pontos de pesquisa desta tese.

De acordo com Soler (1998, p. 14): “[...] o ensino de Lacan mostra que podemos aprender não só a partir de sua obra, como também de sua pessoa e de sua vida, sem que seja necessário subtrair um do outro. Ou seja, a psicobiografia é possível, mas ela não explica a obra de arte, impossível de ser deduzida da obra do autor”. Entendo que a vida e a obra de Rousseau tem algo a ensinar. Passo agora a examiná-las, sempre privilegiando as duas questões que se mantiveram, na sustentação desta tese: a feminilidade e a maternidade.

Segundo Badinter (1985), a ênfase dada por Rousseau não era aos cuidados maternos, do ponto de vista do instinto, mas em termos da moral. Para Rousseau (1762), é do cuidado das mulheres que depende a primeira educação dos homens e seus deveres são educar os jovens, cuidar dos homens, aconselhando-os e consolando-os.

Jean-Jacques Rousseau foi um pensador revolucionário e que se acreditou único, dedicando-se a oferecer o seu saber para a posteridade, sendo uma referência muito importante na difusão da idéia da elevação do amor materno. Lacan (1932), em sua tese de doutorado, que será tema de discussão adiante, denominou Jean-Jacques Rousseau de “um paranóico de gênio”, colocando-o em paralelo com Aimée, introduzindo as afinidades entre a psicose e a criação artística.

Para dar uma perspectiva sobre a sua vida, os dados aqui trazidos fundamentaram-se nos seguintes textos: O volume 6 da coleção Os pensadores, que inclui a sua vida e obra, as *Confissões*, de Rousseau, os textos da psicanalista Colette Soler que se encontram no livro “A psicanálise na civilização”, de 1998, os comentários de Jacques-Alain Miller, no livro “Lógicas da vida amorosa”, além da discussão estabelecida por Alain Grosrichard, em seu artigo “A criança e o significante no Emílio”.

Jean-Jacques Rousseau, filho de Isac Rousseau e Suzanne Bernard, nasceu em 28 de junho de 1712, na cidade de Genebra. Sua mãe, uma mulher bela e repleta de encantos espirituais, morreu, após o parto de Rousseau, que nascera fraco e doente. Ele e o pai viveram, durante muito tempo, cultuando a memória de Suzanne e lendo a grande coleção de romances, deixados por ela. Aos sete anos de idade, após terem lido toda a coleção deixada pela mãe, ele e o pai passaram a ler os livros do seu avô, pai da sua mãe.

O seu pai era um homem muito instável e dado a reações violentas. Desentendendo-se com um capitão chamado Gautier, foi acusado de desembainhar a espada dentro da cidade. Diante da acusação, Isac Rousseau invocou a lei e pediu que o acusador também fosse preso, até que a questão fosse julgada. Por não ter conseguido, preferiu expatriar-se pelo resto da vida, afastando-se do filho, que ficou sob tutela do tio Bernard.

O seu tio enviou-o a Bossey, para estudar com o ministro Lamercier. Lá, viveu em contato com a natureza, ligou-se afetivamente ao primo Abraham e fez amizade com a filha do ministro Lamercier. Ficou em Bossey, até os doze anos de idade e voltou a Genebra, passando três anos na casa de um tio, onde aprendeu desenho em companhia de um primo.

De acordo com Colette Soler (1998), Rousseau foi educado pelo pai e pela tia. A tia era uma pessoa das mais doces e ternas, a quem ele acreditou dever a vida aos seus cuidados. Esta tia manteve-se celibatária, para poder velar pelo sobrinho e casou-se tardiamente, com um marido alcoólatra, a quem também se dedicou. Rousseau tinha-lhe muito amor e conservou dela a paixão pela música, sentindo grande nostalgia pela lembrança desta mulher, a quem chamava de mãe.

Rousseau evocou, em suas lembranças, o tempo em que lia e escrevia com seu pai e via a tia bordar, cantar, enquanto ele sentava-se a seu lado, contente. Ele lembra a sua doçura, jovialidade, figura agradável e seus ditos carinhosos. A tia assumiu para ele uma presença incondicional, uma devoção completa, o lugar de uma mãe toda amor. Sua tia foi sucedida pela Srta. Lamercier, também portadora das insígnias maternas e ocupou o lugar de mãe do amor e da autoridade, ficando encarregada de zelar pela sua aprendizagem.

Soler (1998) salienta que o fato de ter custado a vida da sua mãe foi tomado como objeto de discussão por René Laforgue, em 1927, que faz da culpa e da necessidade de punição, da posição masoquista, a chave da perseguição em Rousseau. Soler entende que tal leitura não deixa de ter verossimilhança:

Jean-Jacques, tendo custado a vida de sua mãe, este primordial “eu ou tu” da existência – que a palavra de seu pai vem substituir, ao menos ele o crê, dizendo: “Devolve-ma, consola-me dela” – parece a Rousseau a causa traumática de uma inextinguível culpa, de uma consciência original do delito de existir, que todas as acusações das quais ele padece ou as quais imagina não fazem senão repercutir a mil vozes que ele deve expiar na dor e na perseguição. Nesta via, seria preciso pensar a perseguição como o retorno de um recalque, aquele de um primeiro julgamento íntimo, de uma Behajung de um delito que lhe diria ser ele culpa de sua vida e de seu ser. (1998, p. 52).

Para a autora, o fato de ter sido a causa da morte da mãe e, em consequência disto, do drama do pai pode tê-lo predisposto a rejeitar tal causalidade, real demais para que fosse subjetivável. Ele escreve, nas suas “Confissões” que custou a vida da mãe e que seu nascimento foi a primeira das suas infelicidades.

De acordo com Soler (1998), em Rousseau, não se tratou de uma falta da mãe, mas de uma carência do lado paterno, pois, nas mulheres que ocuparam o lugar de substituto materno, a carência de que se tratava era de um homem, posto que foram todas devotadas aos cuidados com a criança Rousseau. Ambas foram celibatárias, vivendo sob o teto dos seus irmãos. Ocuparam o lugar de irmãs e mães, “irmãs” e não de esposas, de mulheres referidas a um parceiro amoroso.

Antes do casamento dos seus pais, o seu tio Bernard, irmão da sua mãe, havia se casado com a Srta. Rousseau, irmã do seu pai. O seu tio era o marido da sua tia, o que levou Rousseau a construir, em sua ficção, que, quando o seu tio quis casar com sua tia, ela só consentiu em casar-se com ele, com a condição de que seu irmão se casasse com a irmã de seu pretendente. Os dois casamentos se deram em um arranjo de solidariedade fraternal. Entretanto, isto parece ser apenas uma fábula construída por Rousseau, pois não é isto o que os fatos mostram. O espaço de tempo entre um casamento e outro fora de cinco anos. A conjuntura familiar de Jean-Jacques, portanto, possibilitava uma aliança entre o casal homem-mulher e o par irmão-irmã.

Isac Rousseau, seu pai, por sua vez, foi sempre lembrado por seu filho, pela inconsolável viuvez, a perda insuportável da sua esposa, que o deixara a soluçar, sem jamais se consolar. O filho Jean-Jacques foi, então, convocado a ocupar o lugar de consolar o pai, para tentar preencher o vazio deixado pela perda da esposa.

O pai de Rousseau, embora inconsolável pela perda de Suzanne, parece não ter gozado muito a presença da esposa. Casara-se com ela, em junho de 1704 e, no final de 1705, já pensava em embarcar para Constantinopla, embora o seu filho mais velho tivesse nascido em março deste mesmo ano. Retornou apenas em 1711, seis anos mais tarde. Suzanne, então, engravidou de Jean-Jacques e veio a morrer em julho de 1712.

Soler (1998) entende que a demanda do pai dirigida ao pequeno Jean-Jacques é de um apelo do amor, para preencher a falta-a-ser, apelo no qual está elidida a dimensão sexuada do objeto. Os fatos da sua vida mostram o pai de Rousseau como um homem pouco propenso a dividir sua vida com uma mulher,

preso num discurso que mais a idealiza que introduz a dimensão sexuada do desejo. O casal parental que dá origem a Rousseau parece falar a língua do amor fraternal.

Mesmo tendo evocado a lembrança da ternura do pai, Rousseau isolou dele os traços da sua falência como pai, a negligência e brutalidade com o seu irmão mais velho, abandonado à mãe, no nascimento e a sua camaradagem paritária para com Jean-Jacques. Ele lembra-se do pai como sentimental, junto de quem passava as noites lendo romances. Escutava do pai, junto com a alvorada das andorinhas, que ele próprio era mais criança que o pequeno Jean-Jacques. O pai infantil e inconsequente de Rousseau parece não ter oferecido ao pequeno um modelo paterno, que ele foi buscar na biblioteca deixada pela sua mãe, o que leva Soler a afirmar:

Não faltou a Rousseau uma mãe. De um lado, ele foi entregue a essas mulheres irmãs e mães inteiramente devotadas aos cuidados da assistência materna. De outro, o modelo paterno lhe transmitiu – numa veia, deve-se dizer-lo, muito mitomânica – a imagem de uma esposa transfigurada condensando uma nostalgia assexuada e os ideais exaltados do Homem. Uma clivagem aí se desenha: às mulheres as crianças, e sem partilha; aos homens as poses da impotência. O que precisamente falta é o meio-dizer da *père-version* sexuada do pai...

.... Contudo se é preciso dar um papel à morte de sua mãe, direi que a falta de sua presença encarnada terá sem dúvida contribuído para deixar o campo livre para sua superpresença como significante ideal do amor, ao passo que a presença encarnada de seu pai, com os traços de insuficiência que forem os seus, terá sobretudo tornado sensível o demérito de seu personagem para com seu nome de pai (1998, p. 92).

Rousseau ficou enamorado da Srta. de Vulson, que tinha o dobro da sua idade e pela Srta. Goton, que brincava de sua professora. Enviado para aprender o ofício de moço de recados com o notário Masseron, foi considerado preguiçoso e idiota e dispensado desse serviço, pois não demonstrou qualquer vocação para este trabalho. Ao tentar aprender o ofício de gravador com um Sr. Docommun, ele passou a maior parte do tempo a cunhar medalhas para os amigos, sendo acusado de fabricar dinheiro falso. Tornou-se medroso, dissimulador e ladrão, roubando de tudo, menos dinheiro.

Voltou aos livros, alugando-os da Sra. La Tribu e esgotou toda a sua biblioteca, lendo-os em um ano. Para resolver problemas de subsistência, ele procurou a Senhora de Warens, em Anency, missionária católica, que o enviou a Turim, para o Asilo do Espírito Santo, destinado a catecúmenos.

Voltou à casa da Senhora de Warens, que estava instalada em Chambéry, onde viveu por vários anos. Tornou-se preceptor de dois filhos do Senhor De Mably e fracassou totalmente, mas aproveitou a experiência para escrever um *Projeto de Educação de M. de Saint-Marie* e acumulou conhecimentos para a escrita do seu *Emílio*.

Chegou a Paris, levando uma ópera, uma comédia, uma coleção de poemas, mas não obteve resultados animadores. Sofreu a decepção por não ser correspondido no amor, pela Senhora Dupin, mas tornou-se amigo de Diderot e do filósofo Condillac.

Liga-se a Thérèse Levasseur, em 1749, com quem teve cinco filhos, que entregou para os orfanatos, por achar que não podia cuidar deles, pobre e doente. Esse gesto será acompanhado de remorso, pelo resto da vida.

Em 1756, inicia o romance *A Nova Heloísa*, que trata da história de um homem que conhece o amor, mais pela imaginação que pela realidade. Mais tarde, apaixonou-se pela Senhora d'Houedot e brigou com Diderot, entendendo que este estava intrigando-o com a sua amada. Começa a apresentar as idéias de perseguição, que, posteriormente, deixarão clara a sua paranóia.

Em 1765, foi atacado pelos protestantes e se refugiou na Inglaterra. Travou relações com Hume e elas foram prejudicadas por uma carta dirigida a Rousseau, que o criticava de forma irônica, assinada por Frederico II. A carta fora escrita, de fato, por Horace Walpole, mas Rousseau supôs que Hume tinha algo a ver com ela, passando a ter a certeza delirante de um vasto complô contra ele.

Ao voltar para a França, aumentaram as suas crises e ele casou-se com Thérèse Levasseur. Procurando defender-se contra conspiradores imaginários, ele tentou se justificar, lendo trechos das *Confissões*, nos salões de Paris e escrevendo *Os Diálogos* e *Rousseau, Juiz de Jean-Jacques*. Seus sintomas psicóticos pareceram diminuir nos dois últimos anos de sua vida e ele faleceu, em 2 de julho de 1778, em Ermenoville, sendo enterrado na ilha dos Choupos.

Na constelação familiar de Rousseau, a falta de que se tratou não foi a da mãe, mas de uma divisão nas mulheres que ocuparam o lugar de substituto materno e, igualmente, da *père-version* do pai, que, por não colocar uma mulher como causa de seu desejo, não teve direito ao amor e ao respeito. A partir destas considerações, considero importante pensar na posição de Rousseau, em relação às mulheres.

Rousseau afirmou o seu caráter “efeminado”, que se opunha, para ele, a andar no passo de todos os homens. Ele detestava o imperativo, a obrigação e designava como efeminada a sua recusa ao esforço, a moleza, o amor à liberdade de ir e vir, sem horário e obrigações.

Preferira a companhia das mulheres a dos homens, apesar de ter amado alguns dos seus amigos, com paixão. Para ele, nas mulheres, há algo que não é o amor e o sexo, mas que ultrapassa a amizade. No final da vida, chegou a usar vestido, que lhe era mais cômodo, em virtude da sua doença na bexiga.

Rousseau encontrou três mulheres marcantes, em sua vida: a Senhora de Warens, em 1728, com a idade de 16 anos, Thérèse, em 1745, aos 32 anos e a Srta. d'Houtetot, em 1757, quando já contava 44 anos. A primeira, ele considera que decidiu o seu caráter, a união com a segunda caracteriza o dia em que ele fixou o seu ser moral e a terceira, que durou uma primavera-verão, ele considerou como aquela com quem conheceu o verdadeiro amor.

Ele encontrou a Senhora de Warens, quando fugiu de Genebra, por não poder suportar a posição servil de aprendiz de artesão. Ao chegar a Chambéry e encontrar um padre, ele o enviou a uma devota, que veio a ser a Senhora de Warens. Rousseau não amava muito as devotas, com a exceção da sua tia Susan, que ele amou de forma inalterável. As suas outras duas tias devotas, ele denunciou a carolice. Ao ver a Senhora de Warens, ele encantou-se com a graça de sua figura feminina, os seus olhos, a tez e o pescoço.

Rousseau descreve-a como tendo um destino semelhante ao seu, pois abandonara seu marido, família e país, como ele o fizera; perdera sua mãe, ao nascer; fora vítima de charlatães, por ter um bom coração. Essa mulher, em vez de se encarregar de intrigas de mulheres, necessitava de empreendimentos a dirigir, segundo Rousseau. Ele se reconhece nela, amando-a por aquilo que ele mesmo fora e por representar a mulher que podia alimentá-lo e cuidar dele. Madame de Warens ocupa o lugar de mulher protetora, chamando-o de meu pequeno e sendo chamada

por ele de mamãe, o que se torna um hábito e faz Rousseau se sentir como um filho para esta mãe, tão devota e devotada.

Os sentimentos de Rousseau, para com Madame de Warens, não eram de desejo sexual, mas de algo de voluptuoso e terno, que não implicava desejo ou arrebatamento, que ele não imaginava sentir por alguém, do mesmo sexo que ele. Ele se espanta com a tranquilidade que lhe lembra a criança junto à mãe. Era uma relação erotizada, havia um corpo-a-corpo entre os dois, semelhante à troca erótica entre um filho e sua mãe.

Rousseau suportou as restrições, exigências e tornou-se submisso em relação à autoridade dela, o que lhe era insuportável, em relação aos outros. Ele colocou-se a serviço da mulher que considerava a melhor das mães. No entanto, mostrou-se resistente a colocar-se a serviço sexual desta mulher. No momento em que ela acreditou que deveria iniciá-lo sexualmente e se ofereceu a ele, as coisas tomaram outra feição. Fora advertido por ela, anteriormente, de que o encontro sexual entre os dois iria se dar. Passou a sentir pavor, impaciência e repugnância, que o fizeram querer dizer não. Avaliou, entretanto, que não deveria dar esta resposta a uma mulher como aquela.

Quando o encontro propriamente sexual aconteceu, relatou ter experimentado o prazer, nos braços da mulher que adorava, mas vivenciou-o com uma invencível tristeza, que fez com que o encanto fosse “envenenado”. Sentira-se como se tivesse praticado o incesto. A partir de então, as relações com a Senhora de Warens começaram a se deteriorar. Ele começou a ficar doente, viajando muito e, na primeira oportunidade, decidiu romper as suas relações com ela, na ocasião que Madame de Warens havia arranjado um amante. Ele renunciou à posse da mulher

que considerou a melhor das mães, aquela a quem ele se colocou a serviço, mas não a serviço sexual, como afirma Soler (1998).

Com Thérèse, ele encontrou uma mulher sem formação, com nenhuma instrução e incapaz de adquirir alguma educação. Ela era analfabeta, nunca aprendeu as horas e as coisas simples lhes pareciam inacessíveis. Rousseau a conheceu como servente, em um hotel, em que ele jantava com amigos, que começaram a zombar dela, com superioridade. Defendeu-a da zombaria dos amigos, iniciando o seu relacionamento com ela.

Ela tornou-se a sucessora da mãe, que fora a Senhora de Warens, para Rousseau. Como ele não poderia mais viver com a mãe, precisava de alguém em quem encontrar a simplicidade e docilidade de coração, que a mãe encontrara nele. Encontrou em Thérèse o suplemento que precisava. Se Madame de Warens tentou fazer dele a sua obra, ele tentou fazer o mesmo de Thérèse. Ele a chamará de tia, faz com que ela passe por sua irmã e, quando precisa usar um nome falso, pede o dela emprestado.

Por Thérèse, ele não sente amor ou desejo. Diz nunca ter experimentado nenhuma fagulha de desejo e que satisfaz, com ela, apenas as necessidades do sexo e não as do indivíduo. O que vai lhe demandar é a sua presença incondicional, que ela o seguisse a toda parte, o que ela o fez, mesmo na desgraça e perseguição. Para Soler, Thérèse ocupou o lugar semelhante a um fiel animal doméstico.

A Srta. d'Houtetot, o seu primeiro e único amor, ele conheceu quando estava no campo, no momento em que atravessava uma crise profunda. Rousseau havia escrito *A Nova Heloísa*, romance que é composto de cartas, que tem como personagens duas amigas Julie e Claire, duas virtuosas mulheres, e os homens Volmar e Saint-Preux. Conta a história de uma mulher entre os dois homens e Saint-

Preux renuncia a esta mulher, que ele quer muito e ela se casa com um homem mais velho. Os três vivem juntos, amigavelmente.

Rousseau se refere a este como o único amor da sua vida e que se consistiu num verdadeiro desastre para ele. A sua história transcorreu na casa construída especialmente para Rousseau, a L'Ermitage, que era o nome desta casa. O amor de Rousseau pela Srta. d'Houtetot nunca se consumou, ele experimentou um gozo infinito nos beijos, palavras de amor e no gozo auto-erótico que a masturbação lhe propiciava.

Mademoiselle d'Houtetot chegou até Rousseau, enviada pela Senhora d'Epinay, a amiga benfeitora de Jean-Jacques. O primeiro encontro foi uma visita que ela lhe fez, no mês de janeiro. A sua carruagem havia atolado, ela fez o trajeto a pé, furando o sapato e chega até ele de botas, enlameada e rindo às gargalhadas. Ele observou nela uma simplicidade próxima da natureza.

No segundo encontro, ela estava a cavalo, vestida de homem. Ele afirma que, apesar de não gostar desse tipo de mascarada, foi tomado pelo jeito romanesco da dama. Ao vê-la, afirmou que sua embriaguez de amor sem objeto fascinou-o. O objeto se fixa sobre ela e ele passou a ver Julie, a personagem do seu romance, em Mademoiselle d'Houtetot. De acordo com Miller (1989), ao dizer que estava tomado de amor sem objeto e que este objeto fixou-se nela, ele descreve a existência da condição de amor vazia e é a *tykhé* que, naquele determinado momento, vai enquadrá-la neste lugar.

O coração da amada estava pleno de amor por outra pessoa, ela tinha um amante, o St-Lambert. Ele a amou por contágio do amor dela por St-Lambert. Ela lhe inspira o que lhe inspirava o seu amante. Ébrios de amor, eles falaram de amor, mas

não fizeram amor. Arrancou dela a confissão de que nunca havia visto um amante como ele, pois o amante não é o que realiza, mas aquele que fala.

Para Miller (1989), Rousseau se identifica com a posição da mulher apaixonada. Quando ele vê, diante de si, a mulher enamorada de outro homem, ele pode amá-la, por se identificar com a posição da mulher em relação ao homem.

