

THÈSE DE DOCTORAT

Contribution psychanalytique à l'étude de la mémoire sociale de la violence faite au féminin chez les femmes

Joana SOUZA

Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cliniques, Cognitives et
Sociales – LAPCOS - SHAL

**Présentée en vue de l'obtention
du grade de docteur en Psychologie
d'Université Côte d'Azur
et d'Université Fédérale de l'État de
Rio de Janeiro**

Dirigée par : Jean-Michel Vivès/Javier Lifschitz

Co-encadrée par : Denise Maurano

Soutenue le : 19/11/2020

Devant le jury, composé de :

Jean-Michel Vivès, Professeur, Université Côte
d'Azur - UCA

Javier Lifschitz, Professeur, Université Fédérale
de l'État de Rio de Janeiro - UNIRIO

Denise Maurano, Professeure, Université
Fédérale de l'État de Rio de Janeiro - UNIRIO

Manoel de Lima, Professeur, Université
Fédérale de l'État de Rio de Janeiro - UNIRIO

Lucia Perez, Professeure, Université d'État de
Rio de Janeiro - UERJ

Betty Fuks, Professeure, Université Veiga
d'Almeida – UVA

TESE DE DOUTORADO

Contribuição psicanalítica à memória da violência contra o feminino na mulher

Joana SOUZA

Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cliniques, Cognitives et
Sociales – LAPCOS - SHAL

**Apresentada para obtenção do grau de
doutor em Psicologia**

Da Université Côte d'Azur e em doutor em
memória social da Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro

Orientada por : Jean-Michel Vivès e Javier
Lifschitz

Co-orientada por : Denise Maurano

Defendida em : 19/11/2020

Diante da Banca Examinadora, composta por
Jean-Michel Vivès, Professor, Université Côte
d'Azur - UCA

Javier Lifschitz, Professor, Universidade Federal
do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Denise Maurano, Professora, Universidade
Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Manoel de Lima, Professor, Universidade
Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Lucia Perez, Professora, Universidade do
Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Betty Fuks, Professora, Universidade Veiga de
Almeida - UVA

Joana Dark da Silva Souza

Contribuição psicanalítica à memória da violência contra o feminino na mulher

*Contribution psychanalytique à l'Étude de mémoire sociale de la
violence faite au féminin chez les femmes*

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Memória Social, e na *Université Côte d'Azur – École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres*.

École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres

Orientador: Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz
Co-directeur: Prof. Dr. Jean-Michel Vivès

Rio de Janeiro
2020

Joana Dark da Silva Souza

Contribuição psicanalítica à memória da violência contra o feminino na mulher

*Contribution psychanalytique à l'Étude de mémoire sociale de la
violence faite au féminin chez les femmes*

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Memória Social, e na *Université Côte d'Azur – École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres*.

Banca examinadora:

Membres du Jury

Prof. Sr. Javier Alejandro Lifschitz – Orientador e Presidente da Banca
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO

Prof. Dr. Jean-Michel Vivès – *Co-Directeur*
École Doctorale: Lettres et Sciences Humaines Université Côte d'Azur

Profª Drª Denise Maurano Mello
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof. Dr. Manoel Ricardo de Lima
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO

Profª Drª Lucia Maria de Freitas Perez
Programa de Mestrado em Psicanálise e Políticas Públicas – UERJ

Profª Drª Betty Bernardo Fuks
Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade

DEDICATÓRIA

À minha irmã Laurita (*In memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Aos meus filhos Roger e Gabriel, por acolher meu desejo de ir além.

À Denise Maurano, pelo entusiasmo com que me conduziu pelas searas do feminino.

Ao Professor Jean-Michel Vivès, pela acolhida calorosa em Nice e pela disponibilidade em me orientar no doutorado em cotutela.

Ao professor Javier Lifschitz, pelo acolhimento no último ano e por me permitir concluir com tranquilidade esse percurso.

À minha amiga Lucia, pela presença e incentivo constante nesses últimos anos de minha vida.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, pela transmissão do conhecimento.

Aos Professores Manoel Ricardo, Betty Fuks e Lucia Perez, por aceitarem fazer parte da banca de defesa.

Aos colegas do Corpo Freudiano de Teresópolis, pelo laço estabelecido em torno da transmissão da psicanálise.

À Clarice Gatto, pela escuta sempre generosa.

À Cris Moraes, por me motivar a cada dia.

Aos meus analisantes.

RESUMO

Esta tese procura evidenciar a importância do conceito de feminino na psicanálise, para uma melhor compreensão sobre a violência impetrada contra as mulheres, sobre a qual encontramos tantas evidências na memória cultural através dos tempos. Para tanto, foi necessário destacar o tratamento dado para o feminino, estabelecendo um diálogo com o movimento feminista e respondendo algumas críticas dirigidas à psicanálise em relação à temática da sexualidade feminina. O percurso nos textos freudianos sobre a pulsão possibilitou que estabelecêssemos uma aproximação entre o masoquismo erógeno, a pulsão de morte e o feminino. A retomada das teses de Lacan sobre a mulher, possibilitou uma maior compreensão acerca da diferenciação entre o feminino e a feminilidade e suas insígnias, além de nos permitir averiguar os impasses colocados pela devastação, especialmente no masculino. Por fim, a diferenciação entre gozo Outro e gozo do Outro, se mostrou operativa para a sustentação de nossa hipótese acerca da devastação no masculino, como uma das possíveis causas da violência dirigida contra o feminino na mulher.

Palavras-Chave: Memória Cultural. Feminino. Mulher. Violência. Devastação. Psicanálise

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche à mettre en évidence l'importance du concept de féminin en psychanalyse, pour une meilleure compréhension de la violence à l'égard des femmes, dont on trouve tant de preuves dans la mémoire culturelle à travers les âges. Il fallait donc mettre en évidence le traitement donné à la femme, instaurer un dialogue avec le mouvement féministe et répondre à certaines critiques dirigées contre la psychanalyse en relation avec le thème de la sexualité féminine. Le cours des textes freudiens sur la pulsion nous a permis d'établir une approximation entre le masochisme érogène, la pulsion de mort et le féminin. La reprise des thèses de Lacan sur les femmes a permis une meilleure compréhension de la différenciation entre le féminin et la féminité et ses insignes, en plus de nous permettre d'enquêter sur les impasses posées par la dévastation, notamment au masculin. Enfin, la différenciation entre la jouissance Autre et la jouissance de l'Autre s'est avérée utile pour soutenir notre hypothèse sur la dévastation chez les hommes, comme l'une des causes possibles de la violence faite au féminin chez les femmes.

Mots clés: Mémoire Culturelle. Féminin. Femme. Violence. Dévastation. Psychanalyse

ABSTRACT

This thesis aims to evidence the importance of the concept of feminine in psychoanalysis, for a better comprehension about the violence directed against women, on which we found so many evidences in the cultural memory throughout time. Hence, it made necessary to highlight the treatment given to the feminine, establishing a dialog between the feminist movement and answering some critics directed to psychoanalysis regarding feminine sexuality. The trajectory in Freudian works about drive made possible for us to stablish an approximation between the erogenous masochism, the death drive and the feminine. The resume of Lacan's thesis about women, made possible a deeper understanding between the difference between the feminine and the femininity and its attributes, as well as allowing us to investigate the standoffs placed by devastation, especially in the masculine. At last, the differentiation between Other jouissance and jouissance of the Other, was shown to be functional to sustain our hypothesis regarding the devastation in the masculine, as one of the possible causes of the violence against the feminine in women.

Keywords: Cultural Memory. Feminine. Women. Violence. Devastation. Psychoanalyses

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 TORÇÕES DA MEMÓRIA	21
1.1 A memória social como campo de estudos e sua torção	22
1.2 Memória inconsciente, o feminino e o masculino	26
1.3 Representações do masculino e do feminino na Antiguidade Grega	28
1.4 As mulheres na Grécia e Roma Antigas	44
2 TORNAR-SE MULHER: O PARADIGMA DA FEMINILIDADE	49
2.1 “Tornar-se mulher” – a desnaturalização do gênero	49
2.2 As mulheres e a construção da feminilidade	51
2.3 O complexo de castração feminino, a inveja do pênis e a primeira onda feminista	61
2.4 Freud antifeminista? Novas considerações sobre a feminilidade	72
3 FEMINISMOS, FEMINILIDADE E PERFORMATIVIDADE	79
3.1 Simone de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se mulher”	83
3.2 Lacan e a construção da feminilidade	90
3.3 Judith Butler e a violência normativa	102
4 O FEMININO EM FREUD: A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO	107
4.1 O feminino e a pulsão	110
4.2 Bate-se em uma criança: a fantasia masoquista e o feminino	119
4.3 O masoquismo, a pulsão de morte e o feminino	126
5 A DEVASTAÇÃO NO MASCULINO E A VIOLÊNCIA CONTRA O FEMININO NA MULHER	139
5.1 A lógica dos gozos	141
5.2 Gozo do Outro e gozo Outro	155
5.3 As fórmulas da sexuação	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS	170
RÉSUMÉ	179

INTRODUÇÃO

O interesse em trabalhar a questão da violência contra as mulheres, no doutorado em memória social, surgiu a partir de minha inserção como voluntária no Grupo de Trabalho de Violência de Gênero da OAB Mulher do Rio de Janeiro. O trabalho desenvolvido pela OAB Mulher tem como foco combater com ações informativas e educativas as práticas misóginas das quais mulheres são vítimas no cotidiano. No Brasil, cerca de treze mulheres são assassinadas todos os dias, sem contar o número de estupros e outras formas de violência das quais a mulher é alvo e que, na maioria dos casos, não vêm a público.

O objetivo inicial era o acolhimento de mulheres em situação de violência, que procuravam a instituição em busca de orientação jurídica, mas que acima de tudo, demandavam alguém que pudesse escutá-las. Uma questão sempre retornava nas reuniões da comissão: o que fazer para empoderar essas mulheres de forma que não mais se colocassem em risco? De fato, por mais que fossem orientadas e encaminhadas para as instâncias competentes – delegacia da mulher, Ministério Público, abrigos etc. – grande parte acabava desistindo das ações e retornando à situação perigosa. As agressões, em sua maioria, eram praticadas por pessoas da própria família, constituindo o que no âmbito jurídico se entende como violência doméstica.

Ficou patente, o quão difícil era para elas mudar seu posicionamento e, até mesmo, seu olhar em relação às circunstâncias por elas vividas. A relevância do tema se mostrou ainda maior à medida que percebi que, na verdade, a violência praticada contra as mulheres é um fenômeno social tão antigo quanto a própria história da humanidade, ultrapassando os limites tanto do tempo como das culturas, além de não se restringir apenas a uma faixa etária ou classe social. Em todas as épocas, meios e níveis culturais é possível identificar a presença desse fenômeno social. Percebi então que o que há de novo e recente é a forma como tem sido abordado, sendo notória a preocupação de diversos setores da sociedade com a superação dessa violência.

A questão da pesquisa foi, aos poucos, se colocando. O delineamento de um conceito psicanalítico de feminino, com o objetivo de situar alguns fundamentos para a violência direcionada às mulheres, demarcando seus impactos no campo da memória social, foi o caminho que escolhemos percorrer.

Certamente, ao iniciar essa pesquisa não imaginava as dificuldades que ela me colocaria no decorrer do tempo, ao me confrontar com minha condição de mulher. Para o leitor, pode parecer legítimo que parta de uma mulher e não de um homem, o interesse em trabalhar um tema tão delicado como o da violência direcionada à mulher. Entretanto, isso que num primeiro momento pode parecer ser vantajoso, corre o risco de se transformar em um empecilho dada a

facilidade com que estabelecemos laços identificatórios com mulheres socialmente reconhecidas no papel de vítimas da violência, o que provavelmente dificulta a manutenção do necessário distanciamento subjetivo em relação ao tema. É preciso sair da ilha, para conseguir enxergar a ilha. Ou seja, é preciso que eu faça constantemente o exercício de não me deixar hipnotizar pelo fenômeno e assim conseguir me aproximar do obscuro, do que não está visível a olho nu. Por outro lado, acredito que a manutenção de um distanciamento subjetivo não significa que eu deva me manter impassível diante das notícias de feminicídios que, infelizmente, já fazem parte do nosso cotidiano, principalmente no Brasil, e nem mesmo que se deva naturalizar a violência contra a mulher, ou tomá-la como algo intrínseco à cultura machista que impera em nosso país, como se nada pudesse ser feito para mudar essa triste realidade. Na verdade, trata-se de um esforço constante de não me deixar dominar pela indignação que muitas vezes me toma, me mantendo fiel ao propósito de investigar os fundamentos psíquicos da violência contra as mulheres, depreendendo certos modos de correspondência entre o psiquismo e o campo social. A questão que esteve presente desde o início é: *de que forma esse fenômeno pode ser abordado a partir de uma perspectiva psicanalítica sem, contudo, transformar essa empreitada em uma outra forma de violência bem mais sutil, mas não menos nociva, a violência teórica?*

Esse questionamento se torna essencial quando nos atentamos para o fato de que muitas das resistências à psicanálise foram suscitadas por um grupo de psicanalistas pós-freudianos que, no anseio de construir um saber sobre a sexualidade da mulher, acabaram por estigmatizá-la. No interior do movimento psicanalítico podemos destacar duas concepções diferentes a respeito da mulher: uma naturalista, que defende a ideia de uma determinação biológica da sexualidade que se desenvolveria segundo as leis da natureza, e outra, culturalista, que ressalta o papel do social na constituição do circuito da pulsão sexual sem serem capazes, no entanto, de estabelecer uma articulação com a estruturação psíquica. Dentre todas essas concepções, acredito que seja a noção de “feminino” defendida pela psicanalista Hélène Deutsch, a que mais estigmatizou a mulher ao lhe conferir uma “essência” masoquista, o que contribuiu para difundir que a ideia de que “mulher gosta de apanhar”, ficando estabelecido o mito de que os maus tratos são suportados pela mulher por amor ao parceiro amoroso. No meu entendimento, essa é uma interpretação “selvagem” que em nada contribui para o entendimento de uma questão que é tão complexa. Não é essa a direção que intentamos seguir. Não quero criar mais um estigma em torno das mulheres. Meu objetivo é o de interrogar a presença do feminino na

mulher e sua relação com a violência, tendo em vista que é do horror provocado pelo feminino de que estamos falando.

Interessa-nos especialmente avaliar de que modo um traço de repetição insiste na história da representação social da mulher feita pelo olhar masculino, na qual parece haver uma tentativa de regulação de algo no feminino que escapa à normatização. Digo violência masculina e não do homem, porque é notório que a questão extrapola o gênero anatômico. A hipótese com a qual trabalhamos a partir da psicanálise, é que feminino e masculino – longe de se pautarem na identidade anatômica dos sexos ou nas identificações promotoras dos ideais de feminilidade e masculinidade – são metáforas utilizadas por Freud, para se referir às satisfações paradoxais que regulam o funcionamento da memória. Assim, a noção de feminino em psicanálise não é relativa às mulheres apenas, mas refere-se a uma posição que os homens podem ocupar também, em certa medida. No entanto, é nas mulheres em sua existência factual que o feminino tem prevalência.

É possível que a conjuntura social e a persistência da violência na história, sejam indícios de que a relação das mulheres com os homens, os costumes sexuais, bem como a organização da família, sejam reflexos de uma ordem inconsciente que diz muito mais da existência de uma ordem natural, na qual o mais forte predomina sobre o mais fraco fisicamente, que se repete em civilizações muito diferentes umas das outras, responsável por fazer com a violência masculina se volte contra as mulheres nas formas mais variadas.

O contexto atual do Brasil

É perceptível que essa violência extrapola a dimensão mais evidente do universo da mulher, alcançando também toda uma camada da sociedade que se alinha com algo relativo ao feminino, as chamadas minorias, incluindo aí também os pobres, os negros, os índios, a população LGBTQI+ e toda uma lista de desprivilegiados no modus operandi de nossa sociedade.

Na atualidade, vemos como o repúdio ao feminino retorna no plano social e político à medida que a extrema direita radical volta ao poder em diversos países, inclusive no Brasil, impondo um modo de governar autoritário, cujas políticas são pautadas no gozo perverso da aniquilação da diferença. No momento que escrevo esta introdução, nos encontramos sob o efeito de uma pandemia imposta por um coronavírus que se alastrou pelo mundo. No Brasil, a situação se agrava ainda mais devido à política genocida do atual governo de extrema direita. Até o momento, já se somam mais 150.000 mil os mortos e as projeções são catastróficas, em

razão do negacionismo frente aos fatos, a megalomania delirante do atual presidente que, a despeito da ausência de evidências científicas, acredita ter encontrado em um medicamento – cloroquina - a cura da doença que assola a população mais desfavorecida, que vem sendo duramente penalizada pelas mazelas impostas pela desigualdade social, imposta por setores perversos da sociedade defensora de uma economia pautada nos princípios do neoliberalismo, que reduz a presença de ações efetivas do Estado, através de políticas sociais. O aumento da violência doméstica durante a pandemia, e a ausência de medidas governamentais efetivas no sentido de prover meios de sobrevivência para as famílias, agravou ainda mais a situação da população.

É inacreditável que o Brasil, depois de anos de avanço no estabelecimento de políticas públicas de caráter inclusivo que retirou milhares de famílias da miséria, que deu espaço para as minorias, que implantou projetos de combate à desigualdade em diversos setores da sociedade, que expandiu o acesso ao ensino superior por todo país através das cotas raciais, que elevou o país à categoria de sexta economia do mundo, seja hoje governado pela extrema direita, cuja estratégia de governo é a destruição de tudo que seus antecessores – alçados a categoria de inimigos mortais – implantaram durante seus governos. O inimigo instituído é a esquerda “comunista”, como se em algum momento ela tivesse, de fato, existido em nosso país. O que incomoda é o fato de que muitos que durante décadas foram excluídos pela ausência de políticas públicas de combate à desigualdade social, ousaram ocupar espaços na sociedade, que antes eram exclusivos de uma elite que não admite perder seus privilégios. O pecado dos governos de esquerda que precederam o atual governo de extrema direita, talvez tenha sido fazer com que a população tivesse acesso a bens de consumo que antes lhes eram inacessíveis. Isso foi demais! Empregadas domésticas, porteiros, construtores, ocupando os mesmos espaços que seus empregadores no aeroporto?! E ainda ousam colocar uma mulher na presidência da República? Uma “presidenta”, que durante seu governo fez avançar as políticas de combate à violência contra as mulheres através da criação da “Casa da Mulher Brasileira”¹, um espaço de acolhimento de mulheres em situação de violência doméstica. Como um grande perigo a ser temido, ela foi afastada em 2016, por um golpe orquestrado por seus opositores. Durante o processo de impeachment, Dilma foi alvo de uma série de ataques na internet e nas ruas, com xingamentos² e ofensas de cunho sexual, materializados em adesivos automotivos em que sua

¹ <https://www12.senado.leg.br/institucional/procuradoria/comum/dilma-rousseff-inaugura-a-primeira-casa-da-mulher-brasileira>

² Vide o artigo “Uma questão de gênero: ofensas de leitores à Dilma Rousseff no facebook da Folha” disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2016000300679

imagem com as pernas abertas era colada no local do abastecimento dos veículos, sugerindo uma penetração onde a bomba de combustível representaria o pênis³.

A pergunta que ocorre é se o afastamento da Presidente Dilma Rousseff, não teve como pano de fundo a misoginia, ou seja, o repúdio ao feminino, tendo em vista que ela foi a primeira mulher a ocupar a presidência da República no Brasil. Interrogo também, se o assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, mulher, lésbica e negra, cuja vida foi ceifada na noite do dia 17/03/2018, para além das motivações políticas, não tenha sido um crime de caráter misógino. A repercussão mundial em torno de sua morte, suscitou uma onda de homenagens e protestos mundo a fora, alçando Marielle à condição de “semente”, símbolo da luta dos pretos contra o racismo, a homofobia e o sexismo. Frases como “somos todos Marielle” e “Marielle presente”, são repetidas nos atos e manifestações ocorridas em diversas cidades do mundo. O incômodo com as homenagens foi tanto que, durante o pleito eleitoral de 2018 dois candidatos – um a deputado estadual e outro a governador, que infelizmente foram eleitos – quebraram, durante um comício, a placa da rua que levava o nome de Marielle Franco⁴, revelando diante das câmeras a barbárie, o desrespeito à vida humana. Quem mandou matar Marielle? Ainda não sabemos.

Nossa realidade mudou bruscamente e um modo fascista de governar se instalou em nosso país, e é com isso que estamos tentando lidar nesse momento. A única arma que temos para lutar contra a barbárie é a palavra, seja ela alçada pela via das redes sociais, nas *lives* e encontros virtuais, seja na produção de textos, pesquisas ou mesmo nos protestos, ela é a via sublimatória que encontramos diante do sentimento de indignação, preocupação e medo que nos ronda, em razão das incertezas quanto ao futuro político no nosso país.

De que forma podemos explicar o fato de Jair Bolsonaro ter recebido cerca de cinquenta e sete milhões de votos nas últimas eleições para presidente, instalando em nossa terra um governo de cunho fascista? Como explicar o fato de muitos desses eleitores serem mulheres, haja visto, o caráter agressivo e misógino de sua fala direcionada a deputada federal Maria do Rosário, ao afirmar para um jornalista que “Ela não merece [ser estuprada] porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador,

³https://www.google.com/search?q=adesivos+com+ofensas+a+presidente+dilma&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=2ahUKewirnrLulfXqAhUwGrkGHZz6Cl8Q_AUoAXoECAsQAw&biw=1576&bih=691#imgrc=6920C2PbcSNMLM

⁴ <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/07/rj-candidatos-do-psl-que-quebraram-placa-como-nome-de-marielle-sao-eleitos.htm>

mas, se fosse, não iria estuprar, porque não merece"⁵, ou mesmo quando brinca com o fato de ter tido quatro filhos homens e que a filha foi “uma fraquejada”⁶?

Da mesma forma, como entender a destruição, o desmonte das políticas públicas em nosso país que favoreciam às minorias? Será que a barbárie que se instala na cultura, não seria a expressão da barbárie presente nas subjetividades, como um dado da estrutura psíquica? A democracia, à semelhança do feminino, parece evocar o horror nos adeptos do conservadorismo, os intitulados “cidadãos de bem”. Se o fascismo abomina a democracia é porque ela, de algum modo, pode estar identificada ao feminino. Essa importante questão não será ampliada aqui, mas não descartamos a hipótese de desenvolvê-la em outro momento. Se suscitamos essas questões é porque, de algum modo, elas se enlaçam com a temática do horror ao feminino e a violência que se volta contra as mulheres.

A partir de uma concepção estrutural, interrogamos nesta pesquisa a especificidade do feminino nas mulheres com intuito de estabelecer uma hipótese sobre a violência que historicamente se volta contra elas. Entendemos que há uma especificidade nessa forma de violência que precisa ser destacada, no entanto, o repúdio ao feminino pode estar na base de outras formas de violência, mesmo as mais sutis, que tentam desumanizar o outro.

Cabe demarcar as questões que nortearam nossa escrita: *O que podemos entender por “feminino” na psicanálise? A partir disso, que relações podemos estabelecer entre o feminino e a mulher? Por que o feminino seria a causa de tanto horror, a ponto de motivar atos de extrema violência verificada ao longo da história da humanidade, constituindo uma memória atroz sobre qual se pode encontrar testemunhos?*

Nos últimos anos, houve uma avalanche de produções a respeito do fenômeno da violência contra a mulher. Porém, é notório que a grande maioria dos autores privilegia uma abordagem histórica a respeito do lugar ocupado pela mulher nas sociedades, destacando a segregação e a submissão que lhe tem sido imposta desde sempre. Esses fatores nos levaram a outros caminhos na abordagem da questão. Não se trata, nesta tese, de engrossar o coro das vozes feministas na denúncia dos crimes contra as mulheres, nem tampouco de menosprezar a importância desses movimentos. A originalidade desta pesquisa, talvez esteja justamente no fato de propor uma investigação da violência impetrada contra a mulher, a misoginia, à luz da

⁵ <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/bolsonaro-vira-reu-por-falar-que-maria-do-rosario-nao-merece-ser-estuprada.html>

⁶ <https://blogs.oglobo.globo.com/blog-do-moreno/post/em-video-de-palestra-bolsonaro-diz-que-ter-filha-foi-fraquejada.html>

noção de feminino no contexto psicanalítico, privilegiando uma proposta de abordagem estrutural desse fenômeno.

O campo da memória social, recorte no qual se insere essa investigação, é um campo transdisciplinar que comporta uma diversidade de métodos de investigação por seus pesquisadores. Por permitir uma ampla abordagem do tema, essa investigação privilegiou o método qualitativo com foco na revisão bibliográfica e interpretação de textos de autores pertinentes para o desenvolvimento do tema proposta na pesquisa.

Dada a transdisciplinaridade relativa ao campo da memória social, que não se configura como propriedade exclusiva de nenhum campo específico, escolhemos nos referenciar pela abordagem psicanalítica, sempre levando em consideração seu modo próprio de abordar as questões. Tendo isso em vista, optamos por utilizar, em diversos momentos do texto, a expressão *psiquismo* como correlativo ao termo *memória*.

A obra do criador da psicanálise, Sigmund Freud, bem como a do psicanalista francês Jacques Lacan, pavimentou o caminho da pesquisa sobre o conceito de feminino, nos possibilitando depreender as possíveis causas do horror que ele suscita. No entanto, encontramos também na obra da psicanalista Denise Maurano, uma referência imprescindível para uma maior compreensão sobre a temática do feminino na psicanálise. A forma original com que Maurano trabalha o feminino, nos serviu de guia na leitura de Freud e Lacan, além de nos indicar os caminhos que fundamentaram nossa hipótese acerca da devastação no masculino. Além de Maurano, outros autores pertinentes ao tema proposto, foram abordados.

A tese foi estruturada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Torções da memória”, procuramos evidenciar o quanto a constituição da cultura está atrelada aos modos pelos quais o *psiquismo* humano se organiza e se orienta. Iniciamos tecendo algumas considerações sobre a pertinência do conceito *memória*, destacando a torção operada pela psicanálise ao tratá-la como estrutura moebiana, onde as tradicionais fronteiras que opõe o interno e o externo, o subjetivo e o social se dissipam. A memória, enquanto estrutura moebiana, permite pensar o social (externo) e o subjetivo (interno) como o direito e o avesso de uma superfície contínua. Com a retomada de alguns aspectos da mitologia grega, procuramos mostrar como as culturas, cada uma a seu modo, parecem estar determinadas a repetir certos traços de um passado remoto, que é retomado em alguns momentos da história, seja no plano político, cultural ou subjetivo. O percurso feito neste capítulo mostra que repúdio ao feminino é um fato que está presente na história. Tanto a misoginia quanto o feminicídio não podem ser

vistos apenas como um sintoma social de uma época. Devem existir razões outras para que esse fenômeno se repita incessantemente na história.

No capítulo dois, “Tornar-se mulher: o paradigma da feminilidade”, a partir da noção de complexo de Édipo buscamos colocar uma imprescindível demarcação entre a feminilidade e o feminino, noções que, por vezes, se confundem na literatura acerca da mulher. Destacamos que é a forma como somos acolhidos no seio familiar e as identificações próprias a cada gênero, o que nos serve de referência em nosso posicionamento, seja do lado “homem”, seja do lado “mulher”, não sendo possível falar sobre “feminilidade” ou “masculinidade”, sem nos atermos às questões colocadas pelo complexo de Édipo. Ainda neste capítulo, pudemos destacar que é pela via da primazia fálica que se pode chegar a uma compreensão das diferenças existentes no desenvolvimento sexual de meninos e meninas. Mostramos que a perspectiva do primado do falo, tornou-se o centro de um acalorado debate entre Freud e um grupo de psicanalistas ligados à primeira onda do feminismo. Com o objetivo de desfazer certos equívocos da leitura dos textos freudianos sobre a sexualidade feminina, empreendemos também uma breve exposição das teorias difundidas por um grupo de psicanalistas pós-freudianos para, em seguida, detalhar a resposta dada por Freud na conferência “Feminilidade”, seu último texto sobre o tema, onde nos ensina que não há nada de natural na constituição da mulher e que o caminho para feminilidade, além de não ser dado de saída, é mais tortuoso do que se possa imaginar. A feminilidade revela as diferentes maneiras pelas quais uma mulher se apropria do falo.

Dando prosseguimento a discussão em torno da feminilidade, no terceiro capítulo intitulado “Feminismos, feminilidade e performatividade”, tendo sempre em vista a questão da violência contra o feminino na mulher, procuramos destacar como as discussões suscitadas no contexto da segunda onda do movimento feminista contribuíram para os avanços da teoria lacaniana sobre a mulher e a feminilidade. Tentamos mostrar como a ausência de representação do feminino em relação ao que é da ordem fálica, dá margem para que ele venha ser expresso pela via da mascarada. A contribuição original do psicanalista Jean-Michel Vivès também foi contemplada nesse capítulo. Vivès propõe o *trompe-l’oeil* como metáfora para destacar a evocação e a revogação da castração feminina operada pela mascarada, a qual define como um trabalho de sublimação. A contribuição de Vivès, foi crucial para o entendimento do que está em jogo na construção da feminilidade.

No quarto capítulo, “O feminino em Freud: a construção de um conceito”, adentramos propriamente na seara do feminino. A partir de um percurso que privilegiou os textos freudianos sobre a pulsão, buscamos destacar o elo que liga a pulsão de morte, o masoquismo erógeno e o

que tentamos designar como feminino. A aproximação entre esses três elementos nos permitiu supor que a noção de masoquismo feminino, apresentada no texto “O Problema econômico do masoquismo” (1924), diz de um enquadramento fantasmático, possivelmente defensivo dos homens, no entanto, o masoquismo erógeno parece ser anterior e constitutivo, por isso, sua proximidade com o que designamos como feminino.

Tal perspectiva, nos impeliu na direção da teoria lacaniana dos gozos fálico e gozo Outro, trabalhada no quinto e último capítulo que se intitula “A devastação no masculino e a violência contra o feminino na mulher”. Para fundamentar a hipótese que sustentamos, evocamos uma distinção que não está clara no seminário XX “*Encore*”, entre gozo Outro e gozo do Outro. Supomos que o gozo do Outro pode estar relacionado a vivência de um gozo intrusivo e devastador atribuído a um Outro vivido como absoluto, tal como ocorre nas psicoses. Essa perspectiva foi operativa no sentido de fundamentar nossa hipótese acerca da devastação no masculino e as consequências dessa experiência de invasão, que podem, muitas vezes, desencadear diversas formas de violências contra o feminino na mulher, chegando até mesmo à ocorrência do feminicídio.

Mais do que certezas, procuramos, nesta tese, suscitar questões em torno do fenômeno da violência direcionada às mulheres na história. Como fruto desse percurso, outras questões surgiram: Quais medidas podem ser tomadas no campo social que poderiam favorecer o acolhimento do feminino no campo social? De que modo o acesso a arte e a cultura poderiam favorecer o acolhimento do que se situa aquém e além das representações? Deixo essas questões em aberto com a perspectiva de retomá-las em outro momento.

CAPÍTULO 1

TORÇÕES⁷ DA MEMÓRIA

A história das mulheres é, ao mesmo tempo, a história da dominação pelos homens que por séculos tentam mantê-las aprisionadas ao papel materno e à privacidade do lar, cabendo apenas a eles o direito a participar da vida pública e social. Desde o mito bíblico do gênesis, a figura da mulher tem sido sinônimo de pecado e perdição, estando quase sempre associada ao mal, o que lhe relegou um status inferior que serviu de embasamento e fortalecimento da misoginia ao longo do tempo. Tendo em vista que para muitos intérpretes das sagradas escrituras, a mulher carregava o estigma de ser veículo do pecado original, sua sexualidade, bem como sua participação ativa na sociedade, será alvo dos ataques de uma cultura punitivista alicerçada na religião. Daí, qualquer contato sexual com a mulher era visto como uma transgressão e o prazer sexual, também chamado de prazer da carne, era visto como pecaminoso. O sexo só era admitido em sua finalidade de procriação, o que não deixava de produzir culpa em quem o praticava. Disso se depreende que, historicamente, o lugar que as mulheres ocupam no mundo tem sido determinado pela forma como as religiões e as sociedades as enxergam.

Como efeito da dominação masculina, os termos mulher e violência se entrelaçam, constituindo uma “memória do horror”, em razão das atrocidades praticadas contra elas. Como fenômeno social, a violência contra as mulheres ultrapassa os limites tanto do tempo como das culturas, não se restringindo a uma faixa etária ou classe social.

Por outro lado, nota-se que tão antigo quanto a violência é o silêncio das mulheres, um silêncio que precisa ser interrogado: *por que durante séculos as mulheres ficaram em silêncio em relação a dominação masculina, sofrendo tantos maus-tratos sem se fazerem ouvir?* Recentemente, a questão do silêncio, tanto das vítimas, quanto das pessoas que estão em seu entorno, foi abordado pelas colunistas Debora Diniz e Giselle Carino em uma matéria publicada no Jornal El País⁸ em 26 de janeiro de 2020 sob o título “O estupro de uma menina como autópsia do patriarcado” na qual relatam o caso de Paola Guzmán Albarracín, uma equatoriana

⁷ Termo utilizado pela psicanalista Denise Maurano no livro “Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil” (2011), para designar a relação entre a psicanálise, a arte barroca e suas expressões na cultura brasileira.

⁸ <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-01-26/o-estupro-de-uma-menina-como-autopsia-do-patriarcado.html>

de 16 anos, que se suicidou em decorrência da violência sexual cometida pelo diretor da escola onde estudava. Paola foi abusada durante dois anos, mantendo silêncio a respeito da violência que sofria. Na reportagem, as autoras interrogam o porquê do silêncio das meninas e mulheres, mesmo após a morte de Paola e supõe que esse silêncio, e de tantas outras mulheres, é decorrente do poder exercido pelo patriarcado que condena quem tem a ousadia de testemunhar sobre a violência. Paola deixou três cartas, uma para a mãe e duas para seu estuprador, onde o acusa e revela a verdade que o Estado equatoriano ignorou durante os nove anos de processos e recursos. Decorridos dezoito anos do suicídio de Paola, organizações feministas fizeram com que o caso chegasse à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, se tornando o primeiro caso de violência sexual em escola a ser julgado por esse órgão. O silêncio de Paola Guzmán é também o silêncio de milhares de mulheres. *O que esse silêncio diz, sem, no entanto, fazer uso das palavras? Porque escolher a morte parece ser um caminho mais fácil do que, pela via da palavra, fazer ressoar a voz num apelo à vida?*

Se problematizamos a questão do silêncio, não é no intuito de culpabilizar a mulher pela violência que se volta contra ela, como se consentíssemos com a afirmação feita pelo dramaturgo brasileiro Nelson Rodrigues, que caiu na boca do povo, quando diz que as mulheres “normais” gostam de apanhar.⁹ Nosso propósito é interrogar o silêncio relacionado a essa violência, um silêncio que, ao nosso ver tem muito a revelar sobre a maneira como o feminino se faz presente na mulher. Com a teoria freudiana da bissexualidade, podemos fundamentar que a correspondência exclusiva do homem com o masculino e da mulher com o feminino não procede. O masculino e o feminino participam tanto de homens quanto de mulheres. Por isso podemos falar da presença do feminino na mulher, não como uma evidência, mas como uma construção. Construção essa, tanto valiosa, quanto onerosa, como poderá ser verificado ao longo desse trabalho

Se há uma memória do horror, essa memória talvez esteja relacionada com o feminino. Por isso, é imprescindível o delineamento de um conceito psicanalítico acerca do feminino, para tentar delimitar alguns possíveis fundamentos para a violência contra a mulher e seus impactos no campo da memória social.

1.1 A memória social como campo de estudo e sua torção

Como campo de estudos, a memória comporta um universo repleto de mistérios. Ela é o conjunto das relações que estabelecemos durante toda a vida e, por isso, abarca muito mais

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Yj9UgN4w7AI>

do que a soma das nossas experiências subjetivas, dado que tudo o que produzimos socialmente, torna-se infinitamente superior ao simples agrupamento de nossas produções individuais. O impacto do social na memória levou o sociólogo francês Maurice Halbwachs, no início do século XX, a se dedicar, sobretudo em seu livro “Les cadres sociaux de la mémoire” (1925/1994), à criação de um novo conceito: a “memória coletiva”. Halbwachs toma como ponto de partida as proposições apresentadas pelo sociólogo Émile Durkheim em “Representações individuais e representações coletivas” (1898) para pensar nas possibilidades da sociologia em relação à memória. O conceito de “memória coletiva” surge, então, em contraposição ao conceito *durkheimiano* de memória individual. A memória coletiva, em Halbwachs, é uma “narrativa que se produz em grupos que remete ao passado. Por isso, é carregada de afetos que conectam o passado, familiar e próximo, com o presente” (LIFSCHITZ, 2015, p. 9). É, portanto, uma memória que se produz a partir do encadeamento das memórias individuais e das experiências compartilhadas em grupo.

A importância dessas proposições é inegável. Halbwachs escreveu seu nome na história das ciências sociais ao promover um corte que rompeu definitivamente com a concepção estritamente individual da memória que predominou durante séculos. No decorrer do tempo, contudo, novas contribuições foram acrescentadas por pensadores das mais diversas áreas, no sentido de ampliar essa proposição inicial. Andreas Huyssen (2000), um dos mais importantes pensadores das questões da memória da atualidade, sublinha no livro “Seduzidos pela memória” a emergência da memória como uma preocupação cultural e política central das sociedades ocidentais. Como atesta, há no presente um deslocamento do foco do futuro para o passado, fato que lhe permite pensar em uma necessidade de “recodificação do passado”, que se “iniciou depois do modernismo”, promovendo um excesso de musealização do mundo (HUYSSSEN, 2000, p. 9 – 10; 15).

Tal enfoque na memória fez deslançar os estudos que acabaram por estabelecer o campo da memória social. A memória social como campo de estudos é um conceito inacabado e, por essa razão, está em permanente construção, o que a torna um campo que possibilita o entrecruzamento, a transposição de saberes, entre diversas disciplinas. Não há, portanto, uma disciplina que possa reivindicar exclusividade no que tange à pesquisa em memória social, o que lhe dá o caráter de ser um campo polissêmico, transversal e, ao mesmo tempo, transdisciplinar (GONDAR, 2005).

Como sublinha Gondar (2005), a noção de memória social constitui-se como um importante avanço em relação ao pensamento de Halbwachs, pois compreende não só a

formação de memórias sociais e de grupos relativamente estáveis, mas, sobretudo, um campo de lutas e embates entre recordação e esquecimento. Tal embate deve-se à crescente midiaticização da cultura, que coloca em destaque a questão da temporalidade, como afirma Huyssen:

As próprias estruturas da memória pública midiaticizada ajudam a compreender que, hoje, a nossa cultura secular, obcecada com a memória, tal como ela é, está também de alguma maneira tomada por um medo, um terror mesmo do esquecimento. Este medo do esquecimento articula-se paradigmaticamente em torno das questões do Holocausto, na Europa e nos Estados Unidos, ou dos presos políticos desaparecidos na América Latina (HUYSSSEN, 2000, p. 19).

É neste cenário que a noção de memória social vai se ampliando cada vez mais, como descreve Huyssen (2000, p. 37): “a memória vivida é ativa, viva, incorporada ao social — isto é, em indivíduos, famílias, grupos, nações e regiões... A memória é sempre transitória, notoriamente não confiável e passível de esquecimentos, em suma, ela é humana e social”.

Fundamentados no caráter inacabado do conceito de memória social e pela característica transdisciplinar desse campo que não se configura como propriedade exclusiva de nenhuma disciplina específica, tal como sublinha Jô Gondar no texto “Quatro proposições sobre a memória social” (2005), queremos nesse capítulo, promover um giro, uma *torção* no conceito de memória que nos permita abordá-la por outro ângulo. Nos interessa sobretudo, tratar a memória como uma estrutura moebiana, onde as tradicionais fronteiras que opõe o interno e o externo, o subjetivo (individual) e o social se dissipam. Evoco aqui a figura topológica da fita de Moebius (figura 1), uma fita bilátera que ao sofrer uma torção, permite que superfícies opostas - direito e o avesso – passem a se encontrar em continuidade.



Figura 1 – Banda de Moebius

A memória, enquanto uma estrutura moebiana, permite pensar o social (externo) e o subjetivo (interno) como o direito e o avesso de uma superfície contínua. Podemos pensá-la como uma lógica paradoxal na qual identificamos a presença de pares que se opõe, mas que necessariamente não se contradizem.

Essa forma de enxergar a memória nos remete à antiguidade grega, quando a memória era representada por uma divindade: *Mnemosyne*, deusa grega filha de Urano (céu) e Gaia (terra), irmã de Cronos, divindade que preside a função do tempo e de Okeanos, referido como o rio que contorna o mundo, apontando uma imprecisão, uma indeterminação fundamental. Com isso, pode-se ler a memória tal como concebida pelos antigos, situa-se, portanto, entre a determinação de Cronos e a indeterminação de Okeanos, tal como ressalta Maurano (2017). Como deusa, *Mnemosyne* presidia uma função poética. O poeta (Aedo), possuído pelas Musas, torna-se intérprete de *Mnemosyne*, e a poesia que ele produz é o fruto da possessão e do delírio divino ou, do estado de “entusiasmo”, como indica a etimologia do termo. Nesse transe, a figura do Aedo confunde-se com a do vidente que, da mesma forma que o cego que não pode ver a luz, têm o privilégio de ver o invisível, como se lhes fosse dado, em uma espécie de revelação, o poder de ver “as realidades que escapam ao olhar humano” (VERNANT, 2002, p. 137).

Como musa inspiradora do canto épico, *Mnemosyne* transpõe o limite temporal e condensa forças totalmente contraditórias: o tempo e a morte. O poeta, inspirado pelas musas filhas de *Mnemosyne*, tinha o dom de cantar sobre o passado. Esse passado não era, entretanto, individual, mas primordial, original e heroico, o passado coletivo. Para os gregos, a memória não é a construção de um “pensamento no tempo”, mas a evasão para fora dele. Ela não visa elaborar uma história individual na qual se afirmaria a unicidade do eu, mas sim realizar a união da alma com o divino.

A história que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural. Qual é então a função da memória? Não reconstrói o tempo: não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo que deixou a luz do sol. [...] O privilégio que *Mnemosyne* confere ao aedo é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar de livremente. O passado aparece como uma dimensão do além. [...] A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o “esquecimento” do tempo presente. (VERNANT, 2002, p. 143;144).

A memória, em sua função poética, mostra que passado, presente e futuro amalgamados se estendem um sobre o outro, formando uma tessitura que rompe definitivamente com a ideia de linearidade do tempo. Ela está ligada à história mítica dos sujeitos, mas não no sentido de revelar os segredos das origens, ao contrário, visa um meio de atingir o tempo, de romper com o ciclo das gerações.

Nesse aspecto a concepção grega da memória encontra ressonâncias na forma como ela é abordada pela psicanálise. A especificidade da contribuição da psicanálise para os estudos sobre a memória, está justamente no fato de ela se ocupar com o jogo de forças em questão na sua constituição, e não na simples descrição dos modos de expressão socioculturais.

Sendo a psicanálise o campo por nós privilegiado no desenvolvimento desta pesquisa, talvez não seja preciosismo de nossa parte enveredarmos, ainda que de forma breve, pelos meandros da hipótese freudiana a respeito da memória que o levou a estabelecer a hipótese do inconsciente. Vamos lá! Me acompanhem nessa aventura!

1.2 – Memória inconsciente, o feminino e o masculino

Desde suas elaborações no final do século XIX até seus últimos textos, a questão da memória ocupou um lugar privilegiado na obra freudiana. Freud pensa na memória como portadora de uma estrutura psíquica, para então destacar seu caráter social, seu dinamismo e suas implicações na cultura. Como afirma Gondar (2008), “teríamos em Freud um dos melhores exemplos de um modo de pensamento no qual a distinção entre memória individual e memória social não se aplica”. De fato, em 1921, no texto “Psicologia das massas e análise do Eu”, encontramos uma crítica a respeito da pretensa dicotomia entre a psicologia individual e a psicologia social indicando que raramente a psicologia individual se acha em posição de desprezar a relação com outras pessoas. Dessa maneira, aponta que a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social. Trata-se, não apenas de uma afinidade entre os dois termos, mas de uma consubstancialidade, um imbricamento orgânico, se assim podemos expressar (FREUD, 1921 [2006], p. 81).

Para psicanálise, a memória é um conjunto de traços que constituem o inconsciente, não permanecendo restrita apenas às funções de lembrança e esquecimento. Aliás, na visão freudiana, o esquecimento é uma forma salutar de lidar com as fixações, pois “permite que a retomada do fluxo da existência”, o que evidencia que nós humanos operamos sempre a partir das “marcas e dos traços que deixaram em nós” (MAURANO, 2016, p. 216).

Em um de seus primeiros trabalhos, sobre as “Afásias” (1891/2014), Freud tenta evidenciar a importância da linguagem na constituição da memória, ao sublinhar que ela se dá através de marcas ou traços deixados no psiquismo pelas palavras ouvidas e por imagens percebidas, que constituem o conjunto das experiências vividas pelo sujeito, destacando também seu caráter social. Daí podemos pensar que a constituição da memória está atrelada à linguagem, não sendo possível uma existir sem a outra.

Tais marcas se desdobram e se estendem na cultura. Cada sujeito, cada povo, raça e nação se apropriará de suas marcas de uma determinada forma, indicando que a transmissão social da cultura se dá a partir do caráter memorial conferido às experiências vividas. As

celebrações, as festas, os ritos, enfim, o caminho escolhido seja na vida subjetiva ou no social são, na verdade, a atualização de um passado que se torna presente em cada momento em que é rememorado. Por outro lado, é possível também verificar que há no homem uma tendência em deixar marcas, vestígios por onde ele passa. Ele escreve sua história, ao mesmo tempo em que constrói sua memória. Por esse viés, talvez possamos pensar que assim como o fato está para a história, o traço esteja para a memória.

Outra característica importante da memória freudiana, é sua capacidade de manter operando em si uma série de sistemas dotados de propriedades distintas, cuja relação se dá por oposição, os chamados “pares antitéticos”. Dessa concepção originou-se a noção de conflito psíquico, que diz respeito ao choque entre forças opostas que coabitam o psiquismo humano. Vida e morte, amor e ódio, sadismo e masoquismo, atividade e passividade, masculino e feminino, são termos utilizados por Freud para evidenciar a presença de forças que habitam a memória, que indicam um modo de funcionamento que privilegia a manutenção da dualidade como forma de organização psíquica, tendo em vista que é pela comparação entre opostos que se dá a construção dos sentidos que estrutura o universo da linguagem.

Se o conflito é a via pela qual Freud aborda a condição humana, como sublinha Maurano (2011), é porque o que está em questão é um encaminhamento ético que se orienta para um desejo que, ao ser levado às últimas consequências, descortina a dimensão trágica da condição humana.

Em “Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil”, Maurano (2011) trabalha a questão da dualidade psíquica a partir da distinção entre epopeia e tragédia, duas modalidades de produção literária produzida pelos gregos na antiguidade que expressam o dualismo fundamental que estrutura a condição humana. Enquanto a perspectiva épica ressalta a figura do herói, tal como encontramos na *Ilíada* e na *Odisséia*, escritas 800 anos antes de Cristo, a tragédia, que aparece entre os séculos IV e V antes de Cristo, inaugura o teatro trágico como via de expressão do culto a Dionísio, o deus da desmedida (*hybris*). Se evocamos aqui a dualidade clássica entre epopeia e a tragédia, é porque elas dizem muito do modo como o mundo ocidental se estrutura e se organiza, como sublinha:

A epopéia parece ser fruto de um processo de produção da individualidade, ou seja, da possibilidade de se contar um indivíduo, distingui-lo do todo, diferenciá-lo da natureza e dos deuses. Mas cabe lembrar que individualidade não é subjetividade. Não há profundidade, consciência no indivíduo produzido pela epopeia. (...) ressalta-se seus feitos, suas glórias, e tudo que o delimita, o identifica como Um, mas nada mais que isso. Na tragédia o que se apresenta é algo bem diferente. A tragédia aniquila, destrói o indivíduo. O que vigora na tragédia não é obviamente o apelo à medida, ao metron, ao pai, à delimitação, mas o contrário, a convocação à desmedida, à *hybris*.

O herói aparece nas tragédias como aquele que excede que ultrapassa as medidas. (MAURANO, 2011, p. 43).

O dualismo fundamental proposto pelas perspectivas épica e trágica, se aliam a outras duas forças representativas da maneira como a cultura ocidental se organiza: as forças apolíneas e as forças dionisíacas. Estamos aqui no terreno do paradoxo e não do contraditório. Se seguirmos o passo dado por Freud, podemos aliar a perspectiva épica/apolínea à posição masculina e a perspectiva trágica/dionisíaca à posição feminina. Masculino e feminino se mesclam no psiquismo produzindo traços, marcas memoriais na Cultura, que podem ser identificadas pela persistência com que certas representações continuam presentes na história.

1.3 Representações do feminino e do masculino na Antiguidade Grega

A Grécia Antiga ficou conhecida como sendo o lugar onde nasce o pensamento filosófico de natureza racional, cuja origem decorre do afastamento do homem grego do pensamento mítico e de toda imaginária posta em cena nas teogonias e cosmogonias antigas, literaturas que narram os feitos dos heróis cujas aventuras, lutas e façanhas sustentam as narrativas relacionadas ao mito das origens do mundo bem como da instituição da lei e da ordem nas sociedades ditas arcaicas. Com advento da razão, a perspectiva mítica entra em declínio. Não é mais suficiente para explicar os fenômenos da natureza, tal como as tempestades, por exemplo, que deixam de ser interpretadas como a manifestação da fúria dos deuses, para serem vistas como um fenômeno natural. Por outro lado, se o pensamento filosófico, do qual se originam as ciências, surge como resposta às questões relacionadas à natureza, inserindo-se aí também o corpo no sentido biológico, no que se relaciona às questões eminentemente humanas é ao mito em sua relação com a linguagem, que os gregos antigos recorrem. Assim, não se pode falar de uma abolição completa da perspectiva mitológica na Grécia Antiga, mas sim que ela passa a ser abordada por uma lógica diferente da lógica pretendida pelo pensamento filosófico pautado na razão. O mito, assim como o inconsciente freudiano, possui uma lógica própria que pode ser compreendida como uma maneira diferente de abordar a subjetividade humana, que ultrapassa a razão. (VERNANT, 1962 [2002]; MAURANO, 2011).

As epopeias – *Ilíada* e *Odisseia* – bem como as tragédias são produções literárias que se referem aos mitos, isto é, “às histórias contadas sobre as “verdades” da origem da cultura, e dos feitos heroicos, um ponto inaugural no tempo”, como aponta Maurano (2011, p. 42).

De modo astuto, os gregos antigos souberam acolher no seio da *polis* tanto o pensamento filosófico racional quanto o pensamento mítico. Na *polis*, a *Ágora* era o espaço no qual os homens livres, intitulados cidadãos, se reuniam para debater os problemas de interesse da população que originaram as grandes discussões filosóficas. Aos escravos, às mulheres, aos estrangeiros e às pessoas portadoras de deficiência, era vedada a participação nas reuniões que aconteciam na *Ágora*, bem como na vida pública da cidade, não lhes cabendo o status de cidadão.

A valorização racionalidade pelos gregos antigos não se pautava no desconhecimento ou na negação da barbárie inerente à condição humana. Foi por reconhecer o dualismo fundamental inerente à condição humana que os gregos criaram o teatro trágico como um espaço em que todos os habitantes da *polis*, não apenas os cidadãos, podiam assistir às encenações das grandes tragédias, o que, segundo Denise Maurano (2011), seria um modo astuto de acolher no seio da cidade a barbárie inerente ao humano, em vez de a recalcarem.

Como espaço de celebração à Dionísio, deus da desmedida, da *hybris*, o teatro trágico coloca em cena a caráter trágico da condição humana, conferindo-lhe uma dimensão artística, que o aproxima da ética proposta pela psicanálise, tal como pondera Maurano:

A tragédia aqui referida não é a que nos conduz a uma poça de sangue, mas a que deu origem a um modo de expressão em arte, manifestado pelo teatro, enquanto teatro trágico grego, onde a vida era exposta e celebrada em todas as suas nuances, paixões, incesto, parricídio... A condição humana é abordada na arte trágica, na dinâmica que divide o sujeito entre a vida e a morte, alegria e sofrimento, prazer e dor, luz e escuridão. A ética da psicanálise encontra na estética trágica meios que lhe permitem uma certa visibilidade, dado a afinidade estrutural presente na maneira que abordam a condição humana¹⁰ (MAURANO, 2018).

A afinidade entre a tragédia e a psicanálise está relacionada com a forma peculiar de abordar a relação do homem com sua finitude sem renunciar a uma potente afirmação da vida, com tudo o que ela comporta. Nas tragédias, assim como na psicanálise, há uma destituição da figura do herói clássico forjado pelas epopeias “A Ilíada” e “A Odisseia”, que se pautam na afirmação do eu enquanto uma unidade indivisível e consistente. A tragédia, ao contrário, não se pauta na afirmação de um eu indiviso que é glorificado por seus feitos, mas em apontar através da arte a queda e a morte do herói clássico, tal como encontramos na trilogia tebana de Sófocles - Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona. Se, nas epopeias o que encontramos é a valorização da forma e da figura representadas pela arte clássica, nas tragédias o que vemos é

¹⁰ Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras do Rio de Janeiro, intitulada “A arte e a alma barroca”. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=53_tTbPi2Os&t=52s

a presença de uma estética que coloca em cena a relação entre a vida e a morte, “onde o valor da vida não se afirma pela glória da imortalidade”, dado que “ se há uma valorização da vida é pelo valor intrínseco a ela mesma, valor que não recalca a relação e mesmo a fascinação pela morte, relação em último termo ao irrepresentável. Nelas, o que causa horror não é encoberto ou negado, mas transfigurado de maneira a poder ser afirmado” (MAURANO, 2011, p. 46).

A psicanálise, por seu turno, ao convocar o analisando a associar livremente dizendo tudo o que lhe vem à mente, explora aquilo que há de “intratável” na condição humana. As comportas do inferno são abertas, fazendo surgir os demônios que o atormentam e que se relacionam com o que foi recalçado pelo sujeito, cujo retorno, lhe provoca a vivência do horror. Como destaca Maurano (2011), a ética da psicanálise munida da beleza expressa no amor de transferência – vínculo com o psicanalista que possibilita o trabalho analítico - torna possível a transformação do horror com o qual o sujeito é confrontado em beleza, à medida que torna-se capaz de afirmar a vida com tudo que ela traz de bom e de mau, encontrando caminhos para a sustentação de seu desejo. À semelhança do herói trágico, o sujeito no percurso de uma análise levada às suas últimas consequências, experimenta não uma afirmação de si mesmo, mas uma destituição subjetiva que o confronta com feminino, uma posição referida ao além fálico que lhe possibilita ultrapassar o campo das garantias simbólicas.

Com isso, podemos hipotetizar que a ética da psicanálise é uma ética de orientação trágica que impele o sujeito na criação de novos sentidos, à medida que os ideais que sustentam o eu, se dissipam a partir de um encontro com o vazio.

Encontro na escrita de Clarice Lispector um testemunho desse movimento de criação que se dá a partir do encontro com o vazio, com a ausência de sentido que fundamenta nossa existência humana:

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade (LISPECTOR, 1964 p. 19)

Em Clarice, assim como em Nietzsche, há uma defesa do vazio e da possibilidade de tomá-lo como fonte de criação. Para Nietzsche (1882), a falta de sentido que permeia o sofrimento humano é homólogo à morte de Deus. Durante séculos, a crença em torno de um Deus onipotente serviu como suporte e referência da Verdade para o homem, recobrando com um véu imaginário a falta de sentido que uma existência “demasiadamente humana” comporta. Para esse filósofo, a morte de Deus suscitou o surgimento do niilismo na idade moderna, responsável por lançar o homem num vazio sem precedentes, vazio com o qual ele tem que lidar. Nietzsche levantou a hipótese em torno da existência de duas formas de niilismo: o

primeiro – o niilismo passivo – se caracteriza pela possibilidade de recobrir de sentido o vazio deixado após a morte de Deus, seja pelo positivismo científico, pelo humanismo exacerbado ou qualquer forma de conhecimento que ocupe o lugar de referencial elegível à condição de verdade absoluta. Por sua vez, o segundo - o niilismo ativo - configura-se como uma ruptura com o sentido e uma afirmação do vazio deixado pela morte de Deus. O niilismo ativo eleva o vazio à condição de motor na criação de novos sentidos, sem para isso precisar negar o real, ou seja, o que da vida escapa ao registro do sentido e que está além de Deus e do homem. O niilismo ativo em Nietzsche é o que possibilita o ultrapassamento do niilismo passivo e a transformação do sentimento de ausência de sentido em uma força criadora que age a partir do vazio, saltando-o, bordejando-o, tomando-o como um núcleo promotor de vida, como vontade de potência. Em Nietzsche (1901), a vida é, acima de tudo, vontade de potência.

Certamente, Nietzsche não foi o primeiro a abordar a questão do vazio e do nada, mas foi em sua pena que essa temática ganhou contornos nunca antes vistos, na medida em que a pensa como possibilidade de pensamento e criação. Entretanto, será Lacan (1959-1960) que elevará o vazio à condição de fator *sine qua non* na constituição psíquica. Ele pinça do texto freudiano “Projeto para uma psicologia científica” (1895), o termo *das Ding* – a Coisa – para se referir ao furo real que constitui o psiquismo humano. Para esse autor, *das Ding* refere-se ao vazio central em torno do qual se tece a rede significante e que servirá de índice do objeto perdido, impossível de alcançar, mas que comanda o desejo do sujeito. Lacan elege a função significante do vaso para mostrar como se introduz no mundo de forma simultânea o vazio e o pleno. Ao fabricar um vaso o oleiro dá forma a um vazio. O vaso, portanto, é um objeto apropriado para representar a Coisa na articulação do real com o mundo, como indica Lacan:

se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama Coisa, esse vazio, tal como se apresenta na representação, apresenta-se efetivamente como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo [...] há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo (LACAN, 1959-1960 [2008], p. 70).

Maurano (1995, p.127) em “Nau do desejo”, cita como Walty (1986, p.16-17), encontrou na declaração de Medinho, um oleiro do Vale do Jequitinhonha uma ilustração que corrobora a afirmativa de Lacan: “Você sabe que, na verdade, o que o oleiro faz é cobrir o vento, o nada, porque uma peça de barro é isso: uma separação no vazio”.

A psicanálise introduz a noção de *das Ding* - a Coisa - no mundo como um “nada”, um vazio, sendo que é este “nada” que está no centro de toda possibilidade de criação. A criação resulta do fato de que todo universo simbólico é convocado para tentar contornar o buraco do real através da ficção que é construída ao seu redor (MAURANO, 1999). Disso resulta o fato de Freud e Lacan apontarem para a precariedade que é inerente à realidade. Toda verdade tem uma estrutura de ficção, afirma Lacan (1959-1960). Na inexistência de um objeto que tampone o furo, o sujeito se coloca no trabalho de inventar um objeto ficcional chamado por Lacan de objeto *a*. Nessa perspectiva, o desejo, enquanto referido a uma ordem significante, será sustentado pelas fantasias que servem de anteparo à impossibilidade de apreensão do real.

Fazemos aqui uma aproximação entre a tragédia e o feminino tal como ele é hipotetizado pela psicanálise, mas não podemos deixar de considerar a relação destes com o barroco, como propõe Maurano (2011). Essa autora afirma que a arte trágica encontra ressonâncias no barroco, uma outra forma de expressão artística que introduz no mundo um modo diferente de enxergar e entender o belo, mais relacionada com o humano, uma beleza sensível desvinculada da beleza ideal referida ao divino, característico da arte clássica.

A afinidade entre a arte trágica e o barroco pode ser apreendida a partir do modo como estas expressões artísticas primam pela valorização da dobra, bem como pela alusão a uma outra cena, uma espécie de “para além” que a própria obra não exhibe e pela reviravolta que elas provocam no pensamento, marcando um modo de perceber o mundo pela ótica do feminino, enquanto um modo de orientação do psiquismo (MAURANO, 2011). Daí podemos também inferir a relação destas com o campo da memória social que, ao primar pela transdisciplinaridade, constrói um campo de estudos que favorece o entrecruzamento de saberes tecendo barrocamemente uma rica trama teórica.