Ele percebera em sua amada uma semelhança consigo próprio, estabelecendo com ela, mais uma vez, uma identificação imaginária, do tipo especular, tal como estabelecera com as duas mulheres anteriores da sua vida. Ao ouvi-la falar do seu amado, ele se embriagou da sua paixão e passou a amar como ela. Ela era sua irmã, em sua inocência nativa e ele se tornou seu irmão, por contágio amoroso. O sapato furado, a bota substituta e o traje masculino são insígnias viris que ele encontrou na dama.

A mulher interditada reaparece, mais uma vez, pois ela tem um amante. Segundo Soler (1998), há algumas possibilidades de leitura da relação de Rousseau à Senhorita d'Houtetot. Tal como postula Freud (1912/1976), a situação de um terceiro prejudicado é uma condição possível do desejo masculino. A mulher só é desejada com a condição de pertencer a outro homem, de quem se pode tirá-la. A presença-ausência do traço fálico, na Srta. d'Houtetot poderia levar a entender que ela é amada por Rousseau, na qualidade de homem ou que Rousseau amaria em posição especular a ela, como uma mulher amaria um homem, o seu amante. Aqui, a articulação poderia ser a de que a posição homossexual é a causa libidinal da psicose.

A primeira hipótese, da presença de um terceiro prejudicado, é contraditória com a situação que ele viveu com a Madame de Warens, pois ele era indiferente a sua relação com Claude Anet e não postulava a posse de Madame de Warens. Ele sentiu repugnância por seu encontro com ela, na relação sexual e sua estratégia de

distanciamento com ela ocorrera, antes do aparecimento do seu rival. A presença dos três juntos lhe era encantadora, não constrangedora. O que trazia constrangimento e mal-estar era o encontro sexual com a Senhora de Warens e não a presença do terceiro lesado. O que satisfazia a Rousseau, no sexo, era a masturbação, o gozo autista que o preservou das mulheres e do sexo com elas. O terceiro prejudicado, na visão de Soler, funcionaria não como um rival, mas como uma tela, para protegê-lo do risco do encontro com o outro sexo.

A segunda hipótese é a de um desconhecimento do desejo homossexual em Rousseau, que amaria o homem e não a mulher. Soler refere-se ao fato de que o encontro com o outro sexo sempre se deu, a partir da imposição das mulheres e não pela procura de Rousseau, que se contentava em ludibriar seus impulsos sexuais pela masturbação. Ele não se autorizava a possuir sexualmente uma mulher, mas esperava delas uma autorização e até se submetia a sua imposição.

Ao tentar se aproximar de prostitutas, por não poder se furtar às ofertas dos amigos, ele teve duas experiências marcantes. A primeira foi Padoana, que resultou em duas semanas de delírio de infecção. A segunda fora Zulietta, que o deslumbrou, fê-lo acreditar ter entrado no santuário do amor e da beleza. Mas, ele sentiu de repente, em lugar das chamas que o devoraram, um frio mortal correr em suas veias. No momento da aproximação com o sexo feminino, explodiu um conflito subjetivo. Ela, entretanto, conseguiu seduzi-lo e afastar seus pensamentos, até o momento em que ele se deparou com um seio zarolho de Zulietta e passou a vê-la como um monstro, rebotalho da natureza, dos homens e do amor.

A única vez em que se sentiu homem junto a uma mulher, foi em uma viagem a Montpellier, com a Senhorita de Larnage, em uma ligação de quatro dias.

Ela investiu nele e ele a possuiu, não como ele próprio, mas disfarçado de um jovem inglês, em viagem.

Se, por um lado, ele não se autorizou a possuir sexualmente uma mulher, por outro, o medo da mulher se colocou, entre ele e os sujeitos femininos. Na visão de Soler, Rousseau interpõe entre ele e o objeto masculino, a mulher, do qual ele não pode gozar, mas a quem ele se identifica, para atingir o objeto do desejo inconsciente, por procuração. Ele ama da mesma forma que a mulher. Ao contrário do Presidente Schreber, ele não lutou contra a sua feminilidade, mas a assumiu explicitamente. Ele não procurou fugir da intimidade com os homens, como se isso representasse para ele uma ameaça e uma obscura tentação. Ele amou com paixão a muitos deles, como Diderot e Grimm, evocando-os com ênfase e muito lirismo.

No romance *A Nova Heloísa*, ele expressou a fantasia do amante infeliz e Soler faz uma articulação com a fantasia de gozo que ele expõe, em suas *Confissões*. Tal fantasia consistia em se fazer apanhar nas nádegas por uma mulher. Tendo a sua primeira correção sido aplicada por sua governanta, a Srta. Lambercier, o “fazer-se apanhar” foi transferido para as outras mulheres do seu destino. O antigo gosto de criança de Rousseau se associou a outros e ele jamais pôde afastá-lo dos desejos despertados pelos seus sentidos. Ele passou a se divertir em relações que conservavam a idéia de ser espancado por uma mulher. Gozar de estar aos pés de uma amante imperiosa, obedecer às suas ordens e ter que lhe pedir perdão era, para ele, um gozo dulcíssimo, que lhe inflamava o sangue.

Na concepção de Soler (1998), em Rousseau, a forclusão da castração o levou a um temor do sexo feminino. A mulher é encontrada por ele, pela mediação da fantasia de gozo que foraclui a castração. Rousseau amou as mulheres, como

amou a si mesmo e o seu acesso às mulheres se deu pela via do amor e não pelo encontro sexual. Cito Colette Soler (1998, p. 86):

No entanto, se como sujeito da fala, Rousseau amou as mulheres, como sujeito do gozo lhe é necessária, para sua fantasia, a mulher imperiosa, ou seja não-castrada – o que, entre parênteses, está longe de fazer dela um homem, se este bem se define pela castração. Mas não é absolutamente do corpo do outro que ele goza, seu próprio órgão lhe basta. Ele sentiu-se mulher, eu o disse, mas sem ir até o ponto de sacrificar, como Schreber, o órgão do qual ele goza. Sem dúvida, foi o que limitou nele o alcance do empuxo-à-mulher, e o que o dispensou de ter que tornar-se a mulher de Deus, ou mesmo de todos os homens. Foi também sem dúvida o que lhe permitiu elevar curiosamente o gozo masturbatório, habitualmente mais limitado, até a nota extática geralmente reservada às mulheres.

Considero as considerações feitas por Colette Soler, a respeito da relação de Rousseau com as mulheres, extremamente interessantes e pertinentes. Concordo com a autora de que a principal carência em Rousseau não se referia à falta precoce da mãe. A falta de que se tratou, para Rousseau, referiu-se à *père-version* paterna, o que o fez continuar em busca de uma mãe idealizada, toda amor, cuidados e proteção para com ele.

A relação de Rousseau com as mulheres deu-se na via do empuxo à mulher, mecanismo que caracteriza a *foraclusão* fálica na psicose. Na psicose, não há inscrição da castração, que é *foracluída*. Por não poder se inscrever em uma posição sexuada, como afirma Lacan, na falta de ser o falo para a mãe, o psicótico é impulsionado a ser A mulher, que falta aos homens. Assim, a problemática da relação ao sexo na psicose, aparece sob a forma da feminização, que é o que se pode

entrever na afirmação de Rousseau de que era efeminado e na sua identificação às mulheres, com quem conviveu.

Colette Soler (1998) faz uma questão interessante a respeito do empuxo-à-mulher. Ela salienta que afirmar que o psicótico é impulsionado a ser a mulher, não diz quais serão os seus objetos e muito menos se ele amará as mulheres, os homens ou a ambos, de forma indiferente. Não se sabe de antemão se a mulher que o psicótico é impulsionado a ser é homo ou heterossexual. É preciso pensar em como o sujeito encara o encontro de amor, desejo e gozo com as mulheres, em como um sujeito, impulsionado a ser mulher, pode ser chamado a tê-las, a possuí-las.

Em Rousseau, o empuxo-à-mulher aparece como a sua feminização, a sua dificuldade no encontro sexual e em sua fantasia de amante que renuncia a possuir uma mulher, em benefício de um outro, pondo em cena a presença de um terceiro não-prejudicado, na relação amorosa. Ele se reconhece nas mulheres que amou, encontrando nelas a sua própria imagem refletida. Ele se reconheceu no ser que sonha como o amor, que passeia no campo e trança laços com as mulheres. Ele não clamou pela sua posição viril, não protestou ou lutou pela sua masculinidade e contra a sua feminilidade, mas se surpreendeu por ter chegado a alcançar a estatura de um homem.

É importante lembrar, também, que, no início do seu ser vivente, ele foi convocado pelo pai a ocupar o lugar da mulher morta, como objeto do Outro paterno. É deste lugar da criança substitua da mulher que faltou a seu pai, que ele foi convocado muito cedo a responder. Restou a Jean-Jacques a solução de ser A mulher, o que se refletiu no fim da sua vida, no uso de vestido e na prática de trançar laços, como as mulheres. A esse respeito, ele, ao escrever para um mulher, nesta

época, lhe diz estar um pouco no sexo dela, no qual ele se sentia melhor que no seu próprio sexo.

É significativo o apelo à mãe que ele fará às mulheres, principalmente a Senhora de Warens e a Thérèse. Com a primeira, ele a chama, literalmente, de mãe e vai viver o ato sexual com ela, como se houvesse cometido o incesto. Com a segunda, ao colocá-la no lugar de tia e irmã, vai apelar para a presença incondicional. Nos três amores que encontrou em sua vida, ele se deparou com o insuportável do ato sexual, pois o seu ser não pôde se reconhecer no encontro com o Outro sexo, mas se desconheceu, vivendo-o como uma “inquietante estranheza”.

Com ou sem a presença do amor, entre Rousseau e as mulheres, interpõe-se o medo. Há uma aversão ao sujeito feminino. No entanto, não se trata da degradação da figura feminina na relação amorosa, mas de uma tentativa de se preservar da mulher e dos estragos que este encontro poderia provocar.

Se, na psicose, há a forclusão da castração, que é excluída do simbólico, a forclusão se manifesta, por um lado, na figura da mulher que apareceu no seu discurso, que é a mulher idealizada, toda mãe. O seio zanolho que ele percebeu na prostituta Zulietta revela algo da castração feminina, que não é possível ao psicótico suportar. Na sua fantasia de gozo, também é de uma mulher imperiosa, fálica que se trata. O que permitiu a Rousseau gozar das mulheres foi esta fantasia de gozo, que foracluiu a castração, posto que colocou a mulher como fálica, não submetida à castração. Concluo, a partir da discussão empreendida por Colette Soler que, em Rousseau, a mãe idealizada buscou encobrir a forclusão da mulher

Assim, pretendo, a partir da agora, examinar a discussão empreendida por Rousseau, no *Emílio*, no que diz respeito ao discurso sobre o amor materno, um dos eixos de discussão desta tese. Embora não haja a pretensão de entender a obra como

um reflexo do homem Rousseau, via de interpretação pela qual eu não tenho apreço, considero que há um laço do autor com a sua obra e que esta obra é esclarecedora dos impasses em relação aos dois pilares de discussão que empreendo neste trabalho: o ser mãe e o ser mulher.

7. Emílio: o elogio das mães.

O ensaio pedagógico, escrito como um romance, por Rousseau, traçou as linhas do que deveria ser seguido, para fazer da criança um homem bom. Partiu do pressuposto de uma bondade natural no homem, corrompido pela civilização. Assim, dever-se-ia afastar a criança dos males da vida social e procurar desenvolver as potencialidades naturais da criança.

O Emílio, de Rousseau, teve a sua primeira versão acabada em 1759, segundo Michel Launay (1995), na sua introdução para a versão do texto. A obra consiste em uma coletânea de sugestões e exemplos, com conselhos, máximas, confidências pessoais, sonhos, devaneios, diálogos, esboços de romance etc. Nessa obra, Rousseau desenvolveu a idéia de uma educação para a formação um homem livre, e, para isso, a liberdade da criança deveria ser respeitada. É uma ficção pedagógica, que construiu uma criatura solitária, o Emílio, que conviveu apenas com o seu preceptor. Para Emílio, foi recusado qualquer laço social e até mesmo a intimidade, pois, mesmo na hora do seu recolhimento, deveria ficar na companhia do preceptor.

Por entender que é a mãe a responsável pela educação dos filhos, o discurso de Rousseau é dirigido a elas, como expressa no prefácio do seu Emílio: “[...] essa

coletânea de observações, sem ordem e quase sem seqüência, foi iniciada para agradar a uma boa mãe que sabe pensar” (1762, p.3). O tratado de educação que escrevera é contraditório com a própria vida pessoal do filósofo, que abandonou sua esposa e os cinco filhos, que com ela tivera. No entanto, afirma no *Emílio*, livro 1:

Um pai, quando gera e sustenta filhos, só realiza com isso um terço da sua tarefa. Ele deve homens à sua espécie, deve à sociedade homens sociáveis, deve cidadãos ao Estado. Todo o homem que pode pagar essa dívida tríplice e não paga é culpado, e talvez ainda mais culpado quando só a paga pela metade. Quem ainda não pode cumprir os deveres de pai não tem o direito de se tornar pai. Não há pobreza, trabalhos nem respeito humano que o dispensem de sustentar seus filhos e de educá-los ele próprio. Leitores, podeis acreditar no que digo. Para quem quer que tenha entranhas e desdenhe tão santos deveres, prevejo que por muito tempo derramará por sua culpa lágrimas amargas e jamais se consolará disso (1762, p. 25-26).

No início do livro I, Rousseau deixa claro que é à mãe, terna e providente que ele se dirige. Para ele, a primeira educação cabe às mulheres, pois se o autor da natureza quisesse que ela coubesse aos homens, teria lhes dado o leite para amamentar as crianças. A condição da mãe é mais segura do que a do pai e seus deveres são mais duros. Seus cuidados são mais importantes, para a ordem da família e para a vida das crianças. Um filho, diz Rousseau, não pode nunca desrespeitar a mãe, pois ela o carregou em seu seio, alimentou-o com seu leite e esqueceu-se de si mesma para só se ocupar dele.

À mãe, ele aconselha: “Cultiva, rega a jovem planta antes que ela morra; um dia, seus frutos serão tuas delícias. Forma desde cedo um cercado ao redor da alma

de teu filho; outra pessoa pode marcar o seu traçado, mas apenas tu podes colocar a cerca” (1762, p. 7-8).

Rousseau é enfático contra as mães que entregam os seus filhos às amas de leite. Para ele, esse é um costume insensato e desnaturado. Por desprezarem os seus filhos, elas os entregaram às mulheres mercenárias, negligentes e indiferentes com a vida das crianças. As mães se livram dos filhos, para entregarem-se às diversões da cidade, sem saber o que sucedia com o seu filho. A mãe deveria perder a coragem de mandar o filho a uma ama de leite, correndo o risco de vê-lo amar outra mulher mais do que a ele e sentir que o carinho que ele conserva para com a sua mãe é um dever, enquanto a sua ternura é dispensada à ama-de-leite. Esses costumes desprezados por Rousseau são entendidos por ele como sendo parte do tédio dos prazeres do mundo, que levaram as mulheres a deixarem de ser mães.

Ele espera que a mãe predomine sobre a mulher:

Mas, se as mães se dignarem a amamentar os filhos, os costumes reformar-se-ão por si repovoar-se. Este primeiro ponto, apenas este ponto irá reunir tudo. Os atrativos da vida doméstica são o melhor contravento para os maus costumes. A agitação das crianças, que acreditamos importuna, tornar-se-á agradável; ela torna o pai e a mãe mais necessários, mais queridos um pelo outro e reata entre eles os laços conjugais. Quando a família é viva e animada, os trabalhos domésticos constituem a mais cara ocupação, da mulher e o mais doce divertimento do marido. Assim, apenas da correção desse abuso logo decorreria uma reforma geral, logo a natureza teria reassumido todos os seus direitos. Se as mulheres voltarem a ser mães, logo os pais voltarão a ser pais e maridos (1762, p. 21).

Uma criança é educada, desde o momento do seu nascimento, observa Rousseau, a sua educação significa o seu assujeitamento, o que o fará afirmar que o homem nasce, vive e morre na escravidão. É envolvido em faixas, ao nascer e na morte, é encerrado no caixão. Ele irá relacionar a educação aos primeiros cuidados e associa educação e nutrição.

...Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco; nosso primeiro preceptor é a nossa ama-de-leite. Assim, a palavra educação tinha entre os antigos um sentido diferente, que já não lhe damos: significava alimentação. *Educit obstetrix*, diz Varrão; *educat nutrix*, *institut paedagogus*, *docet magister*.¹³ (ibidem, p. 14).

Na primeira parte do texto, Rousseau trata da primeira infância, período que antecede a revelação do sexo e acredita que é necessário subtrair Emílio do mundo, para que ele conheça apenas a natureza. Ele será subtraído de qualquer laço social, sem outro contato com os semelhantes. O preceptor deverá abolir a demanda de Emílio e exercer uma coerção incontestável sobre ele, que lhe será dócil, o que é próprio da natureza do homem. O vocabulário de Emílio será censurado pelo preceptor, que fará a apologia do silêncio. A esse respeito, fala Colette Soler (1998, p. 38): “Tendo suprimido a demanda, o preceptor terá conseguido elidir a *diz-mensão* (*dit-mension*) do Outro. Desde então, o interdito está *fora*cluído, a impossibilidade e a necessidade a ele fazendo *suplência*”.

¹³ A parteira põe no mundo, a ama cria, o pedagogo forma, o mestre ensina.

É interessante assinalar a posição de Rousseau, em relação à criança que é, para ele, um ser assexuado. A sexualidade infantil é excluída, o que fica explícito, no livro IV, ao falar da educação sexual de Emílio, quando ele já está com dezoito anos, momento considerado por ele como um “segundo nascimento”: “Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para a espécie, outra para o sexo” (1762, p.271). Antes do segundo nascimento, o ser humano é assexuado:

Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada têm de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo aspecto, mesma cor, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos são crianças; o mesmo nome basta para seres tão semelhantes. Os machos aos quais se impede o desenvolvimento ulterior do sexo conservam por toda a vida essa conformidade; são sempre crianças grandes, e as mulheres, não perdendo essa mesma conformidade, parecem não serem jamais outra coisa (ibidem, p. 271).

Para Grosrichard (1991), Rousseau nega a sexualidade infantil, neutralizando tudo o que poderia levar a criança a assumir uma posição sexuada, a tornar-se um ser de desejo. A má relação da criança com a palavra fará com que ela descubra precocemente e, de modo perverso, a diferença sexual. Rousseau chega a neutralizar tudo o que poderia engajar a criança num semblante de relação edipiana, como fica claro nessa passagem do Emílio:

Uma criança não deve conhecer outros superiores além dos pais, ou na falta deles, do preceptor e da ama-de-leite, e, mesmo assim, um deles já é demais. Essa divisão, porém é inevitável, e tudo o que se pode fazer para

remediá-la é que as pessoas dos dois sexos que a educam estejam tão de acordo sobre a criança que, para ela, os dois sexos sejam um só (ibidem, p. 36.)

Ao meditar sobre a educação sexual ideal, Rousseau discute a forma como o preceptor poderia responder à pergunta: “De onde vêm as crianças?” Rousseau responde, a partir da recordação da fala de uma mãe que considerou admirável, que respondera ao seu filho que as mulheres mijam as crianças como pedras em dores atrozes.

Ao construir a ficção de uma criança, educada em condições idealizadas, Rousseau a subtraiu do mundo da linguagem, dos interditos da cultura e buscando evitar os inter-ditos da palavra, nos quais se insinuam os temas relativos à sexualidade. Emílio deveria ignorar a diferença sexual e a lei, o que resultará em fabricar um homem, não assujeitado às leis da cultura e da linguagem. Como assinala Soler (1998, p. 40):

Assim, a ficção pedagógica constrói metodicamente uma nova criatura. Por subtração dos efeitos da linguagem, ela trata de encontrar um real que não teria sofrido do simbólico, de inventar um humano que não seria sujeito. Sem demanda, ele seria sem desejo; sem palavra, ele estaria numa pura presença e portanto sem objeto, notadamente sem objeto sexual, pois tal é a forclusão maior desta construção: o sexo aí não é representado.

Soler acrescenta que, na infância, Emílio ignorou o Outro sexo e o Outro do discurso, pois fora dirigido pelo outro, a despeito da sua vontade, sem o saber e as normas. Em sua adolescência, ao contrário, ele deveria alienar-se ao outro, consentindo com as diretrizes da palavra, que deveriam orientá-lo.

Ao expressar as suas esperanças de que os dois sexos sejam um só, Rousseau negou a diferença entre os sexos, uma tese que tem a sua importância, quando ele apresenta o seu modelo idealizado de mulher, Sofia, que será a esposa de Emílio e mãe dos seus filhos. Na definição de Rousseau, o homem é ativo, forte, corajoso e inteligente e a mulher deve ser fraca, passiva e fazer tudo para agradar ao homem. Ela será o complemento do homem e formará com ele uma união total, em perfeita harmonia. Enquanto Emílio tem uma inteligência abstrata, Sofia terá uma inteligência prática. Ela suportará a injustiça, que, para Emílio, é insuportável.