1.3.1 As origens mitológicas do culto ao Phallus

Em “The Phallus: sacred symbol of male creative power”, Alain Daniélou (1993) indica que o culto ao phallus, visto como fonte da vida e símbolo de virilidade, coragem e poder, surgiu no início da era neolítica, comparecendo pela primeira vez na Índia chegando até à extremidade da Europa Ocidental, originando ritos e lendas que reverberam até os dias atuais. Seus traços podem ser percebidos em todas as civilizações da mesopotâmia, Oriente Médio, Egito e Egeu, assim como na Itália e todo o mundo pré-celta, incluindo a Irlanda. Apesar de pinturas rupestres da era paleolítica trazerem representações de rituais em que o feminino

comparecia como o que origina a vida, serão as representações do Phallus e de figuras itifálicas, como as esculturas de Altamita, Goudon e Isturis que ganharão destaque nos cultos pagãos.

Para a escritora Rose Marie Muraro (2017), a presença de representações ligadas ao feminino nas pinturas rupestres, indicam que antes da era paleolítica as culturas ditas “primitivas” tinham o costume de valorizar e celebrar o feminino, tomando-o como ligado ao sagrado. Muraro sublinha que entre os antropólogos há um consenso de que a espécie humana passou mais de três quartos de sua existência - estimada em mais de 2 milhões de anos – nas culturas de coleta e de caça aos pequenos animais. Nessas culturas havia uma valorização da figura da mulher que era tida como um ser sagrado, em razão de poder gerar e dar a vida a outro ser humano. Por outro lado, nas sociedades de caça aos grandes animais, onde a força física era fundamental, começou um processo de supremacia dos homens sobre as mulheres, mas isso não impedia que elas continuassem sendo consideradas como seres sagrados, em razão do desconhecimento desses povos a respeito da participação do homem na fertilização da mulher, como afirma Muraro. Isso deu origem ao que ficou conhecido como “inveja do útero” nos homens, uma versão primeva do, que tempos depois, Freud nomearia, inversamente, de “inveja do pênis”.

Nessas sociedades o princípio do masculino e do feminino compartilhavam juntos o governo, por isso, se caracterizavam por serem cooperativas com propósito de sobreviver em tempos e condições hostis, não existindo coerção ou centralização, mas sim um rodízio de lideranças em que as relações entre mulheres e homens eram fluídas.

Para Muraro (2017), uma mudança se delineia no período neolítico, quando o homem passa a conhecer e a dominar sua função na reprodução humana e, podendo controlá-la, passa também a controlar a sexualidade da mulher, principalmente com o surgimento do casamento em que a mulher passa a ser vista como propriedade do marido. Segundo esta autora, a descoberta do poder do pênis e da paternidade, na era neolítica, estão na origem do culto ao *Phallus* representado pela figura de um pênis ereto, que com o tempo receberá inúmeros simbolismos. Daí a veneração por objetos considerados “fálicos”, tais como a espada, o cetro, o cajado, o athame (espada celta), revólveres, metralhadoras etc. que se tornam símbolos do poder, sem mencionar a competição entre os homens a respeito do tamanho ideal do pênis.

Para Daniélou (1993), entretanto, nenhuma dessas histórias sobre o masculino precisa necessariamente estar relacionada às mulheres, nem vinculada à ideia de um conhecimento a respeito da inseminação ou fertilização, mas podem constituir uma mitologia do masculino transmitida oralmente aos meninos pelos xamãs nas tribos. O fato é que, desde o período

Magdaliano (13.000- 6.000 a.C), as representações e o culto ao *Phallus* se multiplicam, estando presente também na Grécia antiga onde recebeu o status de divindade, que virá funcionar como símbolo da potência viril, da fertilidade e da força, “figurando entre os gregos como unidade de valor e medida de vigor da cultura” (MAURANO, 2011, p.89).

Como sublinha Maurano (2011), talvez a crença no poder do *Phallus*, tomado como divindade, seja o que faz com que a lógica fálica predomine no modo de organização cultural do ocidente, ao mesmo tempo em que responderia pelo fato de que a maioria dessas culturas, ditas civilizadas, serem patriarcais.

O patriarcado, sobretudo nas sociedades ocidentais, pode ser entendido como um sistema de organização política e jurídica cujo fundamento segue uma regra de filiação chamada de “patrilinear”, que se caracteriza por permitir que a autoridade e os direitos aos bens se concentrem na figura do homem que ocupa a posição de “pai fundador”, que detém a autoridade e os direitos tanto sobre os bens, como sobre as pessoas, especialmente as de sua família. Enquanto legítimo representante da razão e da cultura, o patriarcado se opõe ao regime matriarcal, compreendido miticamente como primitivo, como fonte do caos, da anarquia e da desordem (ROUDINESCO & PLON, 1998). A teoria feminista, por sua vez, enxerga como uma instituição social cuja principal característica é a dominação exercida pelo masculino nas sociedades contemporâneas em várias instituições sejam elas políticas, sociais ou familiar. Para a teórica do feminismo Silvia Walby, o patriarcado se apresenta de duas maneiras: na esfera privada onde a família é construída a partir de um modelo hierárquico que impõe distâncias entre pais e filhos, bem como entre o marido e a esposa, limitando as liberdades, dando lugar a formas de assujeitamento e violência e, na esfera pública, através do que se convencionou chamar de Estado patriarcal, no qual os governantes se valem do poder para subordinar o povo, podendo, inclusive, ser a fonte do autoritarismo facista presente em regimes ditatoriais (WALBY, 1990).

Por outro lado, a psicanálise longe de ater a oposição histórica ou mítica entre patriarcado e matriarcado, procura evidenciar a importância da figura simbólica do pai propondo uma reflexão acerca da estrutura evidenciada pelo Complexo de Édipo. A reflexão em torno da noção de função paterna, foi tratada por Freud também em “Totem e Tabu” (1913) e desenvolvida por Lacan em sua teorização sobre a função do Nome do Pai, onde essa função é vista como fundamental na constituição tanto do sujeito como da cultura. Lacan (1956-1957) propõe a revalorização da função paterna, sem deixar de reconhecer a importância das relações arcaicas com a mãe.

É importante reconhecer que as tradições culturais da antiguidade grega continuam vivas, tanto em nossa forma de enxergar o mundo como na maneira como nos relacionamos com nossos semelhantes. Como afirma Vernant (1973), o homem ocidental não cessa de se ligar às tradições que os gregos inventaram:

O homem grego, bastante afastado de nós para que seja possível estudá-lo como um objeto, e como um objeto diverso, ao qual não se aplicam exatamente as nossas categorias psicológicas de hoje, é, entretanto, bastante próximo, para que possamos sem muitos obstáculos entrar em comunicação com ele, compreender a linguagem que fala suas obras, atingir, além dos textos e documentos, os conteúdos mentais, as formas de pensamento e de sensibilidade, os modos de organização do querer e dos atos –, em resumo uma arquitetura do espírito (VERNANT, 1973, p. 4).

O mito nos ajuda a entender não só o modo como nossa sociedade se organiza, mas também como se organiza o psiquismo humano, tendo em vista que ele indica um modo particular do homem se ligar ao passado, o que torna seu estudo indispensável para o entendimento da função que ele exerce na cultura. A estreita relação da psicanálise com a mitologia se liga ao fato de que ambos tentam desvelar um saber sobre as origens do humano, uma questão que atravessa grande parte da obra de Freud. No mito, assim como nos sonhos projetam-se pensamentos inconscientes, já que ao sonhar o sujeito acessa conteúdos psíquicos relativos ao seu mundo interior, bem como com os desejos e angústias a eles relacionados. Lacan por sua parte, faz uma análise do mito a partir de suas relações com a linguagem construindo o que ele nomeou de “mito individual do neurótico”, que foi uma forma que encontrou para falar das relações fundamentais que estruturam o psiquismo do sujeito.

O culto ao *Phallus* na antiguidade grega, é uma expressão religiosa da celebração do masculino enquanto potência vital, cuja representação encontra-se na figura mitológica do deus Príapo, filho de Afrodite e Dionísio, que nasceu debaixo de uma maldição: um enorme pênis condenado a permanecer para sempre ereto. Na mitologia Afrodite, deusa do amor e da beleza, era casada com Hefesto, deus do fogo e dos metais, que além de nascer com uma aparência não muito agradável, era também coxo de uma das pernas. Afrodite, ficou conhecida pelos inúmeros amantes, com quem teve diversos filhos, sendo Príapo o fruto de sua união com Dionísio. Segundo consta, Hera, esposa de Zeus, não perdoara o fato de Afrodite ter subornado Paris para indicá-la como a deusa mais bela do Olimpo, durante um concurso de beleza disputado por ela, Afrodite e Atena. Furiosa e vingativa, Hera desfere uma maldição sobre Afrodite que se encontrava grávida de Príapo, desejando que seu filho nascesse feio e com um pênis enorme que permaneceria eternamente ereto, mas que, no entanto, fosse impotente. Depois de seu nascimento, os deuses, não admitindo sua presença no Olimpo, o condenaram a viver na terra,

sendo encontrado pelos Sátiros, que por não serem imortais, foram considerados deuses menores da natureza. Os Sátiros possuíam corpo de carneiro, cabeça de homem, orelhas pontudas e nariz achatado e viviam a vagar pelas montanhas e bosques da Grécia, acompanhando o semideus Pan, protetor dos animais e Dionísio, deus do teatro, do vinho e das festas religiosas (DANIÉLOU, 1993).

Em razão de sua aparência e da exuberância de seu membro genital, Príapo fora expulso da cidade de Helesponto, passando a morar nos jardins, que acabou governando tendo em vista a fecundidade que lhes proporciona. Diz o mito que a expulsão de Príapo da cidade foi motivada pelos homens da cidade que invejavam seu enorme pênis, já que ele havia caído nas graças das mulheres da cidade. Tomadas por uma grande tristeza motivada pela ausência de Príapo, as mulheres começaram a rogar aos deuses que viessem em seu auxílio, o que fez com uma doença grave nos membros genitais acometece os homens da cidade. Os deuses informaram que a doença não cessaria enquanto Príapo não fosse novamente admitido na cidade. Príapo era o terror dos maridos que o odiavam e, por isso, o expulsaram, reintegrando-o a contragosto, com a condição do estabelecimento das festas em sua homenagem que abriram espaço para as libertinagens. A imagem do *Phallus* ereto passou a representá-lo nas festas instituídas em sua honra, onde o povo se entregava a todo tipo de libertinagem. Entretanto, um fato curioso merece ser destacado: é que Príapo, no momento em que tentava unir-se sexualmente com a ninfa Lotis, um jumento colocou-se a zurrar fazendo-o perder a ereção. Isso fez com que ele, cheio de ódio, se vingasse fazendo com que sua natureza lasciva permaneça neles (OLIVA NETO, 2006).

Ao ter que lidar ao mesmo tempo com um membro sempre ereto, porém impotente, Príapo acaba se tornando uma representação da dimensão caricatural e derrisória do *phallus*, mostrando que aquilo que poderia “imaginariamente” lhe garantir o acesso a plena potência, a posse da virilidade tão invejada por outros homens, vacila no momento mesmo em que ele é convocado a responder a partir dessa posição. O que esse mito mostra, é que o gozo relativo à posição masculina não se sustenta na posse ou não de um órgão sexual, mas sim na possibilidade de abordar o *phallus* a partir do seu simbolismo, ou mesmo, de sua função, operando um descentramento em relação à imagem do pênis, pois pênis e *phallus* não são equivalentes. A equivalência entre pênis e *phallus* é apenas imaginária, já que ninguém o possui de fato. Em nossa relação com o *phallus*, todos somos faltosos, todos temos “um menos” de *phallus*. A castração é posta desde o início para homens e mulheres. A possibilidade de nos valermos simbolicamente dele, depende de nossa capacidade de recobrir de valor fálico o objeto

do desejo, que ganha o status de objeto privilegiado. Por outro lado, quando mais o sujeito se aferra ao pênis, enquanto aquilo que lhe funcionaria como garantia de falicidade, mais possibilidade terá de se frustrar, como aconteceu com Príapo.

A possibilidade de rir da detumescência, fazendo dela uma bela piada, pode funcionar como contrapartida a emergência de posturas reativas, adotadas por alguns homens.

Ao ser confrontado com sua impotência, Príapo vai se tornando um “falastrão e, subordinada, sua fala torna-se mais inflada quanto menor é seu poder. Sua falação, as penas que ameaça, as barganhas que propõe sustentam-se no membro ereto” (OLIVA NETO, 2006, p. 88-89), o que diz sobre a forma como o homem se posiciona frente aos limites impostos pelo gozo fálico sustentado imaginariamente pelo órgão peniano.

É importante destacar, que estamos trabalhando com um certo aspecto desse mito, que se relaciona com o pênis ereto, sem referência ao outro e, portanto, sem desejo. Esse aspecto do mito de Príapo, talvez revele um dos modos do masculino se apresentar na cultura ocidental que favorece o que, comumente, se convencionou chamar de “machismo estrutural”, presente no imaginário da população, no cotidiano da vida privada, nas relações afetivas e nos ambientes de trabalho, nas redes sociais, nos grupos de WhatsApp, nas piadas diárias e nos comentários entre amigos, sendo que o mesmo ocorre também em casos de racismo, preconceito de classe, homofobia. Enfim, o machismo estrutural diz muito sobre certo modo de construção da masculinidade que favorece o repúdio ao feminino, quase sempre referido à figura da mulher, mas que não é inacessível ao homens numa certa medida.

Por outro lado, Príapo também evoca o riso e o ridículo presente nas comédias, onde a fanfarronice com que alguns homens expressam sua virilidade é tratada com humor. Afinal, como disse Freud, brincando pode se dizer tudo, até mesmo a verdade!

A dimensão humorística evocada pelo *phallus* pode ser observada na *priapeia*, gênero literário explorado por poetas na Grécia e em Roma, em que o *phallus* é dessacralizado e desidealizado. Como sublinha Oliva Neto, nas *priapeias* Príapo se vale de ameaças para defender os jardins das ladras, algumas vezes com a possibilidade de um estupro punitivo¹¹, outras com a imprecação para que lhes falte acesso ao sexo. A ameaça é utilizada por Príapo, como estratégia para afirmar sua potência. Entretanto, como se trata de uma literatura, tudo se passa no campo da linguagem, e Príapo acaba servindo como epigrama para a construção de

¹¹ Oliva Neto cita o poema 6 da Priapéia Latina, cujos autores são incertos, como exemplo da presença do tema da ameaça nesse gênero literário: “Priapo de madeira embora eu seja com foice de madeira e pinto, vou prender-te e te pensar, e todo o meu pau, mais teso que amarra em catapultas, que as cordas da guitarra em ti eu vou Meter até a sétima costela (OLIVA NETO, 2006 p. 211).

poesias cômicas. Assim, a *priapeia* indica que o riso também pode ser uma das qualidades ou atributos desse deus decadente. Priapo é deus, somente entre os homens. Sua aparência foge aos padrões estéticos dos gregos antigos que valorizavam acima de tudo a beleza, por isso, ele é repudiado e discriminado pelos deuses do Olimpo.

Nos nossos dias, não é incomum encontrarmos letras de músicas que, como a *priapeia*, ressaltam o machismo grotesco. Não faz muito tempo, a música “Só surubinha de leve”, do funkeiro MC Diguinho, foi alvo de ação por parte do Ministério Público Federal, por fazer apologia ao estupro de mulheres. Com o refrão “*pega a visão, pega a visão. É, Diguinho que tá mandando / Anda, chama! (...) Só surubinha de leve / Surubinha de leve com essas filha da puta / Taca bebida depois taka a pika e abandona na rua*”, o cantor convoca outros homens, à prática da violência sexual contra as mulheres e depois descartá-las, como se seus corpos fossem um convite ao estupro, ou mesmo, um nada. O que causa espanto, é a quantidade de pessoas que acessaram e compartilharam a música nas redes sociais e plataformas de streaming, até que ela fosse retirada do ar por determinação da justiça.

Por mais que o culto ao *phallus* na antiguidade tenha o mito de Príapo como referência, isso não é suficiente para entender sua função simbólica na cultura, tendo em vista que ele não se refere meramente ao órgão da copulação. Como elemento simbólico, o *phallus* está relacionado ao desejo que é sempre movido pela falta do objeto que poderia satisfazê-lo. Não se trata, portanto, de tê-lo ou de sê-lo, mas sim de – pela via da castração simbólica - fazer o luto de sua posse, desapegando-se dele como objeto de identificação narcísica, até para que ele possa servir ao desejo.

Por esse viés, será o deus Apolo, quem melhor poderá dizer do modo como o masculino, aqui referido ao *phallus*, opera simbolicamente na cultura grega antiga. É preciso lembrar que Apolo e seu irmão, Dionísio, são figuras representativas do modo como o saber se expressa no mundo grego: de um lado o saber racional relativo a operação do *phallus na* construção da cultura e, de outro, o saber relativo ao feminino, referido ao mais além, ao que ultrapassa os limites estabelecidos pela lógica fálica.

Apolo e Dionísio são filhos do mesmo pai, Zeus, sendo que o primeiro era filho da união deste com a titanide Leto, tendo Artemis como irmã gêmea. Diz a mitologia que Apolo possuía uma beleza sem igual, ficando conhecido por ser o senhor das artes e da música. Era também sinônimo de luz física e espiritual e possuidor de uma juventude eterna, além de ser um exímio arqueiro. Diz-se também que Apolo, depois de Zeus, era o mais influente e venerado dentre os deuses da antiguidade clássica, daí sua importância para entendermos o apreço dos gregos pela

beleza, bem como pelo pensamento filosófico racional, que eles acreditavam ser um atributo do masculino. Ao feminino era creditado o registro da sensação, a intuição e a sensibilidade feminina. À mulher grega, identificada ao feminino, era atribuído certo contato com o inefável, com as coisas que não podem ser explicadas racionalmente.

A valorização da forma, do contorno do corpo e a atitude serena e calma, visível nos rostos, presente nas obras de arte da Grécia Antiga evidencia o gosto desenvolvido pelos gregos pela arte clássica e parecem indicar, empregando um termo utilizado por Nietzsche em “O nascimento da Tragédia”, um estado de espírito “apolíneo”, evidenciado pela atitude e pela expressão do objeto representado, como sublinha Machado (2006). A figura de Apolo, enquanto representação do masculino, diz de um aspecto do *phallus*, mais próximo a um ideal de perfeição a ser alcançado pela cultura. O *phallus* comparece como representação do masculino, enquanto “apelo ao sentido, à representação”, sendo essa força, como acentua Maurano, o que faz com que se torne um operador imprescindível na constituição tanto do sujeito quanto da cultura:

Se, na Grécia Antiga, o *phallus* diz respeito a um simulacro do sexo masculino investido de poder, de saber e de fecundidade, celebrado em rituais religiosos, enquanto conceito psicanalítico o *phallus* indica a emergência do sujeito humano como sujeito de um desejo não referido as forças vitais metafísicas, mas exatamente ao ponto de ligação do sexo com a palavra, ponto que conjuga a inauguração do logos com o advento do desejo, como se o significante fosse extraído da carne. Dessa forma, não lhe sendo atribuída substância mágica alguma – metafísica ou religiosa – o *phallus* para a psicanálise tem a função lógica de situar-se no hiato entre homens e mulheres, indicando a possibilidade, em última instância, de uma significação fundamental que se coloca entretanto, sempre velada e alhures (MAURANO, 2001, p. 72).

Por mais que o *phallus*, enquanto operador simbólico, esteja referido ao universo do masculino, não podemos pensar que o psiquismo e, por conseguinte, a cultura sejam exclusivamente falocêntricos. O patriarcado sim pode ser visto como falocêntrico; no entanto, no psiquismo opera uma lógica dual, binária, que aponta para dois modos de orientação psíquica, uma voltada para a exaltação da atividade e outra da passividade, metaforicamente chamados de masculino e feminino, como sublinhamos no decorrer deste capítulo. Aliás, a temática da dualidade psíquica é fundamental nesse trabalho. Ela é o alicerce do edifício que estamos tentando construir. O *Lógos* (razão) e o *Mythos* encontram-se emaranhados. Ambos exercem sua força na cultura e revelam o modo como o psiquismo humano se estrutura a partir da conjugação de diferentes posicionamentos, reveladores da presença no mundo de saberes e modos de organização distintos.

1.3.2 Dionísio – metáfora do feminino

Na antiga religião grega, Dionísio comparece como sendo o mais obscuro dos deuses. Sua chegada ao mundo, deve-se à união entre Zeus e sua amante Sêmele, princesa de Tebas. Diz a mitologia, que Zeus se deitava todas as noites com Sêmele com uma forma humana, mas ela sabe que se trata de Zeus. Hera, mulher de Zeus, incitada pelo ciúme, lhe sugere que ela lhe peça uma prova desse amor, comparecendo para ela com toda sua potência. Sem se dar conta do perigo mortal que corria, Sêmele implora e Zeus decide acatar seu pedido. Mas, antes que ela fosse “consumida pela luminosidade flamejante, pelo brilho divino de seu amante” e queimasse, ele, sabendo que ela espera um filho seu, retira-o de seu corpo e em seguida corta sua própria coxa fazendo surgir ali um útero feminino, onde coloca o futuro filho (VERNANT, 2000, p. 150-151). Chegada a hora do nascimento, Zeus abre a coxa e o pequeno Dionísio pula para fora, da mesma forma como quando fora extraído do ventre de sua mãe. Essa dupla gestação, em parte do ventre de Sêmele e em parte da coxa de Zeus, faz com que Dionísio nasça com uma aparência um tanto esquisita. Esse duplo nascimento, dá a Dionísio a prerrogativa de ser o fruto da união entre o humano e o divino. Zeus sabendo do ciúme de sua esposa Hera, que não perdoa suas traições e não aceita os filhos clandestinos desses amores, esconde Dionísio que é cuidado por amas até o momento em que ele cresce e começa a perambular pelo mundo sendo, em alguns momentos, alvo de perseguições dada sua condição de estrangeiro (VERNANT, 2000).

“As Bacantes¹²” (405 a.C), tragédia grega de autoria de Eurípedes de Salamina, já no fim de sua vida, no seu exílio da Macedônia, é reconhecida como o símbolo do retorno às fontes da tragédia grega, intimamente ligada ao culto a Dionísio. Eurípedes retrata o momento em que o jovem, Dionísio decide retornar a Tebas, porém não se apresenta como deus. Ele entra na cidade disfarçado de sacerdote ambulante, se veste como uma mulher com cabelos compridos, olhos puxados e ar sedutor, fato que causa irritação em Penteu, o jovem rei de Tebas que era filho de Equion e Ágave e neto de Harmonia. A ira de Penteu se acirra quando um grande alvoroço é provocado pelas lídias - mulheres de todas as idades - que, seduzidas pelo jovem deus, passam a segui-lo por toda parte, provocando um grande escarcéu nas ruas de Tebas, uma cidade conhecida por ser extremamente arcaica. Elas sentam-se, comem e dormem ao relento. Perseu, movido por sua fúria, quer expulsá-los.

¹² O termo “bacante” refere-se às mulheres sem pudor e de costumes dissolutos que cultuam o deus Baco, conhecido como o deus do vinho na mitologia romana. Baco foi nome dado pelos romanos a Dionísio.

Dionísio enlouquece as mulheres tebanas para se vingar das irmãs de sua mãe, as filhas de Cadmo, e sobretudo de Ágave, por terem afirmado que Sêmele nunca teve “relações com Zeus, que não passava de uma histérica cujos amores eram suspeitos, que morreu num incêndio devido a sua imprudência e que, se tivesse tido um filho, este teria desaparecido” (VERNANT, 2000 p. 153). Em seu projeto de vingança, Dionísio procura restabelecer seu vínculo com o divino, como acentua Vernant:

Restabelecê-lo não durante uma festa ou uma cerimônia, para o qual os deuses são convidados, mas logo se retiram, e sim na própria vida humana, na vida política e cívica de Tebas tal como ela é. Pretende introduzir um fermento que abra uma dimensão nova na vida diária de cada um. Por isso, deve enlouquecer as mulheres de Tebas, essas matronas solidamente implantadas em seu estatuto de esposas e mães, e cujo modo de vida é diametralmente oposto ao das mulheres lídias que compõem o séquito de Dionísio (VERNANT, 2000, p. 153).

A tebanas, enlouquecidas por Dionísio, deixam seus lares, abandonam seus maridos e filhos e vão para as montanhas e bosques, onde passeiam vestidas com roupas que não condiz com a posição de senhoras dignas, ao mesmo tempo em que se entregam a todo tipo de loucura. Todas as tentativas de Perseu de conter as mulheres tebanas, bem como Dionísio foram frustradas. Enlouquecidas, as mulheres pareciam viver em plena harmonia com a natureza, como se todas as fronteiras tivessem sido abolidas. Entretanto, quando os soldados de Perseu utilizavam de violência, elas se enfureciam e reagiam contra eles, provocando uma debandada geral. Com sua loucura, as mulheres tebanas, provocaram abalos na ordem cívica e nas leis que ordenavam a cidade (VERNANT, 2000).

Na tragédia, Penteu comparece como metáfora da ordem e da métrica que rege o masculino, tal como ele se apresenta no homem grego, com sua aristocracia, capacidade de raciocínio e autocontrole, dado que nunca se deixa escravizar por seus desejos e paixões, cuja atitude implica certa forma de lidar com a diferença. O desprezo pelas mulheres, tomadas como seres que facilmente se entregam às emoções, bem como por tudo o que não pertence ao mundo grego, faz de Penteu o legítimo representante de um forma de pensar que para manter a ordem hierárquica, tudo o que não se encaixa no ideal de perfeição deva ser excluído para que a Grécia seja habitada apenas por homens livres (VERNANT, 2000).

Entretanto, Dionísio apresenta para Penteu, o que ele veementemente rejeita, ou seja, o feminino e seu desregramento que está presente nele mesmo. Movido pelo desejo de espiar o que acontece fora da cidade Penteu, instado por Dionísio, se disfarça para poder se aproximar sem que elas percebam. Despindo-se da imagem de “cidadão grego”, o rei de Tebas veste-se de

mulher, feminiza-se, torna-se parecido com Dionísio, para que ele o conduza até o lugar onde estão as mulheres. Penteu sobe em um pinheiro e do alto vê quando chegam Ágave e outras mulheres, que não estão ali para cultuar a Dionísio, em razão de não acreditam nele. Entretanto, essa descrença não impede que elas experimentem da loucura que, segundo Vernant, não é fruto de “conversão religiosa”. A loucura compareceu nelas como sintoma de uma doença, dado que, por não o aceitarem como deus, elas estão então “doentes de dionisismo”.

Diante da incredulidade, o dionisismo se manifesta como doença contagiosa. Em suas loucuras, ora se comportam como adeptas do deus – em meio à beatitude do retorno a uma idade de ouro, em meio à fraternidade na qual todos os seres vivos, os deuses, os homens e os animais, estão misturados -, ora, ao contrário, uma raiva sanguinária toma conta delas. Assim como desbarataram o exército, assim também podem degolar os próprios filhos ou cometer qualquer loucura. É nesse estado alucinatório de distúrbio mental, de “epidemia dionisiaca”, que estão as mulheres de Tebas (VERNANT, 2000, p. 158).

A radicalidade dessa visão sobre o feminino, metaforizado por Dionísio, relaciona-se ao fato de ele dizer da relação do sujeito com a natureza, com o todo, uma relação que a despeito do processo de humanização que a entrada no universo da linguagem proporciona, prevalece no homem de forma silenciosa. Por outro lado, revela a relação do feminino com a morte, em razão de que, Dionísio surge na cidade para produzir a dissolução das aparências, desconstruir sentidos, propiciando rupturas em relação a racionalidade que rege a cultura. Como assinala Alain Didier-Weill (2015, p.21), a máscara que Dionísio utiliza não tem o objetivo de esconder o ser por trás da aparência, ao contrário, sua função é fazer a aparecer uma “presença relacionada a aparência da máscara”, indicando a íntima relação entre o ser e a aparência. A máscara pode ser entendida como um artifício simbólico do qual o sujeito pode se valer para constituir sua subjetividade, seja ela masculina ou feminina. Sua função é recobrir o vazio, o buraco relacionado a falta do *Phallus*. Ela esconde o que está para além do universo simbólico referido à linguagem, ao que Freud chamou de pulsão de morte. Como sublinha Alain Didier-Weill,

... Dionísio estabelece uma vizinhança entre os mortos e os vivos. O alhures se aproxima do aqui, uma vez que os mortos retornam para beber o vinho novo com os vivos. Acontece, porém, que as mulheres acolhiam esses mortos com seu riso. Elas bebiam o vinho novo, tido como um líquido proveniente dos infernos, de acordo com a concepção de que a vida provém da morte (DIDIER-WEILL, 2015 p. 21).

Dionísio é visto sempre como estrangeiro, daí seu culto não ser aceito na pólis grega. O êxtase que ele provoca, a ultrapassagem das medidas, a desmesura, o fora de si relacionado a

uma maior liberdade em relação às convenções impostas pelas leis morais, representava uma ameaça ao modo “apolíneo”, isto é, masculino de organização social que regia a Grécia Antiga caracterizado pela valorização da razão, e da forma estável que originou a arte clássica. Por sua parte, a lógica dionisíaca mostra a insuficiência do masculino e, portanto, do *Phallus*, ao mesmo tempo em que mostra que a construção da cultura apoia-se em diferentes modos de organização do psiquismo. Embora a lógica fálica seja fundamental para a organização do psiquismo - que se vale da distinção, da descontinuidade, da oposição -, o que se evidencia é que, tal lógica, não é suficiente para abarcar tudo o que vigora no psiquismo humano. O psiquismo humano é habitado por forças que apontam para um além da norma fálica, que se articula com a noção psicanalítica de feminino, que diferente do masculino, não se vincula ao reforçamento narcísico do eu, mas à entrega e a comunhão com o todo, sendo o êxtase uma experiência que advém dessa entrega. Essa forma de pensar o feminino, equivale ao que o psicanalista francês Jacques Lacan chamou de gozo Outro. O gozo fálico, também reconhecido como gozo sexual, corresponde à satisfação obtida a partir do *Phallus* entendido como significante do desejo que coloca o sujeito movimento, e o gozo Outro que é um modo do psiquismo obter satisfação que ultrapassa os limites impostos pelo gozo fálico masculino (MAURANO, 2018). A temática dos gozos – fálico e feminino - será desenvolvida em outro capítulo.

Na tragédia “As bacantes”, podemos perceber que apesar de as mulheres terem maior possibilidade de serem seduzidas por Dionísio, Penteu não ficou imune à sua presença. A curiosidade, o modo como ele se veste de mulher para poder observar o que se passava fora da cidade, mostra que o feminino, metaforizado por Dionísio, está presente também nos homens, talvez de um modo particular, diferente da forma como ele se apresenta nas mulheres.