Rousseau entende que Sofia deve ter o que convém a uma mulher, para ocupar o seu lugar, física e moralmente. Ao examinar as diferenças entre os sexos, o autor acredita que a diferença entre o homem e a mulher se dá apenas no plano do sexo, pois fora do âmbito do sexual, homens e mulheres são semelhantes e ele se utiliza da metáfora de uma máquina para diferenciar os dois sexos:

Em tudo o que não depende do sexo, a mulher é um homem: tem os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades; a máquina é construída da mesma maneira, as peças são as mesmas, o funcionamento de uma é o mesmo da outra, a figura é semelhante, e, sob qualquer ângulo que os consideremos, só diferem entre si do mais para o menos (ibidem, p. 491).

Em tudo o que depende do sexo, a mulher e o homem têm semelhanças e diferenças; a dificuldade de compará-los provém da dificuldade de determinar na constituição de um e de outro o que é do sexo e o que não é. Pela anatomia comparada, e até pela simples observação, vemos entre eles diferenças gerais que parecem não estar ligadas ao sexo; no entanto estão ligadas a ele, mas através de laços que não temos condições de perceber. Não sabemos até onde esses laços podem estender-se. A única

coisa que sabemos com certeza é que tudo o que eles têm de em comum pertence à espécie e tudo o que têm de diferente pertence ao sexo. Desse duplo ponto de vista, achamos entre eles tantas semelhanças e tantas oposições, que talvez seja uma das maravilhas da natureza ter feito dois seres tão parecidos constituindo-se de um modo tão diferente (op. cit., p. 491-492).

Na visão de Rousseau, um homem e uma mulher são dois seres perfeitos, que se encontram para se complementar, para se tornarem um só, em uma fusão de corpos e de almas. A diferença que existe entre os dois colabora para uma relação harmoniosa. O que ele tem em excesso, ela tem em falta e, ao unirem-se, ambos se completam. O amor-próprio de um une-se ao desejo do outro, o ataque se alia à defesa e a audácia de um sexo junta-se com a timidez do outro. Um encontro entre o forte e o fraco, em que os pares de opostos não representam uma oposição, mas uma complementaridade.

A mulher é caracterizada, enquanto fêmea e como mãe. Ela precisará de precauções na gravidez, de repouso nos partos, de vida calma e sedentária para amamentar, carece de paciência para educar os filhos e servirá de ligação entre o filho e o pai. A mãe detém duplamente o poder: ela fará com que o filho ame o pai e com que o pai chame-o de seu filho. A mulher deverá ser fiel, modesta, atenta, reservada e um modelo de virtudes. O marido a amará como a mãe dos seus filhos, pois a destinação própria da mulher é ser mãe. Da sua boa constituição de mãe, depende a constituição das crianças, do cuidado depende a educação do homem, seus costumes, paixões, gostos, prazeres, enfim, sua própria felicidade.

Sofia, a futura companheira de Emílio será educada para ser o complemento, o prazer e a mãe do homem. Ela só deverá aprender as coisas que

precisa saber, a usar a agulha e a desenhar. Não será forçada a ler e a escrever, antes que tenha necessidade, quando pensar em como comandar a sua casa. Ela vai seguir a religião da sua mãe, antes de abraçar a religião do marido. Uma perfeita dona de casa, preparada pela mãe a ser mãe dos seus filhos:

O que Sofia conhece melhor e que a fizeram aprender com mais esmero são os trabalhos do seu sexo, mesmo aqueles de que não nos damos conta, tais como cortar e coser seus vestidos. Não há trabalho de agulha que não saiba fazer e não faça com prazer; mas seu trabalho preferido é a renda, porque não há outro que proporcione uma postura mais agradável e em que os dedos se exercitem com maior graça e ligeireza. Também se aplicou a todos os detalhes do lar. Entende a copa e a cozinha, sabe os preços dos produtos, conhece suas qualidades, sabe fazer as contas muito bem e serve de dispenseira para sua mãe. Criada para um dia ela própria ser mãe de família, governando a casa paterna ela aprende um dia a governar a sua (ibidem, p. 551).

Ao conhecer Sofia, Emílio vai encontrar uma menina de bom nascimento, de coração sensível e de atividade imaginativa, de espírito menos justo do que penetrante e que sabe tirar partido dos seus defeitos. Apesar de não ser bela, os homens esquecem as mais belas e estas ficam descontentes consigo mesma, quando estão perto dela. Sem que se saiba o porquê, ela encanta e interessa, sem deslumbrar.

Para Rousseau, a educação das mulheres pode ter efeitos perniciosos e, embora ache que a mulher tenha que ter hábitos de reflexão para educar os filhos, ele duvida dos efeitos da educação das mulheres.

Mas eu preferiria ainda cem vezes uma moça simples e educada

rudemente a uma moça erudita e intelectual que viesse estabelecer em minha casa um tribunal de literatura que se faria presidenta. Uma mulher intelectual é o flagelo do marido, de seus filhos, de seus amigos, de seus empregados, de todo o mundo. Da altura sublime de seu belo gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher e começa por se fazer homem... (ibidem, p. 573).

A maternidade é, para Rousseau, um sacerdócio, uma experiência marcada por sacrifícios, dores e sofrimentos. A educação de Sofia preparou-a para ser mãe, dócil, amante da virtude, casta e honesta até o fim. Ela aprendeu os direitos e deveres do seu sexo e do sexo oposto. Em Sofia, não há nada que aponte para o desvio, para o deslize. Não demonstrará aborrecimento ou impaciência e deve ser preparada para ser uma mãe doce, zelosa e afetuosa. Ela deve ser ensinada por sua própria mãe, que vai lhe ensinar a como ser essa mãe perfeita, sonhada por Rousseau.

No modelo proposto por Rousseau, tal como nas teorizações sobre a relação mãe-criança, a mulher é colocada como TODA MÃE, sem divisão em relação ao seu ser mulher. A única representação possível para o sexo feminino é como mãe, a figura materna idealizada que se sobrepõe à imagem de mulher. A mãe, semelhante a uma religiosa, deveria ficar enclausurada em sua própria casa. No texto do Emílio, a imagem da mãe é a de uma mulher, quase santa que dá o bom leite ao seu filho.

O masoquismo feminino também aparece no texto de Rousseau, pois, para ele, o único destino possível para a mulher é reinar no lar, abandonar o mundo, sofrer em silêncio e dedicar a sua vida na sombra dos filhos e do marido. Caso contrário, ela pagará caro, com a virtude e até com a própria vida.

No Emílio de Rousseau, não há lugar para a sexualidade na infância, para a diferença sexual e, tampouco, para o sexo feminino. Como afirma Soler (1989), na

ficção construída por Rousseau, o Outro sexo é foracluído. Ele tenta fazer existir A mãe, na falta de uma representação para o sexo feminino. A mãe, sem faltas, sem desejo, é a forma de inscrição possível para o Outro sexo, no mito construído por Rousseau, cujas idéias tiveram tanta ressonância para a educação e uma enorme influência sobre o pensamento de toda uma época.

Colette Soler entende que a escrita do Emílio é uma tentativa fracassada de Rousseau de acesso à paternidade, em que ele trata de remediar a inconsistência do Outro, pela tentativa de realização da substituição da impostura paterna. A versão subjetiva da obra de Rousseau buscou, pela virtude, regular a insaciabilidade do sexo e a vontade de poder, através do medo e da idealização. Na sua compreensão, em sua obra,

...se faz o pangeirista da virtude idealizada da mulher. Para fazer o filho da natureza, Rousseau realizou a subtração do sexo. Para fazer o homem social, é necessário que o discurso se sobreponha a ele. Mas, se falta o modelo paterno, o que resta de diferente para aí fazer suplência senão os ideais do Outro, abstinência, fidelidade etc., cuja exaltação assim como a exigência de legitimidade se inflam à proporção da falta da lei inconsciente. Esta espécie de virtude paradoxal nos limites da simples razão, que Rousseau tenta definir, encontra por vezes os recursos do amor cortês que se guarda da coisa pelos obstáculos que ele aí coloca (Soler, 1989, p. 43).

Grosrichard (1991) observa que, no Emílio, Rousseau está certo de fabricar um homem livre e feliz, pois entende que a servidão e liberdade atuam, desde o início da vida. A primeira palavra escutada pela criança e repetida consiste no elo de uma cadeia que vai conduzir ao assujeitamento e à servidão. É preciso constituir um

sujeito que seja e permaneça mestre de si mesmo, mestre do significante, pois o seu tutor manterá a criança em um universo no qual as palavras, as idéias e imagens de coisas e as coisas, tal com se dão aos órgãos dos sentidos, correspondam-se sem equívocos. É necessário que as palavras correspondam às idéias, as idéias correspondam às coisas e que nenhum significante seja utilizado, arbitrariamente, ou funcione como significante-mestre.

Na compreensão de Colette Soler (1998), Rousseau procedeu, no *Emílio*, através de um mecanismo de forclusão metódica, em analogia com a dúvida metódica cartesiana. Ele tentou subtrair, no texto, o significante da morte, do sexo, da mulher. No seu texto, Rousseau desdobrou uma vasta e sistemática meditação sobre os meios de passar essa forclusão metódica ao ato educativo. Na sua ficção, a sua intenção forclusiva desdobrou-se, de forma detalhada.

Para *Emílio*, será recusado o contato com o outro, o assujeitamento à cultura e ao significante, o encontro com os impasses da sexualidade, o significante da morte. O discurso que ressalta os ideais, entendidos do ponto de vista imaginário, que sinalizam para a idéia de completude e beatitude narcísicas, vai encobrir aquilo mesmo que ele foraclui. O que chama a atenção é que o homem livre, imaginado por Rousseau, acaba solitário e perseguido pelo destino, assim como o próprio Rousseau. Ao buscar um homem livre, Rousseau fabricou um solitário, associal, com um delírio de auto-suficiência, um delírio de autonomia, como diria Lacan.

Nesta obra de Rousseau, aparece o educador, que visou o homem bom, a mãe idealizada, a existência da relação complementar entre os sexos. O eixo do imaginário parece predominar nos ideais que ele constrói, ao longo do romance. Colette Soler (1998) acredita que, após a sua escrita, ele teve o primeiro episódio francamente delirante. Na tentativa de fabricar uma suplência simbólica, o romance

estaria mais próximo ao trabalho delirante. Ele fracassou em produzir essa suplência, através da obra, enquanto Joyce fez da arte um *sinthoma*. Ele fez a sua obra, mas não pode tratar a sua paranóia, através dela.

Freud (1912[1911]/1976) escreveu que o delírio é uma tentativa de reconstrução da realidade do psicótico. Se entendermos a obra de Rousseau, a partir da indicação de Soler, como um trabalho semelhante ao do delírio, é possível pensar que aquilo ali onde a forclusão incidiu, sobre o significante Nome-do-Pai, ele tentou reconstituir uma paternidade possível, no ponto mesmo em que ele fracassara, enquanto pai.

O Emílio foi a tentativa de criar um homem livre, educado por um preceptor, em um discurso dirigido às mães. A mãe que aparece no livro é a mãe idealizada do amor, totalmente dedicada aos cuidados com o filho. Não há pai na ficção que ele construiu, mas um preceptor que fracassa na sua educação. Ele termina livre, mas solitário, fora do discurso, do laço com o Outro. Lacan já ensinara que o louco é o homem livre. A liberdade, o neurótico não conhece, posto que está preso nas armadilhas da rede significante.

Freud (1924/1976) anunciou que o psicótico rejeita a realidade e, em seu lugar, ele constrói outra realidade. Lacan (1958/1998) afirma que o problema não é a perda da realidade, mas aquilo que vem substituí-la. É exatamente onde Rousseau fracassou, como preceptor, que ele se propõe a escrever a sua ficção psicótica. No seu escrito, ele se mantém no nível da idealização localizada no plano imaginário. A ficção que ele construiu foi uma tentativa de se proteger do real.

Lacan (1955-56) lembrou que a realidade com a qual o sujeito humano lida é a realidade sustentada, tramada, constituída pelos significantes. O psicótico se encontra em uma impotência para lidar com a realidade humana, porque ela implica

a integração do sujeito em um certo jogo de significantes. É nesse sentido que se pode entender que as questões relativas ao sexo sejam excluídas do Emílio, pois articulam-se às questões fundamentais do ser, a origem, a existência, as quais o psicótico não tem como responder.

Para Lacan (1955-56/1985), o feminino e o masculino são interrogações onde se introduzem, se suspendem e se conservam a existência do sujeito. É a inclusão do significante Nome-do-Pai que permite ao sujeito o acesso à significação fálica, o que lhe permitirá posicionar-se na partilha dos sexos, como homem ou como mulher.

A dificuldade do sujeito psicótico está em ter que abandonar a atribuição do falo, ao nível do ter. Lacan (1958/1998) esclarece que o psicótico está fadado a transformar-se em mulher por ter que ser o falo e não por estar foracluído do órgão sexual. A respeito desta questão, Rabinovich (2001) afirma que a única posição sexuada possível, para um psicótico é como A mãe, nem homem, nem mulher. Se a mulher só entra na relação sexual como mãe, A mãe é, na psicose, a única figura real e impossível de A mulher.

Miller (1996) entende que a foraclusão do Nome-do-Pai e a foraclusão da mulher são antinômicas, são opostas. Na psicose, como falta o significante Nome-do-Pai, vai existir A mulher e o homem a encontra na relação sexual, que também existe. A mulher que Rousseau faz existir é ele próprio, pela via do empuxo-à-mulher, que caracteriza a psicose. No texto do Emílio, aparece como A mãe toda amor, não dividida. Em sua ficção, Rousseau fez existir A mulher, como A mãe. É interessante pensar a influência que o seu discurso sobre o amor materno tenha sustentado todo o saber dos especialistas de uma época.

Nesse ponto, reencontramos a analogia feita por Lacan entre a paranóia e a ciência. No seminário 7: a ética da psicanálise (1959-60/1991), refere-se à Coisa, objeto a ser jamais reencontrado, que será sempre representada por um vazio. Para fazer face ao vazio apresentam-se três maneiras diferentes. Lacan, assim como Freud, aproxima os mecanismos da histeria, da neurose obsessiva e da paranóia à arte, religião e ciência. A arte se organiza em torno do furo. A religião evita ou respeita o vazio. A ciência não acredita nesse vazio, forcluindo-o, como o faz o paranóico.

O feminino permanece como um vazio, um furo irrepresentável na trama de significações. Em lugar desse vazio, o psicótico tenta fazer existir A mulher, pelo insuportável do encontro com uma mulher e o enigma do feminino. A femininidade é forcluída, por implicar para o sujeito o confronto com o enigma da castração. Em seu lugar, surgem A mulher ou A mãe, colocadas no lugar de objeto de alto valor fálico e não como uma mãe ou uma mulher, como forma de evitar o confronto com o horror do confronto com o real inassimilável. O discurso sobre o amor materno colocou a mãe como esse objeto de alto valor fálico, excluindo o vazio enigmático da feminilidade, o que aparece de forma exemplar, no texto de Rousseau.

8. Aimée: a filha- mãe.

A escolha do caso Aimée se deu pelo interesse que esse caso de Lacan ainda pode suscitar, a partir das sucessivas construções teóricas que ele formulou, ao longo da sua obra. Retomar um texto do início da teorização de um Lacan, ainda psiquiatra, me parece fascinante, pela magnitude do caso e pelos inúmeros desdobramentos que

ele teve na história da psicanálise. Examinar a paranóia de Aimée pareceu-me instigante, sobretudo, pelas articulações que tem com relação à maternidade e à feminilidade. Embora ciente dos riscos de retomar um caso já discutido, considero que ele não foi discutido no meio psicanalítico de forma exaustiva e espero privilegiar aspectos singulares, na articulação com o que se propõe esta tese.

Marguerite Anzieu ficou conhecida no mundo psicanalítico, como a Aimée, de Lacan, que, na sua tese de doutorado, relatou as observações e os dados das entrevistas que teve com a sua paciente e as pessoas próximas a ela. Lacan acompanhou-a, durante 15 meses, e o seu caso está escrito, sob a forma de um romance, em quatro capítulos da sua tese. Lacan escreve na sequência em que procedem as entrevistas e agrupa os dados, na ordem em que elas ocorrem. Afirmando a sua tese como uma tese de doutrina, Lacan abordou o caso Aimée, de uma forma inédita, para a época. Freud escreveu a sua única monografia sobre a psicose, a partir das memórias de Schreber e Lacan, escreve o caso Aimée, a monografia mais extensa de um caso de psicose, escrita por um psiquiatra francês, diferente da relação distante e resumida que os psiquiatras da época mantinham com a descrição psicopatológica dos casos (Laurent, 2004).

Após um atentado contra uma atriz famosa, Huguette ex-Duflos, em Paris, no ano de 1931, Marguerite Anzieu foi internada, durante doze anos no hospital psiquiátrico Saint-Anne, entre 1931 e 1943, lugar onde foi encontrada por Lacan. Ela nasceu com o nome de Marguerite Pantaine, em 1892, em Auvergne e morreu em Boulogne-Billancourt, em 1981. No livro de Elisabeth Roudinesco, “História da Psicanálise na França. A batalha dos cem anos”, o psicanalista Didier Anzieu declarou-se o filho de Aimée.

Lacan considera que o caso que escolheu na tese é demonstrativo da psicose paranóica e articula-a as suas relações com a personalidade. Segundo Roudinesco (1994), Lacan efetuou uma síntese da clínica psiquiátrica, da doutrina freudiana e do segundo surrealismo, a partir da paranóia, apoiado em um admirável conhecimento da filosofia de Spinoza, Jaspers, Nietzsche, Husserl e Bérghson.

De acordo com Dominique Laurent (2004), nos anos 20, a responsabilidade penal dos criminosos estava em questão, a partir do desenvolvimento da criminologia. O saber clínico dos psiquiatras foi interrogado e a questão da responsabilidade penal ficou sujeita a controvérsias, nos paranóicos. Lacan define, no âmbito da paranóia, o tipo clínico que denominou paranóia de autopunição.

Lacan (1932/1987, p. 149) começou o exame clínico do caso, ao estilo de um romancista:

No dia 10 de abril de 193..., às oito horas da noite, a Senhora Z, uma das atrizes mais apreciadas pelo público parisiense, chegava ao teatro onde se apresentaria. Foi abordada, na porta da entrada dos artistas, por uma desconhecida que lhe fez esta pergunta: “A senhora é que a Sra. Z.?” A interrogante estava vestida corretamente com um casaco com golas e punhos debruados de pele, usava luvas e levava uma bolsa; nada, no tom da pergunta, suscitou a desconfiança da atriz. Habituada às homenagens de um público ávido de se aproximar de seus ídolos, ela respondeu afirmativamente e, com pressa de terminar, quis passar. A desconhecida então, diz a atriz, mudou de feição, tirou rapidamente de sua bolsa uma faca e, com o olhar injetado de ódio, investiu seu braço contra ela. Para aparar o golpe, a Senhora Z agarrou a lâmina diretamente com a mão e seccionou dois tendões fletores dos dedos. Já os presentes haviam dominado a autora da agressão.

Huguette ex-Duflos não registrou queixa. Após a passagem ao ato, na qual tentou atingir a atriz, Aimée só consentiu em se explicar, diante de um comissário de polícia. Ela foi enviada à prisão provisória, lá permanecendo por 45 dias e, depois, para o hospital psiquiátrico. Lacan foi o psiquiatra que redigiu o seu certificado de quinquena, acompanhando-a por 15 meses. Ele relata que ela fora enviada ao hospital Sainte-Anne, com um laudo pericial que diagnosticava um delírio de perseguição, baseado em interpretação, com tendências megalomaniacas e substrato erotomaniaco.

Marguerite se explicou sobre o seu ato, afirmando que a atriz vinha, há anos, fazendo escândalo contra a sua pessoa, ameaçando-a e zombando dela. Acreditava que a atriz estava ligada a Pierre Benoit, escritor que estaria revelando a vida privada de Aimée, em seus romances. Nos papéis que representava, a atriz estaria lhe imitando. Com a intenção de lhe pedir explicações, Marguerite atacou-a, com a intenção de fazê-la falar e não de matá-la. Diz tê-la atacado, porque a viu fugir e que a teria atingido, novamente, se não tivesse sido dominada.

Segundo Jean Allouch (1997), Huguette ex-Duflos encenava a peça *Tout va bien*, de Henri Jeanson, no momento do atentado. A atriz declarou que, na véspera da agressão, Marguerite havia assistido à peça. Após o atentado, ela se manteve agressiva, estênica, expressando o seu ódio pela atriz que agredira. As suas idéias delirantes foram sustentadas para o delegado, o diretor da prisão e o médico perito.

Aimée implicou o romancista Pierre Benoit, no delírio, afirmando-o como seu perseguidor. Acreditou se reconhecer em vários de seus romances, onde percebia alusões a sua vida íntima. Segundo Lacan (1932/1987, p. 162), “Acreditava-se visada pela palavra ‘cólera’ que surge na passagem de uma linha para outra, ridicularizada

pela ironia do escritor quando em algum lugar, no seu texto, aparecem estas exclamações: ‘Que andar, que graças, que pernas!’ ”.