Os gregos construíram modos de acolher o masculino e o feminino, que correspondem às forças da cultura e da natureza, preservando tanto a potência inerente ao pensamento responsável pelo surgimento da civilização, quanto o que o extrapola, reconhecendo o que resta da relação do humano com a natureza. Essa relação poderá ser mais bem compreendida se nos valermos do conceito de psicanalítico de pulsão de morte, cunhado por Freud em 1920, quando ele, sem deixar de se orientar pela escuta clínica, volta seu olhar para as questões relativas à cultura. Daí, a importância de esmiuçarmos o conceito psicanalítico de pulsão, pois será essa noção que pavimentará o caminho que trilharemos em nossa investigação sobre o feminino e sua relação com a violência contra as mulheres, um fenômeno presente em todos os tempos e culturas.

1.4 – As mulheres na Grécia e Roma Antigas

A forma como as mulheres foram representadas na tragédia “As Bacantes”, diz muito do modo como elas eram vistas na cultura grega antiga. Muito se diz a respeito da Grécia Antiga ser ao mesmo tempo o berço da civilização e o lugar onde encontramos as bases da misoginia, pelo fato de que as mulheres, assim como os estrangeiros e os escravos, não serem considerados cidadãos, daí não poderem participar da vida política da *Pólis* grega. Se a *Polis* era o espaço dos cidadãos que na sua maioria eram homens livres, o *oikos* (casa) era o espaço privado reservado às mulheres que ali deviam ficar confinadas. A mulher, com exceção das sacerdotisas, sem exercer qualquer papel na vida pública nessa forma de organização cultural, ficava limitada à casa. Duas divindades gregas são representativas da forma como se dava a organização dos espaços e do movimento entre os gregos: a deusa Héstia e o deus Hermes.

O helenista Jean Pierre Vernant (1973), sublinha que Hermes, deus próximo aos humanos, habitava este mundo. Assim, enquanto Hermes representa, “no espaço e no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estado e as transições”, a Héstia cabia ser o centro do espaço doméstico. Guardiã da lareira micênica, permanece imóvel na casa, sem nunca deixar seu lugar. Fincada no solo, a lareira circular é como o umbigo que enraíza a casa (*oikos*) na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência. “Ponto fixo, centro a partir do qual o espaço humano se orienta e se organiza, Héstia pode, para os poetas e filósofos, identificar-se com a terra imóvel no centro do cosmo” (VERNANT, 1973, p.115-116).

Ao contrário, o deus Hermes estava em todos os lugares em que os homens, deixando sua moradia privada, reuniam-se: nos mercados, comércios, nos estádios. Se Héstia e Hermes são representativos da utilização dos espaços na Grécia, é porque essas divindades se situam no mesmo plano. “Ora, não há dúvida possível no que se refere a Héstia: seu significado é transparente, sua função estritamente definida. Como seu quinhão é permanecer para sempre no trono, imóvel, no centro do espaço doméstico”. O interior, o recinto, o fixo eram reservados a Héstia; já “a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro” (VERNANT, 1973, p.117).

A perspectiva mítica permite verificar a presença de um traço de repetição que insiste na história da representação social da mulher feita pelo olhar masculino, no contexto ocidental, na qual parece haver uma tentativa de regulação de algo no feminino que escapa à normatização. Quero destacar aqui um traço do pensamento de Platão e Aristóteles que se repete no decorrer

da história. Trata-se de certa conceitualização da mulher que, aparentemente, a coloca numa posição de inferioridade. Na organização cultural grega, as mulheres não tinham acesso ao saber intelectual, cabendo aos homens a educação formal. Isto se deve a certas concepções da filosofia platônica e aristotélica que identificavam o intelecto ao masculino e a sensação ao feminino.

No livro III de “A República”, Platão articula o feminino ao registro da sensação, conferindo-lhe o que poderia ser traduzido como sendo o sexto sentido, a intuição, a sensibilidade feminina. À mulher grega, identificada ao feminino, era atribuído certo contato com o inefável, com as coisas que não passam pelo simbólico. A sensação como traço da mulher, talvez seja o que lhe garanta o acesso à verdade por outros caminhos que não passavam pela educação formal. Curiosamente, vamos encontrar ressonâncias dessa forma de pensar no ensino de Lacan (1973), quando chama a atenção para o fato de que, para o homem, a mulher encarna algo da verdade e que há uma íntima relação entre a mulher e a verdade (LACAN, 1973 [2003], p.128).

Como sublinhou Maurano (2011), se a posição masculina diz respeito ao modo fálico de acesso ao saber, talvez possa ser atribuído ao que caracteriza a posição feminina o que excede o campo delimitado pela falicidade. Talvez este ponto em que o feminino toca o inefável se relacione ao que Lacan chamou de Real, ou seja, o que não é possível de ser representado pelo universo simbólico. Isso não significa dizer que a mulher, identificada à posição feminina, esteja totalmente destituída de sua relação essencial ao saber, tal como destacou Maurano:

É preciso que fique claro que o saber que aí se trata não é aquele que vigora na Ágora, ou na Academia, mas sim aquele que tece a vida, ou seja, é *savoir-faire*, age subrepticamente, orienta-se pelo Real e é impossível de ser assimilável ao conhecimento, à representação. Saber que guarda certa relação com o que Lacan distinguiu como gozo relativo à posição feminina, trabalhando com a hipótese da existência de um gozo Outro não referido ao que pode ser delimitado pelo *phallus* (MAURANO, 2011, p.91).

Assim, o feminino, estrito senso, não é o que se coloca em oposição ao masculino, mas como aquilo que indica a existência de algo que está fora da norma fálica vigente nas culturas civilizadas. Essa conjuntura histórica talvez nos ajude a entender o porquê de as chamadas sociedades matriarcais não serem a tônica da civilização. É possível que a falicidade relativa à posição masculina explique a predominância do patriarcado na grande maioria das culturas ocidentais civilizadas.

A posição da mulher na Grécia Antiga, também pode ser apreendida pela forma como elas eram representadas no teatro trágico de Atenas. Nicole Loraux (1985), em “Maneiras trágicas de matar uma mulher”, procurando traçar as vias trágicas da morte de mulheres,

deparou-se com o fato dessas vias serem textuais, ou seja, era como se, nas tragédias gregas, a morte das mulheres só pudesse aparecer como narração. A autora sublinha a existência de razões históricas para isso, já que a mulher grega vivia “sua existência de moça, de esposa e de mãe no lugar mais recôndito da casa; ao abrigo dos olhos, longe de todo público” (LORAUX, 1985, p.10). Seja o sacrifício das virgens ou o suicídio das esposas, tudo se passa longe dos olhos, como uma ficção narrada passo a passo pelos mensageiros. Segundo Loraux:

Para o cidadão de Atenas, a apresentação teatral das mulheres já é, em si mesma, uma ocasião admirável para pensar a diferença dos sexos: mostrá-la para confundi-la e depois reencontrá-la, mais rica após haver sido confundida, mas ainda assim consolidada ao ser reafirmada no último instante. Pelo fato de nela se dramatizarem e se condensarem todos os momentos dessa história, a morte de uma mulher é a ocasião por excelência para essa operação imaginária, ainda mais por que a tragédia usa para dizê-la palavras de múltiplos sentidos que, de certo modo, “sabem”. [...] A tragédia usa todas estas palavras da língua e as transforma para fazer delas a trama de um discurso bem audível que, sob a narração, fala ainda sempre da diferença dos sexos (LORAUX, 1985, p.12).

Nas tragédias, a morte de homens – salvo algumas exceções como a de Ajax e de Hêmon que se suicidam, e a de Meneceu que se oferece por sacrifício – comumente se dava pela via do assassinio por um membro da própria família (*oikos phonos*), como no caso dos filhos de Édipo que se matam no campo de batalha (LORAUX, 1985). No caso das mortes femininas, o suicídio das esposas e o sacrifício das virgens marcavam a forma como as mulheres morriam na cidade de Atenas. Ante a desgraça extrema e o infortúnio da infelicidade, as mulheres casadas encontravam uma única saída: o enforcamento, uma saída no nó do laço, como afirma Loraux (1985). O suicídio era uma “solução de mulher”, uma morte feminina, uma expressão da feminilidade que se desdobra tendo em vista que as mulheres e as moças sabem que os adornos com que se cobrem, e que são emblemáticos de seu sexo, são também substituições da corda, instrumento utilizado no enforcamento: “Véus, cintos e faixas: esses instrumentos de sedução constituem virtualmente armadilhas de morte” (LORAUX, 1985, p.31). Por outro lado, a morte das virgens era envolta por uma teatralidade que tinha a finalidade de mascarar, sob o véu da religiosidade, o assassinio oculto no sacrifício. Quer seja para que se possa começar uma guerra ou, ao contrário, para chegar a seu fim e assim a comunidade ser salva, virgens eram sacrificadas sob o cutelo do degolador. Às deusas cabia o trabalho de combater e às mortais cabia o destino de serem sacrificadas para que o sangue dos homens não fosse derramado em vão (LORAUX, 1985, p.67). Sobre esse cenário de tensão é escrito o destino das mulheres na tragédia.

Se na tragédia grega, o texto é a via pela qual Nicole Loraux encontrou as pistas que necessitava para abordar o tema da morte de mulheres na Grécia Antiga, em nossos dias somos assolados cotidianamente por notícias a respeito de mulheres que morrem simplesmente pelo fato de serem mulheres. Talvez o teatro trágico tenha sido uma das maiores invenções dos gregos, já que era o lugar onde os cidadãos gregos podiam entregar-se à desmedida, não por um ato deliberado, mas porque ali eram confrontados com a condição humana, com o limite do saber apresentados pela morte e o vazio de representação. Na *Polis* grega, o teatro foi o lugar em que a palavra, investida de potência, tornou-se via de escape da barbárie (MAURANO, 2018).

Com a queda do Império Grego e o advento do Império Romano surgem as Arenas, um espaço onde o povo se reunia para assistir às lutas entre gladiadores. Nas Arenas romanas, já não era a palavra que comandava, mas a imagem de corpos que se digladiavam até a morte. Não cabe aqui uma explanação aprofundada da crueldade e violência difundida pelo Império Romano, mas é interessante apontar que o surgimento do cristianismo e a adesão desse império a essa nova religião foi fundamental para que, aos poucos, essas práticas fossem banidas da sociedade (GARRAFFONI, 2004).

Entretanto, séculos depois, no contexto do surgimento da Religião Católica, a misoginia e o feminicídio atingem sua expressão máxima. Na Idade Média, a Religião Católica se colocou como condutora dos princípios morais, passando a reger o comportamento das pessoas. Sinônimo de pecado e perdição, a figura da mulher sempre esteve arriscada a associar-se ao mal, o que lhe relegou um status inferior que serviu de embasamento e fortalecimento da misoginia ao longo do tempo. A sexualidade da mulher, bem como sua participação ativa na sociedade, dará origem a uma cultura punitivista alicerçada na religião, tendo em vista que para muitos intérpretes das Sagradas Escrituras, a mulher carregava o estigma de ser veículo do pecado original.

Como vimos, as sociedades negavam às mulheres o acesso ao saber oficial. Entretanto, elas nunca deixaram de cultivar costumes que lhes davam acesso a outra forma de saber ligado à natureza. Na Idade Média, o acesso à medicina era exclusivo das classes sociais privilegiadas: reis, sacerdotes, e homens que pudessem um dia ocupar essas posições. O restante da população deveria buscar na religião a cura para suas doenças. A igreja pregava a resignação, o que fez com que a doença e a miséria se estabelecessem entre as classes menos favorecidas. É nesse cenário que surge a figura da bruxa, que eram mulheres que cultivavam um saber clandestino sobre o poder de cura das ervas. Essas mulheres eram consideradas verdadeiras hereges e seu

saber, tido como maligno, seria oriundo de um pacto com forças malignas. As bruxas eram instrumento do poder de Satanás, um poder que poderia até mesmo curar os doentes (MORALES, 2011).

O repúdio ao feminino será o cerne das perseguições e do assassinato de aproximadamente cem mil mulheres, segundo o registro feito pelos inquisidores Kramer e Sprenger (1484) na obra “O martelo das feiticeiras”.

A questão do saber relativo às mulheres retorna nesse momento da história, indicando que se trata de um saber que não passa pelos cânones oficiais. As mulheres foram consideradas seres malignos, instrumentos humanos do poder de Satã e, por isso, era preciso destruir seus corpos para livrar suas almas do mal. Essas crenças fizeram com que a inquisição promovida pela Igreja Católica condenasse à fogueira milhares de mulheres acusadas de bruxaria (MORALES, 2011).

Assim, verifica-se que o repúdio ao feminino é um fato que está presente na história da humanidade. Tanto a misoginia quanto o feminicídio não podem ser vistos apenas como um sintoma social de uma época. Devem existir razões outras para que esse fenômeno se repita incessantemente na história. *Será a estranheza suscitada pelo feminino na mulher, aquilo que provoca tanto horror a ponto de motivar atos de extrema violência?*

Tomando essa questão como eixo, efetuei um salto para estabelecer, nos dois próximos capítulos, uma imprescindível demarcação entre a feminilidade e o feminino, duas noções que, por vezes, se confundem na literatura acerca da mulher. Para tanto, no capítulo dois, desenvolveremos a noção de feminilidade na perspectiva freudiana, a partir da retomada do complexo de Édipo. Dissecar a noção de feminilidade no campo psicanalítico nos permitirá, num primeiro momento, estabelecer pela via do negativo o que não é o feminino, ao mesmo tempo em que relançamos a questão da violência que, atravessando a história, insiste em incidir sobre o feminino na mulher.

CAPÍTULO 2

TORNAR-SE MULHER: O PARADIGMA DA FEMINILIDADE

Interrogar o que é a mulher, como ela se constitui e se posiciona no mundo, pode parecer estranho à primeira vista, mas faz-se necessário diante da tendência à idealização desse sexo que parece ser capaz de ocupar posições extremas: mãe abnegada, prostituta, recatada ou como *femme fatale*, é dessa forma que a mulher vem sendo imortalizada e imobilizada, seja pela literatura pagã ou religiosa, ou mesmo pela medicina, encontraremos diversas teorias que colocam a mulher ora em um altar, ora no covil das prostitutas desprezíveis.

A retomada dos textos freudianos que versam sobre a sexualidade da mulher, nos permitirá mostrar que o criador da psicanálise, ao contrário do que se pensa, nunca defendeu concepções sobre a mulher que a aprisionasse dentro de qualquer uma das teorias concebidas por psicanalistas contemporâneos a ele, que ficaram conhecidos como sendo “pós-freudianos”. Se Freud não coaduna com essas perspectivas, qual seria então a concepção propriamente freudiana a respeito da mulher? Para tentar desfazer tais equívocos, antes de enveredarmos pela seara do feminino, trilharemos um caminho nos textos freudianos sobre a feminilidade. Delimitar o que é a feminilidade para a psicanálise, é essencial para apreendermos o que vem a ser o feminino, tendo em vista que esses termos não são sinônimos.

2.1 “Tornar-se mulher” – a desnaturalização do gênero

[...] Os senhores, agora, já estão preparados para saber que também a psicologia é incapaz de solucionar o enigma da feminilidade. Sem dúvida, a explicação deve provir de outras fontes e só pode vir quando houvermos aprendido de que modo, em geral, se efetuou a diferenciação entre os sexos [...] De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir -, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma. (FREUD, “Feminilidade”, 1933)

Simone Beauvoir, filósofa existencialista e fundadora do movimento feminista, foi incansável na luta pela desconstrução do mito do “eterno feminino”, perspectiva que enxerga a mulher como uma donzela ingênua que está sempre à caça de maridos ou como mãe zelosa e subserviente, cuja aparência de fragilidade funcionaria como uma defesa frente à agressão masculina. Seu aforismo “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p.9), transformou-se em uma das mais importantes bandeiras na luta pela emancipação da mulher.

Beauvoir, parte do pressuposto de que “nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no meio da sociedade”, ao contrário, afirma que “somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*” (BEAUVOIR, 1967, p.9). Conclui que nada pode ser considerado natural na coletividade humana e que, dentre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização (BEAUVOIR, 1967). Curiosamente, é daí que também parte a elucubração psicanalítica a respeito do humano, ou seja, do fato de que não há nada no humano que parta de uma ordem natural. Essa é propriamente a subversão que a psicanálise opera: não nascemos humanos, mas tornamo-nos humanos na medida em que entramos na linguagem e nos tornamos seres falantes. Se, nos animais, o instinto é a garantia de um saber inscrito no biológico, que responde integralmente pela atividade sexual, cuja finalidade é a reprodução da espécie, no homem, entretanto, é a pulsão que surge evidenciando que a busca por satisfação está na base da atividade sexual humana.

O conceito de pulsão, vem dar conta disso que no humano se desnaturaliza e o destina a estar para sempre na dependência do Outro da linguagem, como refere Lacan. Entretanto, é preciso salientar que o fato de a linguagem marcar uma ruptura do homem em sua relação com a natureza, não implica necessariamente em afirmar que ela não se encontra presente no humano, já que o conceito freudiano de pulsão de morte, talvez possa ser pensado como sendo justamente isso que, no universo humano, aponta para algo que está fora do campo das representações enquanto produções de sentido operadas pela linguagem. É possível que a pulsão de morte conserve uma pressão da natureza, que pode também ser pensada como uma “memória da natureza” que se encontra “aquém do universo simbólico, humanizado”, o que indica a existência de um aquém e um além do campo que referencia a experiência humana, ou seja, o campo da sexualidade. (MAURANO, 2019, p.20). Daí a ambiguidade inclusive da terminologia utilizada por Lacan acerca da pulsão de morte e do instinto de morte. Voltaremos a essa questão mais adiante quando discutirmos os impasses colocados por Freud e Lacan a esse respeito.

Não sabemos até que ponto as proposições colocadas por Simone de Beauvoir em “O segundo sexo – a experiência vivida” (1967) sofrera a influência da psicanálise, porém é preciso reconhecer uma convergência de questões relacionadas à mulher que alavancaram o pensamento, tanto dessa pensadora, quanto de Freud. Todavia, é impossível negar que um caminho havia sido aberto, décadas antes, pelo inventor da psicanálise. Ao abordar essa temática Freud afirma que sua intenção não era a de desvendar o que era a mulher – questão

tão em voga em nossos dias -, mas sim em pesquisar como uma menina “se torna uma mulher” (FREUD, 1933/2018, p.318).

Descortina-se mais uma vez as contingências da sexualidade humana. O fato colocado por Freud é muito mais amplo: ninguém nasce homem ou mulher, mas tornamo-nos homens e mulheres a partir do atravessamento do complexo de Édipo. A esse respeito, Maria Rita Kehl sublinha que “homem” e “mulher” são nomeações que nos são dadas no momento em que chegamos o mundo e que essas nomeações partem de uma mínima diferença inscrita em nossos corpos (KEHL, 2008, p.9).

Nossa presença no mundo, a forma como somos acolhidos no seio familiar e as identificações que constituem os padrões próprios a cada gênero nos servirão de referência em nosso posicionamento, seja do lado homem ou do lado mulher, fato que não ocorre sem que sacrifiquemos algumas possibilidades de satisfação da pulsão. Desse modo, não podemos falar sobre feminilidade ou masculinidade sem nos atermos às questões postas pelo atravessamento do complexo de Édipo.

2.2– As mulheres e a construção da feminilidade

O conceito de complexo de Édipo, em um certo sentido, foi responsável por popularizar a psicanálise. É comum ouvirmos pessoas fazendo referência aos desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Entretanto, esse complexo – tal como foi proposto por Freud – possui uma função normativa no sentido de possibilitar ao sujeito ocupar uma determinada posição na partilha dos sexos – ser homem ou mulher – possuindo, também, grande importância na estruturação do psiquismo. O termo “complexo” indica a existência de uma rede de relações que se dão na infância e que são responsáveis pela organização da subjetividade (COSTA, 2010).

Apesar de só em 1910 o complexo de Édipo aparecer como um conceito fundamental na obra de Freud, encontramos uma referência a ele em uma carta endereçada a seu amigo Wilhelm Fliess em 15 de outubro 1897 (carta 64), em que se vale de seu próprio exemplo para atestar a validade universal do mito grego para a compreensão do psiquismo:

Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância. [...] Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex* [...] a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia foi um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua horrorizada diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda

a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual (FREUD, 1897 [2006], p.316).

Freud recorreu ao mito que deu origem à tragédia grega Édipo Rei, escrita por Sófocles (427 a.C.), para mostrar existência de uma estrutura lógica no inconsciente derivada da realidade psíquica. Ele acreditava que as tragédias expunham, a céu aberto, o que o inconsciente reluta em revelar. Na sua essência, a tragédia Édipo Rei mostra que quanto mais o herói tenta se afastar de seu destino, mais se aproxima de sua concretização. Não sendo pleno senhor e agente de seus atos e de suas decisões, o herói trágico cai na armadilha de suas próprias escolhas. A proposta freudiana é a de que o tratamento psicanalítico acolha a tragédia cotidiana que é a vida de cada sujeito, para transformá-la em uma miséria banal.

O mito de Édipo mostra o surgimento de uma Lei primordial, fundadora dos laços sociais, sendo nomeada por Freud de Lei da interdição do incesto. Enquanto Lei simbólica, ela interdita a satisfação que todo sujeito aspira, figurada pelo incesto mãe-filho, que não é permitido em razão da intervenção da instância paterna.

A construção desse conceito passou por reformulações ao longo da obra freudiana, adquirindo sua forma final em 1924 com a publicação do artigo “O declínio do complexo de Édipo”. Inicialmente, Freud pensa o complexo de Édipo simétrico, também chamado de “simples” ou “positivo”, onde tanto o menino quanto a menina devotam seu amor para o progenitor do sexo oposto. É preciso lembrar que já em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud defendia a noção de sexualidade infantil, mostrando que a criança é um ser perverso-polimorfo, permeado por pulsões parciais que emanam de suas zonas erógenas. Entretanto, é o enigma colocado pelo encontro com a diferença sexual, aquilo que faz com que as crianças entrem no complexo edípico. Esse encontro permite que Freud passe a pensar o trauma como “contingência”, ou seja, não se trata de que tenha havido um trauma sexual na infância do sujeito, mas sim de que a o trauma é inerente a sexualidade, a divisão.

2.2.1 A diferença sexual

Em 1908, partindo da observação do que as crianças fazem e dizem, das comunicações de pessoas adultas no decorrer do tratamento e das construções feitas com base em recordações inconscientes tornadas conscientes, Freud escreve o texto “Sobre as teorias sexuais infantis”, onde discorre a respeito das teorias sexuais que a criança cria ao se deparar com o enigma da diferença sexual. Nesse artigo, afirma estar convencido de que nenhuma criança deixa de se

ocupar com os problemas sexuais em épocas anteriores à puberdade (FREUD, 1908). A questão sobre a origem dos bebês, colocada muitas vezes pelo o nascimento de um irmão, é o ponto de partida para que um desejo de saber se instale na criança. O enigma que se estabelece em torno dessa questão e a insuficiência das respostas dadas pelos adultos faz com que as crianças construam teorias que, apesar de serem equivocadas, conservam uma parcela da verdade. Freud sublinha que essas teorias procedem da pulsão sexual já ativa no corpo da criança (FREUD, 1908).

A primeira delas consiste em atribuir um pênis a todos os humanos, inclusive aos do sexo feminino, tal como o menino o conhece a partir de seu próprio corpo. Esse primeiro momento, é marcado pelo desconhecimento da diferença sexual anatômica. Diante da visão das genitais da irmãzinha, o menino recusa (*Verleugnung*) a percepção da ausência de um pênis, não constatando propriamente a falta do membro. Em seguida, na tentativa de promover uma conciliação, a consola dizendo “é que ele... ainda é pequeno; mas quando ela for maior ele vai crescer” (FREUD, 1908 [2018], p. 102).

Cabe ressaltar que, em vários momentos, Freud utiliza o termo *Verleugnung* para descrever a atitude da criança em relação à realidade da castração. *Verleugnung* é comumente traduzido por “recusa”, “renegação” ou “desmentido”. De acordo com Hans, o termo *Verleugnung* possui a conotação de “negar a presença-existência” de algo, ou de “dizer que não está lá”. É como se o sujeito soubesse que aquilo que é rejeitado existe, mas continua a negar sua existência ou presença. Não se trata de uma postura de discordância com relação ao conteúdo do objeto, mas de uma contestação da veracidade de sua existência. O que é desmentido é a própria existência do objeto. Trata-se, portanto de uma contradição, um movimento duplo, no qual saber e não-saber podem coexistir simultaneamente (HANS, 1996, p.304).

Freud afirma que a visão da mulher com pênis retorna na vida adulta nos sonhos em que o sujeito, na excitação sexual noturna, joga uma mulher na cama e quando lhe tira a roupa preparando-a para a relação sexual, tem a visão de um membro plenamente desenvolvido no lugar dos genitais femininos, o que interrompe o sonho e a excitação. A fixação na representação da mulher com pênis e a resistência do menino a todas as influências da vida posterior, pode torná-lo um homem incapaz de renunciar a um pênis em seu objeto sexual, o que favoreceria a homossexualidade.

A ameaça de castração desferida quando a criança é vista se masturbando, seja pelos pais ou pelas pessoas que dela cuidam, juntamente com a visão da genital da mulher que é

percebida pelo sujeito como uma mutilação, desperta horror em vez de prazer, podendo determinar um destino homossexual. Nada poderá mudar a atitude do homossexual, nem a constatação de que a mulher, de fato possui um pênis, afirma Freud, referindo-se às descobertas da anatomia que reconheceu o clitóris como o órgão homólogo ao pênis. Freud sublinha que:

[...] a fisiologia dos processos sexuais pôde acrescentar que esse pequeno pênis que não cresce mais comportar-se, realmente, na infância da mulher, como um pênis legítimo e correto, que se torna a sede de excitações às quais se chega quando tocado; que sua capacidade de estímulo confere a atividade sexual da menininha um caráter masculino e que é necessário um impulso recalcante nos anos da puberdade para, através da remoção dessa sexualidade masculina, a mulher poder surgir (FREUD, 1908 [2018], p.104).

A hipótese aqui desenvolvida, já presente nos “Três ensaios”, é a de que o tornar-se mulher só se realizaria para menina, mediante o recalque da pulsão sexual predominantemente masculina na puberdade. Porém, isso não acontece sem que se instale a inveja do pênis que revelada nas atitudes da menina, que tenta urinar de pé como se possuísse um pênis enorme e pela manifestação do desejo de se transformar em um menino, o que, posteriormente, Freud chamou de “Complexo de masculinidade”. Essas atitudes evidenciam as maneiras encontradas pela menina para remediar a falta de um pênis.

A segunda teoria sexual infantil surge do desconhecimento da vagina, e dá origem às fantasias relacionadas ao nascimento de um bebê. A criança crê que o bebê que cresce na barriga de sua mãe, só pode sair pelo ânus, pois este é o único buraco que ela admite conhecer. Assim, o nascimento do bebê se dá mediante a evacuação, como se fosse um excremento. Outras teorias também podem surgir das conversas entre as crianças, tais como, a de que o bebê sai pelo umbigo, ou mesmo que a barriga da mãe precisa ser aberta para que ele seja retirado, assim como na história do Chapeuzinho Vermelho. Essas teorias abrem a possibilidade para que os homens, tanto como as mulheres, pudessem parir um filho, o que indica que o menino pode muito bem fantasiar que ele próprio pode ter um filho, sem que para isso precisemos atribuir-lhe inclinações femininas.

Por fim, a terceira teoria sexual diz respeito ao caráter sádico atribuído ao ato sexual dos pais, e seu surgimento acontece quando as crianças testemunham a relação sexual dos pais, podendo extrair dessa experiência apenas algumas impressões, tais como: ruídos, a posição recíproca de ambos ou determinadas circunstâncias secundárias. Essas pequenas percepções, dão origem a teoria da concepção sádica do coito, tendo em vista que o enxergam como um ato que o mais forte impõe violentamente à parte mais fraca, sendo que os meninos o comparam com uma briga, permeada de excitação sexual. Freud admite que essa teoria está em parte correta, já que o sadismo é um dos componentes da sexualidade humana.

O conjunto de ideias introduzidas nesse texto nos permite concluir que é pela via da primazia fálica que se pode chegar a uma compreensão das diferenças existentes no desenvolvimento sexual de meninos e meninas. Sob a perspectiva do primado do falo, Freud voltará a tratar o problema da castração no artigo “A organização genital infantil” (1923). Ele começa sua explanação afirmando que “para ambos os sexos, apenas um genital, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado genital, mas um primado do falo [*Phallus*]” (FREUD, 1923 [2018], p.239).

Ratificando a tese de 1908, sublinha que as teorias sexuais criadas na infância funcionam como uma defesa contra a angústia de castração. Neste último, a noção de complexo de castração, apesar de já ter sido abordada em artigos anteriores, será relacionada ao complexo de Édipo e reconhecida como universal. Freud afirma que a criança, no decorrer de suas investigações sobre a sexualidade, chega à conclusão de que o pênis não é comum a todos as crianças, mas que existe algo diferente, fato este que faz com que a criança se angustie. Reitera que a reação inicial da criança é a de recusar o fato e acreditar que todos, sem exceção, realmente têm um pênis. Trata-se de uma tentativa de encobrir a contradição entre a observação e a preconcepção, ou seja, que as teorias criadas pelas crianças em torno da ausência de pênis na mulher funcionam como um trabalho psíquico, que visa dar uma representação para a angústia de castração.

A angústia de castração, isto é, o medo de ser privado de um órgão tão importante do ponto de vista do prazer, faz com que a criança desenvolva a teoria do primado do falo. Para Freud, o falo é o elemento organizador da sexualidade, entretanto não devemos confundir-lo com o órgão sexual masculino, mas sim como uma representação que se constitui com base nessa constituição anatômica. Veremos que, para Lacan, o falo ocupará o lugar de significante ordenador da sexualidade, que permite ao sujeito o acesso a um ponto para o qual não há qualquer significante, indicando com isso sua íntima relação com a castração. Falando sucintamente, o falo, em Lacan, é um significante que se articula, tanto com a falta quanto com o desejo. Voltaremos a tratar esse tema no capítulo sobre Lacan, até porque, ora o psicanalista francês se refere a ele como significante, ora como objeto.

A criança vê a castração como se fosse um castigo que pessoas do sexo feminino, tidas como indignas, sofreriam. A significação da castração só será tomada como característica do sexo feminino no momento em que as crianças, ao se colocarem a questão da origem dos bebês, percebem que só as mulheres podem dar à luz as crianças, o que faz com que deixem de atribuir um pênis à mãe. A mãe passa a ser vista como castrada nesse momento, porém, novas teorias

surtem para explicar a substituição do pênis pelo filho, como se o filho comparecesse como equivalente ao pênis.

A problemática da castração e o horror vivenciado pelas crianças frente à visão da ausência de um pênis na mãe são associados por Freud ao terror provocado pela figura mitológica da cabeça decapitada de Medusa. Em “A cabeça da Medusa” (1922), sublinha que:

O terror da Medusa é assim um terror de castração ligado à visão de alguma coisa [...] ocorre quando um menino, que até então não estava disposto a acreditar na ameaça da castração, tem a visão dos órgãos genitais femininos, provavelmente os de uma pessoa adulta, rodeados por cabelos e, essencialmente, os de sua mãe. Os cabelos na cabeça de Medusa são frequentemente representados nas obras de arte sob a forma de serpentes e estas, mais uma vez, derivam-se do complexo de castração (FREUD, 1922 [2006], p.289).

Atena, a deusa virgem, utiliza esse símbolo de horror sobre suas vestes para se proteger dos desejos sexuais, tornando-se assim, uma mulher inacessível. Essa imagem da mulher que assusta e repele por ser castrada, foi adotada na cultura grega antiga e pode ser utilizada para explicar a valorização da homossexualidade entre os homens gregos (FREUD, 1922).

A fase fálica do desenvolvimento do sexual se caracterizaria por uma ausência de representação psíquica do feminino, já que a diferença sexual é marcada pela posse ou não do falo. A oposição que se apresenta neste momento não é entre masculino e feminino, mas entre ativo e passivo que correspondem respectivamente a ter um órgão genital masculino ou ser castrado. O que Freud procura evidenciar são os efeitos da castração sobre o psiquismo, por isso vale-se da representação imaginária do falo, ou seja, do pênis, para mostrar como se organizará o Complexo de Castração, que deve ser referido à ordem cultural em que o direito a um determinado uso é sempre correlativo a uma interdição.

A fase pré-genital, também chamada de pré-edípica, antecede e prepara o sujeito para a entrada no Complexo de Édipo. Trata-se de um momento da vida do sujeito em que os pares de opostos – ativo e passivo, sadismo e masoquismo, masculino e feminino – enquanto emanções da libido se encontram indiferenciados no sujeito. Elas se misturam, se sobrepõem, combinam-se sem nunca coincidirem totalmente. A diferenciação e a oposição entre masculino e feminino acontece no momento em que a criança assimila certas significações que lhe são transmitidas culturalmente que correlaciona o masculino à atividade e, portanto ao pênis e à posição de sujeito, e o feminino à passividade e ao objeto, o que advém do reconhecimento da vagina como zona erógena da menina. Vejamos o que Freud diz:

Na fase da organização pré-genital sádico-anal, ainda não cabe falar de masculino e feminino; a oposição entre ativo e passivo é dominante. Na fase seguinte da organização genital infantil há, na verdade, um masculino, mas nenhum feminino; a antítese aqui é entre genital masculino ou castrado. Só com o término do desenvolvimento, na época da puberdade, é que a polaridade sexual coincide com masculino e feminino. O masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do pênis; o feminino estende-se ao objeto e à passividade. A vagina agora é considerada o albergue do pênis; ela assume a herança do ventre materno (FREUD, 1923 [2018], p.242).

Alguns autores, ao interpretar o texto freudiano, afirmam que não se pode falar de feminino antes da entrada no Complexo de Édipo, tendo em vista que a satisfação passiva só pode ser chamada de feminina a partir do momento em que a diferença entre os sexos é representada no psiquismo. Esse ponto de vista é defendido pela psicanalista Ana Laura Prates Pacheco (2017), no livro “Feminilidade e experiência psicanalítica”, ao afirmar:

[...] que a passividade só pode ser chamada de feminina *a posteriori*, quando a diferença entre os sexos já foi instaurada no psiquismo. Se insisto nessa afirmação é porque a considero central para a questão da sexualidade feminina, e também porque frequentemente o alinhamento entre feminilidade e passividade gera interpretações ora contraditórias, ora equivocadas. [...] a passividade do bebê diante da mãe é observada em ambos os sexos, não se podendo falar em masculino e feminino, a não ser sob o ponto de vista puramente anatômico (PACHECO, 2017, p.73).

A autora reconhece a existência de uma satisfação passiva inicial propiciada pela relação da criança com o outro encarnado pela mãe, entretanto, afirma que somente no momento em que a problemática da castração se apresenta é que se pode falar em feminino (PACHECO, 2017, p.72). Assim fazendo, ela desvincula a passividade inicial da criança constitutiva da subjetividade – masoquismo erógeno – do feminino e, por conseguinte, da pulsão de morte. Talvez a questão esteja centrada justamente no fato de que o termo “feminilidade”, utilizado pela autora, talvez não se alinhe com a posição passiva referida ao feminino. A questão que se coloca para nós é a de melhor distinguirmos o sentido dos termos feminilidade e feminino. O substantivo feminilidade talvez possa ser atribuído a designação do que, a partir do reconhecimento da diferença dos sexos, circunscreve a posição feminina e suas insígnias. E o feminino, talvez possa ser utilizado não apenas em sua condição de qualidade, mas enquanto substantivo, designando tudo o que excede ao universo fálico da distinção. Nessa perspectiva ele, inclusive, precederia ao que é da ordem desse universo. Em Freud, essa distinção talvez não esteja clara, mas veremos que Lacan, nas fórmulas da sexuação, localiza a feminilidade como um movimento em direção ao falo (gozo fálico), enquanto que o feminino fica fora da

dimensão fálica, e, por isso, referido a dimensão de um gozo suplementar que não se afirma falicamente, nomeado por ele de “gozo Outro”.

Retomando a análise do texto, me pergunto se o que Freud tenta explicitar em 1923 é o fato de que somente a partir da entrada no Complexo de Édipo, momento em que o sujeito se posiciona na partilha dos sexos, é que a oposição entre masculino e feminino é passível de receber uma representação psíquica, o que não quer dizer que não estejam operando no sujeito antes mesmo que essa diferença, que é transmitida culturalmente, seja posta. O encontro com a diferença anatômica entre os sexos e a construção de teorias sexuais (fantasias) pelas crianças funcionam, justamente, como um trabalho psíquico que é feito na tentativa de construir uma representação possível para aquilo que é impossível de ser representado, ou seja, a ausência de um órgão que represente o feminino.

É possível que a complexidade da elaboração freudiana sobre o feminino esteja justamente no fato de que o campo das representações ser orientado pela lógica masculina e, portanto, da atividade, o que viabiliza as construções de sentido que servirão de referência para o sujeito no mundo. Essa tese é reafirmada por Freud quando sublinha que o falo é elemento em torno do qual a sexualidade humana se organiza. Aqui talvez resida a dificuldade em se conceituar o feminino: o fato de ele se situar fora do campo representativo que é o campo da sexualidade, ponto que será aprofundado por Lacan em sua abordagem sobre o feminino, que desenvolveremos adiante.

O conceito de falo em psicanálise se descola da relação ao órgão peniano, ganhando o estatuto de representante psíquico da falta, aqui referida às perdas narcísicas sofridas pelo sujeito. Por essa razão, não podemos falar em Complexo de Castração sem nos referirmos à interdição posta pelo Complexo de Édipo, termo utilizado no texto “Sobre um tipo especial de eleição de objeto no homem” (1910), para ilustrar a ambivalência afetiva da criança em relação aos pais. As primeiras formulações dessa teoria foram construídas a partir do modelo do menino, referindo-se ao desejo pela mãe e ódio voltado para o pai, tomado como rival ou como empecilho à satisfação desse desejo.

Resumidamente, a primeira teoria freudiana sobre o complexo de Édipo, também conhecida como um modelo “simples” ou “positivo” se fundamenta no pressuposto de uma simetria onde, tanto os meninos, quanto as meninas, se sentiriam naturalmente atraídos pelo progenitor do sexo oposto, repudiando, ainda, aquele do mesmo sexo. Em “A dissolução do Complexo de Édipo” (1924), Freud explicita que o Complexo de Édipo é um fenômeno central da sexualidade infantil que diz respeito à identificação da criança com progenitor. Em um

primeiro momento a criança identifica-se com o pai e toma a mãe como objeto de amor, para, em seguida, colocar o pai no lugar de rival e obstáculo na realização do desejo incestuoso. O que se apresenta nessa triangulação edípica é a presença de duas formas de satisfação, uma ativa – que deseja substituir o pai – e outra passiva, que se fundamenta no desejo de substituir a mãe e deixar-se amar pelo pai. Essas atitudes contraditórias evidenciam o caráter bissexual da relação edípica, no qual duas formas de satisfação se apresentam.

A resolução do Complexo de Édipo se dá mediante a insatisfação posta pela privação do objeto amoroso. O fracasso das investidas no objeto amoroso devido às impossibilidades internas que impedem a satisfação é o que dissolve o Complexo de Édipo. Com isso, Freud mostra que o que faz com que a criança deseje e busque outros objetos, é a insatisfação experimentada frente à privação do objeto primordial, nesse momento representado pela mãe. A título de exemplo cita o caso da menininha que deseja ser a favorita do pai e que vai, ao sofrer um severo castigo por parte dele, ser lançada para fora do paraíso, e do menino, que toma sua mãe como propriedade, para depois vivenciar a experiência de vê-la retirar seu amor e seus cuidados e dirigi-los ao irmão recém-nascido. Freud pontua:

Mesmo não ocorrendo acontecimentos especiais, como os mencionados, a título de exemplo, é preciso que a ausência da satisfação esperada e continuada privação [*Versagung*] do filho desejado demovam o pequeno apaixonado de sua inclinação sem esperança. Assim, por seu fracasso, como resultado de sua impossibilidade interna, o complexo de Édipo seria dissolvido (FREUD, 1924 [2018], p.247).

A ameaça de castração, e o horror experimentado pelo encontro com a diferença sexual – ausência de um pênis na menina e o desconhecimento da vagina – fará com que a criança decline de seus esforços de obter para si o objeto amoroso. Freud, (1924), sublinha a importância das experiências de perdas vividas no decorrer do desenvolvimento da criança, tais como, a retirada do seio materno – de início temporariamente e depois definitivamente – e a exigência de separação diária das fezes. Essas primeiras perdas funcionarão como marcas para que o sujeito suporte outras que virão durante a vida.

A assimilação da autoridade parental pelo eu, que acontece na saída do complexo de Édipo, formará o núcleo do Supereu, cuja severidade toma emprestado do pai. Vale ressaltar que para Lacan, o pai é uma função normativa que transmite as leis sociais. A resolução do complexo de Édipo comporta a dessexualização e a sublimação dos anseios libidinais, e sua transformação em ternura. Assim, o sujeito vê-se livre da castração, afastando o perigo da perda do genital, porém, esse processo faz com que ele deixe de usufruir de suas funções,

suspendendo-as. Com isso, inicia-se o período de latência, que tem a função de interromper o desenvolvimento sexual da criança.

As correlações entre a organização fálica, o complexo de Édipo, a ameaça de castração, a formação do Supereu e o período de latência, justificam, segundo Freud, a suposição de que o Complexo de Édipo sucumbe à ameaça de castração. Mas, longe de resolver o problema, essa solução levanta outra: Como se realiza o processo de saída do Édipo correspondente na menina? Assim como o menino, a menina também entra no complexo de Édipo, formando um Supereu. Entretanto, Freud se pergunta se é possível atribuir a ela uma organização fálica e um complexo de castração. Ele responde afirmativamente, mas sublinha que isso não acontece da mesma forma que no menino.

Da mesma forma que o menino, a menina nega a ausência de um pênis em seu corpo, tendo que vista que seu clitóris se comporta de início, exatamente igual a um pênis, que comparado ao do coleguinha “ficou muito pequeno”, e vê nesse fato um motivo para se sentir inferior. Imagina que ela um dia receberá um apêndice tão grande quanto o do menino. O complexo de masculinidade da mulher tem sua origem aí, tendo em vista que a menina não entende a sua falta como sendo da natureza sexual, mas, ao contrário, acredita que um dia vai ele vai crescer. Da mesma forma, atribui às mulheres adultas o mesmo sentido da fase fálica, atribuindo a elas um genital masculino grande e completo. Descortinam-se aí as diferenças entre o menino e a menina: enquanto a menina aceita a castração como um fato consumado, o menino teme a possibilidade de sua consumação (FREUD, 1924 [2018], p.253). A menina, diferente do menino, não sucumbe a angústia de castração o que faz com que seu Supereu se forme de uma forma um tanto quando frouxa. Reitera que a mudança da menina, muito diferente do menino, esteja muito mais relacionada aos resultados da educação e da intimidação que vem do mundo externo, que ela sente como uma ameaça da perda do amor.

A renúncia ao pênis não é suportada pela menina, podendo deslizar para a equação simbólica: ter um pênis é igual a ter um bebê. Isto mostra que o complexo de Édipo na menina termina no desejo, mantido por muito tempo, de receber um filho do pai como presente, ou de lhe dar um filho. O fato de esse desejo nunca se realizar, bem como o medo da perda do amor da mãe, faz com que a menina lentamente abandone o complexo de Édipo. Conclui que no caso da menina, os desejos de possuir um pênis e um filho, permanecerão investidos no inconsciente e atuarão no sentido de preparar a menina para a atividade sexual futura, o que não acontece sem que ela abra mão da atividade sexual masculina e a transformação dos anseios sexuais em um sentimento de ternura (FREUD, 1924 [2018], p.253).

Como é possível verificar, ao propor o primado do falo como parâmetro da diferença sexual entre meninos e meninas, Freud coloca em relevo a ausência de um representante psíquico que diga respeito ao sexo da mulher. Com isso vemos que a pressuposição de um paralelismo entre a vida sexual de meninos e meninas já não se sustenta mais.

A obscuridade em torno da vida sexual das mulheres e a incompletude de suas próprias elaborações sobre o tema, já havia sido anunciada por Freud na célebre afirmação contida em “A questão da análise leiga” de que “a vida sexual das mulheres adultas é um ‘continente negro’ para psicologia” (FREUD, 1921 [2006], p.205).

Nos anos que se seguiram, Freud constrói uma nova teoria do complexo de Édipo em que contempla as diferenças existentes entre meninos e meninas. Contudo, não podemos perder de vista o fato de que esse avanço, só foi possível devido às novas questões colocadas pela reviravolta teórica ocorrida em 1920, quando Freud apresenta um novo dualismo pulsional, bem como sua reformulação a respeito do conceito de masoquismo em 1924.

2.3 - O Complexo de castração feminino, a inveja do pênis e a primeira onda feminista

A centralidade do falo na psicanálise e a hipótese da “inveja do pênis” foi o núcleo de um acalorado debate ocorrido entre os anos de 1920 e 1930, promovido por um grupo de psicanalistas chamados de pós-freudianos. Todas as discussões desse período giravam em torno da centralidade dada por Freud ao primado do falo, ao complexo de castração e à primariedade da inveja do pênis, articulados é claro, ao caráter monista da libido freudiana.

Nesse mesmo período, ou seja, na virada dos séculos XIX e XX e no entre guerras, surge um movimento que ficou conhecido como “primeira onda do feminismo”, quando mulheres de vários países da Europa começam a reivindicar igualdade de direitos, no que concerne ao acesso à educação, ao direito à propriedade e à posse de bens, ao divórcio, etc., cujo ápice foi a luta das sufragistas na Inglaterra pelo direito ao voto. As mudanças econômicas e políticas ocorridas na Europa após as Revoluções Francesa e Industrial, bem como o surgimento do pensamento de Marx sobre a sociedade de classes e o sistema capitalista, foram o pano de fundo dessa primeira onda feminista (LAGO, 2010).

Esse cenário contribuiu para o surgimento de uma resistência à compreensão de Freud em torno da “psicologia da mulher”, dando lugar a um mal-entendido sem precedentes, por parte de psicanalistas influenciados pelo movimento feminista daquela época. As acusações sofridas naquela época, e, talvez até hoje, por Freud era de que a psicanálise estaria ocupada

em readaptar as mulheres insatisfeitas à norma social vigente. Essa acusação não é sem razão se pensarmos que muitas práticas psicoterapêuticas, incluindo aquelas vinculadas formalmente à psicanálise fizeram muito, sobretudo nos Estados Unidos, para readaptar as mulheres insatisfeitas com a ordem conservadora que governa seu status no mundo. Foram as mulheres, as principais vítimas da popularidade de alguns tratamentos psiquiátricos: lobotomia, eletrochoques, drogas psicotrópicas, etc., cuja finalidade era a adaptação a uma determinada ordem conservadora, como se elas devessem se restringir ao seu papel na família como esposa e mãe (MITCHEL, 1975).

Assim, se inaugura um tempo de encontros e desencontros, aproximações e afastamentos entre a psicanálise e o feminismo - cujo surgimento se dá ao mesmo tempo, ou seja, na virada do século XIX para o século XX - fazendo emergir diferentes linhas de pensamento marcadas por relações ambivalentes que persistem até os nossos dias. Toda a querela que surge nesse momento em torno do suposto “falocentrismo” de Freud, produziu um intenso debate, o que só serve para evidenciar a complexidade das proposições freudianas. Para o movimento feminista da época, a psicanálise freudiana trabalhava para a manutenção de uma lógica binária da sexualidade e pelo prolongamento do patriarcado. No entanto, o que se constata é a presença de uma liberdade de pensamento em Freud que não se deixa influenciar por discursos ou saberes pré-determinados. A politização de determinados aspectos da teoria psicanalítica por movimentos sociais, é um fenômeno que acontece de tempos em tempos, e consiste em uma tentação a que os psicanalistas ficam expostos, principalmente quando são convocados a tornar público seu posicionamento em relação a determinados fenômenos sociais. É claro que a psicanálise, na sua relação com o mundo não pode se esquivar de participar dos debates em torno de fenômenos que assolam a sociedade cotidianamente, entretanto, a exemplo de seu criador, há de se manter uma liberdade de pensamento, que se paute, acima de tudo, na escuta dos sujeitos em sua singularidade. Essa aposta que a psicanálise faz na escuta dos sujeitos na sua singularidade, não deve ser entendida como uma alienação em relação aos fatos sociais. Até porque a linguagem da qual os sujeitos se servem para falar, não é propriedade do sujeito, mas apreendido a partir do social. É um elemento de partilha entre o sujeito e o social, compondo o que é da ordem de seu psiquismo e da memória a ele inerente.

A ruptura epistemológica provocada por Freud teve origem no seu questionamento em torno da estruturação do psiquismo, com o objetivo de tratar o sofrimento psíquico. A consideração em torno das diferenças sexuais que situam as crianças, a partir da bissexualidade estrutural, na partilha dos sexos, ou seja, em homens ou mulheres posicionados ora do lado

masculino, ora do lado feminino, descentrou toda a lógica que vigora em torno da diferença entre os sexos.

Aqui começam os problemas, dado que a concepção do complexo de castração, especialmente em sua vertente feminina – a inveja do pênis - despertou o rechaço de alguns psicanalistas, dando início a um debate que persiste até os nossos dias. Hélène Deutsch, Marie Bonaparte, Jeanne Lampl-de Groot e Ruth Mack Brunswick representantes da matriz vienense se colocaram ao lado de Freud, enquanto Mélanie Klein, Karen Horney e Ernest Jones da vertente inglesa interrogaram o falocentrismo freudiano (LAGO, 2010).

O pivô de toda essa querela em torno do monismo fálico, deve-se ao fato de o falo ter sido tomado como equivalente ao pênis, confusão que pode ter sido alimentada pelos primeiros textos de Freud em que a referência ao o pênis era recorrente. No entanto, é preciso depreender a sutileza do deslocamento operado por Freud em 1923 quando diz que “não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” o que coloca como ponto central em suas formulações (FREUD, 1923 p. 158). O falo passa a operar como um vetor simbólico em torno do qual a sexualidade tanto de meninos, quanto de meninas passaria a se orientar. Os psicanalistas pós-freudianos não se atentaram que falo e pênis não são equivalentes e, por isso, se distanciam de Freud quando pautam suas teorias ora em uma concepção naturalista da sexualidade, ora em uma posição culturalista que ressalta o papel do social na constituição do circuito da pulsão sexual sem serem capazes, no entanto, de estabelecer uma articulação com a estruturação psíquica e, portanto, com a clínica.

É preciso considerar que, tanto para Freud, como para os autores que o seguem em suas concepções sobre a sexualidade feminina, o *penisneid* é um fenômeno primário fundamental do psiquismo da menina, não se reduzindo apenas a inveja de ter um pênis. Trata-se de um trabalho psíquico que a menina empreende que permite com que ela recubra a ferida narcísica que a domina a maior parte de sua infância (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991).

Para situar essa questão retomaremos o debate entre Freud e alguns psicanalistas pós-freudianos entre os anos de 1920/1930, em torno da significação da fase fálica da mulher. Destacaremos as posições adotadas por Melanie Klein, Ernest Jones, Karen Horney e Hélène Deutsch, cujos textos foram comentados pelo psicanalista francês Jacques Lacan nos Seminários “A relação de Objeto” e “As formações do inconsciente”, onde encontramos uma análise rigorosa dos textos freudianos, que desvelam o caráter simbólico do falo na sua relação com a sexualidade humana. A abordagem de Lacan sobre o falo será valorizada neste trabalho, dada a relevância de sua contribuição.

Melanie Klein: a redução do falo a ideia de objeto parcial

Melanie Klein, psicanalista de origem austríaca, tornou-se conhecida por ter sido uma das pioneiras na análise de crianças, tendo se dedicado a desvendar a origem do psiquismo. Introduziu a brincadeira nas análises de crianças como forma de acessar as fantasias inconscientes, que eram interpretadas por ela no decorrer da sessão.

Klein (1930) concebe a relação objetal como um eixo fundamental e primordial para se pensar a relação primitiva entre o lactente e a mãe. A teoria da relação de objeto, amplamente difundida por essa autora, teve sua origem nas pesquisas desenvolvidas por Karl Abraham sobre a organização da libido, publicadas em 1924 no artigo “Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais”, onde introduz a ideia do objeto parcial, que seria um objeto em torno do qual a libido se organiza e evolui para a condição de objeto total. A relação de objeto é uma forma de referir o modo de relação do indivíduo com seu mundo que resulta: de determinada organização da personalidade, de uma apreensão mais ou menos fantasmática dos objetos e de certos tipos privilegiados de defesa.

Klein, sob a influência de Abraham, fundamenta sua teoria na observação do bebê em seu primeiro ano de vida, e isso resultou na identificação de situações de angústia profundas e poderosas nas fases iniciais da constituição do psiquismo. Klein tomou como foco a agressividade e sua influência no desenvolvimento psíquico do sujeito (SOUZA, 2012).

Apesar de ter contribuído de forma significativa para o estabelecimento de uma clínica voltada para o tratamento de crianças psicóticas/autistas, essa autora se afasta de Freud em alguns pontos fundamentais: ao retirar o pai de cena e a supervalorização da figura da mãe como objeto capaz de portar tudo que é desejável para o bebê, ou seja, o seio, o pênis, as fezes, etc., e ao propor que o Complexo de Édipo se dava precocemente, tendo em vista que o psiquismo teria suas raízes antes da fase oral e também ao propor que no mundo interno do bebê as condições para seu desenvolvimento já estão dados de antemão e que o Ego é inato, o que acaba desembocando em uma concepção próxima ao platonismo (LACAN, 1956-1957). Por outro lado, valoriza a noção de pulsão de morte, desenvolvida por Freud (1920) em “Além do princípio de prazer”, relacionando-a a agressividade e à angústia vivenciadas pelo bebê no início da vida. Porém, divergirá de Freud em relação à importância atribuída por ele à sexualidade, ao colocar a agressividade inata da criança como ponto central em sua teoria.

A ênfase de Melanie Klein recai sobre o mundo interno do bebê, que vai se desenvolvendo desde o nascimento. Dessa forma ela abandona as formulações sobre o

complexo de Édipo tal como haviam sido pensadas por Freud, em favor de uma estrutura anterior e muito mais determinante – a do vínculo que une a mãe ao filho. Ela focaliza o mundo interno arcaico e sem limites do bebê com a mãe, no qual o pai não intervém.

Para Klein é a vida fantasística que modela a realidade, e não o contrário, como propunha Ferenczi. Dessa forma, tudo que ela propõe em termo de teoria estão alicerçadas nas interpretações que ela faz das fantasias que a criança cria em relação ao objeto, no caso, a mãe. Assim procedendo, acaba desenvolvendo uma teoria onde as relações de objeto são calcadas no imaginário, se entregando a todo tipo de “devaneio”. Klein se refere ao pênis como um órgão que povoa a fantasia edípica da menina, e não como um elemento simbólico estruturador da sexualidade para ambos os sexos, como assinalam Freud e Lacan.

A concepção de feminino em Melanie Klein é tratada na sua relação com a angústia de castração no artigo “Estágios iniciais do conflito edípico” (1928), onde relata o tratamento de uma garota. Segundo afirma, o medo básico que é vivenciado pela menina diz respeito à parte interna de seu próprio corpo, já que os ataques que ela dirige ao corpo da mãe desenvolvem nela um forte sentimento de culpa que a leva a realizar atos de reparação, que se tornarão o fundamento das sublimações femininas. Ela tenta ao mesmo tempo escapar da retaliação de seus ataques no interior do corpo da mãe, entretanto não pode, como o menininho, verificar a inanidade de seus medos, dado que não possui um órgão visível. Klein indica que a menina recalca a vagina, o que beneficia o investimento do clitóris. No entanto, todas as meninas têm um conhecimento muito precoce, pelo menos inconsciente, da vagina. As fantasias que acompanham a masturbação clitoridiana traduziriam os desejos de incorporação do pênis do pai e as sensações vaginais. Ainda nesse texto, aponta que o masoquismo feminino seria a reversão do sadismo não contra si mesmo, mas contra seus maus objetos internalizados (KLEIN, 1928).

Chasseguet-Smirgel (1991), em “La sexualité féminine”, faz uma síntese a respeito do pensamento kleiniano sobre a inveja do pênis na menina. Segundo a autora, o desejo libidinal pelo pênis é primário e se relaciona com o desejo oral, que segundo ela, seria o protótipo do desejo vaginal. A realização desse desejo passa pela fantasia de arrancar com uma mordida sádica o pênis paterno que a mãe incorpora o que resulta no medo de retaliação por parte da mãe que pode destruir o interior do corpo da menina. Segundo a autora, Klein propõe que a inveja do pênis na menina advém:

Primeiro, quando a menina é capaz de, usando a posse de um órgão externo, verificar a inanidade de seus medos, submetendo-os à prova da realidade. Segundo, ser capaz de usar o pênis como arma, capaz de satisfazer seus desejos sádicos pelo corpo materno (defenda-o para arrancar o pênis incorporado, afogue-o com um jato de urina

corrosiva, etc.). E em terceiro, quando a culpa resultante dessas fantasias a induz a querer restaurar para a mãe o pênis arrancado, preenchendo-o e reparando-o, o que indica uma regressão a uma atitude homossexual ativa para a qual a posse do pênis se mostra necessária (CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991, p. 151 trad. nossa).

Tais interpretações derivam das impressões que a psicanalista extrai da brincadeira da criança, tendo em vista que elas materializam as fantasias inconscientes que, segundo ela, se constituem como a forma primária do funcionamento mental dos sujeitos.¹³

A teoria kleiniana supervaloriza a relação imaginária entre o bebê e a mãe. Ao afirmar que a mãe porta tudo que o bebê almeja, inclusive o pênis, Klein não só retira o pai de cena como diminui a importância da função fálica na economia subjetiva. Dessa forma, o pai deixa de exercer a função de interdição do incesto, aquele que encarna a lei que barra o gozo da mãe, como propôs Freud e referiu Lacan, para ocupar o lugar de objeto alternativo frente ao medo causado pela possibilidade de perda da mãe. O falo é equiparado como um dentre os objetos internos da mãe, tal como o seio, o leite, as fezes, os bebês, etc.. No final do Édipo, o que se tem é o luto da posição depressiva, e não um luto frente a renúncia aos objetos edípicos, como indicou Freud (RABINOVICH, 2009).

Vale lembrar, que diferente do que propõe Melanie Klein, a psicanálise freudiana ao tratar da relação entre o falo e a castração, mostra que a castração de que se trata é da mãe (FREUD, 1922). Desse modo, a visão dos órgãos genitais da mãe e a constatação da ausência do pênis, instala para o menino o medo pela ameaça que essa ausência representa, e para a menina a percepção da privação. O encontro com a castração materna é o que promove a destituição da premissa universal do falo. Com isso Freud evidencia a existência de um limite no que se relaciona ao gozo sexual fálico, que é o gozo do sentido. Há algo que está fora do sentido sexual, que não se atrela ao falo e que remete ao que Lacan chama de Gozo Outro, sobre o qual trataremos mais adiante.

Ernest Jones: a posição fálica como defesa

Na esteira de Melanie Klein, encontramos Ernest Jones, psicanalista pertencente à escola inglesa que foi seu analisando e discípulo. Assim como as psicanalistas mulheres, Ernest Jones fora igualmente influenciado pela ideologia promovida pelo feminismo igualitário que

¹³ Freud foi o primeiro a ressaltar a importância da fantasia na vida psíquica dos sujeitos, entretanto, para o pai da psicanálise a fantasia tem um caráter imaginário e simbólico, dado que a associação livre, regra que orienta a praxis do psicanalista, devolve para o sujeito em análise a responsabilidade pela interpretação dos sonhos e fantasias relatados durante o tratamento, o que se aplica também na psicanálise com crianças. Como sujeito, a criança deve ser convocada a falar sobre o significado das brincadeiras e dos desenhos que ela produz em análise, pois a possibilidade de falar introduz o simbólico no que antes era puro imaginário.

havia se espalhado por vários países. O feminismo estava mais próximo de uma concepção ideológica da feminilidade, do que de uma leitura propriamente psicanalítica, como sublinhou Freud em uma nota de rodapé do artigo “Sobre a sexualidade feminina” de 1931:

É de prever que analistas masculinos com opiniões feministas, bem como nossas analistas femininas, discordem do que afirmei aqui. Dificilmente deixarão de objetar que tais noções se originam do “complexo de masculinidade” do macho e se destinam a justificar, com fundamentos teóricos, sua inclinação inata a desprezar e oprimir as mulheres. Mas essa espécie de argumentação psicanalítica nos faz lembrar aqui, como tão frequentemente acontece, a famosa faca de dois gumes, de Dostoiévski. Por sua vez, os opositores daqueles que argumentam dessa maneira pensarão ser inteiramente natural que o sexo feminino se recuse a aceitar um ponto de vista que parece contradizer sua igualdade cobiçada com os homens. O emprego da análise como arma controversa evidentemente não pode levar a decisão alguma (FREUD, 1931, [2018] p. 295).