Após oito dias na prisão, ela escreveu para o gerente do hotel, onde morava e também ao Príncipe de Gales, para dizer-lhe que as atrizes e escritores lhe causavam graves danos. Dividiu com as companheiras da prisão as perseguições sofridas e foi encorajada e aprovada por elas. Aimée escreveu, segundo Lacan, o seguinte trecho:

Vinte dias depois, escreve a doente, quando todos já estavam deitados, por volta das sete horas da noite, comecei a soluçar e a dizer que esta atriz não tinha nada contra mim, que não deveria tê-la assustado; as que estavam ao meu lado ficaram de tal modo surpresas que não queriam acreditar no que eu dizia, e me fizeram repetir: mas ainda ontem você falava mal dela! – e elas ficaram estupefatas com isso. Foram contar à Madre superiora que, a todo custo, queria me enviar à enfermaria. (Lacan, 1932/1987, p. 170).

De acordo com Lacan (1932/1987, p. 170): “Todo o delírio caiu ao mesmo tempo, ‘o bom e o ruim’, diz-nos ela. Toda a fragilidade de suas ilusões megalomaníacas surge para ela ao mesmo tempo que a inanidade de seus temores”.

No momento em que se deu o atentado, Marguerite tinha 30 anos. Trabalhava como funcionária da administração dos correios e vivia em Paris, sozinha, tendo abandonado o marido e filho, há seis anos atrás. Ouvira falar dos hábitos e sucessos da atriz que agredira, através de sua amiga C. de La N., a quem conhecera em Melun, para onde foi transferida. A sua amiga foi transferida para outra cidade, três anos depois.

Para Aimée, a atriz ameaçou a vida do seu filho. No entanto, antes da sua passagem ao ato, ela não havia tido contato direto ou indireto com a atriz. Lacan fala do caráter incerto das suas afirmações, pois ela nem sequer falara aos seus colegas, a respeito da atriz. Ela explica de que forma chegou à crença delirante:

Um dia, diz ela, como eu trabalhava no escritório, enquanto eu procurava, como sempre, em mim mesma, de onde podiam vir essas ameaças contra meu filho, escutei meus colegas falarem da Sra. Z. Compreendi então que era ela quem nos queria mal.

Uma vez, no escritório de E., eu tinha falado mal dela. Todos concordavam em considerá-la de boa família, distinta...Eu protestei, dizendo que era uma puta. É por isso que ela devia me querer mal (Lacan, 1932/1987, p. 159).

Aimée admitiu que, pouco depois da sua chegada a Paris, ela escutou os ecos de um processo, que tinha como manchete a atriz Huguette ex-Duflos. Ela foi processada pela Comédie-Française, em 1926, após pedir demissão, o que configurou quebra de um contrato, que deveria durar vinte anos. A atriz se chamava Hermance Hett e, ao casar-se com o seu professor de teatro, Raphael Duflos, ela passou a se chamar Huguette Duflos. Após se divorciar dele, fez questão de manter o nome que a levou ao estrelato, o que foi recusado pelo ex-marido. Após o julgamento, acordam que poderia assinar-se como Huguette ex-Duflos.

Marguerite reconheceu ter visto a atriz, duas vezes, no teatro e no cinema, embora não se lembrasse da peça representada ou dos temas abordados. Os temas das suas interpretações delirantes surgiam de leitura de jornais, cartazes e fotos expostas. Afirma ter lido no *Le Journal* que o seu filho seria morto, porque a mãe dele era

caluniadora, vil e que se vingariam dela. Uma fotografia reproduzia a empena da casa de sua família, onde o filho passava férias, com o filho aparecendo no canto da foto. Foi em vão, à redação do jornal, para procurar o dito artigo. Ao saber que a atriz viria a representar em um teatro próximo a sua casa, acreditou que ela viria zombar de sua pessoa.

Pierre Benoit havia publicado, em 1919, *L'Atlantide*, romance em que Aimée se reconheceu na personagem e, em 1923, Huguette Duflos interpretou o papel de grã-duquesa, no filme *Koegnismark*, baseado no romance de Benoit que, no mesmo ano, publicou *Mademoiselle de la Fierté*. Em 1926, Aimée, já instalada em Paris, procurou o escritor e, em um passeio de carro proposto por ele, acusou-o de falar mal dela e de chamá-la de misteriosa e impertinente. Allouch (1994) informa que, depois do atentado, Pierre deu entrevistas em que dizia ser perfeitamente capaz de se entregar a esse gênero de pilhagem do qual fora acusado por Marguerite.

Em 1929, após um ano em que fracassara em um exame, no qual ascenderia profissionalmente, ela assediou um jornalista comunista, para que seus artigos fossem publicados. Nestes, expõe queixas contra a escritora Colette, que era também atriz ocasional. Ela publicou o romance *Le Seuil*, em que descreve a iniciação no amor de um jovem, por uma mulher madura, que iniciará depois uma mocinha. Este romance foi publicado, aos poucos, em um jornal e sua publicação foi interrompida, como consequência da reação dos leitores, o que aconteceu também com o seu romance, em 1931. Esta escritora fora plagiada por seu marido e publicou, em 1936, após a morte do marido, um livro em que buscou acertar as contas com ele. Colette vivia a sua glória, escrevendo romances, realizando conferências e vivendo com um homem mais novo que ela, dezesseis anos. A mãe da escritora se queixava da sua

vida desregrada e da sua ausência e ela tentava esconder de sua mãe esse romance (Allouch, 1994).

Marguerite recebeu a visita de um inspetor de polícia, sendo intimidada, de forma rude, por importunar o diretor desse jornal. Ela quis se explicar aos seus inimigos. Acreditando que deveria "ir aos homens" (Lacan, 1932, 165), ela aborda transeuntes ao acaso, tentando entretê-los. Procurava satisfazer a curiosidade que tinha pelos pensamentos dos homens.

Em 1930, ela proferiu calúnias e injúrias, contra colegas de trabalho e superiores e passou a trabalhar só. Pedira ao seu senhorio, oito meses antes do atentado, para lhe emprestar um revólver e, como ele lhe recusou, solicitou-lhe uma bengala para amedrontar os seus zombadores. O seu primeiro romance *Le Décrateur* é escrito, em setembro deste ano, com uma heroína chamada Aimée. Esta heroína morre no final e ela descreve os sentimentos da mãe, diante da morte da filha.

Entrega o romance à editora, assinando "Jeanne Fontaine", segundo Allouch (1994). Diante da recusa à publicação do romance, ela cometeu um atentado contra a funcionária que lhe transmitiu a posição da editora. Mandou cartas ao comissário do bairro, registrando queixas contra Benoit e a sua editora. A funcionária fica impedida, temporariamente, de voltar ao trabalho e ela foi obrigada a lhe pagar uma indenização.

Passou cinco anos sem cometer atos delituosos e sente necessidade de fazer algo. Considera que, com a publicação de mais romances, seus inimigos recuariam. Decepcionou-se com a recusa, pois depositava as suas esperanças na publicação. Recebera uma multa de 375 francos, pelo fato de que a funcionária ficou impedida de trabalhar e, para justificar tal quantia, inventou um incêndio para a família. Começou a roubar objetos da casa dos parentes.

O seu romance *Sauf votre respect* foi escrito, em final dos anos 1930, atacando literatos e homens de teatro. Começou a ter idéias de guerra e bolchevismo, considerando que deveria lembrar aos governantes a esse respeito, pois eles esqueciam o perigo que estavam correndo. Ela entendia que deveria ocupar cargo no governo, para guiar reformas e ter influência.

Considero importante precisar a constelação familiar de Marguerite. Ela vem de uma família de camponeses, de Dordogne, sendo a quinta de sete filhos, precedida por quatro irmãs. Marguerite é o nome das avós materna e paterna de Aimée. Seus pais, Jeanne e Jean-Baptiste Pantaine, tiveram estes filhos: uma primeira filha chamada Marguerite, em 19 de outubro de 1885; Élise, em 23 de outubro de 1887; Maria, em 15 de outubro de 1888; Marguerite veio a falecer em 10 de dezembro de 1890; uma criança morta ao nascer, em 12 de outubro de 1891; Nasce Marguerite Jeanne, a Aimée, em 4 de julho de 1892; depois, Guilherme François, 21 de outubro de 1894 e Émile Guillaume, em 27 de setembro de 1902. (Allouch, op. cit.).

A morte da primogênita Marguerite, que nascera logo após o casamento, constituiu-se em um evento catastrófico, para a família. Em 1890, já com cinco anos de idade, vestida em uma roupa de organdi, aproximou-se demais da lareira e ardeu nas chamas, morrendo das seqüelas das queimaduras, alguns dias depois. A mãe foi tomada por uma emoção violenta, como narrou a família a Lacan (1932). A mãe estava grávida de uma filha nascida natimorta se deu em 1891, na ocasião do acidente. Marguerite Jeanne Pantaine, a segunda Marguerite, a nossa Aimée, nasceu 11 meses após a morte da primogênita e do nascimento da criança natimorta. Dominique Laurent (2004) observa que a sucessão de gestações na família não deixou lugar para o luto.

O pai de Aimée tem uma autoridade tirânica e incontestada na família e sua mãe, embora iletrada, é muito sensível à ameaça das palavras. A mãe é considerada, pela família, como tomada pela “loucura de perseguição” e uma tia havia rompido com todos, ficando com reputação de conduta revolta e desordem. Em relação à mãe, Lacan (1932/1987, p. 219) revela:

Ora, a mãe se mostrou desde há muito como uma interpretativa, ou, para melhor apreender os fatos, como manifestando nas relações na vila uma vulnerabilidade com um fundo de inquietude, logo transformada em desconfiança. Citemos um fato que nos contaram: uma vizinha, por exemplo, lhe prediz que um de seus animais doentes não ficará bom de modo algum, ei-la inicialmente suscetível à ameaça dessas palavras, que se sente percebida como uma ameaça mágica, em seguida se sente persuadida da vontade de prejudicar de sua vizinha, desconfiando que esta tenha envenenado o animal, etc. Esta disposição, antiga e reconhecida, se precisou há mais de dez anos num sentimento de ser espiada, escutada pelos vizinhos, temor que lhe fez aconselhar a leitura, em voz baixa das cartas que, iletrada, ela teve de mandar ler. Enfim, após os recentes acontecimentos ocorridos com sua filha, ela se fechou num isolamento feroz, imputando formalmente à ação hostil de seus vizinhos mais próximos toda a responsabilidade do drama.

Lacan acentua que Aimée era “personalíssima” na família, ocupando uma posição de exceção na família, tendo um tratamento privilegiado, pois era a única a contradizer a autoridade paterna, no que diz respeito a detalhes de conduta sobre a toalete. Dominique Laurent (2004) salienta, em relação ao dizer “não”, um traço referenciado e talvez na espera de encontrar-se com a forclusão do Nome-do-Pai.

Com a mãe, mantinha um laço intenso, um "apego exclusivo", dirá Lacan, que aponta que esse “intensíssimo vínculo” afetivo que as uniu deve ser salientado:

Este vínculo é confesso. Nós éramos duas amigas”, diz a doente. Mesmo agora, ela não o evoca sem lágrimas, as quais nem a própria idéia de separar-se de seu filho nunca provocou em nossa presença. Nenhuma reação nela é comparável à que desencadeia a evocação do pesar atual de sua mãe: “Eu deveria ter ficado junto dela”, este é o tema constante das lamentações da doente (Lacan, 1932/1987, p. 219).

Tal apego é partilhado, mãe e filha ocupam o lugar de duas amigas e quando, na internação de Aimée, a mãe se fecha em um isolamento feroz, transformando os vizinhos diretos em responsáveis, no drama da filha, revela-se a opacidade do laço exclusivo, mãe-filha. Lacan alude ao alcance da similaridade do desenvolvimento psíquico entre mãe e filha. Laurent (2004, p. 85) escreve, a este respeito:

A aproximação das datas nos permite supor que o delírio materno parece ter se tornado manifesto no momento da primeira maternidade de Aimée. A posição singular da criança na fantasia materna é objetivada no tratamento que lhe é reservado em relação às outras crianças. Ela é sua filha predileta. O pai consente nisso, até mesmo participa.

As aptidões intelectuais reveladas nos seus resultados escolares geram esperanças nos pais. Ela é designada para ser professora, o que permite que ter acesso a concessões e privilégios, principalmente em relação a sua toalete, o que não é estendido para suas irmãs.

Aimée demonstrava um gosto pelo devaneio e preferia a solidão. Mantinha relações de camaradagem com os seus irmãos, que ela dizia ser de menino. As meninas exerciam uma autoridade materna com ela e Élise, a irmã mais velha, assumiu as tarefas domésticas, no seu lugar. Élise, entretanto, deixou cedo a casa dos pais, aos quatorze anos, quando Aimée contava com nove anos, foi trabalhar em casa de um tio e casou-se com ele, cinco anos depois.

Destinada a seguir a carreira de professora, primeira da família a entrar na escola primária superior, Aimée concluiu os estudos primários, com sucesso. Deixou, em 1905, a casa da família, para concluir os estudos secundários e para satisfazer as ambições familiares de que se tornasse professora primária. Aprovada nos exames finais, fracassa no concurso para a entrada na escola normal e renuncia aos estudos, com 17 anos, dizendo aspirar a caminhos livres e elevados. O seu fracasso é situado por Lacan como os primeiros sinais de deficiência psíquica, que ele descreve como abulia profissional, ambição inadaptada, indocilidade e necessidade de direção moral.

Ela havia reatado uma amizade que tivera em sua infância com uma colega que é candidata, também, aos exames. A amiga faleceu, em seguida, de tuberculose e ela fica abalada por esse luto. Para Lacan (1932), essa primeira amiga inspirou a heroína do primeiro romance que escreveu, vinte anos depois, *Le détracteur*. Aimée decidiu entrar na administração dos correios, aos dezoito anos, depois do fracasso nos exames.

Laurent (2004) entende que há um ideal oferecido a Aimée, o do saber. Ela é filha de mãe iletrada, mas a família tem o projeto de que se torne professora primária e ela rompe com a escolha, para se tornar a *demoiselle* dos correios. Na ruptura, se mantém a continuidade entre a que aprende a ler e escrever, a professora

primária e a que transmite as cartas, a postalista. O corte é dado pela morte da amiga, o que a faz derrocar, em relação ao ideal parental. A amiga seria o apoio imaginário, que lhe permitiria atingir este ideal.

Ela começa a trabalhar, em um órgão da administração pública, dos serviços de correspondência, situado na cidade em que residem a irmã e o seu tio-cunhado, com quem mora por três meses. É uma cidade distante de sua casa e lá, ela encontra o seu primeiro amor que, no dizer de Lacan (1932/1987, p. 223), é um "Dom-Juan de cidade pequena, um poetastro da igreja regionalista". Enamora-se, desproporcionalmente, encantando-se por seu porte romântico e sua reputação escandalosa. Tem com ele a primeira relação sexual, após raros encontros. Descobre, depois, pelo amante, que fora objeto de uma aposta.

Depois que deixa a cidade, em razão de mudança administrativa, ela manterá uma correspondência assídua e secreta com o poetastro, que não confidenciará nem à melhor amiga. Envia as cartas e mantém com ele um vínculo regular, repelindo todos os homens que tem interesse por ela.

Muda novamente de cidade, por razões administrativas, ficando nesta cidade até a sua internação. Repentinamente, ela se cansa das suas vãs e dolorosas complacências e passa a sentir ódio e desprezo pelo poetastro, objeto indigno de seus pensamentos: "Passo bruscamente do amor ao ódio" (Lacan, 1932/1987, p. 224). Mantém a mesma hostilidade dirigida a esse homem, aos 38 anos.

Laurent (2004) assinala a importância do trajeto carta/letra. Encontrara o "homem de cartas", mantendo com ele um vínculo singular, por meio das cartas. Ela lembra que Lacan assinala o caráter erotomaniaco desse vínculo e questiona se não é possível levantar a hipótese de um surto, no encontro com esse homem, o que se comprovaria pela erotomania, posteriormente desenvolvida.

Ao lado da afetação amorosa, inicia-se uma nova amizade por uma postalista como ela, nomeada por Lacan de C. de La N. É uma aristocrata, obrigada a trabalhar para sobreviver, que age como uma *intrigante refinada* e irá exercer, sobre Aimée, um prestígio intelectual e moral, dirigindo opiniões, governando lazeres, exercendo uma autoridade sólida pelo rigor das suas atitudes, segundo Lacan. É ela que lhe fala de Huguette Duflos e Sarah Bernhardt, suas maiores perseguidoras. Huguette fora vizinha de uma das tias da amiga e a segunda conhecera a sua mãe num convento. Mantém com as amigas uma amizade conflituosa, chegando a dizer que essa amizade a fazia sentir-se pouco comum, mas não a dominava totalmente, guardando, em relação a ela, um jardim secreto permanente.

Chegou a declarar, para C. de la N.: “Você é afortunada. Adivinha tudo o que elas tem a dizer. Que uma delas emita uma opinião, a minha é sempre diferente?” (Lacan, 1932/1987, p. 226) Recebe da amiga a resposta de que ela, Aimée, não se parece com as outras, pois tem respostas inesperadas. Aimée retruca que as mulheres se interessam por mexericos, intrigas e faltas banais, dizendo sentir-se masculina. C. de la N. reitera: “Você é masculina” (Lacan, 1932/1987, p. 226).

Mantém relações com os homens, em uma série de aventuras dissimuladas para seu círculo, num período qualificado como acesso de dissipação. Refere-se a um sentimento de afinidade psíquica com o homem diferente da necessidade sexual. Sente curiosidade e atração pela alma masculina, mas a experiência sexual ou amorosa lhe é indiferente. Para Lacan (1932/1987), a inversão psíquica se esboça e ele salienta seus acessos de dom-juanismo, a impotência sexual, a afinidade psíquica com o homem, distinta da necessidade sexual, junto com a curiosidade e atração pela alma masculina.

Laurent (2004, p. 88) propõe a seguinte interpretação:

Detenhamo-nos nesse momento masculino no percurso de Aimée. Não é uma identificação histérica. A alma masculina não é um mistério. Ela busca identificar-se com a alma que define o homem. Porém atesta, nessa busca, a ausência de significação fálica para ela. O distúrbio da identificação sexual depende disso. A relação apaixonada com a amiga inscreve-se no mesmo registro que o do vínculo com a irmã e depois com a amiga de escola. Trata-se no caso do eixo imaginário e do eu ideal.

Mantém uma série de encontros frustrados com os homens, envolvida em sonhos ambiciosos. Em 1917, ela casa-se com René Anzieu, colega do seu escritório, em uma atmosfera turva, segundo Lacan. A família desaconselha o casamento com qualquer homem, dizendo-lhe que ela nunca será exata, pois os cuidados domésticos não foram feitos para ela. Ela afirma: “Se eu não o pego, uma outra o pegará” (1932/1987, p. 227). O marido ocupa uma posição hierárquica superior a ela, no trabalho. Em desacordo com o discurso amoroso com o poetastro, o casamento parece o instrumento da sua ambição e a amiga a influencia nas sugestões que impõe aos noivos. Com a transferência administrativa desta última, a influência cessa brutalmente. Na opinião de Dominique Laurent (2004), o casamento parece ser a tentativa de se ajustar à imagem da amiga.

O casal parece ter feito confissões recíprocas sobre o passado. O casamento tornou-se problemático e manifestaram-se desentendimentos, gostos e interesses não partilhados, rasgos de ciúme que tornaram-se delirantes, posteriormente. É indiferente às relações sexuais e isola-se em mutismos. As censuras do marido transformam-se em armas para ela. Ela retoma o mutismo, isolando-se e negligenciando a casa. Tem impulsos bruscos de fazer corridas e caminhadas, demoras na ação e dificuldade de mudar de ação, acessos de fobias de sujeira e

lavagem interminável das mãos, que parecem ligadas ao insuportável da atividade sexual. Poderia haver, por trás das fobias de sujeira, uma atividade delirante em curso, como salienta Laurent (2004), enfatizando a diferença destas práticas e dos rituais neuróticos.

Sua irmã Élise, viúva e sem filhos, vem morar sob o seu teto conjugal, oito meses depois que Aimée casara. A irmã parece lhe trazer apoio, oferecendo sua experiência, devotamento, autoridade, conselhos e uma grande necessidade de compensação afetiva. Ela sofrera uma histerectomia total, aos vinte e sete anos. Com a chegada intrusiva da mulher, Aimée é alijada da direção prática da sua casa, o que ela sente como humilhação moral.

Entende os atos, palavras e atitudes da irmã como recriminações cruéis. Lacan (1932/1987) salienta que Aimée sente-se dominada pela irmã, representante da própria imagem do ser que ela é, impotente para realizar, como o fora a amiga, C. de La N. Aqui, lembra Laurent (2004), há uma imagem de tensão com outra mulher, no eixo imaginário, que a acompanha sempre. Na leitura lacaniana, está ligado ao ideal do eu, que Lacan confunde com o supereu, na sua leitura da época.

É importante destacar a gratidão ambivalente de Aimée com a irmã. A intrusão da irmã foi seguida do embargo de Aimée da direção do lar e os vínculos com o marido deterioraram-se, cada vez mais: “Eu me dava conta de que não significava nada mais para ele. Pensava freqüentemente que ele seria mais feliz se eu lhe devolvesse a liberdade, e que pudesse construir sua vida com outra” (Lacan, 1932/1987, p. 231).