O embate teórico que se dava naquele momento não estava imune às transformações sociais promovidas pelas reivindicações feitas pelas mulheres, repercutindo de forma decisiva no seio do movimento psicanalítico. A discordância que se instalou entre Jones e Freud foi fomentada pelo descontentamento das psicanalistas com a hipótese freudiana de que as mulheres seriam mais propensas à bissexualidade, um questão sem precedentes dada a premissa de que para a menina o “tornar-se mulher” dependeria de sua capacidade de renunciar à posição masculina e, portanto, ao gozo clitoridiano e favorecer o gozo vaginal feminino. A questão do reconhecimento ou não da vagina e das sensações vaginais era debatida por Abraham e Freud. Enquanto Freud defendia a hipótese do desconhecimento inicial da vagina por parte da menina até a puberdade, Abraham defendia tanto seu reconhecimento inicial como a existência de uma essência feminina inata.

Ernest Jones (1927), no artigo “O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina” adotará uma posição contrária à Freud ao propor que a menina já nasce mulher e que a essência feminina é dada a priori, defendendo assim uma concepção naturalista da feminilidade. Jones dizia não enxergar as mulheres como homens castrados ou como uma criatura permanentemente desapontada, lutando para consolar-se com substitutos secundários alienados da sua real natureza. Para ele, a questão central é saber se a menina nasce mulher, ou se ela se torna mulher, questão que foi retomada por Freud em 1933 na conferência “Feminilidade”, e por Simone de Beauvoir (1967) em o “Segundo Sexo vol. 2 – A experiência vivida”. Seu intento era eliminar a questão colocada por Freud a respeito do desconhecimento primário por parte da mulher do seu sexo, ou seja, da vagina. Afirma que a fase fálica nas meninas é provavelmente um construto defensivo secundário, e não um estágio de desenvolvimento.

Afeito ao posicionamento adotado por Karen Horney (1933) para quem "a vagina não descoberta é uma vagina negada", acreditará que a criança tem um desconhecimento inconsciente da vagina e que esse desconhecimento se relaciona com a chamada inocência de algumas mulheres jovens. Quanto ao horror frente ao sexo feminino descrito por Freud, dirá que ele não poderia existir se o medo da castração não estivesse presente há muito tempo. Segundo Jones, o menino veria na castração da mulher o destino que o espera se ele persistir em seus desejos femininos que são os desejos de incorporação do pênis paterno para fins de castração. A fase fálica não é para o garoto uma fase normal de desenvolvimento, mas um comprometimento neurótico.

Jones enxerga a menina como feminina desde o início, porém dirá que ela é lançada em uma atitude defensiva masculina pelo fracasso de seus desejos femininos. Não concorda com a necessidade de estabelecer uma diferenciação entre o clitóris e a vagina, sob o pretexto de que eles têm uma analogia fisiológica. A masturbação do clitóris pode andar de mãos dadas com fantasias muito femininas. Em discordância com Freud, sublinha que a clínica mostra que os desejos vaginais são muito precoces estando ligados a uma ansiedade muito mais profunda do que a que está ligada ao funcionamento do clitóris. Além desses desejos, diretamente relacionados à vagina, as primeiras fantasias relativas a todos os orifícios são muito frequentes e assumem uma forma receptiva tipicamente feminina. Jones pensa que a concepção freudiana de uma fase pré-edípica de apego exclusivo à mãe na menina, embora seja clinicamente observável, não explica as fantasias inconscientes muito precoces da menina, direcionadas ao pai e ao seu falo (JONES, 1927; CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991).

Em síntese, o pensamento de Ernest Jones se contrapõe ao ponto de vista freudiano a medida em toma como sendo da ordem da natureza o que Freud deduziu da experiência clínica. Freud discorda de Jones de que a fase fálica seria uma posição defensiva secundária:

Uma objeção semelhante pode ser feita contra a concepção de Jones (O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina), segundo a qual o estágio fálico nas meninas seria antes uma reação protetora secundária do que um verdadeiro estágio de desenvolvimento. Isso não corresponde nem às relações dinâmicas nem as temporais (FREUD, 1931 [2018], p. 307).

Lacan, (1956-57), numa defesa da teoria freudiana faz um contraponto a Ernest Jones ao afirmar que não é porque a menina tenha algum tipo de experiência que provoque sensações na região da vagina que a hipótese de Freud pode ser contestada, dado que ela está “fundada em sua experiência” e que “se a questão fosse apenas uma migração da pulsão erótica, veríamos traçada a via real da feminilidade no nível biológico”(LACAN, 1956-1957, p. 98; 287). Com

isso, mostra o que Jones e outros analistas parecem desconhecer, ou seja, o fato de que o Complexo de Édipo fabrica tanto a mulher quanto o homem, tendo em vista que o ideal viril e o ideal feminino são artifícios fabricados no nível do significante.

O conceito de *aphanisis* surge na obra de Jones (1927) como tentativa de responder a afirmação freudiana de que a menina não seria afetada como o menino pela angústia de castração. O temor da *aphanisis* segundo Jones pode ser vivido pelo menino e a menina e se relaciona a ameaça desvinculada da sua relação com o órgão, implicando apenas o temor da perda permanente do prazer sexual. Lacan valorizou esse conceito, indicando que Jones o introduz como um substituto do complexo de castração sem se dar conta de que, na verdade, está falando sobre o medo desenvolvido pelo sujeito “do desaparecimento do desejo”, que corresponde ao desaparecimento do próprio sujeito (LACAN, 1957-1958, p. 326; 1964, p. 100).

Karen Horney: o desconhecimento da vagina

Karen Horney foi a primeira mulher a lecionar no Instituto Berlinense e a primeira a criticar a tese freudiana sobre a sexualidade feminina. Assumindo uma posição afeita ao culturalismo, defendeu uma psicologia da mulher sobre uma identidade própria, afirmando que a psicanálise não poderia encontrar uma resposta para a questão feminina. Horney se tornou uma forte opositora da teoria freudiana acerca da sexualidade (ROUDINESCO & PLON, 1998 p. 355).

Divergindo de Freud, Horney (1924), não entendia o complexo de Édipo como um conflito intrapsíquico relacionado à sexualidade, mas sim como decorrente das angústias que avassalam a criança quando ela é rejeitada, punida ou até mesmo superprotegida. Acreditava que as experiências vividas durante a infância influenciam no desenvolvimento da criança e que o narcisismo seria resultado da inflação do eu ante o desamparo e à insegurança (HORNEY, 1924 [1991]; CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991).

Criticou duramente a hipótese freudiana acerca do caráter primário da inveja do pênis na menina, a qual rechaça, passando a valorizar os aspectos culturais e ambientais na constituição da feminilidade. Sublinha que a questão não é a de saber como se dá a passagem das excitações do clitóris para a vagina, mas sim que fatores levam à repressão das excitações vaginais na menina. Divergindo de outros autores pós-freudianos, acreditava que a inveja do pênis era um fenômeno secundário que surge como resposta à repressão que é exercida sobre a menina para que abandone os desejos masturbatórios e do sentimento de desvantagem em

relação a possibilidade de gratificação que são mais acessíveis ao menino, tendo em vista que ele pode ver e pegar seu órgão sexual (HORNEY, 1924; CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991).

Ela refuta a tese freudiana de que a vagina é desconhecida pela menina até a puberdade, afirmando que a vagina desempenha um papel sexual próprio desde a tenra idade. Considera que a menina teme “os ataques que seriam objeto dentro do corpo” e por isso ela “reprime seus impulsos vaginais que ela transfere para o órgão sexual externo, o clitóris”, posição que também fora defendida por Melanie Klein (HORNEY, 1924; CHASSEGUET-SMIRGEL, 1991).

Helene Deutsch – o lugar do masoquismo no psiquismo das mulheres

Helene Deutsch, psiquiatra nascida na Polônia foi a primeira mulher a ingressar na Sociedade Psicanalítica de Viena em 1918. Ao contrário de seus colegas, permaneceu fiel a Freud que havia sido seu analista por aproximadamente um ano. Publicou em 1924 o livro “The Psychology of Women”, obra eleita por Simone de Beauvoir como sua principal referência psicanalítica na escrita de “O segundo sexo” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 151).

Os principais pontos de vista de Deutsch sobre a sexualidade feminina podem ser encontrados nos textos “A psicologia da mulher em relação com as funções de reprodução” (1924), “O masoquismo feminino e sua relação com a frigidez”, apresentado em julho de 1929 no Décimo primeiro Congresso Internacional de Psicanálise em Oxford e em “A significação do masoquismo na vida mental feminina” escrito em 1930.

Deutsch reconhece uma fase fálica no desenvolvimento da menina, porém considera que a genitalidade na mulher depende de um deslocamento da libido oral, relacionada a boca e à vagina, e da descoberta do pênis no homem. A mulher deve abandonar a masculinidade ligada ao clitóris, e passar para a fase vaginal que acontece com a descoberta da vagina como novo órgão sexual. Ela deve descobrir a vagina em sua própria pessoa, “descoberta que ela faz por uma submissão masoquista ao pênis, este último se tornando o guia para essa nova fonte de prazer” (DEUTSCH, 1929, p. 219 trad. livre).

Em síntese, Deutsch (1924), de forma muito peculiar identifica o feminino a uma atitude passiva que é assumida pela mulher na relação sexual quando experimenta o orgasmo vaginal, entendido como uma forma de satisfação caracteristicamente feminina que prescinde da atividade fálica. Identifica o masoquismo feminino ao “êxtase feminino” experimentado pela mulher seja no coito, no parto, na gravidez ou no aleitamento. A mulher estaria assim, dívida

por um gozo não todo fálico, tendo em vista que sua subjetividade não estaria toda ela alicerçada na identificação ao pai.

Na contramão do movimento feminista de sua época, Deustch atrelou o feminino ao masoquismo, evidenciando a grande capacidade de adaptação à dor por parte da mulher. No entanto, não deixou de se apoiar na biologia para sustentar sua tese, afirmando que o masoquismo feminino está atrelado a uma pulsão genital que se serve da relação sexual com fins de reprodução. Dessa forma, o masoquismo desempenharia um papel fundamental na perpetuação da espécie, já que a mulher se adaptaria naturalmente a dor e ao sofrimento.

É fato que a tese de Deustch a respeito do masoquismo feminino provocou um grande mal-entendido tanto entre os psicanalistas, como na sociedade em geral caindo inclusive na “boca do povo” o entendimento de que as mulheres são por “natureza” masoquistas e, por isso, “gostam” de apanhar, como dizia o dramaturgo Nelson Rodrigues¹⁴. Nada mais equivocado.

É importante ressaltar que há um distanciamento entre o que Freud propõe em “O problema econômico do masoquismo” (1924) e a tese de Deustch. Freud propôs três formas de masoquismo: o masoquismo erógeno primário e os masoquismos feminino e moral que dele derivam. O masoquismo feminino freudiano diz respeito às fantasias masoquistas identificadas nas análises de pacientes homens, que são evocadas durante o ato masturbatório com o objetivo de obter satisfação sexual. Seu conteúdo manifesto é: “ser amordaçado, amarrado, surrado de forma dolorosa, ser açoitado, maltratado, obrigado à obediência incontestada, sujado e humilhado”. Em suas fantasias, esses homens se colocam em uma posição eminentemente feminina, sendo castrados, copulados chegando, inclusive, a dar à luz a um filho (FREUD, 1924 [2006], p.108).

O que deve ser destacado aqui, é o fato de Deustch não ter se atentado para o caráter estrutural do “masoquismo erógeno primário” proposto por Freud em 1924, e sua função na constituição subjetiva de todos os sujeitos, independe de seu sexo e não apenas nas mulheres como afirma. Um dos pontos que interrogamos na pesquisa é se o conceito de masoquismo erógeno corresponderia ao feminino propriamente, dado que ele diz de uma passividade originária do bebê frente ao outro, necessária para sua constituição subjetiva. Por outro lado, é possível que, sem se dar conta, Deustch tenha se aproximado de algo que diz respeito a

14 “Nem todas as mulheres gostam de apanhar. Só as normais”. Nelson Rodrigues, o anjo pornográfico - Caminhos da Reportagem disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Yj9UgN4w7AI>

especificidade do feminino nas mulheres, entretanto peca ao se ancorar no biológico para justificar seu ponto de vista.

Atento ao texto freudiano, Lacan (1960) “Em Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina” comenta sobre certo preconceito que se instalou entre os psicanalistas pós-freudianos em relação ao que se propõe chamar de “masoquismo feminino”, dado que essa concepção responderia ao fato de as mulheres estarem dispostas a entregar tudo para o ser amado, ocupando o lugar de objeto de gozo na fantasia do homem. Em 1964, no seminário sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, retomando o ponto de vista freudiano, propõe que o masoquismo feminino deve ser entendido como uma “fantasia masculina” e acrescenta que o “ideal viril e o ideal feminino” são figurados no psiquismo por outra coisa senão por essa oposição atividade-passividade”, mas com aquilo que Joan Rivière no artigo “A feminilidade como mascarada”(1929) rotulou como “a atitude sexual feminina”, ou seja, “a mascarada” que, “tem um outro sentido no domínio humano, é precisamente de funcionar no nível não mais do imaginário, mas simbólico” (LACAN, 1964, p. 188-189).

A menção feita por Lacan ao artigo de Joan Rivière mostra sua relevância no que concerne a temática da feminilidade e indica o caminho que trilharemos no desenvolvimento deste trabalho em nosso objetivo de distinguir o feminino da feminilidade, essencial para entender qual a especificidade do feminino em relação às mulheres e o porquê de elas serem alvo de tanta violência.

3.4 Freud antifeminista? Novas considerações sobre a feminilidade

Ao contrário do que se imagina, Freud não foi indiferente às inquietações de seu tempo, ao contrário, sempre se inseriu tomando posições, e isso não foi diferente quando frente a onda feminista, que o fez avançar na direção de uma melhor compreensão acerca da feminilidade. Sem desconhecer as questões levantadas por sua concepção a respeito da sexualidade da mulher, insistiu em manter um diálogo com os psicanalistas adeptos do feminismo sem, contudo, deixar de elucidar a diferença dos princípios existentes entre a psicanálise e esse movimento, deixando claro que “a exigência feminista de direitos iguais para os sexos não nos leva muito longe, pois a distinção morfológica está fadada a encontrar expressão em diferenças de desenvolvimento psíquico” (FREUD, 1924 [2018], p. 252).

Se os autores pós-freudianos buscavam explicar a mulher por si mesma, desvinculada do modelo masculino de organização da sexualidade, não é sem razão o fato de enfatizarem o

período pré-edípico e a relação primordial mãe-filho, provocando um deslocamento do lugar privilegiado que o pai ocupava no Complexo de Édipo. Freud estava atento a esse fato, e em 1931 no texto “A sexualidade feminina”, reconhece a importância do vínculo original da menina com a mãe, na chamada fase pré-edípica ao mesmo tempo em que aponta suas consequências na vida adulta da mulher. Freud comenta os trabalhos desses autores sem renunciar a suas convicções e reafirma a inexistência de uma fase fálica exclusiva das meninas e o falo como elemento central na organização sexual de ambos os sexos.

Freud (1931), entende que o amor pela mãe, que é usufruído pela menina nas posições passiva (como bebê aos cuidados da mãe) e ativa (nas tentativas de conquistá-la falicamente), não se rende totalmente ao recalque que sucede a saída do Édipo da menina, dado que ela não sucumbe à angústia de castração, como o menino. Um remanescente desse amor permanece intacto como um resíduo da bissexualidade, que é sempre mais acessível para menina do que para o menino. Nesse contexto, a bissexualidade, não implica necessariamente no investimento erótico em objetos de ambos os sexos, mas sim na possibilidade de transitar nas duas posições: passiva e ativa, feminina e masculina, vividas originalmente na relação com a mãe (KEHL, 2008).

Ao contrário do menino, a menina entra no Édipo mediante o complexo de castração, ou seja, pelo reconhecimento de que algo lhe falta e, ao mesmo tempo, pelo desejo de possuir um pênis igual ao do menino (inveja do pênis) (FREUD, 1931). A pergunta que Freud se faz é: Como, quando e por que ela se desliga da mãe? De que forma a menina encontrará o caminho para o pai? A tese sustentada por Freud é que a descoberta da castração da mãe, seu rebaixamento e o ressentimento que essa descoberta provoca, possibilita que a menina desloque sua libido para o pai.

O que é esperado da menina, é que ela abandone a masturbação clitoridiana, assim como as atividades fálicas (masculinas) instituídas com a finalidade de conquistar a mãe, – seja por decepção, por inveja do pênis ou pelo simples fracasso – e passe à posição feminina (passiva) para entrar então, no complexo de Édipo. Freud afirma que o desligamento da menina em relação à mãe é fundamental para que ela se torne mulher e, ao mesmo tempo sujeito, no sentido de conquistar sua independência em relação a aquela que lhe deu a vida. Identificada à mãe, a menina volta seu amor para o pai na esperança de um dia vir a receber o falo almejado, que poderá vir sob a forma tanto de um filho = falo (maternidade), como também da feminilidade. Nesse momento, Freud indica que a feminilidade pode ser um artifício imaginário que, ao ser

incorporado ao próprio ser da mulher, lhe dá a garantia de acesso ao falo. Daí a relação da feminilidade com a mascarada, sobre a qual nos debruçaremos no próximo capítulo.

Na Conferência XXXIII – “A feminilidade” (1933), Freud, reafirma sua posição em relação à dissimetria existente entre o sexo anatômico – homem ou mulher – e as polaridades masculino/feminino e atividade/passividade. Com isso, levanta a hipótese de que a passividade comumente relacionada às mulheres justificada pelo fato de elas não darem tanta expressão à agressividade, pode ser fruto da educação e dos costumes sociais. Entretanto, não descarta a influência de fatores pulsionais, como afirma:

Devemos, contudo, atentar para que a influência das normas sociais não seja subestimada, normas que, de forma semelhante, forçam a mulher para situações passivas. Tudo isso ainda está muito obscuro. Não queremos ignorar uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida pulsional. A repressão [*Unterdrückung*] à sua agressividade, que é prescrita constitucionalmente e imposta à mulher socialmente, favorece a formação de intensas emoções masoquistas, que conseguem vincular eroticamente as tendências destrutivas voltadas para dentro (FREUD, 1933 [2018], p.318).

Freud ressalta a importância de dois fatores no que concerne à construção da feminilidade: a repressão social – responsável pela criação de padrões que digam o que é uma mulher, ou seja, como deve se vestir, se comportar, que lugares ela pode ocupar e que funções ela pode exercer na sociedade, na família, etc.-, e o fator relativo à moção pulsional correspondente, esse movimento interno ao psiquismo que faz com que a mulher adira às convenções sociais. Há que se considerar, portanto, a existência de um embricamento entre o fator social, e o fator relativo à constituição da subjetividade no que concerne à construção tanto da feminilidade, quanto da masculinidade. É importante o fato apontado de que, o masoquismo na mulher pode favorecer o recalque da agressividade, o que não significa dizer que ele seja uma exclusividade desse sexo. Como mostrou em “O problema econômico do masoquismo” (1924), o masoquismo erógeno primário é um dado da estrutura dos sujeitos, e por isso, independe do seu sexo. Da mesma forma, evidenciou que o masoquismo feminino é, na verdade, uma forma secundária de masoquismo encontrada com frequência nos homens, e que diz respeito às fantasias em que o sujeito, para obter satisfação sexual, se coloca na posição passiva frente o outro (FREUD, 1924).

Prosseguindo, afirma que não compete à psicanálise dizer o que é a mulher, mas sim investigar como desse ser afeito à disposição bissexual que é a menina surge a mulher: “Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é [...], mas sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 1933 [2018], p.318).

A investigação da evolução sexual da menina o levou a fazer uma viragem decisiva na concepção do complexo de Édipo. Julgamos que talvez não seja preciosismo de nossa parte explicitar de forma concisa, as principais mudanças feitas por Freud em seu percurso.

As diferenças relativas à passagem do Édipo do menino e da menina serão destacadas por Freud no texto referido. Em primeiro lugar, destaca o fato de que a menina, diferente do menino, tem de mudar ao mesmo tempo de zona erógena e de objeto. Enquanto o menino só possui uma zona genital predominante, ou seja, um órgão genital, uma mulher, por sua vez possui dois: a vagina e o clitóris, este tido como análogo ao membro viril masculino.

Outra diferença apontada por Freud é que para os homens não há nenhuma mudança em relação ao sexo do objeto de amor, pois ele continuará sendo o mesmo do objeto inicial. Já para a mulher a mudança de zona erógena será seguida da mudança do sexo do objeto, ou seja, a menina terá que deslocar a libido da mãe para o pai. E, por fim, a terceira diferença, refere-se à forma como, a partir do complexo de Édipo, o sujeito se posiciona frente ao complexo de castração. Como vimos anteriormente, o menino dissolve o Complexo de Édipo via o complexo de castração e a menina entra no Complexo de Édipo por causa do complexo de castração. Daí sua saída do Édipo ser sempre duvidosa. Como vimos anteriormente, o complexo de castração é o princípio organizador da diferença dos sexos.

Freud sublinha que meninos e meninas têm a mesma relação libidinal com a mãe, que se torna para ambos o objeto privilegiado das pulsões genitais. Considera que enquanto para o menino o complexo de castração põe fim ao complexo de Édipo, acarretando a renúncia dos objetos parentais, seu efeito na menina a conduz a se refugiar no amor do pai, que ela jamais abandonará completamente.

Três saídas para o Édipo da menina, foram propostas por Freud. A primeira diz respeito à descoberta da castração da mãe, com a qual a menina não quer lidar, tendo em vista que seu amor era dirigido a uma mãe fálica e não a uma mãe castrada. Essa questão coloca para a menina um problema particular no que tange a sua relação com sua própria feminilidade porque a identidade feminina está inconscientemente assimilada à privação. A descoberta de que a mãe é castrada torna possível que a menina a abandone como objeto amoroso, entretanto, essa constatação torna-se o motivo para que a hostilidade predomine indefinidamente (FREUD, 1933).

A intensidade do ódio que a menina nutre pela mãe é equivalente à intensidade do amor. Esse amor, no entanto, está fadado a sucumbir, à medida que a menina se volta para o pai, com

esperança de que ele lhe dê o pênis tão invejado. A essa mãe que seduz, que desperta o desejo para depois proibi-lo, só resta a hostilidade.

O desenvolvimento de um forte complexo de masculinidade seria, para Freud, um segundo dos possíveis destinos do Édipo nas meninas, derivado da descoberta da castração. Nesse caso, há uma atitude de recusa em aceitar a castração que se conjuga a atitudes de rebeldia e exacerbação da masculinidade. O motivo para que o complexo de masculinidade se instale se encontra em dois fatos: primeiro a menina não abdicar da atividade clitoridiana, e segundo, a busca de refúgio na identificação com a mãe fálica ou com o pai. Freud pontua que a homossexualidade da mulher seria uma consequência direta do complexo de masculinidade (Freud, 1933).

A terceira saída proposta por Freud diz respeito à própria feminilidade, dado que para a mulher, sua construção comporta uma complexidade tendo em vista o desafio diante do qual ela se encontra, tendo que lidar ao mesmo tempo com o falicismo, necessário para que ela abandone a posição passiva na qual ela se encontra diante da mãe, para, posteriormente, encontrar uma passividade especificamente feminina que a libera do complexo de masculinidade (PACHECO, 2017). Freud atesta que a feminilidade na mulher, sofrerá sempre a influência dos resíduos das experiências sexuais tipicamente masculinas vividas na fase pré-edípica, fato que faz com que a mulher ora ocupe a posição masculina, ora a feminina. A alternância entre as posições masculina e feminina que, para os homens pode ser um verdadeiro “enigma das mulheres”, é, para Freud, uma expressão da bissexualidade na vida da mulher.

Uma notável reformulação teórica encontrada nesse texto é a afirmação freudiana de que a libido não é nem masculina nem feminina:

No entanto, outra questão parece ter amadurecido durante essas investigações. Demos o nome de libido à força pulsional da vida sexual. A vida sexual é dominada pela polaridade masculino-feminino; portanto, supomos que devemos considerar a relação da libido com essa oposição. Não seria surpreendente se verificássemos que cada sexualidade estivesse subordinada à sua própria libido, de maneira que uma espécie de libido seguiria as metas da vida sexual masculina, e outra, as da feminina. Mas nada disso acontece. Só existe uma libido, que está a serviço tanto da função sexual masculina quanto da feminina. A ela própria não podemos atribuir nenhum sexo; mesmo se quisermos chamá-la de masculina, seguindo a equiparação convencional de atividade e masculinidade, não podemos esquecer que ela também representa anseios com metas passivas. Seja como for, a expressão “libido feminina” não se justifica (FREUD, 1933 [2018], p.337).

O que Freud parece estar apontando é que, embora existam diferenças no uso da libido do lado masculino e do lado feminino, no que diz respeito à libido masculina, existe do lado da mulher, uma utilização da libido que se diferencia do uso que o homem faz dela. Freud afirma que uma pressão é exercida sobre a libido, quando esta se coloca a serviço da função feminina,

dado a existência de exigências na natureza que favorecem o masculino em detrimento do feminino. Para além dessa dinâmica, há algo no feminino que escapa a essa função, por esse motivo não se pode falar em uma “libido feminina”, mas sim que a libido pode eleger para si metas passivas. Daí a complexidade da reflexão freudiana sobre o feminino. Pensamos que Lacan poderá contribuir de forma significativa no sentido de pensar as posições masculina e feminina propostas por Freud, o que nos permitirá acrescentar também algumas reflexões a respeito dessa temática. Se o campo de Freud é o campo do desejo, o campo lacaniano se caracteriza por ser o campo do gozo. Lacan localiza no psiquismo uma dualidade de gozos: o gozo fálico corresponde à posição masculina e o gozo Outro correspondente à posição feminina. Talvez a partir disso, possamos pensar em uma ausência de similitude entre o feminino e a feminilidade, que poderá ser destrinchada a partir dos estudos de Lacan sobre a sexualização, que trataremos no próximo capítulo.

Prosseguindo, Freud atribui à feminilidade um grau maior de narcisismo que influencia diretamente em sua escolha de objeto, de forma que, ser amada para a mulher é uma necessidade maior do que amar. No intento de ser amada, a mulher se vale de diversos artifícios, se apegando cada vez mais à vaidade como compensação à sua inferioridade sexual. A feminilidade, nesse sentido, talvez possa ser definida como um artifício imaginário que tem como propósito o velamento do furo que demarca a ausência de um órgão sexual que pudesse representar o feminino na mulher. Como afirma Maurano:

O psiquismo do sujeito, para dar conta do feminino, não dispõe de um elemento imaginário que tenha prevalência do pênis. Restam-lhe arranjos simbólicos, que vão lhe exigir operações bem mais complexas, podemos dizê-lo, operações metafísicas. Daí o feminino apresentar-se por tantas máscaras, tantos apensos, tantos acessórios que velam o furo real, inerente ao mistério da vida que ele põe em cena (MAURANO, 2014, p.96).

Seguindo a trilha aberta por Freud, a autora mostra que o caminho para a feminilidade, além de não ser dado de saída, é mais tortuoso do que se pode imaginar, cabendo a cada mulher construí-la a seu modo. De qualquer forma, é preciso salientar que o reconhecimento da castração pela mulher não indica que ela vá renunciar a sua pretensão de conquistar o falo almejado. Nesse sentido, a feminilidade se coloca como uma invenção que garante à mulher o brilho fálico com o qual ela seduz e se faz ser desejada e amada pelo outro. Se, inicialmente a ameaça da perda do amor é o que faz com que menina renuncie à sua intenção de ter um pênis, a feminilidade funciona justamente como um modo astuto inventado pela mulher para obtê-lo imaginariamente. Podemos então pensar que, o que move a menina da direção do tornar-se

mulher é, por um lado, um desejo de reconquistar a masculinidade perdida, porém o feminino lhe demanda outra coisa.

A reivindicação fálica não se encontra excluída em nenhuma das saídas possíveis encontradas pela menina diante da descoberta da castração, o que explica a obstinação da mulher para ter o falo. A lógica fálica está em sintonia com o funcionamento do aparelho psíquico, entretanto, o feminino por sua vez, resta impossível de ser significado. A inveja do pênis, longe de ser uma concepção sexista ou misógina, é o que faz funcionar a evolução edipiana para a menina. Dessa forma, do Édipo ela poderá herdar, na melhor das hipóteses, a feminilidade e a promessa de receber o falo paterno na forma da maternidade. A busca ativa da passividade que é inerente à feminilidade, pode se configurar como um modo que a mulher encontra para se situar nos jogos sexuais inerentes às relações amorosas.

É importante entender que a abordagem da diferença sexual por Freud evidencia o caráter distinto da mulher, o que não quer dizer que ela seja limitada em relação ao homem. Ao contrário do que muitos pensam, a psicanálise desde seu surgimento está entrelaçada com a história, funcionando inclusive como agente transformador desta mesma história, haja visto o seu posicionamento teórico e prático frente ao fascismo surgido na Europa nas primeiras décadas do século XX (FOUCAULT, 1999). Afirmar que Freud foi contrário à luta feminista por direitos, é negar o fato de ele ter sido o primeiro a apoiar a participação das mulheres no movimento psicanalítico, abrindo inclusive o debate sobre a sexualidade feminina, que apesar de dividir as escolas vienense e inglesa em sua defesa de posições discordantes, não se ouviu falar em quaisquer rupturas ou repreensões por parte de Freud ou de quem quer que seja, o que mostra a presença de uma abertura ao plural e ao contraditório no seio deste movimento (GAY, 1989).

Uma vez tendo traçado o percurso freudiano na construção da noção de feminilidade, daremos, no próximo capítulo, continuidade a esse debate. Buscaremos evidenciar como as discussões suscitadas pela filósofa Simone Beauvoir no contexto da segunda onda do movimento feminista contribuiu para os avanços da teorização lacaniana sobre a mulher e a feminilidade em sua relação com a violência. Para ampliar esse debate entre a psicanálise e o feminismo, abordaremos, de modo sucinto, a noção de performatividade, sustentada por Judith Butler no interior de seus estudos sobre o gênero.

CAPÍTULO 3

FEMINISMOS, FEMINILIDADE E PERFORMATIVIDADE

A história das mulheres é marcada pela presença da violência em suas diversas formas. Por séculos, as narrativas sobre as mulheres se concentravam em especificar o que lhes era permitido ou não fazer, como deve se comportar e que espaços lhe são permitidos ocupar. Nos últimos tempos, entretanto, sobretudo a partir do surgimento do feminismo, um movimento que reivindica a ampliação do papel e dos direitos das mulheres na sociedade, percebemos uma mudança nesse cenário, dada a avalanche de pesquisas e trabalhos produzidos por profissionais das ciências humanas que, a partir de uma perspectiva acadêmica, tentam mapear e ao mesmo tempo denunciar a violência a que as mulheres são expostas cotidianamente.

Nesse campo, destaca-se a historiadora francesa Michele Perrot, professora emérita de História Contemporânea na Universidade Paris VII, cujo interesse foi o de retratar a história da classe trabalhadora e a história das mulheres. A História das Mulheres no Ocidente, obra escrita em parceria com Georges Duby, conta com cinco volumes, cuja síntese fora publicada no Brasil em 2007, pela Editora Contexto, sob o título “Minha história das mulheres”, onde a autora descreve o processo de crescente visibilidade das mulheres que, segundo ela, é fruto das lutas que elas travaram na vida pública e privada. Perrot, constrói uma narrativa sensível sobre o lugar das mulheres em diversos momentos da história, sublinhando a violência a que eram submetidas no trabalho, na vida religiosa, conjugal, sexual, social, etc. Ela apresenta um volume imenso de informações que evidenciam o lugar de exclusão que as mulheres vêm ocupando na história.

O propósito de Perrot, segundo Carla Bassanezi Pinsky que apresenta a obra, é tornar pública essa história, fazer com ela chegue a todos os lugares possíveis, “deve ser discutida nos salões de beleza, nos almoços de família, nas mesas de bar, nos ambientes de trabalho; deve estar presente nas escolas, nas TVs e rádios brasileiras, no judiciário, e no legislativo, assim como na elaboração de políticas públicas”. A autora aposta na retomada dos fatos históricos do passado, como forma de reinventar o presente (PERROT, 2007, p. 11).

Sem desconsiderar a importância monumental dessa obra, imagino que o trabalho que estamos construindo se situe justamente nas brechas da história. Mais do que mapear as diversas formas de violência, buscamos interrogar *por que as mulheres durante tantos séculos sofreram toda sorte de violência sem se fazer ouvir? Como a dominação masculina se instalou na história da humanidade? Essa dominação foi imposta ou as mulheres consentiram em assumi-*

la? Ou será que foram as duas coisas? Nesse caso, o que condicionou a permissividade feminina? Essas perguntas ganham pertinência quando nos damos conta de que durante séculos as mulheres mantiveram-se em silêncio em relação à violência que historicamente se volta contra elas.

O silêncio só foi rompido há pouco tempo, dado que o movimento das mulheres em prol da igualdade de direitos que originou o movimento feminista, é contemporâneo do advento do Iluminismo no século XVIII. Temos apenas três séculos de luta em prol da emancipação e igualdade de direitos, entretanto, se pesarmos na balança as conquistas obtidas até o momento, que garantiram principalmente para a mulher ocidental, o direito à cidadania, veremos que essa luta não conseguiu, contudo, eliminar a violência que se volta a cada dia contra as mulheres.

Nas últimas décadas, ações lideradas por mulheres ligadas ao movimento feminista ganharam expressão mundial, dentre os quais destaco o evento realizado em Bruxelas em 1976, intitulado “Tribunal Internacional de Crimes contra Mulheres”, cujo intuito era o de tornar pública a questão dos crimes brutalmente violentos e sutilmente discriminatórios, cometidos contra mulheres de todas as culturas. O evento organizado pela cientista social Diana Russel e pela jornalista Nicole Den Vem, contou com a presença de Simone de Beauvoir e de aproximadamente duas mil mulheres que testemunharam a respeito das violências sofridas, no âmbito familiar, econômico, político, etc.¹⁵

Foi a partir desse momento que o termo “feminicídio” passou a ser utilizado para caracterizar os crimes cometidos contra mulheres, simplesmente pelo fato de serem mulheres. Diane Russel, cientista social e ativista do movimento feminista, defendeu na ocasião que os crimes cometidos contra mulheres seriam consequência de práticas misóginas que deveriam ser julgados como feminicídios. Mais tarde em 1992, Diane Russel e Jill Radford lançam o livro “*Femicide: the politics of woman killing*”¹⁶, uma coletânea de artigos escritos por pesquisadoras e ativistas dos direitos humanos entre os anos de 1980 e 1990.

Em 1992 a questão do feminicídio emergiu na América Latina tendo em vista o alto índice de mortalidade violenta de mulheres em cidades fronteiriças do México com os EUA. Essas mulheres na sua maioria eram jovens, pobres e trabalhadoras. Hoje 17 países da América Latina utilizam o termo feminicídio em seu código criminal como forma de agravante à figura penal dos homicídios, quando há evidências de que o contexto e as marcas dessas mortes revelam motivações relacionadas ao sexismo, ou seja, ao repúdio à figura da mulher.

¹⁵ Com Ciência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. Dossiê Violência (out_2017). Disponível em <http://www.comciencia.br/>

¹⁶ Disponível em <http://www.dianarussell.com/f/femicide%28small%29.pdf>

Em junho de 2015, na Argentina, a campanha “*Ni Una Menos*” surgiu como alerta à população quanto ao alto índice de mulheres assassinadas no país, onde uma mulher é morta a cada 30 horas. Um estudo da Organização Mundial de Saúde com dados coletados em mais de 80 países, informa que 35% das mulheres sofreram algum tipo de violência física ou sexual por parte de familiares ou de terceiros (TIRADOR, 2018).

No Brasil, desde que a Lei 11.340 de 7 de agosto de 2006 - Lei Maria da Penha - fora aprovada, a violência contra a mulher passou a ser combatida com medidas penais. A Lei criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, ao mesmo tempo em que alterou o Código Penal. A partir daí, delegacias especializadas foram criadas e algumas medidas protetivas foram implementadas pelo governo. Essas ações foram eficazes no sentido de possibilitar um mapeamento da violência contra a mulher que servem de orientação na implementação tanto de políticas públicas quanto de medidas jurídicas, entretanto o índice de violência contra as mulheres em nosso país vem crescendo nas últimas décadas. O Atlas da Violência 2019, mostrou que houve um aumento de 30,7% no número de feminicídios na última década em análise (2007-2017), o que corresponde a um acréscimo de 6,3% em relação ao período anterior analisado. Atualmente, sobretudo a partir do surgimento do “bolsonarismo” resultante da eleição de Jair Bolsonaro como Presidente da República, houve um aumento assustador no número de feminicídios. Um relatório publicado pela ONU em novembro de 2019 afirma que em um ano 87 mil mulheres foram mortas no mundo todo, sendo que 58% das mortes foram causados pelo próprio companheiro ou familiar próximo.¹⁷

Talvez, essa conjuntura social e a persistência desse fenômeno na história, sejam indícios de que a relação das mulheres com os homens, os costumes sexuais, bem como a organização da família, sejam reflexos de uma ordem inconsciente que diz muito mais dos modos como o psiquismo se estrutura na relação com o Outro, do que propriamente da existência de uma ordem natural na qual o mais forte predomina sobre o mais fraco fisicamente, que se repete em civilizações muito diferentes umas das outras, responsável por fazer com que a violência masculina se volte contra as mulheres nas formas mais variadas.

Digo violência masculina e não do homem, porque é notório que a questão extrapola o gênero anatômico, dado que uma mulher pode ser tão ou mais violenta com outra mulher do que um homem, quando se coloca em uma posição predominantemente masculina. A hipótese

¹⁷ https://larepublica.pe/mundo/1365089-onu-revela-2017-mataron-87-mil-mujeres-mundo-femicidio-asesinatos-naciones-unidas-violencia-genero/?fbclid=IwAR3ZLd2HqnGf6b4AAEzu9A4nfpEvzyvbHfmtDRRizJ4ZkRFjkz_rUIHhPs

com a qual trabalhamos a partir da psicanálise, é que o feminino e o masculino – longe de se pautarem na identidade anatômica dos sexos ou nas identificações promotoras dos ideais de feminilidade e masculinidade – são posições que constituem a singularidade dos sujeitos sejam eles homens ou mulheres. Assim, a noção de feminino em psicanálise não é relativa às mulheres apenas, mas refere-se a uma posição que os homens podem ocupar também, em certa medida. Entretanto, é nas mulheres em sua existência factual que o feminino encontra sua prevalência, mesmo que essa posição não seja inacessível aos homens. Afinal, não foi em vão que Freud, em seu texto “Consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos” (1925), alerta para essa questão que embora esteja longe de determinar o que vai no psiquismo de um sujeito, não deixa de influir de alguma maneira, que será subjetivada por cada um ao seu modo.

Bem sabemos que essa violência extrapola a dimensão mais evidente do universo da mulher, tendo em vista que a diferença também é referida às chamadas minorias, incluindo aí também os pobres, os negros, os índios, a população LGBTQI e toda uma lista de desprivilegiados no modus operandi de nossa sociedade. Porém, esse trabalho, buscando circunscrever a questão do feminicídio ou da violência contra a mulher pelo viés de uma análise da noção de feminino, sobretudo a partir da contribuição de Lacan, vai focar no que se coloca em torno do universo da mulher em sua relação com o feminino. Embora possamos pensar que toda a gama das ditas minorias, possa se alinhar com algo da noção de feminino, tal como ela está sendo aqui construída. Mas não será esse nosso foco no momento.

Na França na metade do século XX, o movimento feminista ganhou espaço na academia, sobretudo com Simone de Beauvoir que retoma a partir de uma perspectiva filosófica, a interrogação acerca da mulher inaugurada por Freud. Vale lembrar, que antes mesmo de Beauvoir dizer em 1949 que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, em 1932 na conferência “A feminilidade”, Freud já afirmava que não se tratava para ele “descrever o que é a mulher”, mas sim examinar “como ela se torna mulher”, dada a bissexualidade constitutiva da criança. Para Freud, a anatomia não responde essa questão, tendo em vista que a própria biologia já havia mostrado a existência da bissexualidade como fator que permitiria que as pessoas, independentemente de seu sexo, ocupem ora uma posição masculina, ora a posição feminina. As contribuições do psicanalista francês Jacques Lacan serão imprescindíveis para avançarmos em nossa abordagem sobre a feminilidade, já que suas principais elaborações se deram em um momento em que a obra de Simone de Beauvoir repercutia, inclusive no meio psicanalítico. Para prosseguirmos, portanto, convidamos também para o debate tanto Beauvoir como Judith Butler, responsável por introduzir na década de 1980, os chamados “estudos de gênero”, cuja

repercussão podemos assistir em nossos dias, principalmente nos debates relacionados às questões colocadas pela transexualidade. Beauvoir pensa na existência de uma violência sutil e oculta que é revelada pela a mitificação do “universo feminino” e da “feminilidade”, sob a forma de um discurso que naturaliza a violência contra as mulheres, enquanto Butler sublinha a violência normativa que se dá no processo de constituição das subjetividades. Para Butler é a violência normativa que faz com o que o sujeito se submeta a certas formas de violência que resultam na invisibilização das pessoas.

3.1 Simone de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se mulher”

Em “Minha história das mulheres”, Michele Perrot (2007), sublinha que o feminismo é um movimento marcado por aspectos tão diversos e antagônicos que se poderia falar na existência de “feminismos”, dada a natureza plural assumida por esse movimento em cada cultura. Perrot considera que o surgimento do feminismo evidencia uma passagem da memória - onde predomina uma narrativa masculina sobre as mulheres -, para a história, haja visto que a luta das mulheres pela igualdade de direitos, no que se convencionou chamar de “primeira onda feminista”, deixou marcas profundas em diversas culturas ao abrir espaço para uma cidadania propriamente feminina.

É interessante o fato de que a palavra feminismo cuja origem é incerta, foi utilizada inicialmente por Alexandre Dumas Filho em 1872 de forma pejorativa, para caracterizar a doença de homens “efeminados” que tomavam partido de mulheres adúlteras em vez de vingar sua honra. Ou seja, homens que optavam por manter o casamento apesar da infidelidade de suas esposas, eram tidos como aqueles que tomavam a causa das mulheres. Em 1880, a sufragista francesa Hubertine Auclert declara ser uma “feminista”. A partir daí, progressivamente o “*Women’s Movement*” - movimento das mulheres – foi se tornando o “Movimento Feminista”, que passou a designar “aqueles e aquelas que se pronunciam e lutam pela igualdade dos sexos” (PERROT, 2007, p. 154).

Antes do surgimento do feminismo, algumas mulheres já se destacavam por seus questionamentos em relação a condição feminina, tal como Christine de Pisan, autora de “*La Cité des dames*” publicado no final do século XV. É notável a importância da escrita na pré-fundação do feminismo. Três notáveis obras se destacam – “*De l’admission des femmes au droit de cité*” (1790) de Condorcet; a “*Declaration des droits de la femme et la*

citoyenne”(1791) de Olympe de Gouges e “*A Vindication of Rights of Woman*” (1792) escrita por Mary Wollstonecraft (PERROT, 2007, p. 154-155).

Como movimento, o feminismo surge subitamente em determinados momentos da história, sendo didaticamente dividido em três ondas: a primeira onda surgiu na metade do século XIX e foi chamado de “feminismo da igualdade”, tendo em vista que foi marcado pelas manifestações em busca de uma cidadania igualitária entre homens e mulheres. Reivindicava-se dentre outras coisas direito ao voto, a melhores condições de trabalho e à posse de bens, dado que, às mulheres, não era permitido nem mesmo ir e vir sem o consentimento do pai ou marido (LAGO, 2010).

Na metade do século XX, após a Segunda Guerra Mundial, surge a segunda onda feminista cujo marco foi a publicação em 1949 do livro “O segundo sexo”, escrito pela filósofa existencialista Simone Beauvoir, e que foi responsável por rearticular o feminismo em torno das questões relacionadas à especificidade da mulher. A segunda onda feminista, conhecida como “feminismo da diferença”, perdurou até meados dos anos 1980, quando surge um novo movimento cuja demanda gira em torno da legitimação de novos modelos de identidade e práticas sexuais, que dá forma à terceira onda feminista, cuja representante será Judith Butler (COSSI, 2016).

A discussão em torno da sexualidade da mulher que foi introduzida pela psicanálise na década de 1920, e que pautou-se na noção de “diferença sexual”, cunhada por Freud no contexto de sua explanação sobre a importância do complexo de Édipo na construção simbólica do mundo, deu início a um intenso debate entre a psicanálise e o feminismo que dura até nossos dias. Nessa época, o movimento feminista visava se contrapor às normas impostas pela burguesia vitoriana, que era acusada de ser responsável pela interiorização e discriminação da mulher, bem como sua falta de participação na vida pública, ficando restrita a função à reprodutiva e aos cuidados domésticos. Sobre Freud, pesou a acusação de ter desenvolvido uma teoria de caráter falocentrico que contribuía para a manutenção da subordinação da mulher, a partir da pressuposição de que a diferença anatômica dava a ela um lugar inferior quando comparada ao homem.

Tratamos essa questão no capítulo anterior, quando analisamos a noção de diferença sexual nos textos freudianos, fazendo uma articulação com textos escritos por psicanalistas ligados ao movimento feminista que se contrapunham a Freud. Vimos que os autores pós-freudianos, dentre eles Karen Horner, Melanie Klein, Ernest Jones e Hélène Deutsch, tentaram construir uma teoria que explicasse a mulher em si mesma, desligada de qualquer referência ao

modo fálico de organização da sexualidade proposto por Freud. Com isso, intentaram fazer com que feminilidade deixasse de ocupar um lugar secundário, deixando de ser vista – da forma como interpretam - como uma saída edípica precária decorrente de sua suposta desvantagem em relação ao homem.

Essa discussão será retomada pela filósofa existencialista Simone de Beauvoir em 1949, quando publica o segundo volume de “O segundo sexo” intitulado a “Experiência vivida”, onde afirma, que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” e que “nada é natural na coletividade humana e que dentre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização” (BEAUVOIR, 1949 [1967], p. 9). Com isso, mostra a necessidade de se investigar o que é a mulher, para daí indicar novas perspectivas.

Nessa afirmação encontramos um ponto em que a psicanálise e o feminismo existencialista de Beauvoir se conectam, já que a psicanálise freudiana, campo no qual nasce esse questionamento a partir da descoberta do inconsciente e da formulação da teoria das pulsões, já apontava para um deslocamento do humano frente ao mundo natural, como afirma Maurano:

Neste deslocamento do humano frente ao natural, campo que atravessa todo questionamento filosófico, está fundada a reflexão não só de Simone de Beauvoir e do Existencialismo, mas também é onde germina toda a elucubração psicanalítica que também nasce no seio da experiência de subversão que o humano opera frente ao natural. A plácida harmonia com a natureza, a determinação certa dos instintos, a justa adequação das necessidades, situa-se somente, bem sabemos, na aspiração dos humanos. Como nos mostra o perspicaz filósofo da Idade Média Duns Scot, natureza e vontade só coincidem em Deus. Quanto aos homens, estes só existem enquanto divididos por essas duas grandes forças (MAURANO, 1991, p. 77).

Maurano mostra o quão distante a psicanálise está de qualquer visão naturalista ou essencialista acerca do humano, como alguns teóricos acreditam. O conceito freudiano de pulsão, que abordaremos no próximo capítulo, evidencia que, muito diferente de estar submetido a qualquer ordem natural dos instintos, o sujeito se constitui e se sustenta em um desejo que ultrapassa qualquer medida posta pela necessidade.

É inegável a existência de divergências teóricas entre a perspectiva psicanalítica freudiana e o existencialismo de Simone de Beauvoir, no entanto, podemos perceber que ambos operam uma desontologização da mulher, ou seja, negam a existência de um “ser” propriamente feminino, como havia proposto Hélène Deutsch. Creio que algumas críticas de Beauvoir à psicanálise podem ser vistas como decorrentes, tanto da leitura equivocada dos textos freudianos sobre a sexualidade feminina, quanto do que foi produzido no seio mesmo da psicanálise a partir dessa leitura.

Na tentativa de refutar teses que naturalizam a mulher, Beauvoir destaca a força exercida pela sociedade na construção do “mito da feminilidade”. Para ela, as mulheres são submetidas a uma forma de violência sutil sustentada por discursos onde os termos “altruísmo”, “passividade”, “generosidade”, “sinceridade”, “dedicação”, “carinhosa”, dentre outros, são utilizados para naturalizar e perpetuar essa violência que aprisiona a mulher e a identifica a tudo que é pacífico e dócil, destruindo sua capacidade de se proteger.

A educação que as mulheres recebem de seus pais, é responsável por perpetuar a ideia de que a mulher só existe para um homem, a quem devem devotar seu amor, carinho e cuidado, renunciando a toda expressão da agressividade:

A mulher não tem geralmente acesso ao universo da violência; nunca passou pela prova que o rapaz enfrentou e superou através das brigas da infância e da adolescência: ser uma coisa de carne sobre a qual outro pode dominar; e agora ela é empunhada, arrastada a um corpo-a-corpo em que o homem leva a melhor; não tem mais a liberdade de sonhar, de recuar, de manobrar: está entregue ao macho que dispõe dela (BEAUVOIR, 1949 [1967], p. 121).

Na concepção de Beauvoir, é a sociedade que impõe limites a manifestação da agressividade por parte das mulheres, o que não ocorre com os homens a quem é “permitido” utilizar da violência na solução dos seus conflitos. A autora sublinha que os mimos ofertados pelos pais, e os coquetismos que são transmitidos fazem parte da educação da menina que será orientada a seguir o caminho da passividade, que é identificada desde cedo com o feminino. O mesmo não acontece com os meninos, sobre quem pesa a exigência de seguir o caminho da atividade, identificada com o masculino, o que mais tarde se converterá em um ganho, tendo em vista que ele estará melhor preparado para lidar com as exigências da vida.

A crítica que é dirigida à psicanálise por Beauvoir, relaciona-se ao complexo de castração e a inveja do pênis. A autora comenta alguns pontos de vista defendidos por psicanalistas pós-freudianos, e em seguida apresenta sua discordância que a menina sinta inveja do pênis. Afirma que o desejo que a menina tem de se apropriar do pênis é o mesmo que ela desenvolve por um objeto qualquer, que ela deseja possuir como se fosse um brinquedo. Da mesma forma sublinha que o sentimento de desvantagem da menina, não decorre da ausência de um órgão sexual, mas sim da falta de reverências a suas partes íntimas por parte das mães e das avós, que por serem secretas e não ser possível manusear não chamam a atenção, de forma que são tomadas como inexistentes.

A sorte da menina é muito diferente. Nem mães nem amas têm reverência e ternura por suas partes genitais; não chamam a atenção para esse órgão secreto de que só se vê o involucre e não se deixa pegar; em certo sentido, a menina não tem sexo. Não sente essa ausência como uma falha; seu corpo é evidentemente uma plenitude para ela, mas ela se acha situada no mundo de forma diferente do menino e um conjunto de fatores pode transformar a seus olhos a diferença em inferioridade (BEAUVOIR, 1949 [1967] p. 14).

Não é o destino que impõe restrições às mulheres, mas a educação e os costumes que impedem seu acesso ao universo masculino, sendo necessário que elas lutem para conquistar um lugar no mundo, extraindo da “angústia e do orgulho, o aprendizado de seu desamparo e de sua transcendência” e que “para explicar suas limitações, é portanto sua situação que cabe invocar, e não uma essência misteriosa ” (BEAUVOIR, 1949 [1967], p. 481 e 482).

A partir de seu entendimento sobre a psicanálise, conclui seu livro afirmando que o drama da existência humana não se desenrola no plano sexual, e que na luta dos sexos a diferença anatômica não está implicada, mas sim a opressão que instala um estado de guerra que não cessará enquanto homens e mulheres não se reconhecerem como semelhantes. Se as categorias “homens” e “mulheres” designam apenas construtos sociais, fica claro que os papéis que cada um assume perante a sociedade podem ser cambiáveis.

Provavelmente, o que Simone de Beauvoir, bem como as feministas que a acompanham, não tenham percebido, é que a noção de “diferença sexual” em Freud não se apoia no sexo anatômico, ou no gênero, dado que aponta justamente o que excede ao gênero, revelando a presença de algo que extrapola essas categorias, tal como afirma Maurano:

O regime da diferença sexual com o qual trabalha a psicanálise diz do modo como apreendemos simbolicamente o que vigora na natureza e que em última instância nos é inapreensível. É a constatação de diferenças que nos permite reconhecer o que há. Se algo jaz na mesmidade, nem o notamos, é indiferente para nós. Não causa *‘pathos’*, espanto, não merecendo, portanto, nosso olhar. É pela comparação, inclusive dos corpos, que fazemos distinções e entramos no exercício de tentarmos nos situar, buscando referências que malgrado nos enjaulem, nos permitem ainda assim identificações protetivas, estratégias de invenção de sentido, onde no real não há sentido algum. Se há aí algo que possamos chamar nesse regime da diferença sexual de heteronormatividade, é importante que se saiba que esse hetero, caro sim à psicanálise, deve remontar a origem grega do termo. Ou seja, a psicanálise preserva o exercício da diferença, preserva a ideia do outro, do desigual, no centro de nossas reflexões e de nossa prática clínica. E isso não se dá, ou pelo menos, não deve se dar para privilegiar uma prática sexual em detrimento das outras, ou para determinar padrões de escolhas de objeto e muito menos para privilegiar um sexo em detrimento do outro (MAURANO, 2019).

A conquista da igualdade social e política entre homens e mulheres, que vem avançando, mas que ainda hoje encontra pontos de resistências na sociedade, não exclui a possibilidade da

existência no psiquismo de forças contrárias que se excluem. É bom lembrar que a pulsão de vida, juntamente com a pulsão de morte, são forças que regem o psiquismo e que determinam todo o agir humano.

A perspectiva psicanalítica acerca da diferença sexual, não diz respeito ao feminino somente, mas a um elemento que faz parte da vida psíquica de todos os sujeitos, pois diz da ordem simbólica que, sustentada pela linguagem, funciona como mediadora das relações humanas a partir da construção de sentidos que conferem uma estabilidade relativa a nossa existência no mundo.

A tese da bissexualidade, defendida por Freud (1905), pode servir como respaldo contra as acusações de anti-feminismo que pesavam contra ele, pois como sublinha na conferência “A feminilidade” (1932), se as mulheres são tão capazes e inteligentes quanto os homens, é porque podem ser tão viris quanto femininas, ou seja, que as mulheres podem ocupar lugares e exercer profissões que no decurso da história foram relegadas aos homens. Essa tese é válida para todos os seres humanos, dado que como indicamos anteriormente, para a psicanálise freudiana, feminino e masculino são posições que podem ser ocupadas, em maior ou menor medida, tanto por mulheres como por homens na busca por satisfação da pulsão (FREUD, 1905; 1915).

A subversão freudiana consiste em problematizar o masculino e o feminino, de forma a desnaturalizar e desbiologizar essas noções, que não se vinculam ao sexo anatômico. A relação entre masculino e feminino é de combinação e não de exclusão, dado que para a psicanálise, eles se misturam no ser individual sendo suscetível a flutuações.

[...] também a maioria dos homens permanecem muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em virtude de sua disposição bissexual [...] combinam em si características tanto femininas como masculinas, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras não passam de construções teóricas de conteúdo incerto (FREUD, 1933 [2018], p. 315)

Por mais que Freud (1931), tenha afirmado - parafraseando Napoleão - que a anatomia é o “destino”, é preciso considerar que ele aponta para uma mobilidade no que concerne a forma como cada sujeito constrói sua subjetividade, pois a masculinidade e a feminilidade não são dados de saída, são processos que comportam todo tipo de equivocidade dada a incidências de identificações simbólicas e imaginárias. Se falo aqui de masculinidade e feminilidade e não de masculino e feminino é porque, os primeiros são construtos que se dão pela apreensão dos simbolismos constitutivos dos ideais que permeiam as sociedades em cada época e que tentam

dizer o que é o viril e o que é a feminilidade, e os últimos dizem de posições ocupadas pelos sujeitos na busca por satisfação. Tal diferenciação é importantíssima, para que não percamos de vista nosso objetivo de delimitar as diferenças entre as noções de feminilidade e feminino.

A questão apontada por Freud é que a feminilidade revela as diferentes maneiras pelas quais a mulher se apropria do falo. A feminilidade seria, assim, um ato de criação da mulher que visa o recobrimento de algo que está para além do falo, e que tenta apreender o inapreensível do feminino.

Podemos imaginar que foi por reconhecer o desejo de assunção subjetiva nas mulheres de seu tempo, que Freud deu aval para que praticassem a psicanálise, em um momento em que não era muito comum que mulheres frequentassem uma Universidade, recebendo com generosidade suas produções e mantendo com elas uma relação de troca teórica extremamente fecunda. Assim, entendemos que a reivindicação de igualdade social e política entre mulheres e homens, encontrou em Freud um apoiador, dada a proeminência alcançada por algumas psicanalistas, cujas obras ainda hoje encontram espaço no meio psicanalítico, tais como Melanie Klein, Anna Freud, Josine Muller, Karen Horney, Hélène Deutsch, Sabina Spielrein, Marie Bonaparte, Joan Riviere, dentre tantas outras (IANNINI e TAVARES, 2018).

O protagonismo das mulheres no meio psicanalítico remonta aos primórdios da psicanálise e ainda hoje pode ser percebido, tanto por seu engajamento nas diferentes instituições de formação de psicanalistas, quanto no que concerne a sustentação da função analítica na clínica e na transmissão da psicanálise.

A psicanálise, se propõe a analisar os mecanismos psíquicos em jogo na assunção fálica pela mulher, indicando o tortuoso caminho que ela tem que percorrer. Ao alçar o falo a condição de elemento simbólico estruturante da sexualidade, Freud indicou que tanto homens como as mulheres gravitam em torno desse elemento, que para Lacan, assume o lugar de significante do desejo estando, portanto, relacionado à linguagem. Entretanto, é preciso entender que o destino do falo é a castração, o que significa o mesmo que dizer que a ninguém é garantido sua posse. O reconhecimento da castração por parte do menino e da menina é uma operação mediada pelo reconhecimento da diferença sexual que se dá mediante a presença e a ausência de um elemento que vem representar simbolicamente o falo.

A inveja do pênis testemunha o desejo da mulher em possuir o falo, ou seja, de possuir algo que funcione como indicador visível de sua potência, que podemos supor como sendo o desejo de assunção subjetiva tão almejado pelas feministas. Com isso, talvez possamos pensar que o machismo estrutural que assola a civilização desde seus primórdios, e que pode ser

entendido como uma das maneiras do masculino se apresentar, como evidência de força, não é exclusividade dos homens; está presente também nas mulheres. Da mesma forma, o feminino também pode ser apreendido nos homens, principalmente se considerarmos a posição passiva que ele ocupou na relação com o pai na infância (FREUD, 1932). Desde já, cabe alertarmos para o fato de que a passividade aqui não será tratada pejorativamente, mas como positividade de uma das posições possíveis.

Dando continuidade à nossa discussão em torno do *devoir mulher*, faz-se imprescindível nos atermos também às contribuições do psicanalista Jacques Lacan, em seu projeto de promover um retorno a Freud. Contemporâneo de Simone de Beauvoir, Lacan dialoga com o feminismo efervescente de sua época, já que muitas de suas representantes frequentavam seus seminários, bem como seu divã. Ele dedica uma boa parte de seu ensino para pensar a questão da mulher e de sua relação tanto com a feminilidade como com o feminino, que para ele não se vincula necessariamente à anatomia.

3.2 Lacan e a construção da feminilidade

No momento em que o psiquiatra e psicanalista francês Jacques Lacan iniciou sua trajetória na psicanálise, um movimento intelectual efervescente surgia na França do pós-guerra. Foram contemporâneos de Lacan, Foucault, Sartre, Derrida, Simone de Beauvoir, Lévi-Strauss dentre tantos outros. Seu estilo pouco comum de ensinar, fez com que seus seminários iniciados na década de 1950 fizessem sucesso, dado o rigor e a originalidade com que lia os textos freudianos, o que acabou por desembocar em um movimento de renovação da psicanálise. Em sua leitura de Freud, ele se vale dos recursos da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss e da linguística de Ferdinand de Saussure.