A humilhação sentida se expressa nos reproches permanentes, formulados por Aimée. A humilhação é objetivada na reprovação que a irmã lhe impõe aos seus atos, em palavras e atitudes. Aimée, entretanto, reconhecia as qualidades, virtudes e

esforços da irmã. Explodia, sem querer, por vezes, afirmando-a como autoritária demais, sempre contra ela. Admitiu serem insuportáveis os cuidados que a irmã assumiu na educação do filho. Essas recriminações foram negadas e ela valoriza tal ponto, fazendo do delírio a tentativa de transferir as suas queixas, para outras pessoas e afastar qualquer recriminação contra a irmã.

Lacan entende que a queixa contra a irmã foi afastada no delírio e que ela não pode reconhecer na irmã a inimiga. Deriva seu ódio para objetos distanciados e difíceis de atingir:

Não há dúvida de que a estrutura psicastênica da personalidade de Aimée desempenha seu papel nessa escolha desviada de seu ódio. Quando, pela primeira vez, Aimée passa a uma reação de combate (a uma reação conforme com a descrição aceita da personalidade paranóica), ela só o alcança, com efeito, por um viés; substitui o objeto que se oferece diretamente a seu ódio por um outro objeto, que provocou nela reações análogas pela humilhação sofrida e pelo caráter secreto do conflito, mas que tem a vantagem de escapar ao alcance de seus golpes (Lacan, 1932/1987, p. 233).

A partir da localização do surto e da trajetória de vida de Aimée, irei destacar a questão que se constitui num dos eixos de discussão da tese, a passagem dela à condição de mãe, que foi, para Lacan, coincidente com a eclosão do surto psicótico. O seu encontro com os homens revelou-se problemático, desde o poetastro até os laços complicados que estabeleceu com o marido.

Ela engravidou, aos vinte oito anos e aí se manifestaram, na visão de Lacan, os distúrbios psicopatológicos. Ela passou a crer que seus colegas lhe criticam, caluniam a sua conduta e predizem-lhe infortúnios. Os transeuntes sussurram sobre

ela, demonstrando desprezo. As alusões nos jornais lhes são dirigidas e o ciúme do marido assume proporções delirantes. Na sua interpretação delirante, há uma significação: “Eles querem a morte de meu filho. Se essa criança não viver, eles serão responsáveis” (Lacan, 1932, p. 156).

O tom depressivo é nítido no período de gravidez, ela tem pesadelos que lhe atormentam, nos quais sonha com caixões e os estados afetivos do sono se misturam às perseguições diurnas. O marido passa a ser incluído nas idéias de perseguição. Ela chega a levantar à noite, para jogar um jarro d’água na cabeça do marido e usa, em outra ocasião, um ferro de passar como um projétil contra ele. Estende aos colegas as perseguições e arrebenta, a facadas, os pneus da bicicleta de um colega.

Ela colaborou para a confecção do enxoval da criança, mas deu à luz a uma menina natimorta, com o diagnóstico de asfixia por circular de cordão. Aimée fica em grande confusão, atribuindo a desgraça aos seus inimigos e concentra, repentinamente, toda a responsabilidade disso na sua melhor amiga, até o casamento. Um telefone da amiga, depois do parto, pareceu-lhe estranho e deu-se, então, a cristalização hostil.

As considerações de Dominique Laurent (2004) são pertinentes. Ela entende que a idéia persecutória da morte da criança que Aimée atribuíra aos seus perseguidores está bem distante da fantasia neurótica freudiana “Bate-se numa criança”, que deduzida de um pai que integra a castração e do qual há a articulação à metáfora paterna: “Aqui, a criança que ela carrega realiza o objeto a. O Outro é real e quer gozar do sujeito. Passagens ao ato violentas vêm comprovar isso” (Laurent, 2004, p. 90).

Ao colocar no mundo uma criança natimorta, Aimée faz eco às premissas de seu próprio nascimento, precedida pela irmã morta ao nascer. Laurent entende que o

delírio já estava instalado desde antes de a criança nascer. É a convocação do significante pai pela maternidade, que mobiliza a significação mortal. A elisão do significante fálico se combina com um estofamento do sentido e uma cifragem de gozo, na relação homem-mulher. Se o homem lhe parece enigmático, pois a sua alma lhe escapa, ela lhe fornece uma versão possível, homem de cartas/letras, inscrição que funciona como uma estabilização relativa. Não é uma escrita da relação sexual, pois o complexo de Édipo escreve a relação mãe-pai e não a relação sexual. Para escrever a relação sexual, só resta a significação fálica ou um substituto. A hipótese que Laurent (2004, p. 90) levanta é:

...ser o objeto detentor da habilidade com as cartas advém-lhe em equivalência com a significação fálica. Com efeito, o que falta às mulheres, e em primeiro lugar, à mãe é a letra. Aimée só escolhe homens na medida em que eles têm o que as mulheres não têm. A prótese de significação fálica move-se sobre o mínimo e máximo de presença da letra. Um modo de *bricolage* ainda é possível.

Na falta de escrever a relação entre os sexos, deve-se se escrever a relação pai-mãe, o que se verifica impossível para Aimée. Quando o significante fálico é convocado, tudo vacila e a há uma total ruptura de significação, indo até o “ser para a morte”. A equivalência feita por Aimée é filho-morto e não filho-falo e a única significação identificatória que ela atribui ao filho é a certeza delirante das ameaças da morte da criança. A equivalência filho-objeto feita por Lacan coloca a criança como diferente do falo, como o objeto da existência das mulheres, que aparece no real, é um objeto perverso de gozo, e, no dizer de Laurent, objeto real de gozo.

Junto ao significante mãe surgem afirmações do tipo “Há pessoas que constroem currais para melhor me tomar por uma vaca leiteira” (1932/1987, p. 151), que apareceu em duas vezes, nesse período como um insulto alucinatório, que remete a um eco à fecundidade ininterrupta da sua própria mãe e a lembrança que a coloca em cena com um de seus animais doentes. Aimée, como objeto de gozo da mãe, saíria do estábulo, assim como na alucinação “porca”, que remetia ao objeto de gozo que voltava do salsicheiro, como Lacan (1955-6/1985) demonstrou, no seminário 3: as psicoses.

O estado depressivo, a angústia e as interpretações delirantes retornaram, na ocasião de uma segunda maternidade. Deu à luz a uma criança, a quem se dedicou com um ardor apaixonado. Só ela cuidou da criança até os cinco meses e a amamentou, até os quatorze meses, período em que ficou hostil, briguenta, multiplicando acidentes e tornou-se, cada vez mais, interpretante, achando que todos ameaçavam seu filho. Acreditava-se objeto de injúrias, grosserias, acusações e vícios extraordinários. Estava convicta de que a cidade vivia a par da sua conduta depravada e que seu círculo falava as piores coisas sobre a sua pessoa. Chegou a querer levar o caso à justiça, no clímax delirante.

Suas grandes reações interpretativas e escândalos multiplicaram-se, quando a irmã impôs sua orientação para cuidar da criança. A introdução de um terceiro na relação lhe foi insuportável. Aimée, apesar de toda preocupação ansiosa com o filho, era capaz tanto de empanturrá-lo de comida, até vomitar, quanto de deixar de alimentá-lo. Para evitar seu contato com o ar exterior, cobria-o com várias camadas de roupas, o que faz Lacan destacar (1932/1987, p. 238):

Cada vez mais confinada nestas quimeras que, por mais condenadas que

sejam, representam ainda assim esforços de adaptação, ela negligencia então seu próprio filho, parece pouco atenta por ocasião de duas crises de apendicite que a criança apresenta. Depreendemos aí o próprio mecanismo dessas discordâncias da conduta sobre as quais insiste Blondel: a saúde da criança, que forma o tema ansioso central de seu delírio, deixa-a indiferente na realidade. Sua família formula, então, um juízo definitivo sobre o que ela não pode se compreender como sendo uma indiferença moral fundamental. Contudo, nessa época, o próprio marido é para ela “o remorso em pessoa” (escrito da doente).

Sem que o marido soubesse, ela enviou um pedido de demissão à empresa em que trabalhavam e solicitou um passaporte para os Estados Unidos, com documentos falsos, para apresentar a autorização marital requerida. Lá, ela se tornaria romancista. Apesar de confessar que teria abandonado o filho, elas se embaraçou ao dizer que foi por seu filho que teria se lançado a esta empreitada.

Intimada pela família a renunciar às loucas imaginações, ela lembrou que a irmã se lançou a ela de joelhos e disse que ela veria o que iria acontecer, se ela não renunciasse à idéia de partir e a família decide interná-la, o que irá confirmar para ela que eles fizeram um complô para tirar o seu filho dela.

Dominique Laurent (2004) chama a atenção para o apelo ao mundo literário, pois o ideal para ela sempre fora alojado no universo do discurso: a escola, o ministério, a academia, o que parece não funcionar. Ao ser hospitalizada, escreve uma carta a um escritor, que não é Pierre Benoit, o seu futuro perseguidor. Ela pede-lhe ajuda para protestar contra a sua internação e o homem de letras encarna o personagem benevolente, como acontecera com o poetastro, em um primeiro momento. Novamente, dá-se o apelo à letra, pela via da carta, o que evoca um

significante que faltou à mãe, iletrada, que pedia que lhe lessem as cartas, em voz baixa.

Ela saiu da clínica, a pedido da família, recusando-se a voltar ao seio da família conjugal. Solicitou, então, transferência administrativa para Paris e deixou o filho, com a irmã e o marido. Passou a se isolar, progressivamente, em um modo de viver, que oscilava entre um zelo excessivo no emprego de postalista e lazes ocupados na retomada dos estudos que a levam a se apresentar ao *baccalauréat*, o grau concedido após o término dos estudos secundários, no qual foi reprovada três vezes. Parecia buscar apoio desesperadamente, no trabalho e nos estudos. Embora isolada, visitou o filho todas as semanas, nos primeiros meses, mas as visitas passam a rarear e parecia indiferente à saúde do filho.

A atividade delirante desdobrou-se e organizou-se, nesse período. A atriz e o escritor tornam-se os seus perseguidores. A ameaça constante é exercida sobre o seu objeto mais querido constitui uma vingança exercida sobre a mãe. Com a ameaça de morte sobre seu filho, vingar-se-ão dela, das suas maledicências e irão puni-la por todas as suas faltas e tolices, o que a leva a expressar: “Eu temia muito pela vida de meu filho, se não acontecesse mal agora, aconteceria mais tarde, por minha causa, eu serei uma mãe criminosa” (Lacan, 1932/1987, p. 160)

Dominique Laurent (2004) aponta a potencialidade criminosa do seu delírio materno. Na afirmação feita por Aimée, desvela-se a mãe criminosa, sob as intenções delirantes imputadas à atriz. A mãe criminosa parece ser o ponto fundamental, no qual se inscreve a relação de Aimée com a própria mãe, a Marguerite que morrera queimada, sendo o Outro reduzido à vontade de gozo, em sua dimensão mortífera. O mesmo processo se desenvolve com o seu próprio filho. A autora lembra alusão de Lacan a Medeia, que atinge os filhos, a partir do momento em que tomam valor de

objeto e perdem o valor fálico, para a mãe. É o gozo feminino, levado ao extremo, que faz com que as mulheres possam assumir a sua face de loucura.

Lacan (1932) invoca a perversão do instinto materno e a pulsão do assassinato, que poderiam se relacionar à organização do delírio sobre a criança. O delírio a teria feito fugir do filho e a cura, ligada à realização da perda do filho, como autopunição. Lacan, alude, em nota de rodapé, ao que ele chamou perversão do instinto materno, ao se referir ao delírio relativo à perda definitiva de seu filho:

Uma outra forma de perversão instintiva poderia ser discutida por um exame bem atento de nosso caso: a saber, esta *perversão do instinto materno* com a pulsão de assassinato, que somente certos sintomas da psicopatologia humana problematizam, mas que fatos manifestos da psicologia animal permitem afirmar. Tal pulsão explicaria a organização “*centrífuga*” do delírio que constitui a atipia de nosso caso; seu recalçamento permitiria compreender uma parte do comportamento delirante como uma *fuga* para longe da criança. Algumas prevalências de imagens que destacamos em seus escritos, certos temores obscuros sentidos pelos seus viriam apoiar esta hipótese. Além disso, ela nos daria uma nova explicação da cura que, aliás, só pode ser admitida na dependência da primeira: o saciamento autopunitivo, que está na base da cura, teria determinado em parte pela “realização” da perda do filho (Lacan, 1932, p. 266).

Um mês antes do atentado, ela decidiu se divorciar e deixar a França com o filho. Ao manifestar a intenção à irmã, em uma cena em que mostrou agitação interior, disse-lhe: “É preciso, diz-lhe, que você esteja pronta para testemunhar que André (seu marido) me bate e bate na criança. Eu quero me divorciar e ficar com a

criança. Estou pronta para tudo, senão eu o matarei” (Lacan, 1932/1987, p. 168). Insistiu em se divorciar e começou a visitar novamente seu filho, acompanhava-o à escola, num temor intenso e iminente do atentado à vida da criança. A família entende sua atitude como um zelo intempestivo e insiste em que ela pare com importunações, que apenas prejudicam o seu filho.

Lacan estabeleceu o diagnóstico de psicose paranóica, para Aimée, justificando-o: “por sua sistematização, seu egocentrismo, seu desenvolvimento lógico a partir de premissas falsas, pela elaboração tardia dos meios de defesa” (1932/1987, p. 199). Ele excluiu o diagnóstico de esquizofrenia e parafrenia, a partir das ambições idealistas de Marguerite e pela atividade profissional exercida, com eficácia, antes do atentado.

Lacan considerou que o delírio não era centrípeto, pois as ameaças giravam em torno do seu filho. Além de se sentir ameaçada, ela também faz uma auto-acusação, pensando que o filho estava ameaçado porque a mãe deveria ser punida, devido às suas faltas e maledicências. Acreditava que o filho seria ameaçado para lhe ameaçar, mantendo duas explicações: “Para me castigar...porque eu não cumpria minha missão” ou “Porque meus amigos se sentiam ameaçados por minha missão” (1932/1987, p. 253).

Ela construiu, de forma surpreendente, um delírio sistematizado de interpretação em que ligou idéias de perseguição, grandeza, erotomania e ciúme. Lacan entende a tendência à autopunição como o sentido do delírio, pois os perseguidores ameaçam seu filho para puni-la como mãe. Os seus perseguidores, por sua vez, são tiragens de um protótipo, que tem duplo valor, afetivo e representativo. Para Lacan, a atriz Huguette ex-Duflos é uma imagem ideal de Marguerite, um protótipo que não é outro que a sua irmã, Élise, a quem Marguerite não pode

reconhecer seu próprio ódio. Foi da sua irmã de quem sofreu todos os graus de humilhação moral e de reproches de sua consciência. A sua amiga íntima, a Senhorita C. de La N., desempenhou um papel análogo, o que a levou à segunda identificação do protótipo delirante.

As imagens das perseguidoras de Aimée representavam a imagem da mulher que gozava da liberdade e poder social, o que fez explodir a identidade imaginária dos temas de grandeza e dos temas de perseguição, pois são tipos de mulheres, nas quais ela sonhava se tornar e a imagem de seu ideal é também o objeto do seu ódio. O valor da passagem ao ato de Aimée relaciona-se à autopunição:

Aimée atinge, portanto, em sua vítima seu ideal exteriorizado, como a *passional* atinge o objeto único de seu ódio e de seu amor. Mas o objeto que Aimée atinge só tem um valor de puro símbolo, e ela não sente com seu gesto nenhum alívio.

Contudo, pelo mesmo golpe que a torna culpada diante da lei, Aimée atinge a si mesma, e quando ela o compreende sente então a satisfação do desejo realizado: o delírio, tornado inútil, se desvanece. (Lacan, 1932/1987, p. 254).

O delírio de Aimée teria como base uma erotomania homossexual. Ela se apegou às mulheres célebres, que representavam o seu ideal do ego. Apaixonou-se pelo Príncipe de Gales, um amor com conotações erotomaníacas, que lhe permitiu satisfazer o pouco interesse pelas relações heterossexuais e desconhecer as pulsões reprovadas para com seu próprio sexo. É uma erotomania do tipo simples, em que “o traço da iniciação atribuída ao objeto está ausente, enquanto que o da situação

superior do objeto escolhido ganha todo o seu valor e tende mesmo a se reforçar (Lacan, 1932/1987, p. 265).

As amantes que Aimée imputava ao seu marido são as mesmas que seu amor inconsciente designava por seu ódio delirante. Lacan se apoia na idéia freudiana de que os delírios paranóicos de ciúme traduzem uma atração de valor homossexual pelo rival ameaçador. O perseguidor é do mesmo sexo do sujeito e representa a pessoa a quem o perseguido está ligado afetivamente. As idéias de grandeza relacionavam-se a devaneios ambiciosos, projetados para o futuro, de intenção altruísta e moralizante, referidos ao ideal-do-eu do sujeito.

Lacan acentua o papel manifesto desempenhado, na gênese do delírio, das relações de Aimée com a sua irmã Élise. Ele destaca as resistências dela em evidenciar a irmã, diretamente e a sua reação é sentir-se culpada e inferior. Ela não usa os recursos da interpretação delirante, para prover a reivindicação recalcada. O delírio é compreendido como uma transposição centrífuga do objeto cujo ódio ela quer desconhecer. Apesar de não hesitar em acusar a amiga de ser sua perseguidora e Lacan entende que: “Ela se detém diante de sua irmã, porque ela é sua irmã, sua irmã mais velha, que foi por um tempo o substituto da sua mãe” (Lacan, 1932/1987, p. 284).

Ele comenta o apego entre Marguerite e sua mãe, destacando a eclosão do delírio da mãe, em função dos acontecimentos da filha. Coloca o problema da relação da psicose com a situação familiar infantil dos doentes e põe em relevo a “frequência de uma anomalia psíquica, similar a do sujeito no progenitor do mesmo sexo” (Lacan, 1932/1987, p. 287). Tal anomalia psíquica, como a de Aimée e sua mãe pode se dar tardiamente, constituindo-se os casos de “loucura a dois”, que é entendida

como loucuras simultâneas de delírios convergentes, que exige explicações da psiquiatria.

Jean Allouch (1997) propõe uma outra leitura da tese de Lacan, realizando uma revisão minuciosa e pesquisa detalhada do caso. Ela destaca as duas interpretações dadas por Lacan, ao caso Aimée, uma que descreve a psicose como tendência auto-punitiva e outra, que a situa como a realização pulsional do assassinato do filho. Enquanto Lacan enfatiza a autopunição, Allouch acredita que a problemática da loucura-a-dois ocupa um lugar importante, na compreensão da atividade delirante de Aimée.

Allouch (1997) discorda do diagnóstico de paranóia de autopunição, por entender que o castigo que aparece no delírio visa ao seu filho e não a Marguerite diretamente. Ele enfatiza a transformação no delírio da mãe de Marguerite, no momento em que ocorre a sua cura. Na lenda familiar, a mania de perseguição da mãe está relacionada ao acidente com a filha mais velha, a Marguerite morta. Ele correlaciona a loucura de Marguerite, coincidente com a vivência da maternidade, com a loucura da sua própria mãe.

A morte accidental da primeira Marguerite atingiu a mãe, Jeanne Pantaine¹⁴, que perseguiu duplamente Aimée, tanto pelo acidente, como pelo efeito persecutório sobre a sua mãe. Considero extremamente pertinente apresentar um relato feito por Didier Anzieu, a Gilbert Tarrab, na obra *Une peau pour les pensées*, publicado por Allouch (1997, p. 212):

¹⁴ A mãe de Aimée estava grávida, no momento deste acidente, de uma outra menina que nasceu morta. Esse dado não aparece na tese de Lacan, que estabelece que a mãe estava grávida de Aimée e não desta criança natimorta. Marguerite Jeanne recebeu o seu nome de Marguerite por causa da irmã mais velha, que morrera queimada.

Ela [Marguerite] era a terceira da prole, a terceira ou a Quarta... Antes dela, com efeito, haviam nascido três meninas. A família vivia numa grande casa de pedra, perto do estábulo e dos campos. A peça comum tinha como aquecimento somente uma grande lareira onde queimavam grossos toros de madeira, onde se cozinhava, no interior da qual era possível sentar-se em bancos. A cena se passou antes do nascimento de minha mãe. Era um feriado. Para ir à missa, Marguerite, a mais nova das três filhas, tinha sido arrumada com um vestido de organdi. Deixaram-na por um momento sob a guarda da mais velha¹⁵, aquela que seria minha madrinha. A pequena estava com roupas leves, fazia frio, ela se aproximou do fogo... e morreu queimada viva. Isso foi um choque para o pai, para as duas irmãs. Minha mãe foi então concebida para substituir a defunta. E, como novamente, nasceu uma menina, deram-lhe o mesmo nome, Marguerite. Uma morta-viva, de certa maneira...Não é por acaso que a minha mãe passou a vida multiplicando os meios de escapar às chamas do inferno... A isso, se chama sofrer um destino, um destino trágico. Minha mãe só me falou abertamente sobre isso uma única vez. Mas eu já sabia, pela lenda familiar. Sua depressão provém, penso, deste papel insustentável. Ela o havia adiado depois do nascimento de sua filhinha morta, implacável repetição do destino. E meu nascimento, bem sucedido, reativou a ameaça insuportável...

Vinda ao mundo para ocupar o lugar de uma morta-viva, Aimée, assumiu o lugar da filha de exceção da sua mãe, o lugar da negação do voto materno de morte da filha Marguerite, vestida de organdi, arde no calor que lhe faltou para se aquecer, em pleno inverno francês. Esse voto materno de infanticídio reaparece com a filha

¹⁵ Allouch retifica esta afirmação, pois a irmã mais velha era a criança que morreu e Élise, a que viria a ser a sua madrinha, era mais nova que ela.

natimorta, a qual Aimée vem suceder. Ela herda, de um lado, o nome da sua irmã morta no fogo e o próprio nome da sua mãe, Marguerite Jeanne, indício do lugar de objeto da fantasia de gozo materno de complementaridade. De um lado, o lugar de filha morta e do outro, o de duplo especular da sua mãe, o que pode ser reconhecido nas inúmeras formas como a loucura a dois deixa entrever do laço muito exclusivo entre a mãe e a filha.

Seja em relação a própria mãe ou em relação à irmã, sua mãe-substituta, há algo de um ponto de devastação, esse laço exclusivo na relação entre mãe e filha, já discutido no capítulo anterior. Aqui, pode-se pensar que, na psicose, diferente da neurose, o Nome-do-Pai não fará a mediação do desejo materno, que permanece na dimensão do gozo sem limites da mãe, encarnação da lei incessante e toda-poderosa, sem o pau de pedra, que faria barreira à boca escancarada do jacaré pronto a devorar sua presa. Seja em Jeanne ou em Élise, figuras do Outro, para Marguerite, há algo de substancial que ela encontra aí, em um Outro que existe e é consistente. Um Outro que goza da filha, não só que pode destruir, aniquilar, mas que pode gozar do sujeito, como o fazem os perseguidores.

Quinet (2002) lembra que, na paranóia, a não inclusão do Nome-do-Pai não barra o Desejo materno. O paranóico, na fórmula da metáfora paterna (NP/DM), localiza-se na identificação à fração da metáfora em que há Desejo da Mãe e sua significação enigmática: (X: DM/X). Embora haja a forclusão do Nome-do-Pai, há, na paranóia, a inclusão do significante do desejo da mãe, que corresponde a uma primeira simbolização. O paranóico ficará fixado nesse significante, um S_1 que comemora a irrupção do gozo.

É justamente com relação ao X do desejo materno, em sua opacidade de gozo sem lei, que Aimée terá que se defrontar. A sua mãe, tendo parido um filho

atrás do outro, como vaca leiteira, não vai conseguir se sustentar como mãe e parece oferecer aos seus filhos a face do amor louco da mulher. Diante da pergunta: O quer uma mulher?, em relação à própria mãe, a resposta que Aimée dará é: um filho morto. É em torno desse filho morto, que Aimée colocar-se-á como perseguida e perseguidora.

A esse respeito, a título de anedota, há um relato de Didier Anzieu, seu filho sobre quem pairava a ameaça de morte, no posfácio do livro de Jean Allouch (1997): “Outra anedota: ela se preocupava em mandar rezar missas pelo repouso das almas dos defuntos da família; um dia me anunciou: “Estou chegando da Igreja. Inscrevi você entre os mortos, perpetuamente” (Allouch, 1997, p. 575). O filho morto inscrito entre os mortos perpetuamente, aqui, parece ser uma outra versão dada, mais apaziguadora, para a constante ameaça que pairou sobre a criança, que tanto a perseguiu.

A devastação, na psicose, tomará a forma de erotomania ou paranóia, em que o Outro é consistente, em sua face mortífera e Aimée parece ter tentado, na falta de ser o falo que faltou à mãe, encontrar O homem, em relação ao Príncipe de Gales. Ela desenvolveu uma erotomania homossexual em relação às suas perseguidoras, que, para Lacan, vão remeter à substância que vai herdar do laço exclusivo estabelecido com Élise, a sua mãe-substituta, herdeira do lugar de Outro real, reduzido à vontade de gozo, em sua face mortífera.

Embora testemunhando, em seus escritos, o cuidado pela infância, ela não pode exercer, junto ao seu filho, a maternidade. A passagem ao ato permitiu uma separação possível, uma fuga para longe do filho, como objeto condensador de gozo. O significante mãe é acompanhado por significações delirantes e ela viu aparecer, no real, o objeto mesmo da sua existência. No momento em que foi convocada a

assumir a maternidade, o que poderia aparecer pela via do fantasma neurótico “Bate-se numa criança”, adquiriu a forma de uma certeza delirante: “Meu filho será morto”, que aparece no sonho com o filho afogado, morto ou preso pela GPU.

De acordo com Pollo (2002), o confronto com o enigma do desejo do Outro resultou, para Aimée, na tentativa de localizar o gozo do Outro. Ela tentava responder com o pensamento do perseguidor. “Eles pensarão que eu sou uma mãe covarde”. Ela não podia investir o filho com o brilho fálico do desejo inconsciente, pois a sua inscrição no gozo fálico se mostrava precária. Há dois pontos importantes na relação que estabelece com o seu filho. As idéias delirantes de que queriam matar o seu filho permanecem, mesmo sem nenhuma adesão às outras idéias delirantes. A sua remissão delirante só acontece no momento em que se dá conta que o seu ato a levou para longe do filho.

Quinet (2002) propõe a retenção do Um, significante mestre ao qual o paranóico adere firmemente, na psicose. Enquanto o significante da lei, o Nome-do-Pai é submetido à *Verwerfung*, à forclusão, o significante do traumatismo, significante do gozo permanece retido, pois é submetido à *Verhaltung* (retenção). Ele irá congelar, retendo o sujeito, que fica preso a esse significante de um gozo excessivo e desprazeroso. O S_1 será foracluído e vai retornar no real, na injúria alucinatória em que o sujeito é recriminado, como aparece em Aimée, “eles vão achar que eu sou criminosa” e essa recriminação vai se transformar em perseguição. O sujeito interpreta o que vem do Outro como signo da sua hostilidade.

Assim, por estar fixado a essa identificação e alienado ao significante, o paranóico identifica-se imediatamente a esse significante mestre, que o fixa e o representa para os outros significantes. Ele identifica-se ao Um e é o Um ao qual todos se referem, sendo observado por todos, é o centro do mundo, a quem todos se

dirigem e são hostis. Ele passa a ser o Um da referência. Acreditar-se o único está na base das desconfianças, da suspeita de complôs, da presunção e ênfase megalomaniaca (Quinet, 2002).

Quinet (2002) aponta, a partir de Freud, que o paranóico se identifica com a lei, pois a partir da forclusão do Nome-do-Pai, o Outro é sem lei. Ele tenta, então, colocar a lei no lugar do Outro, acusando-o, remontando processos, recorrendo à justiça. Vai respirar um ambiente jurídico e se colocar como o paradigma da Lei, pois se ele a representa, ela não aceita quando ela vem do Outro. Aqui, pode-se entender o apelo à lei, feito por Aimée ao denunciar a funcionária da editora, aos recursos aos editores, jornalistas e ao próprio Príncipe de Gales.

Todo o delírio de Aimée é percorrido pela idéia de que querem matar o seu filho, o que vai funcionar como um S_1 , que vai lhe permitir representar-se no Outro. É uma idéia que fica retida, sem possibilidade de dialetização, concentrando todas as experiências do sujeito. Há a concentração dessa idéia, que se transformará em signo de que há algo embaixo do pano, ela estava sempre procurando entender o sentido dos signos que vinha do Outro.

Aimée vai se encontrar na mira do Outro, dos poetas, jornalistas, atrizes, algozes que estão em toda a parte, prontos a lhe condenarem a ameaçarem o seu filho. Na paranóia, o gozo é identificado no lugar do Outro, que adquire a conotação de um Outro que goza, não barrado, um Outro consistente e gozador, a perseguir o sujeito, em todo o tempo e lugar. O paranóico é, então, um objeto de gozo desse Outro, suspendendo toda a sua existência ao Outro, seja ele um Outro do amor ou um Outro do ódio (Quinet, 2002).

Alberti (2002) assinala que, na paranóia, as vozes falam sobre o sujeito, criticam-no e estas críticas são justificadas pelas próprias críticas que o sujeito faria a

si mesmo, sendo rejeitadas e projetadas no Outro. Esse Outro, não barrado, é um Outro que pode fazer mal ao sujeito, pelas críticas que o sujeito lhe faz. Huguete ex-Duflos encarnará esse Outro que, pode, efetivamente, fazer algo contra Aimée. Assim, ela tenta acabar com a vida da atriz, antes que ela o faça com o seu filho: “O Outro consistente, herdeiro do Desejo da Mãe que não foi barrado pelo Nome-do-Pai e que serviu de espelho para o ideal do eu do sujeito, mantém o sujeito distante da própria castração, aqui tão zerificada quanto o Nome-do-Pai” (Alberti, 2002, p.78).

A ausência da significação fálica dificulta a inscrição do psicótico na partilha dos sexos e o enigma da relação sexual vai se configurar como uma vontade perversa de gozo partilhada que a visa. Aimée considera que o romancista e a atriz, unidos por laços indicerníveis, embora não sejam amantes, agem como se fossem. O enigma da relação sexual e o próprio gozo feminino se tornam persecutórios, como afirma Dominique Laurent (2004).

Como resposta a não-inscrição na partilha dos sexos, surge tanto a erotomania homossexual com a heterossexual. Na erotomania, o Outro ama o sujeito, num amor que não contém a castração. Na psicose, a erotomania tenta fazer o muro, uma barreira ao gozo do Outro, sob a forma do amor que ele emana. O Outro me ama, sou amada. Não é o que indica o significante Aimée, justamente o lugar designado pelo Outro materno a Marguerite? Aimée é o nome da personagem do seu romance *Le detracteur*, que observa os meninos e escuta a sua canção, alguém que inveja o par mãe-filho e observa “a mulher [que] leva a criança que se agarra a seu pescoço e suas tetas caídas”, quando “a criança sorri, a mãe tem um semblante de animal feliz” (Lacan, 1932/1987, p. 183).

Quinet (2000) retoma a idéia de que a erotomania é a tentativa de fazer existir o Um da relação sexual, diante da inexistência da relação sexual, pois na

miragem de harmonia entre os dois seres, pela via do gozo, o sujeito fica na dependência do amor do Outro. O gozo do corpo do Outro seria o signo do seu amor. Há uma primeira fase de esperança, em que já se manifestaram os signos de amor do Outro, mas ele não se declarou abertamente. Essa fase será precedida por uma fase de despeito e por outra de rancor e a erotomania pode transformar-se em ódio, como Aimée viveu, na relação com o poetastro.

Como se pode ver, na singularidade do caso de Aimée, o encontro com a maternidade implicou o encontro com o Nome-do-Pai foracluído, que se verifica, na psicose como o encontro com Um-pai. Aqui, é importante a referência dada por Lacan, no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1957-58b/1998, p. 584):

Mas, como o Nome-do-Pai vai ser chamado pelo sujeito no único lugar de onde poderia ter-lhe advindo e onde nunca esteve? Através de nada mais nada menos que um pai real, não forçosamente, em absoluto, o pai do sujeito, mas Um-pai.

É preciso ainda que esse Um-pai venha no lugar em que o sujeito não pôde chamá-lo mais. Basta que esse Um-pai se situe em posição terceira em alguma relação que tenha por base o par imaginário a-a', isto é, eu-objeto ou ideal-realidade, concernindo ao sujeito no campo de agressão erotizado que ele induz.

Que se procure no início da psicose essa conjuntura dramática. Quer ela se apresente, para a mulher que acaba de dar à luz, na figura de seu marido, para a penitente que confessa seu erro, na pessoa de seu confessor, para a mocinha enamorada, no encontro com o “pai do rapaz”, sempre a encontramos, e a encontraremos com mais facilidade ao nos guiarmos pelas “situações”, no sentido romanesco do termo. Entenda-se aqui, de passagem, que essas situações são, para o romancista, sua

verdadeira fonte, ou seja, aquela que faz brotar a “psicologia profunda” a que nenhuma visada psicológica poderia fazê-lo ter acesso.

O encontro de Aimée com a maternidade e feminilidade deu-se no contexto de uma conjuntura dramática, devido à elisão do significante fálico. Foi possível verificar o alcance dramático com o ser mulher, desde o encontro com o poetastro e a dificuldade sentida por Aimée, em se dizer uma mulher, nomeando-se como masculina. No encontro com o outro sexo, deu-se o vínculo erotomaníaco, que foi até a recusa e à indiferença pelo ato sexual, com o seu marido. Para Aimée, não é a mulher quem constitui um mistério, como a histérica. O mistério é alma masculina e, na ausência de uma significação fálica, busca identificar-se com essa alma. Com as mulheres, ela não busca entender o enigma da sua feminilidade, ela busca identificar-se com elas, no nível imaginário.

O encontro com o significante da maternidade é o encontro com Um-pai. Ao por no mundo a primeira criança, nascida morta, ela reencontra a mesma conjuntura, que precedera a sua vinda ao mundo. Tendo surtado já mesmo durante a gravidez, algo do encontro com o real da castração parece se dar na vivência da maternidade. A convocação do significante pai, elidido da cadeia significante, mobilizou uma significação mortífera e a única significação que pode atribuir ao filho é a do significante traumático, significante do gozo que está retido, “querem matar o meu filho”. A criança irá realizar o objeto *a* e o Outro real irá gozar do sujeito.

É possível pensar em alguns pontos em comum entre Rousseau e Aimée, tendo o cuidado de preservar a singularidade de cada um, guardando-lhes as devidas diferenças. Na sua tese de doutorado, em que discute o caso Aimée, Lacan faz uma referência a Rousseau, chamando-o de “paranóico de gênio” (1932/1987, p. 293):

Todo aquele que nos lê evocará aqui, sem dúvida, o exemplo de um paranóico de gênio, de Jean-Jacques Rousseau. Consideremo-lo, pois, um instante, em função de nossa doente.

Não se pode deixar de ficar surpreendido, sendo guardadas as devidas proporções, com os traços de personalidade que se encontram em nossa doente: as faltas de sua conduta familiar – seu contraste com sua paixão de idealismo ético e de reforma social (todos dois, objetos de requisitos cuja inanidade nossos conhecimentos atuais em psicologia descortinam) – seu cuidado com a infância – seu sentimento de natureza – seu gosto pela confissão de si mesmo.

Rousseau e Aimée, apesar de escreverem sobre o cuidado com a infância, tiveram dificuldades em exercer esses cuidados com relação aos próprios filhos. Ambos viveram os impasses na relação ao Outro sexo, Rousseau, dizendo-se efeminado e Marguerite, afirmando-se como masculina. Ambos amaram a homens e mulheres, com paixão. O recurso à erotomania apareceu, como uma forma de permitir o encontro com o outro sexo.

Para ambos, a questão da equação filho=objeto configurou-se de uma forma singular. Rousseau foi convocado a ocupar o lugar da mulher morta, que faltou ao seu pai. Aimée, deveria ocupar o lugar de morta-viva, em substituição à primogênita, do qual herdou o nome. Por não serem investidos com o brilho fálico do desejo inconsciente do Outro primordial, restou-lhes ocupar o lugar de objeto condensador de gozo do Outro. Rousseau, filho das mães, padeceu da carência paterna e a Aimée, filha de exceção, coube dizer não à autoridade tirânica do pai, não sem o consentimento da mãe.

As funções de pai e de mãe implicam a relação com um desejo não-anônimo, disse Lacan (1986), na “Nota sobre a criança”. Trazer a marca de um

interesse particularizado, pela via das próprias faltas não foi possível a Aimée, pois ela precisou separar-se do dito legiferador do Outro: uma criança é morta, significação onipresente em todas as relações que estabeleceu. Rousseau, por sua vez, não encarnou a lei do desejo para os seus filhos e entregou-os a um Outro anônimo, por entender que ele não tinha recursos para assumir um desejo que não fosse anônimo.

Sem a inscrição da falta que humaniza o desejo, na psicose não se dá a inscrição do sujeito desejante. A questão da extração do objeto *a* não se dá e o objeto está ao lado do sujeito e pode aparecer na sua realidade. A maternidade pode ser vivida como o encontro com um real insuportável. O encontro de Aimée com a maternidade pode indicar esse encontro com o objeto inapreensível, pedaço do real.

Ambos testemunharam, em seus escritos, aquilo que os seus dados biográficos contradisseram, o cuidado com a infância. Lacan, no seminário 23: O sintoma (1975-76) afirma que se a escrita toca no real, não toca no verdadeiro. A relação mãe-filho tem a ver com o real do delírio de Aimée e com as construções delirantes de Rousseau, em seu Emílio, que ocorre de forma assintótica ao que eles puderam exercer, em relação aos próprios filhos.

Para Colette Soler (1998), ao criar a figura do bom selvagem no Emílio, como o modelo da criança perfeita, Rousseau realizou uma operação sobre o gozo, o que implicou um limite, mas o converteu em gozo do ideal. A escrita de Rousseau falhou como suplência porque o ideal fracassou, sem a sustentação do Nome-do-Pai e os efeitos de forclusão que ele encobria retornaram no real. A culpa de ter causado a morte da mãe e o sofrimento do pai vai ser foracluída no simbólico e retornará no real, como acusação delirante e inefável, o “Outro quer me incriminar”.

Aimée buscou na letra uma forma de alimentar o laço amoroso. Ser uma romancista evocava, ao mesmo tempo, escrever romances e viver romances. Não era ela que se dizia a namorada das palavras, a apaixonada das palavras? Ela vai se dirigir ao poetastro e ao Príncipe de Gales, a partir da escrita, das cartas que lhes dirige. O homem com quem casou também era postalista, com ela e o desdobramento carta/letra reaparece aqui. Há um esforço desesperado de uma criação significativa para se proteger do gozo mortífero do Outro e ela acha que tem que ir aos homens.

Aqui, é possível dizer, com Dominique Laurent (2004) que há, na missão que a leva a salvar a humanidade um esboço de um empuxo-à-mulher, sob a forma de ser a mulher de letras que falta ao mundo, como um Nome-do-Pai, para cifrar o gozo do Outro. No entanto, por não ser reconhecida como tal, o esforço de construção significativa mostrou-se precário e ela, depois de uma sucessão de passagens ao ato, encontrou na autopunição uma via de significantização do gozo, o que operou a redução do delírio centrífugo ao filho.

Soler (1998) entende que Rousseau tentou construir significações capazes de colonizar o furo da ausência do Nome-do-Pai e foi assumindo ideais sucessivos para inscrever algo de simbólico, onde havia a falha do Nome-do-Pai. O legislador, o retificador da sociedade, o romancista moralista do amor, o educador, o visionário do homem verdadeiro e o inocente foram tentativas de fabricar suplências simbólicas. Mas, o que ele foracluiu pela escrita lhe retornou, no real, através da perseguição que sofreu dos homens malvados que o acusavam.

Se Rousseau foi um mestre das palavras, Marguerite almejou ser a mulher de letras. Ambos buscaram, ao seu modo, fazer o apelo à escrita como um modo de apaziguar o gozo persecutório de um Outro primordialmente nocivo e fracassaram

em fazer da escrita um sintoma, que permitisse um tratamento possível da paranóia, através da letra.

A problemática da feminilidade e da maternidade constitui-se tanto para um, como para o outro, em um confronto com um Outro real, um Outro do gozo, que os convocou à fusão impossível ou à perseguição e resultou na impossibilidade do encontro com o Outro sexo e com as funções de pai e mãe.

9. Feminilidades e maternidades.

Com Freud, o encontro com o enigma da feminilidade se dá, a partir do confronto com a diferença entre os sexos e com a castração materna. Esse encontro é marcado pelo horror e será recusado sob a forma de recalque, desmentido ou rejeição. O que irá proteger o sujeito do horror do confronto com o sexo feminino é a referência ao falo. Ser menino ou menina estão fundados sobre a referência fálica, o que levaria o humano a uma tendência estrutural de apagamento da diferença sexual ou de negação da falta fálica.

Na histeria, há uma oposição à feminilidade, pois, pela falta de simbolização do sexo feminino, a referência ao falo leva a menina a se identificar ao pai. Para responder ao que é ser uma mulher, a histérica identifica-se com o homem, portador do falo, para tentar simbolizar o órgão feminino. Mas, Lacan opõe a interrogação sobre a histeria e o ser mulher, que podem ser posições antinômicas.

A histérica, na falta de uma identificação, mobiliza a imagem do homem, para perguntar-se pelo próprio sexo. A mulher, para Lacan, parte da ausência de

simbolização do sexo feminino. Após passar pela identificação como o pai, aceita-se na condição feminina e se realiza como mulher.

A identificação viril da histérica pode fazer obstáculo à parceria amorosa, pois ela não busca se interrogar sobre o Outro que ela é, para si mesma, mas se dedica a interrogar a Outra mulher, em lugar de se voltar como Outro para si mesma. A posição da histérica, frente ao desejo, faz com que busque a castração do pai ou do amante idealizado, para ocupar um lugar de exceção. Ao ocupar o lugar do Um fálico, ela busca ser excepcional.

Tendlarz (2002) assinala a diferença entre “ser a única para” e “ser a excepcional”. A primeira guarda uma direção, fixa o objeto e a inclui, na demanda de amor, o que caracterizaria a posição feminina. Ser excepcional, como a única, irá deslocalizar o objeto e levar ao sujeito, na via da mascarada fálica.

Mas, a identificação fálica, pela via da mascarada, pode levá-la a uma confusão entre a posição histérica e a posição feminina. Nesse sentido, a maternidade pode se colocar, para a mulher, como aderência a uma identificação fálica, na tentativa de ocultar a castração imaginária, rechaçando a parte essencial da sua feminilidade.

Laurent (1999) assinala que a posição feminina também implica em que o sujeito suporte o ser falicizado, através da mascarada, para suportar ser o objeto causa de desejo de um homem. Implica um saber fazer com o nada, sem aderir ao Um fálico, endereçando-se para um homem, no lugar de Outro. Ao invés de aderir à identificação viril, a posição feminina implica preservar a falta, produzindo amor e desejo no homem.

A experiência da maternidade pode implicar, para a histérica, a via privilegiada de se manter na insatisfação, em relação ao parceiro masculino, assim

como a possibilidade de encontrar no filho o substituto fálico. Ela pode manter-se, enquanto mãe, no conjunto fechado da histeria, de modo a que a pergunta a respeito do enigma da sua feminilidade permaneça intocada.

Lacan (1969-70/1992) referiu-se ao gozo da privação como a assunção do gozo de ser privado. Ele estabeleceu a privação como própria à mulher, pois nela trata-se de ter que lidar com privação, o que a faz não se sentir tão ameaçada pela castração. A partir desse menos, com que foi marcada com a privação, trata-se de fabricar um mais. Na histeria, há um desacoplamento entre desejo e gozo, produzindo uma subtração de gozo, o que a deixa a reclamar, infinitamente, o amor insatisfeito. Para manter o desejo, ela se mantém na subtração de gozo.

Lacan diferenciou o gozo fálico e o gozo suplementar. Uma mulher, incluída no tipo clínico da histeria, pode posicionar-se no lado masculino do quadro da sexuação. Esta saída a manterá pela via do ter e manterá em aberto a questão sobre a mulher que ela é. A experiência de ser mãe, para uma mulher histérica, pode reduplicar a sua identificação masculina, o que não minimiza os seus tormentos na tentativa de resolver a falta-a-ser pela via do ter. Mas, a histérica pode ter acesso, de forma contingente, ao gozo suplementar, pois a mulher é não-toda posicionada no gozo fálico. Na maternidade, ela também pode se deparar com o lado não-todo do gozo feminino, em sua face de enigma insondável.

O confronto com a feminilidade consiste em uma experiência psíquica marcante, estruturante para a subjetividade humana, para ambos os sexos. Na psicose, com a ausência da referência fálica, o encontro com o Outro sexo, pode ser vivido como um aniquilamento, dispersão ou desfalicização, por evocar o horror do encontro com a castração, não simbolizada pelo psicótico. A rejeição da feminilidade se dá pela via da forclusão do significante do Nome-do-Pai, o que leva o sujeito a

temer a feminilidade, por lhe remeter ao seu desamparo, diante da experiência inassimilável da castração.

Em Schreber, isso se traduziu no horror de ser transformado em mulher. Em Rousseau e Aimée, se traduziu na dificuldade no encontro com o sexo oposto. Na tentativa de reconstruir o mundo, transformado em caos, a partir do encontro com a feminilidade, o psicótico poderá tentar o recurso à feminilidade, pelo apelo a uma condição privilegiada, que pode ser uma mulher investida por um alto valor fálico. Em Schreber, *A mulher de Deus*. Em Aimée, a mulher que faltou aos homens de letras. Em Rousseau, *A mãe*.

A forclusão do Nome-do-Pai articula-se à inclusão da relação sexual, à existência d'A mulher e à existência do Outro, pela condição de fora-do-discurso em que está o psicótico. O confronto com o filho, por igualmente implicar o encontro com a castração, pode remeter ao horror do encontro com o desamparo da sua estúpida e inefável existência.

Assim, a divisão entre a maternidade e a feminilidade, não se dá de modo universal, pacífico e não é uma evidência imediata para todos os sujeitos. Tal divisão está articulada a uma série de desdobramentos, inserindo-se em uma série de oposições significativas: mãe-mulher; desejo-gozo; desejo feminino-desejo materno; todo-não-todo; falo-objeto *a*. Feminilidade e maternidade se conjugam no plural, articulados às contingências dos entrecruzamentos entre essas oposições, que revelam o singular de cada sujeito, frente ao confronto com a mulher, em sua radical alteridade.

Momento de concluir.

Por caminhos tortos, viera a caber num destino de mulher com a surpresa de nele caber como se o tivesse inventado.

Clarice Lispector.

Ser mãe e ser mulher são duas posições equivalentes ou se mantêm em uma relação de dissimilitude? Essa questão não encontra uma resposta única na obra de Freud. A imagem da mulher como enigma perpassou a obra freudiana e nela há uma constante interrogação sobre o feminino, desde o seu encontro com as histéricas.

Esse encontro levou-o a deslocar a diferença sexual do âmbito biológico e inscrevê-la, no registro pulsional. Embora insista na diferença entre os sexos e em suas conseqüências psíquicas, Freud se deparou com um desconhecimento do inconsciente a respeito do feminino. E, ao destacar a diferença entre os sexos, ele passou a interrogar o sexo feminino como diferença.

Freud apresentou as pulsões perverso-polimorfas e a sexualidade como discordante e disruptiva, articulada ao registro libidinal, para além dos marcos da anatomia e da biologia. As crianças, por sua vez, constroem suas teorias sexuais a respeito da diferença entre os sexos. Entretanto, a parcialidade de suas pulsões e as teorias sexuais infantis não oferecem nenhum saber sobre o sexo feminino.

Freud considerou a falta fálica como o princípio organizador da sexualidade, estruturante da subjetividade. Ele articulou a diferença sexual ao medo de perder o órgão e à vontade de ter o órgão do qual se foi privado. O que permite ser homem e

mulher tem a ver com a passagem pelas trilhas do Complexo de Édipo e de Castração. Nem todos os sujeitos se dizem homens ou mulheres, a partir da referência à anatomia. O ser sexuado do organismo não é suficiente para responder à assunção do sexo e o sujeito fará, do seu ser sexuado, uma constante interrogação. Tornar-se mulher deriva da inveja do pênis, e a mulher, ao se deparar com sua privação, nutre a vontade de ter o órgão privado e de recebe-lo do pai ou do marido, que o tem.

A feminilidade resulta do recalçamento da masculinidade originária na menina. Para Freud, nem todas as mulheres chegam a ser verdadeiramente mulheres. O tornar-se mulher é um processo longo, construído a partir do discurso e não apenas pela determinação instintiva ou biológica. Em *“Leonardo da Vinci”* (1910/1976), ele mostrou que a vida erótica da mulher é dominada pela ambivalência entre reserva e sedução, docilidade terna e sexualidade implacável e exigente. Para ele, o sorriso da Mona Lisa evocaria, ao mesmo tempo, a infinita ternura e a sinistra ameaça.

A castração feminina corresponde a um perigo na civilização, a um tabu. Os povos primitivos evitavam o contato com o sexo feminino, por temerem as mulheres, consideradas incompreensíveis, misteriosas, estranhas e hostis. A mulher é associada ao estranho. E se ela corresponde a um enigma, à figura da mãe não é menos enigmática. Ele atribui a ela uma onipotência fantasmática na vida dos seus filhos, poderosa e ameaçadora, uma das figuras da morte.

No final do seu ensino, entretanto, Freud (1937/1976) define a feminilidade como o rochedo intransponível e ponto de impasse de toda análise. Origem do psiquismo, a feminilidade será repudiada pelo sujeito humano. Esse entendimento de Freud permite enxergar a questão sobre a divisão mãe/mulher, de uma outra forma.

A equivalência entre a feminilidade e a maternidade não é abordada de forma unívoca, na obra freudiana. Ser mãe é ser mulher quando se toma como referência a premissa fálica, porém a equivalência não se sustenta, quando se acredita que ser mãe não responde ao caráter enigmático da feminilidade, para cada sujeito. Ser mãe não elimina o caráter de enigma que a feminilidade vai representar para cada mulher. Ela mantém a menina localizada na dialética do ter, mas não elimina a face de enigma da feminilidade.

Por outro lado, a mãe não é um personagem pacífico para o sujeito. Deparar-se com a castração materna produz angústia no menino e inveja na menina. Freud também aludiu ao resto de gozo que permanece na relação da menina à mãe, que a fará entrar no Édipo, pelo ódio que a castração materna suscita. Esse caráter ameaçador e onipotente do personagem materno está presente na etiologia da histeria e da paranóia.

Os psicanalistas que se seguiram a Freud enfrentaram alguns empecilhos teóricos e procuraram se desembaraçar destes impasses, propondo a equivalência entre os sexos e a ênfase no amor materno. As confusões entre maternidade e feminilidade se destacaram nesse debate em que a relação mãe-filho poderia ser equivalente à relação sexual ou vice-versa.

A tentativa de acentuar o amor materno, em detrimento dos impasses da feminilidade, deu ênfase a relação mãe-criança sob uma óptica do bom, do belo e do sublime, o que enfraqueceu o debate sobre os aspectos pulsionais e paradoxais da relação da mulher em relação ao seu filho e da própria feminilidade. Esse debate propôs uma superposição entre as posições de mãe e de mulher e não examinou a multiplicidade de questões enigmáticas que parecem se apresentar, entre o ser mãe e o ser mulher.

Em sua obra, Lacan insiste na diferenciação entre a mãe e a mulher. Por um lado, ele propôs a inexistência da relação sexual. Por outro, afirma a inexistência da mulher, acentuando a mulher na mãe. As figuras de mãe que ele enunciou estão longe da imagem idealizada de mãe junto ao seu filho. Lacan refere-se à perversão do instinto materno, à mãe devoradora, a sua lei incontrolada e aos seus estragos junto ao filho, destacando o aspecto de gozo sem limites do desejo materno, não articulado à metáfora paterna. Ele nem cessou de mostrar os efeitos que a falta fálica imprimem à mãe e o lugar em que um filho pode ser colocado.

Em suas análises de Hans, o filho-fetice (1956-57/1995) e de André-Gide, o filho-falo (1958/1998), Lacan se pergunta sobre o lugar que eles ocuparam, como filhos, para suas mães. Neles, a posição das suas mães, enquanto mulheres, com relação à própria falta, incidiu na subjetividade dos seus filhos.

Para uma mãe, o que é um filho? Lacan respondeu que a criança não ocupa apenas o lugar de filho-falo, como na equação freudiana. Ele pode ocupar, para a mãe, o lugar de objeto real, condensador de gozo. Lacan interroga-se sobre a possibilidade de a mediação fálica drenar todo o pulsional na mulher. Nesse aspecto, encontra-se uma articulação com a mãe freudiana onipotente e ameaçadora e com o supereu materno arcaico kleiniano.

O conceito de objeto *a*, criado por Lacan, refere-se a um objeto que surge no momento em que o sujeito está prestes a realizar o desejo, sob a forma de angústia. Esse objeto funciona como causa de desejo. Ao não saturar o desejo do Outro, na tentativa de responder sua demanda, surge um resto, no espaço do desejo, entre o sujeito e o Outro. Esse objeto tem a eficácia lógica de causar o desejo e de intervir na fixação de uma posição de um gozo imperceptível, ocupando o lugar de objeto mais-

de-gozar (Lacan, 1962/2005). À disjunção entre a mãe e a mulher, Lacan acrescenta o duplo estatuto que um filho pode ocupar para a mãe: de falo ou de objeto *a*.

Brousse (1991) esclarece que a criança pode ser colocada entre o objeto e o significante da falta do Outro. Ao ser tomada no princípio do prazer, ela mascara a estranheza do Outro, dando-lhe consistência fálica. Para ela, nas fórmulas da sexuação, a mãe – como sujeito – pode responder ao *para todo x phi de x*. Como mulher, em relação à falta do significante que a faria toda mulher, ela estará em relação ao $S(A)$. Desdobrada, a mãe pode ter uma relação ao *a* e ser tomada na lógica da inconsistência de $S(A)$. Assim, a criança seria colocada no lugar de objeto *a* e ocuparia o lugar de rolha para a mãe.

As fórmulas da sexuação, segundo Brousse, nos permitem entender essa divisão da mãe e da mulher. Para ela, a única função em jogo para os seres falantes é a função *phi*, a função castração. A negativização dos quantificadores *para todo* ou *existe* instalam a idéia de que homens e mulheres não constituem lugares exclusivos, pois a mulher não é colocada no mesmo lugar que a mãe. A divisão ocorre no interior de cada mulher e a desdobra entre a função fálica e o *não-toda* na função fálica. A lógica inclui a mãe de forma paradoxal do lado masculino, sem permitir que ela, assim situada, escape à inconsistência do lado feminino.

Nessa mesma direção, Lacan (1972-73/1982) acentuou a relação particular que cada mulher tem com o seu gozo, mais-além do falo. Enquanto mãe, ela se inscreve de maneiras diferentes na partição sexuada. Em primeiro lugar, ela entra no lugar de mãe, em que é vista pelo homem. Ele não pode vê-la como mulher, pois *A mulher* não existe. Para ele, só as mães existem e, como objeto perdido, transformam-se em causa do desejo.

A função castração coloca a mulher do lado masculino das fórmulas da sexualização. Na posição masculina, ela dirige-se ao filho, posto no lugar de falo. Como sujeito, ela coloca o filho no lugar de objeto *a*. Com relação ao não-todo do seu gozo, se estabelece uma outra duplicidade: entre o gozo fálico e o gozo suplementar. A mulher se dirige ao homem em busca do falo e encontra, no seu filho, uma rolha para o não-todo do seu gozo. A maternidade pode funcionar como uma rolha para a inexistência da mulher.

A obra de Lacan também insiste na pergunta sobre o desejo feminino – que não se confunde com o desejo materno – e indica que ele é problemático na mulher como pensava Freud, mas não se limita ao ter. E é, justamente, por não ter o falo que a mulher pode se fazer desejar. O desejo materno, por sua vez, corresponde a um gozo desmedido, sem lei, que será substituído pelo significante do Nome-do-Pai. Essa disjunção entre desejo feminino e desejo materno estabelece uma outra discordância entre a mãe e a mulher. É o desejo feminino endereçado a um homem que a fará não-toda ocupada de seus filhos.

Já Soler (2005) assinala que a criança – colocada para saturar a inexistência da relação sexual – pode ficar a serviço sexual da mãe, tomada como criança órgão, criança fetiche ou como filho-falo, a serviço do seu narcisismo. Os dois usos que uma mãe pode fazer do seu filho se distinguem, não se opõem e podem mesmo se conjugar. Ela destaca, ainda, que o filho pode presentificar o que escapa à lei significante, o real incomensurável.

Por estar ainda muito próximo do mistério da vida e do corpo, entre o grito e o sono, o filho pode representar para a mãe o encontro com o além do simbólico e os limites do saber. Ao simbolizar, para a mãe, um pedaço de real, ele simboliza o *S* (*A*), participando da própria divisão da mãe, tornando-se para ela o Outro que ela é

para si mesma. A relação da menina à mãe pode duplicar essa presentificação do real e, como a anatomia e o significante se situam do lado feminino, ela exterioriza para a mãe sua *outrice* como mulher.

A disjunção entre a mãe e a mulher articula-se também ao Outro que ela é para si mesma, já que a mulher se encontra dividida entre o ser falante que ela é, enquanto sujeito e o Outro que é ela. Esse Outro não é acessível, nem a ela mesma. Ele é real e é por ser esse Outro que ela tem uma maior relação com o real, entendido como impossibilidade de escrever a relação sexual e como *ex-sistência* do seu gozo, não codificado pela linguagem.

Nesse entrecruzamento de maternidade e feminilidade, se sobressai a vertente real que diz respeito ao ponto de impossível, fora do simbólico, ao qual só se pode ter acesso pela via do gozo. O real, conceituado por Lacan (1954-55/1974) como o que retorna no mesmo lugar, o que não cessa de não se escrever. Freud abordou em sua obra esse ponto incognoscível e desconhecido da apreensão do sujeito, como a Coisa, o umbigo do sonho.

Em Lacan, o real é um dos registros da estrutura do sujeito, o que escapa ao simbólico, *ex-siste* ao sujeito. No *Aturdito* (1973/2003), ele afirma que a estrutura é o real, que vem à luz na linguagem e articula-se ao impossível, que se anuncia como a inexistência da relação sexual.

A partir do debate sobre a disjunção entre feminilidade e maternidade, em relação às estruturas clínicas, verifica-se que a desarmonia entre o ser mãe e o mulher não está decidida para todos os sujeitos femininos. Uma histérica, por exemplo, pode posicionar-se do lado do todo, na parte esquerda do quadro da sexuação e encontrar, na maternidade, a via para evitar a divisão, aderida à identificação fálica, na tentativa de obturar a falta.

Na medida em que é não-toda nas suas aspirações fálicas, uma mulher pode dividir-se entre o homem e o filho, dirigindo o seu desejo de mulher para além das gratificações da maternidade. Se a mãe recupera no filho o objeto da falta, a mulher ao dirigir a libido para um homem, se coloca no lugar da falta-a-ser, despojada daquilo que busca no parceiro amoroso (Soler, 2005).

Essa divisão, entretanto, não se dará na psicose. Com a forclusão do significante do Nome-do-Pai, o gozo não será coordenado ao falo. Dar-se-á a invasão de uma significação do gozo ao infinito. Esse gozo ilimitado é a via da feminização da psicose, que faz A mulher existir e não excluir a relação sexual como impossível. Ao psicótico, torna-se problemática a inserção na partilha dos sexos.

Na psicose, a feminilidade pode remeter ao gozo infinito, posto que na falta da significação fálica dar-se-á o *empuxo-à-mulher*, que pode se apresentar na forma de erotomania homossexual, travestismo e transexualidade. Na impossibilidade de colocar-se na partilha dos sexos como homem ou mulher, o psicótico tenta fazer existir A mulher ou A mãe, investidas de alto valor fálico.

Para Lacan (1958c/1998), a função de nó do complexo de castração é o que permite ao sujeito identificar-se com os tipos ideais do seu sexo, podendo responder, sem graves incidentes, às necessidades do parceiro sexual e acolher com justeza as necessidades da criança procriada. Sem esse nó que permitiria a sua estruturação na neurose, o psicótico pode ter dificuldades na relação com o parceiro sexual e no acolhimento da criança procriada, como se deu, com Jean Jacques Rousseau (1712/1778) e com *Aimée* (Lacan, 1932/1987).

A forclusão da mulher é própria da condição humana e está relacionada com o que a linguagem traz como impossível. Esta forclusão retorna para o sujeito como um resíduo que insiste no hiato existente entre a mãe e a mulher. A divisão se

dará, portanto, na irredutibilidade das diferenças entre uma posição e outra. A tentativa de apagar o que insiste em não se apagar resultou num discurso que limitou-se a definir a feminilidade pela maternidade. Não há que se esquecer, entretanto que, entre a mãe e a mulher – e entre a mãe e a criança – isso é real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, K. Manifestations of the female castration complex. In: *The international journal of psycho-analysis*. Vol. III, mar/1922.
- AFLAVO, A. Travail de femme. In: *L'Autre sexe, La Cause Freudienne, Revue de Psychanalyse*, n. 24, juin/1993, Paris, p. 63-68.
- ALBERTI, S. (2002). Os paranóicos e a psicose. In: Quinet, A. *Na mira do Outro: a paranóia e seus fenômenos*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 67-83.
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, 295 p.
- ARIÈS, P (1973). *História Social da criança e da família*. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981, 2. ed., 279 p.
- ASSOUN, P. L. (1993) *Freud e a mulher*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 182 p.
- BADINTER, E (1980). Um amor conquistado. O mito do amor materno. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, 10. ed., 370 p.
- BALZAC, H. *Memórias de duas jovens esposas*. In: BALZAC, H. de. Trad. Vidal de Oliveira. *A comédia humana/ Honoré de Balzac: orientação, introdução e notas de Paulo Rónai*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 189-375.
- BATLA, E. et al. (1989). *Un estrago*. La relacion madre-hija. Buenos Aires: Vigencia, 2003, 96 p.
- BIRMAN, J (Org.) (1999). *Sobre a psicose*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 147 p.
- _____. (2002). *Feminilidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 115 p.
- BORSOI, P. Da mãe à mulher: questões sobre o feminino. *Fort-da n. 3*, Rio de Janeiro: Revinter, 1995, p. 23-31.

- BRODSKY, G. (1998). O Averso do solteirismo. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 21, abril/1998, São Paulo: Eólia, p.13-15.
- BROUSSE, M. H. (2004). Uma dificuldade na análise das mulheres: a devastação da relação com a mãe. In: MILLER, J-A (Org.). *Ornicar?:1*. De Jacques Lacan a Lewis Carrol. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 57-67.
- _____. *De la Madonne à sainthe Agathe*: Lacan, le désir et le réel. <http://aejcpp.free/articles>. Consultado em 28/11/02.
- _____. Qu'est-ce qu'une femme? www.pontfreudien.org/actes_seminaires. Consultado em 28/11/02.
- _____. (2001). Las femineidades: el Outro sexo entre metáfora y suplencia. In: J.-A. Miller (org). *Del Edipo a la sexuacion*. Buenos Aires: Paidós, p. 55-62.
- _____. (1997a). A pulsão I. In: FELDSTEIN, R. FINK, B, JANUS, M. *Para ler o seminário 11 de Lacan*: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 115-124.
- _____. (1997b). As interpretações lacanianas do complexo de Édipo freudiano. In: *Arquivos da biblioteca*. Rio de Janeiro: EBP, p. 53-88.
- _____. (1993). Femme ou Mère? In: *L'Autre sexe*, La Cause Freudienne, Revue de Psychanalyse, n. 24, juin/1993, Paris, p. 30-33.
- _____. (1991). *La relation mère-enfant*. Ses Enjeux dans la psychanalyse post-freudien. These (Doctorat). Université de Paris VIII. Département de psychanalyse, 563 p.
- CHATEL, Marie-Magdeleine. (1995) *O mal-estar na procriação*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Campo matêmico, 143 p.
- DARMON, M (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Trad. Eliana A. N. do Valle. Porto Alegre: Artes Médicas, 301 p.
- DERRIDA, J; ROUDINESCO, E (2004). *De que amanhã*: diálogo. Trad. André Telles, com revisão de Antônio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 239 p.
- DEUTSCH, H. (1925) *La psicologia de la mujer*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Losada, 1951.

- _____. (1924). La psychologie de la femme en rapport avec ses fonctions de reproductions. In: HAMON, M. C. *Feminité mascarade*. Études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon. Paris: Seuil, 1994.
- _____. (1932). L'homosexualité féminine. In: HAMON, M. C. *Feminité mascarade*: Études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon. Paris: Seuil, 1994.
- DORGUEILLE, C e CHEMAMA, R. (1998). *Dicionário de Psicanálise*: Freud & Lacan, 2. Tradução: Dulcinéia de A. L. Araújo. Salvador: Ágalma, 1998. 136 p.
- DUNKER, C (2002). O cálculo neurótico do gozo. São Paulo: Escuta, 223 p.
- DURÁS, M. (1993). *Écrire*. Paris: Galimard
- ELIA, L (2000). Psicanálise: clínica & pesquisa. In: ALBERTI, S. e ELIA, L. *Clínica e pesquisa em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 19-35.
- FINK, B. (1998). *O sujeito lacaniano*: entre a linguagem e o gozo. Trad. Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 253 p.
- FREUD, S (1893-95). Estudos sobre a histeria. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. II, 316 p.
- _____. (1895). *Projeto de uma psicologia para neurólogos*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Imago, 1995, 229 p.
- _____. (1901). A Interpretação dos sonhos. Trad. Jayme Salomão. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. IV. 313 p.
- _____. (1905 [1901].). Fragmento de análise de um caso de histeria. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. VII, p. 5-128.
- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.VII, p. 129-266.
- _____. (1905). Meus pontos de vista sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.VII, p. 283-296.
- _____. (1907). O esclarecimento sexual das crianças. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. IX, p. 137-148.
- _____. (1908). Sobre as teorias sexuais das crianças. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. IX, p. 213-232.

- _____. (1909[1908]). Romances familiares. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. IX, p. 241-247.
- _____. (1909b). Análise de uma fobia de um menino de cinco anos. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. X, p. 15-158.
- _____. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XI, p. 59-126.
- _____. (1910b). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I). *ESB*. Trad. Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XI, p. 149-162.
- _____. (1912). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II). *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XI, p. 163-178.
- _____. (1912[1911]) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides). *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XII, p. 23-110.
- _____. (1918[1917]). O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III). *ESB*. Trad. Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XI, p. 178-198.
- _____. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XII, p. 277-290.
- _____. (1913). O tema dos três escrínios. *ESB*. Trad. Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XII, p. 367-384.
- _____. (1913[1912]). Totem e tabu. *ESB*. Trad. Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XIII, p. 17-198.
- _____. (1914). À guisa de introdução ao narcisismo. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coord. Geral de tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 95-132.
- _____. (1915). Pulsões e destinos das pulsões. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coord. Geral de tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 133-174.

- _____. (1915b). Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XIV, p. 297-312.
- _____. (1916). Alguns tipos de caráter encontrados no tratamento psicanalítico. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XII, p. 351-383.
- _____. (1917[1915].). Luto e melancolia. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XIV, p. 275-292.
- _____. (1917 b). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XVII, p. 159-172.
- _____. (1919). O ‘estranho’. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XVII, p. 275-314.
- _____. (1919). ‘Uma criança é espancada’: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XVIII, p. 225-258.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XVIII. Trad. Jayme Salomão. p. 17-90.
- _____. (1920b). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XIII, p. 185-216.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XVIII, p. 91-184.
- _____. (1940 [1922]). A cabeça de Medusa. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XVIII, p. 329-330.
- _____. (1923). O ego e o id. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XIX, p. 23-90.
- _____. (1923b). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XIX, p. 179-188.
- _____. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XI, p. 309-324.

- _____. (1924b). O problema econômico do masoquismo. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol.XIX, p. 199-216.
- _____. (1924c). A perda da realidade na neurose e na psicose. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, p. 217-228.
- _____. (1925). Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIX, p. 309-324.
- _____. (1926). A questão da análise leiga. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XX, p. 211-284.
- _____. (1927). Fetichismo. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XXI, p. 179-188.
- _____. (1930[1929]). O mal-estar na civilização. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XXI, p. 81-178.
- _____. (1931). Sexualidade feminina. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XXI, p. 259-282.
- _____. (1932) Feminilidade. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XXII, p. 139-167.
- _____. (1937). Análise terminável e interminável. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XXIII, p. 247-292.
- _____. [1939 (1934-38)]. Moisés e o monoteísmo. *ESB*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XXIII, p. 16-167.
- GARCIA-ROSA, L. A . (2003). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 128 p.
- GAZZOLLA, L. R. *Estratégias da neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, 205 p.
- GRANT, W.H. (1998). A mascarada e a feminilidade. *Revista Psicologia USP*. São Paulo, v. 9, n. 2, p. 249-260.
- GROSRICHARD, A (1991). A criança e o significante no *Emile*. In: MILLER, J. A *criança no discurso analítico*. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 169-175.

- HANNS, L. H. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 505 p.
- HORNEY, K. On the genesis of the castration complex in women. In: *The international journal of psycho-analysis*. Vol. V, 1924.
- _____. The denial of the vagina. In: *The internacional journal of psycho-analysis*. Vol. XIV, n. 1, 1933.
- _____. (1959). *Novos rumos na psicanálise*. Trad. José Severo Pereira do original *New Ways in Psychoanalysis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 260 p.
- JONES, E. (1927). The early development of femaly sexuality. *The international journal of psycho-analysis*. VIII.
- JULIEN, P. (1999). *As psicoses*. Um estudo sobre a paranóia. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 71 p.
- KLEIN, M. (1928). *Contribuições à Psicanálise*. Trad. por Miguel Maillet São Paulo: Mestre Jou, 1981, 539 p.
- _____. (1933). *Psicanálise da criança*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Mestre Jou, 1969, 394 p.
- _____. & RIVIÈRE, J. (1937). *Amor, ódio e reparação e outros trabalhos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Imago/Edusp, 1975, 162 p.
- LACADÉE, P. (1996). Duas referências essenciais de J. Lacan sobre a sintoma da criança. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 17, abril/1998, São Paulo: Eólia, p. 74-82.
- LACAN, J. (1932). *Da psicose paranóica em sua relação com a persoalidade*. Trad. Alúcio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, 404 p.
- _____. (1938). *Os Complexos familiares na formação do indivíduo*. Ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 92p.
- _____. (1949). O estado do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 96-103.
- _____. (1951). Intervenção sobre a transferência. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 214-228.

- _____ (1953). Função e campo da fala e da linguagem. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 325-364.
- _____ (1954). Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud por Jean Hyppolite. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 893-902.
- _____ (1955b). Seminário sobre a carta roubada. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 13-68.
- _____. (1953-54) *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Trad. Betty Millan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, 456 p.
- _____ (1953-63). Nomes-do-Pai. Trad. André Telles, com revisão técnica de Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 93 p.
- _____. (1954-55) *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie Christine Lasnik Penot, com a colaboração de Antônio Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 415 p.
- _____. (1955-56) *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Trad. Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 366 p.
- _____. (1956-57) *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Trad. Dulce Duque Estrada, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, 456 p.
- _____ (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 496-536.
- _____ (1957b). A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 438-460.
- _____. (1957-58). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Trad. Vera Ribeiro, com revisão de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. (1957-58b). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 537-590.
- _____ (1958). Juventude de Gide. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 749-775.

- _____. (1958b). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 585-652.
- _____. (1958c). A significação do falo In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 692-703.
- _____. (1959). Hamlet. In: *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*. Trad. Eunice Martinho, com supervisão e notas de José Martinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 1989, 147 p.
- _____. (1959-60) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, 396 p.
- _____. (1960). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 653-691.
- _____. (1960b). Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 734-748.
- _____. (1960c). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.
- _____. (1960-61) *O Seminário, livro 8: a transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada, com revisão de Romildo do Rego Barros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, 386 p.
- _____. (1960-74). O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos. Trad. André Telles, com revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 93 p.
- _____. (1961-62) *O Seminário, livro 9: a identificação*. Inédito.
- _____. (1962-63) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, 366 p.
- _____. (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais de psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1964b). Posição do inconsciente. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 214-228.
- _____. (1964c). Do Trieb de Freud e do desejo do psicanalista. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 865-868.

- _____ (1965). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, pp. 198-205.
- _____ (1965-66). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 869-892.
- _____ (1968). Alocução sobre a psicose da infância. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 359-368.
- _____ (1969). Duas notas sobre a criança. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 369-370.
- _____. (1968-69) *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Inédito.
- _____. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. Ari Roitman, com consultoria de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, 209 p.
- _____ (1971). *Seminário, livro 18: De um discurso que não seria do semblante*. Inédito.
- _____ (1971). Lituraterra. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 15-28.
- _____ (1971-72). *Seminário . O saber do psicanalista*. Inédito.
- _____ (1972-73). *O Seminário, livro 20: mais ainda*. Trad. De M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982, 201 p.
- _____ (1973). *Televisão*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, 89 p.
- _____ (1973b). O aturdido. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 448-497.

- _____ (1973c) Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*. In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro, com versão final de Angelina Harari e Marcus André Vieira e preparação do texto de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 550-556.
- _____ (1974-75). *Seminário, livro 23*: RSI. Inédito.
- LANGER, M. (1981) *Maternidade e sexo*: estudo psicanalítico e psicossomático. Trad. Maria Nestrovsky Folberg. Porto Alegre: Artes Médicas. 266 p.
- LAURENT, D. (2004). Retorno sobre a tese de Lacan: o futuro de Aimée. In: Miller, J-A. (Org.). *Ornicar? I*. De Jacques Lacan a Lewis Carroll. Tradução André Telles et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 80-100.
- LAURENT, E. (2003). Sintoma e nome próprio. *Opção lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 38, nov./2003, São Paulo: Eólia, p. 59-72.
- _____. (1999). Posiciones femeninas del ser. Buenos Aires: Tres Haches.
- _____. (1999). *Hay un fin de análisis para los niños*. Buenos Aires: Edigraf, 2003, 207 p.
- _____. (2001). Puede un neurótico prescindir del padre? In: MILLER, J. A. (org.) *Del Edipo a la sexuacion*. Buenos Aires: Paidós, p. 75-81.
- _____. (1994) Existe um final de análise para crianças. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise n. 10. São Paulo: Eólia, abr. 1994, p. 24-33.
- _____. (1993). Positions féminines de l'être. *La Cause Freudienne*. L'Autre sexe n. 24, p. 107-113.
- LEMOINE, G (1995). *A mulher não-toda....* Trad. André Praça com revisão de Francisco Farias e Lucy Silva. Rio de Janeiro: Revinter, 156 p.
- LESSANA, M. M. (2000). *Entre mère et fille*: un ravage. Paris: Pauvert, 404 p.
- LIPOVETSKY, G (2000). *A terceira mulher. Permanência e revolução do feminino*. Trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 339 p.
- LISPECTOR, C. (1999) *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 478 p.
- MACK BRUNSWICK, R. (1928). L'analyse d'un délire de jalousie. In: HAMON, M. C. *Féminité mascarade*. Paris: Seuil, 1994, p. 203-245.

- _____. (1940). La phase préoedipienne du développement de la libido. In: HAMON, C. *Féminité masquerade*. Paris: Seuil, 1994, p. 133-195.
- MAHJOUR-TROBAS, L. Une douleur sans symptôme. In: *La Cause Freudienne*. Revue de psychanalyse. L'autre sexe. Juin-1993, p. 79-83.
- MAIA, A. M. W. M (1999). *As máscaras d'A mulher: a feminilidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 140 p.
- MANDIL, R (2003). *Os efeitos da letra*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa, 283 p.
- MASSON, JEFFREY MOUSSAIEFF (ed.) (1887-1904). *Correspondência completa de Sigmund Freud para W. Fliess*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986, 503 p.
- MAZZUCA, R. El padre síntoma. In: MILLER, J. A . (org.) *Del Edipo a la sexuacion*. Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 83-102.
- MELO, R. (2002). O caso Aimée ou a paranóia de auto punição. In: Quinet, A. (org.). *Na mira do Outro*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 105-122.
- MILLER, J.A. (2005). *Silet*. Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 354 p.
- _____. Uma partilha sexual. In: *Clique: – O sexo e seus furos – n. 1* (abr. 2002) – Belo Horizonte: Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais, 2003, p.12-29.
- _____. (2001). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós, 304 p.
- _____. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise n. 26/27. São Paulo: Eólia, abril-2000, p. 87-105.
- _____. (1998). A criança entre a mulher e a mãe. *Opção lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 21, abr./1998, São Paulo: Eólia, p. 7-12.
- _____. (1997) *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 608 p.
- _____. (1997). *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Manantial, 112 p.
- _____. (1996). *Matemas I*. Trad. Sérgio Laia; revisão técnica: Angelina Harari, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 200 p.

- _____. (1991). *Logicas de la vida amorosa*. Texto estabelecido por Graciela Brodsky. Buenos Aires: Manantial, 140 p.
- MILLOT, C. (1989). *Nobodaddy*. A histeria no século. Trad. Leila Longo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 100 p.
- MOREL, G. (1996) Anatomia analítica. In: FORBES, J. (org.) *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas: Papirus, p.119-132.
- _____. (1996). Condições femininas de gozo. In: FORBES, J (Org). *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas: Papirus, p. 133-153.
- _____. (1996). Ciúmes femininos. In: FORBES, J (Org). *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas: Papirus, p. 157-168.
- _____. (1995). *La différence des sexes*. Lille: Association de la Cause Freudienne.
- NOMINÉ, B. Algumas conseqüências psíquicas do mal-entendido entre os sexos. *Agente n. 9*, p. 26-32.
- _____. (1997). *O sintoma e a família*. Conferências belorizontinas. Trad. Ana Lúcia Santiago et. al. EBP- MG, 124 p.
- _____. (2005). Conferência *O sintoma e a estrutura familiar*, realizada na PUC/SP, em out/2005. Anotações pessoais.
- PEQUENO, A. de A. (2000). *Sujeito e psicose*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Ipub, 135 p.
- POLLO, V. (2002). A paranóia e o saber. In: Quinet, A. *Na mira do Outro: a paranóia e seus fenômenos*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 93-103.
- PORGE, E. (1998). *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações problemáticas*. Trad. Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 232 p.
- PRATES, A. L (2001). *Feminilidade e experiência psicanalítica*. São Paulo: Hacker, 129 p.
- QUINET, A (2002). O número um, o único. In: Quinet, A. (org.). *Na mira do Outro*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, p. 11-26.
- _____. (2000). *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2. ed., 238 p.

- _____. (1998). As formas do amor na partilha dos sexos. In: Jimenez, S. (org.). *A mulher: na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 11-23.
- RABINOVICH, S. (2001). *A forclusão: presos do lado de fora*. Trad. Lucy Magalhães, com revisão técnica de Maria Clara Queiroz Corrêa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 113 p.
- RECALDE, M. (2001). El Edipo femenino: um interrogante freudiano. In: Miller, J-A. *Del Edipo a la sexuacion*. Buenos Aires: Paidós, p. 103-115.
- REGNAULT, F (2001). *Em torno do vazio*. A arte à luz da psicanálise. Trad. Vera Afilar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 167 p.
- RÊGO BARROS, M.R.C (1996). O bebê de proveta e a questão da paternidade. In: FORBES, J. (org.) *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas: Papirus, 1996, p. 71-80.
- REGO BARROS, R (1995). Notas sobre o supereu feminino. JIMENEZ, Stella (org.). *A mulher: na psicanálise e na arte*. Kalimeros: Rio de Janeiro, 1995, p. 55-65.
- RIVIÈRE, J. (1929). La feminité en tant que mascarade. In: HAMON, M. C. *Feminité mascarade*. Paris: Seuil, 1994. p. 197-213.
- RODRIGUEZ, L. (1996). O supereu materno arcaico. *Opção lacaniana* n. 16. São Paulo: Eólia, ago./1996, p. 87-93.
- RONAI, Paulo. Introdução. In: BALZAC, H. de. Trad. Vidal de Oliveira. *A comédia humana/ Honoré de Balzac: orientação, introdução e notas de Paulo Rónai*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 11-31.
- ROUDINESCO, E. (2003) *A família em desordem*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 199 p.
- _____. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras. 564 p.
- _____. (1985). *História da Psicanálise na França*. A batalha dos cem anos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, V.2, 836 p.
- ROUSSEAU, J.J (1762). *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 581 p.
- _____. (1762). *Las confesiones*. Madri: Alianza Editora, 1997, 924 p.

- _____. (1991). Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os pensadores*, 6. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 328 p.
- SALAS, O (1990). *A feminilidade – uma revisão da fase fálica*. Trad. Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 112 p.
- SAMPAIO, T. (2003). *A devastação mãe e filha no discurso freudiano – ensaio e manifestações clínicas*. Trabalho apresentado na Delegação Natal/RN, EBP (no prelo).
- SANTIAGO, J. (1998). O pai não nos surpreende mais... *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise n. 21, São Paulo: Eólia, abr./1998, p. 24-27.
- SAURET, M.-J. (1997). *O infantil e a estrutura*. Trad. Sílmiã Sobreira *et all*. São Paulo, SP: EBP, 104 p.
- SILVESTRE, M. (1991). *Amanhã, a psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 156 p.
- SIQUEIRA, P. A criança e o adulto reencontrados, ou O bom encontro com o objeto segundo Winnicott. In: MILLER, J. (org.) *A criança no discurso analítico*. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 147-153.
- SOLANO-SUAREZ, E. - Nevrose obsessionnelle et féminité. In *L'Autre Sexe/ La Cause Freudienne*, Revue de Psychanalyse, n. 24, junho 1993, Paris, p. 16-19.
- SOLER, C. (2005). O que Lacan dizia das mulheres. Trad. Vera Ribeiro, com consultoria de Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 245 p.
- _____. (2004). *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris: Editions du champ lacanien, 284 p.
- _____. (1998) *A psicanálise na civilização*. Trad. Vera A. Ribeiro; Manoel Motta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 478 p.
- _____. (1995). *Variáveis do fim da análise*. Trad. Angelina Harari. Campinas: Papirus, 212 p.

- _____. (1989). Rousseau o símbolo. *Opção lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise n. 18. Trad. Manoel Barros da Motta. São Paulo: Eólia, 1996, p. 41-55,
- TENDLARZ, S. E. (2002). *Las mujeres y sus goces*. Buenos Aires, Edigraf, 198 p.
- VALLAS, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 116 p.
- VIEIRA, M. A (2001). *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 284 p.
- WINNICOTT, D. W (1945). Desenvolvimento emocional primitivo. In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Trad. Davy Bogolometz. Rio de Janeiro: Imago, 2000, p. 218-232.
- _____. (1945). A agressividade em relação ao desenvolvimento emocional In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Trad. Davy Bogolometz. Rio de Janeiro: Imago, 2000, p. 288- 304.
- _____. (1956). A preocupação materna primária. In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Trad. Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000, p. 399-405.
- _____. (1971). *O brincar e a realidade*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975, 208 p.
- ZALCBERG, M (2003). *A relação mãe-filha*. Rio de Janeiro, Campus, 205 p.
- ZIZEK, S (2003). *Bem-vindo ao deserto do real*. Estado de sítio. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 191 p.