Sua inserção na Sociedade Psicanalítica de Paris, aconteceu em um momento marcado por dissidências e desvios teóricos que haviam retirado a análise do inconsciente do centro da experiência psicanalítica. A partir de uma rigorosa leitura de Freud, pode destacar a importância da linguagem e do registro simbólico na constituição do psiquismo, o que fez com que estabeleça alguns avanços, dentre os quais podemos citar: a conceituação acerca do Real, do Simbólico e do Imaginário enquanto registros que regem a realidade psíquica e, a partir disso, a conceituação do objeto *a*; a instituição das categorias de pequeno outro e grande Outro (com O maiúsculo); o estabelecimento do conceito de sujeito próprio à psicanálise; a construção da teoria acerca do gozo (fálico e feminino ou gozo Outro), e o estabelecimento de uma ética

própria à psicanálise centrada na radicalidade do desejo inconsciente sustentado por uma falta que é ao mesmo tempo estrutural e constituinte do psiquismo (SOUZA, 2014).

Com o recurso da linguística, Lacan escreve em 1958, no texto “Função e campo da palavra e da linguagem”, onde lança as bases daquilo que mais tarde irá fundamentar sua doutrina acerca dos três registros que regem a realidade humana: o Real que é o não sentido, o Simbólico que é o duplo sentido, e o Imaginário que é da ordem do sentido. Com a teoria acerca do imaginário mostrou que o eu é uma projeção imaginária da qual o ser falante vai se servir, para constituir, tanto sua imagem corporal, quando a realidade. Porém, o imaginário não se sustenta sem um enlace com o simbólico, pois é este que, em última instância, possibilita ao sujeito fazer uso da palavra como via de mediação em suas relações com os objetos. Com a introdução da noção de ordem simbólica como campo de onde precisamente se articulam os significantes, ou seja, o campo dos efeitos de linguagem, Lacan mostra que toda apropriação do real pelo imaginário é insuficiente para oferecer alguma estabilidade para as relações humanas. O simbólico e, por conseguinte, a linguagem, será o elemento privilegiado por Lacan como recurso último que capacita o ser humano a contornar, minimamente, o real inassimilável (SOUZA, 2014).

Seguindo o rastro de Freud, acreditava na precariedade de nossa noção de realidade e, por isso, destaca em sua obra que nossa apropriação do real por intermédio do simbólico e do imaginário é sempre, necessariamente, incompleta. Há sempre algo que é impossível recobrir, mesmo com o recurso da linguagem. Nesse sentido, será o recurso à fantasia, criada a partir do enodamento entre imaginário e simbólico, aquilo que recobre o real que, em última instância, aponta para o fato traumático da inexistência de um objeto absoluto de satisfação. Assim sendo, o que se coloca é a assunção de uma falta que estrutura o sujeito, já que a entrada na linguagem pressupõe, desde sempre, uma perda de gozo.

A subversão lacaniana se caracteriza por evocar a existência de uma ordem simbólica, que coloca o sujeito numa relação direta com sua própria fala, visto que, antes mesmo de nascer, o sujeito é inserido em uma ordem simbólica que rege o mundo. A linguagem insere o homem na cultura, ao mesmo tempo em que inaugura um modo diferente de relação com a própria realidade. Lacan (1958) salienta que o sujeito, ao ser inserido nessa ordem simbólica que existe muito antes de ele nascer, se estrutura a partir do Complexo de Édipo, ocupando um lugar nesse sistema de relações.

Contemporâneo de Simone de Beauvoir, Lacan sustentará o debate com os estudos feministas e de gênero a respeito da diferença entre os sexos, que originará na década de 1970

a teoria da sexuação, que trará um novo entendimento da diferença entre os sexos a partir dos recursos da lógica e da teoria dos números e conjuntos. Nessa mesma época, o termo “gênero” utilizado pela medicina para designar o sexo biológico e que ficou intimamente associado aos estudos do psicólogo e sexólogo John Money e do psiquiatra e psicanalista Robert Stoler responsável por criar em 1964 a expressão “núcleo de identidade de gênero”, ressurge no contexto dos estudos feministas americanos, como conceito em oposição à noção de diferença sexual (COSSI, 2016).

Ao mesmo tempo em que o feminismo da segunda onda lutava para romper com o essencialismo biologizante e a dominação hierárquica do homem sobre a mulher, Lacan surge munido com os novos recursos da linguística e da antropologia, para fazer o resgate da teoria freudiana do *Phallus* – divindade grega que referida a potência viril e à falicidade relativa à posição masculina – e elevá-lo à posição de significante estruturador da sexualidade tanto de homens como de mulheres (MAURANO, 1992).

Para ele, é em relação ser o falo ou ter o falo que a sexualidade se estrutura para o sujeito. Com isso, tenta romper definitivamente com equivalência entre falo e pênis, que persistia entre as feministas. Como afirma:

A função constitutiva do falo, na dialética da introdução do sujeito em sua existência pura e simples e em sua posição sexual, é impossível de deduzir, se não fizermos dele o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal quer se trate do homem, quer se trate da mulher. [...] o fato é que o desejo, seja ele qual for, tem no sujeito essa referência fálica. É o desejo do sujeito, sem dúvida, mas na medida em que o próprio sujeito recebeu sua significação, ele tem que extrair seu poder de sujeito de um signo, e esse signo ele só o obtém ao se mutilar de alguma coisa, por cuja falta será valorizado (LACAN, 1957-1958[1999], p. 285).

A equivalência entre falo e pênis é apenas imaginária, já que é na condição de não o ter que o sujeito pode se servir dele. Se o menino se apega ao concreto, ou seja, ao órgão peniano buscando reafirmá-lo a partir das insígnias fálicas que lhe são oferecidas culturalmente durante a vida passando a se garantir por elas, pode ocorrer que suas atitudes para com as mulheres na vida adulta, seja marcada pela misógina, isto é, pelo repúdio ao feminino que consiste na depreciação da diferença.

Se ninguém é possuidor do falo, ou seja, se todos estão em falta em relação ‘a plena potência viril, se todos tem um “menos” de falos, a castração é posta desde o início para homens e mulheres. O desejo advém como signo da castração simbólica, que é operada pela perda de um objeto que imaginariamente poderia satisfazer de uma vez por todas o sujeito, nomeado por Freud de *das Ding*, a Coisa. É esse “a menos”, essa falta, que justifica a busca, o advento do

desejo e, portanto, o desencadeamento da atividade psíquica. O psiquismo é orientado pela repetição da satisfação e pela busca incessante de um objeto que coincide apenas parcialmente com aquilo que se tenta reencontrar, ou seja, *das Ding* (a Coisa), uma alteridade radical, inassimilável que comanda o desejo do sujeito (FREUD, 1895; MAURANO, 1995).

A perda ou a constatação da falta do objeto absoluto do desejo, instala uma “falta fundamental” que estrutura o psiquismo e o coloca na busca de novos objetos que o satisfazem apenas parcialmente, gerando o movimento essencial à manutenção da vida. Por outro lado, o campo do desejo também comporta um risco, em razão de que, ao se deslocar, o sujeito “sai de si em direção à alteridade, para reencontrar-se em uma dimensão na qual o Outro, que era suposto assegurador, não oferece nenhuma garantia” (MAURANO, 1991, p. 74). Há uma dissimetria entre a satisfação almejada, sustentada pela fantasia, e a satisfação possível. O desejo evoca uma verdade que é impossível de ser apreendida pelo sujeito relacionada com sua própria morte, que ele desconhece a hora em que ela vai chegar, mas que é eminente (MAURANO, 1991).

Lacan (1958), indica a existência de três modos de se vivenciar a falta do objeto: a castração operada pelo simbólico, a frustração que é imaginária e a privação relacionada ao real inassimilável. A privação em última instância é o que mobiliza as outras formas de subjetivação da falta de objeto. Se a castração simbólica, configurada pela entrada na linguagem, é imposta tanto para homens como para mulheres, contudo, há algo de especial nas mulheres, dado que elas não estão referidas apenas a castração, mas sobretudo a privação. Lacan destaca que na mulher a falta se presentifica na experiência real - já que, a princípio, estas não dispõem da presença imaginária de um pênis em seu corpo, funcionando como engodo para velar sua falta de falo, como ocorre com os homens. Desse modo, para a mulher há algo que provoca a vivência do que excede ao campo simbólico e que se relaciona com o furo, com o vazio, com a ausência de um elemento que a represente.

A castração só diz respeito à mulher na relação que esta mantém com sua própria imagem, não sendo o resultado de uma fantasia de mutilação, o que mostra que a diferença anatômica não se coloca como causa, mas sim como uma resposta contingente para a questão da falta. Não é de um pênis que a mulher se sente privada, mas de um falo cuja presença se dá por uma ausência da mesma forma para todo ser humano independente de seu sexo. Dessa forma, a resposta para questão do “que é um homem”, bem como do “que é uma mulher” posta pela diferença sexual, indica um para além da materialidade do corpo enquanto portando ou

não um pênis. Em “A significação do falo” Lacan nos fornece a fórmula que liga o falo à questão da feminilidade:

Mas, atendo-nos à função do falo, podemos apontar as estruturas a que são 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 o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem o efeito de projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia (LACAN, 1958, [1998] p. 701).

Para Lacan, o falo é o significante que tem a função de ligar a sexualidade à linguagem, por isso, sua significação só pode ser pensada por sua função de semblante. Afinal, não se trata de ser ou de ter o falo, mas de “parecer” sê-lo ou possuí-lo, ou seja, é preciso tomá-lo como uma ficção necessária para a construção, tanto da feminilidade como da masculinidade, dado que os termos homem e mulher não constituem posições subjetivas, mas sim sexuadas, que se valem de semblantes.

3.2.1.A mulher, o teatro e a mascarada: a construção da feminilidade

Essa ausência de representação do feminino em relação ao que é da ordem fálica, dá margem a que ele venha a ser expresso pela via do semblante, do que propôs chamar “a mascarada”, sendo esse o modo pelo qual Lacan aborda a questão da feminilidade. Ele resgata essa noção de um artigo publicado em 1929 pela psicanalista Joan Rivière intitulado “A feminilidade como mascarada” onde, a partir da exposição de um caso clínico, sublinha que feminilidade e mascarada são a mesma coisa e que para a mulher, ser feminina é uma forma de lidar com a angústia sentida quando ela ocupa certas posições socialmente referidas aos homens, bem como com o medo de sofrer algum tipo de retaliação por parte destes, por estar ocupando uma posição eminentemente masculina. Rivière sublinha que a mulher em questão estava profissionalmente envolvida em uma carreira que exigia que ela falasse em público e escrevesse. Em alguns momentos, especialmente após algumas de suas aparições diante da plateia, fora acometida por uma angústia intensa que ativa o medo de ter cometido alguma imprecisão, passando a sentir uma necessidade assustadora de ser tranquilizada. Isso a levou compulsivamente a procurar a atenção ou a provocar elogios dos homens, através de coquetismos e tentativas de sedução. Rivière mostra que ela se vale de um artifício para disfarçar sua masculinidade e parecer menos ameaçadora. Ao se valer da feminilidade como

defesa contra a angústia, a mulher acaba por mostrar que o revestir-se de “aparências” é um modo pelo qual ela afirma sua masculinidade. Ao ocupar o lugar daquela que não tem o falo, a mulher se coloca como faltosa para que sua ousadia não provoque a ira masculina. Como um véu que cobre o corpo feminino, a máscara tem o objetivo de provocar o desejo na medida em que não mostra, mas deixa aberta a suposição de que algo exista, lá onde não há nada, ou, lá onde só há o nada, o vazio.

Apesar do caráter inovador do texto de Joan Rivière para a compreensão da mascarada feminina, constatamos que a relação entre as mulheres e a máscara, já havia sido tratada no período patrístico, quando a igreja Católica Apostólica Romana, ganha proeminência. Foi no decorrer no século III, que o teatro clássico de inspiração helênica surge em Roma, não tardando em ser censurado pelos moralistas do império que o enxergavam como um estímulo a frouxidão de comportamento e de caráter. Sem levar em consideração todas as restrições impostas aos atores e atrizes e sua condenação por parte do império, será o cristianismo representado por Tertuliano, Agostinho, João Crisóstomo, Teófilo de Antioquia e Clemente de Alexandria, considerados Pais da Igreja Católica, que se levantará contra o teatro, condenando todas as pessoas que sobem ao palco para encenar, que designavam como sendo vadias ou prostitutas. Em suas homilias, identificamos as figuras do demônio, do ator e da mulher aparecendo sempre sobrepostas (GOETSCHEL, 2007).

Dentre todos os Padres da Igreja, São João Crisóstomo ganha destaque por se levantar contra todas as formas de lazer que vigiam no Império Romano, especialmente o teatro, o qual desqualifica. Para ele o teatro promovia a transgressão das leis divinas. De acordo com São João Crisóstomo, o teatro é perigoso porque produz reações físicas e emocionais nos corpos de seus frequentadores. Portando máscaras e túnicas, os atores representavam papéis masculinos e femininos e, especialmente nas comédias, as mulheres eram admitidas como atrizes, cantoras e dançarinas, cujo uso do corpo era visto como impróprio.

(...) um indivíduo, sendo um rapaz, usa seu cabelo caindo pelas costas, e mudando sua natureza para a da mulher, se esforça na aparência, nos gestos e nas roupas, e em todos os modos assumir a imagem da jovem donzela. (...) as mulheres, uma vez mais com as cabeças descobertas, aguardam sem sequer enrubescer, discursando para a multidão, tão perfeita falta de vergonha; e assim despejam impudência e impureza na alma dos ouvintes. E seu único propósito é remover toda a castidade desde as bases, corromper nossa natureza para saciar o desejo dos demônios imundos. E há também ditos repugnantes e gestos piores. E o estilo do penteado segue esse caminho, e o modo de andar e os trajes, e a voz e o movimento dos membros. E há movimentos dos olhos, flautas, dramas, ardis. Em resumo, todas as coisas da mais extrema impureza (CRISÓSTOMO, *Hom. In Mat. 37,8*).

O efeito de ilusão que a encenação opera, seria para esse Padre, nocivo para a dignidade humana. Os atores, ao representarem papéis femininos, abriam mão de sua posição viril masculina, enquanto as mulheres, a quem compara com as prostitutas, contrariando as orientações de São Paulo, tomavam a palavra em público, ousando discursar. É em torno do diabólico encarnado pela figura da mulher que gira a problemática, pois as imagens flutuantes que ela evoca, seja do reino da sombra da morte, do nada, do esquecimento e do inferno, ela presentifica a existência de uma ausência que toma forma (VENTURA, 2013; GOETSCHÉ, 2007).

Como que antecipando a dimensão da mascarada trazida por Rivière, São João Crisóstomo retrata a mulher como um ser em quem os homens não deveriam confiar, dada sua capacidade de sedução com seus ornamentos, gestos e encantos, acusando-as de serem teatrais até mesmo durante as cerimônias religiosas:

Vieste rezar, suplicar perdão pelos teus pecados e ofensas, pedir perdão ao Senhor que se torne propício; por que te ornamentais? Não é traje de um suplicante. Como poderás gemer? Chorar? Como orar intensamente enfeitada com tal vestimenta? Se chorares, tuas lágrimas serão ridículas. Não se deve chorar carregado de ouro. Seria encenação e hipocrisia. Não seria teatral derramar lágrimas enquanto a mente concebe tanta magnificência, tanta ambição? (...) Muitas mulheres, por causa de seus ornamentos, frequentemente se tornam suspeitas, nada lucraram. Prejudicaram a muitos com sua aparência. (...) O que me importam, perguntas, as suspeitas alheias? Tu lhes proporcionas uma oportunidade, por causa da veste, o aspecto dos movimentos (...) o andar elegante, a voz suave (...) o que dizer das inúmeras rotações dos olhos? Do cinto que ora se oculta, ora aparece, cingindo o peitoral? (CRISÓSTOMO, *Hom. I Tm. VIII*).

Ao comparar a mulher com o ator, São João Crisóstomo mostra que é essa liberdade em relação a questão fálica revelada pelo ator, juntamente com a dimensão cênica do corpo que comparece em transfiguração e êxtase, como se uma espécie de desapropriação ocorresse promovendo uma teatralidade fora do teatro, reveladora da dimensão feminina, o que ele desprezava e condenava. Por ser considerado uma escola de obscenidade, crueldade, idolatria e impiedade, capaz de afastar as mentes fracas dos caminhos da virtude e da salvação, o teatro será condenado. Para Crisóstomo, era preferível e mais benéfico para o homem assistir a um espetáculo horrendo onde gladiadores lutavam entre si até a morte, do que desfrutar dos prazeres do teatro onde comédias eram encenadas (GOETSCHÉ, 2007).

A partir disso, talvez possamos pensar que a raiva que se dirige às mulheres esteja relacionada à mascarada feminina, ao fato de que para a mulher o falo é destituído, de que ela de fato não acredita nele. Elas, assim como os atores, podem ver através do falo. A feminilidade, por se valer de tantos artifícios, acaba por produzir um enigma em torno da figura da mulher.

Se, por um lado a mascarada é um ato de criação ao qual se lança mão frequentemente, no qual a mulher comparece como sujeito produzindo a feminilidade pela via do céu fálico com o qual se reveste a mascarada, por outro, é o que pode colocá-la em perigo, pelo enigma que ela comporta. O estigma que recai sobre as mulheres de que elas mentem, que são falsas e que não são dignas de confiança, decorre desse jogo de aparências onde o falo comparece na sua dimensão lúdica, tal qual a brincadeira que se costuma fazer com as crianças onde o adulto esconde o rosto para depois se revelar. Diferente de alguns homens, que se deixam crucificar pelo falo, tornando-se prisioneiros dele, as mulheres pelo viés da mascarada, usam e abusam do falo como bem entendem.

Essas questões serão mais bem explicitadas por Lacan, em sua retomada do texto de Rivière, a medida em que propõe que mais do que uma defesa, a mascarada é a atitude feminina por excelência. No seminário XI - “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan deixa claro que a mascarada opera no registro simbólico:

Levando as coisas ao máximo, pode-se dizer mesmo que o ideal viril e o ideal feminino são figurados no psiquismo por outra coisa que não essa atividade-passividade de que eu falava há pouco. Eles saem propriamente de um termo que não fui eu que introduzi, mas com que uma psicanalista rotulou a atitude sexual feminina – é a mascarada. A mascarada não é o que entra em jogo na ostentação necessária, no nível dos animais no acasalamento, bem como o enfeite se revela aí, geralmente, do lado do macho. A mascarada tem outro sentido no domínio humano, é precisamente de funcionar no nível não mais imaginário, mas simbólico (LACAN, 1964 [2008] p. 189).

Lacan mostra que a mascarada feminina é um modo de a mulher construir sua subjetividade, tal qual a histeria. Pensar na histeria e na feminilidade que dela decorre como um “modo de estar no mundo”, um modo de “desejar e de se dirigir ao outro”, é diferente de tomá-la como uma patologia, como quer o campo psiquiátrico que, aliado à lógica dos DSMs, a toma como um transtorno dissociativo da personalidade (MAURANO, 2014, p. 16). É preciso dizer que a psicanálise, ao tratar a questão “o que é uma mulher?”, não pretende tomá-la como um objeto de estudo, mas sim mostrar a complexidade que é inerente à constituição da subjetividade da mulher.

Menos do que uma atitude perversa da mulher – no sentido de um simulacro - a mascarada é um trabalho psíquico que pretende recobrir o vazio, o buraco em torno do qual a feminilidade se organiza. Esse vazio, diz respeito à ausência de representação do feminino no psiquismo, sendo isso que convoca a mulher a criar um visual que lhe permite mascarar a falta.

Como sublinha Jean-Michel Vivès no artigo “La vocation du féminin” (2003), a mascarada pode ser entendida como uma construção inconsciente, tal qual o *trompe-l’oeil*, ou

seja, como “o conjunto de características que criam uma ilusão e, ao mesmo tempo, permite manter a ilusão na mulher mascarada da existência em si mesma de uma essência feminina enquanto oculta a falta” (VIVÈS, 2003, p. 194, tradução nossa). O *trompe-l’oeil*, enquanto técnica utilizada pelo artista, diz do processo de representação destinado a criar, por vários dispositivos, a ilusão da realidade. Por sua vez, Vivès evoca o *trompe-l’oeil*, a partir de sua utilização no período barroco, o caracterizando como:

glorificação e morte do objeto. Sob a máscara da opulência barroca e o triunfo do semblante de representação, aparece uma estratégia de desilusão que vem questionar as relações entre a representação e o real. (...) O *trompe-l’oeil* feminino seria então a revelação bem-humorada do impossível como tal: manifesta em um jogo representativo o que a própria representação é responsável por ocultar. O saber sobre o real da falta (VIVÈS, 2003, p. 194, tradução nossa).

Tomando o *trompe-l’oeil* como metáfora, o autor destaca a evocação e a revogação da castração feminina, operada pela mascarada que ele vê como um trabalho de sublimação da mulher, na tentativa de elevar “a falta de objeto” à dignidade da *Coisa*, numa referência à fórmula proposta por Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise, ao falar sobre o artista e sua relação com sua obra. Como afirma,

A arte como baile de máscaras feminino capturaria a beleza em um artifício. De fato, a sublimação consiste em apontar a coisa através do objeto. O processo criativo se dá a partir do nada e em torno de um nada. A arte seria caracterizada por Lacan como uma organização histórica em torno desse vazio (VIVÈS, 2003, p. 195 tradução nossa).

Na atitude feminina “não é o objeto, mas sua ausência à qual seria a questão de dar forma. Essa falta que vem sublinhar e disfarçar a estratégia feminina pode constituir o objeto de desejo do Outro” (VIVÈS, 2003, p. 195 tradução nossa).

Uma mulher pode ser por um lado uma representação, um espetáculo, uma imagem que pretende fascinar, atrair os olhos e, por outro, um enigma, o irrepresentável, que visa destituir o olhar. O enigma, mostra que não há universalidade possível quando se trata de mulher. Assim, ela está sempre no processo de se constituir e inventar a si mesma, não havendo um modelo de feminilidade a ser seguido, daí a impossibilidade de reduzi-la a uma única verdade. Mas a ilusão de uma consistência da feminilidade está muito presente na cultura atrelado aos padrões de beleza, o que é possível de ser verificado pelo sucesso que as clínicas de estética e os salões de “beleza” fazem pelo mundo afora. As mulheres cortam, alisam, pintam os cabelos, depilam-se, cuidam de suas unhas, modelam as sobrancelhas, numa tentativa de construir uma identidade

para si. A mulher bela torna-se poderosa, ela se destaca entre as outras; ser bela é uma forma de recobrir com adornos e adereços, a privação.

A feminilidade coloca o falo como visado pela mulher, entretanto ela mostra a existência de um além fálico que a máscara tenta velar. Essa dimensão do além fálico, esboçada por Freud (1920), no “Além do princípio de Prazer”, permitirá que Lacan pense na existência, não de uma dualidade de sexos, mas em uma dualidade de gozos, o gozo fálico e o gozo Outro designado também como gozo feminino que, como afirma Maurano, não tem relação com a castração estando referido a um mais além do Édipo, o que implica uma certa relação com o real (MAURANO, 2011). Mais adiante destrincharemos essa questão, buscando depreender todas as implicações da noção de gozo Outro para pensar a violência contra a mulher.

Lacan (1971) refere a mascarada feminina ao registro do simbólico, e o desfile viril masculino sustentado pelo homem, como pertencente ao registro do imaginário, dado que a posse do pênis lhe confere a ilusão de plenitude. Ser homem, corresponderia a ser “macho”, não havendo nenhum segredo a sustentar, tal como a ficção sustentada pelo baile de máscaras feminino, essencial para as mulheres (VIVÈS, 2003, p. 195).

A máscara, como artifício necessário às mulheres, possui uma dupla função: a de permitir que elas desenvolvam um amor por si mesmas e a de endereçamento ao outro, dado que ela precisa ser vista, admirada e reconhecida como mulher, a partir da ratificação do olhar do outro. Mais do que amar, ela busca ser amada:

As mulheres, especialmente se forem belas, ao crescerem desenvolvem certo autocontentamento que as compensa pelas restrições sociais que lhes são impostas em sua escolha objetual. Rigorosamente, falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável ao amor do homem por elas. Sua necessidade não se acha na direção de amar, mas de serem amadas; e o homem que preencher essa condição cairá em suas boas graças. A importância desse tipo de mulher para a vida erótica da humanidade deve ser levada em grande consideração (FREUD, 1914 [2006], p. 234).

O narcisismo nas mulheres se constitui a partir de um atrelamento entre o desejo de ser amada, tal como se apresenta nas crianças, e a sua busca pelo amparo. Deixar de ser amada, ser abandonada é o maior medo da mulher, que busca no amor do outro um refúgio contra o desamparo. Daí a capacidade de algumas mulheres em renunciar a seus interesses pessoais, para manter na posição de cuidadora do marido e filhos, bem como de seu trabalho em prol da harmonia familiar. É comum que seus maridos as caracterizem como “santas”, dada a sua abnegação.

A dependência da mulher em relação ao olhar do outro, pode ser melhor entendida se retomarmos a questão da relação pré-edípica da menina com sua mãe, analisada por Freud (1931), em sua reformulação do Complexo de Édipo. Freud parte do princípio de que o pai seria a figura mais importante no desdobramento do Complexo de Édipo da menina, mas sua trajetória fez com que concluísse que ela depende muito mais do amor da mãe, dado que a relação pré-edípica da menina com mãe perdura por muito mais tempo, marcando seu futuro como mulher.

Freud compara a relação pré-edípica da menina com o efeito de surpresa causado pela descoberta, em outro campo, da civilização minoico-micênica por trás da grega. Ele se vale dessa metáfora para falar da insistência da menina em manter-se ligada à mãe. A menina, do curso do Complexo de Édipo, volta-se para o pai com o objetivo de obter dele o falo e, ao o se frustrar, faz o caminho de volta se refugiando no amor da mãe. Freud interroga o porquê da dificuldade da menina em desligar-se da mãe, dado que tal dificuldade pode se transformar em uma catástrofe, ou como diz Lacan, em uma devastação, que pode comprometer todo o processo de construção da feminilidade pela menina (FREUD, 1931).

A devastação se dá pelo fato de a menina, ao voltar-se para a mãe procura nela as insígnias que lhe digam o que é ser uma mulher. Em outros termos, ela procura um significante que definiria A mulher e, diante da inexistência desse significante, o amor que ela devota à mãe bascula para o ódio ressentido dando lugar a toda sorte de queixas e lamentos por parte da filha em relação à mãe, a quem culpa pela falta. Nesses casos, a intensidade do ódio, é correlativo a intensidade do amor que precede a decepção.

É preciso estar atento ao termo devastação, em francês *ravage*, utilizado por Lacan para caracterizar essa relação, dado que ele pode ser utilizado em um duplo sentido: como associado a ideia de destruição sem limites, de ruína ou, para indicar um êxtase onde o corpo se deixa arrebatado por um deslumbramento ou encanto. Lacan (1972), mostra que o que está em jogo é a relação da menina com o desejo da mãe, de quem ela espera muito mais:

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 de devastação que constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai — o que não combina com ele ser segundo, nessa devastação (LACAN, 1972 [2003], p.465).

A mãe para qual a menina se volta na busca pelo falo é uma mãe castrada, cujo desejo pode receber por parte da filha a significação fálica que fornecerá as coordenadas para a

construção da sua própria feminilidade. De outra modo, ela poderá ficar presa a essa mãe a quem dirige todo tipo de queixas e lamentos. Outra hipótese possível, é que a devastação possa estar relacionada com a apreensão pela filha da inconsistência do desejo materno que remete a um ponto enigmático desconhecido, indicativo da presença de uma satisfação não limitada pelo falo, o que remeteria ao feminino. Isso explicaria a agressividade que algumas filhas desenvolvem em relação a suas mães, a quem critica e insulta. O contrário também é possível, ou seja, algumas mulheres mães, pela percepção inconsciente do feminino na filha e a devastação que disso decorre, adquirem uma rivalidade que muitas vezes acaba desembocando em agressões.

A ligação primitiva com a mãe, pode se refletir nas relações amorosas que a mulher estabelece durante a vida, que colocam em cena a polaridade amor/ódio. Seguindo o fio proposto por Vivès (2003), podemos dizer que é pela feminilidade que a mulher pode ser reconhecida pelo outro, seja ele um homem ou a rival de quem ela inveja a feminilidade que a faz desejada. Mas, constituir-se pelo desejo do outro tem seus custos, dado que o outro ao capturar sua fraqueza, pode tentar enclausurá-la em uma prisão de luxo, onde só lhe cabe o imperativo: “Seja bela e fique em silêncio!”, como sublinha o autor. Se a mulher, fica suspensa na eterna confirmação do desejo do Outro, seu caminho pode se tornar tortuoso, dado que a suspensão desse desejo, o abandono, ou seja, a perda do amor pode causar uma devastação sem precedentes. Como sublinha Vivès, “Quando o chamado da mascarada não está mais funcionando, quando uma mulher é abandonada, não resta mais nada. “Se não tenho nada, não sou nada”. (...) nem fala nem vocalização aqui, mas o vazio da pulsão de morte” (VIVÈS, 2003, p, 201 tradução nossa).

Vivès (2003), ilustra a dessimetria da relação da mulher e do homem com o abandono a partir de duas Óperas: *Cármem*, baseada na novela homônima de Prosper Mérimée e *Madame Butterfly* de Puccinni. De um lado, temos a sentença de Dom José a Carmem, “Se você me deixar, eu te mato”, e de outro, a de Madame Buterfley, “Se você me deixar, eu me mato”. O homem abandonado, mata o objeto, enquanto a mulher deixada, se mata. Isso se explica pelo fato de que na relação entre um homem e uma mulher, os dois ocupam o lugar do falo para o outro, como sublinha Lacan:

É que, para os homens, a menina é o falo, e é isso que os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o falo, e ele é também o que as castra, porque elas só adquirem um pênis, e isso é falho. No começo, nem o menino nem a menina correm riscos, a não ser pelos dramas que desencadeiam; por um momento, eles são o falo (LACAN, 1971 [2009], p. 33).

A mulher ocupa na fantasia do homem o lugar desse objeto, e por isso ele lhe pede que ocupe esse lugar, mas ela, ao ir na direção do homem, quer dele apenas o falo. Isso indica que a mulher só ocupa o lugar de objeto para o homem senão como semblante, ou seja, ela não está toda identificada com o objeto, senão como uma artimanha, um artifício de que ela se vale para obter dele o que ela almeja.

3.3 Judith Butler e a violência normativa

Na década de 1990, o movimento feminista começa a vivenciar a chamada terceira onda, que se caracteriza pelas críticas ao modelo universal de mulher (branca, classe média, burguesa) sustentado pelas teóricas da segunda onda. Trata-se de desconstruir esse modelo, abrindo caminho para se pensar sobre a questão racial e de classe, bem como sobre a importância dos fatores sócio econômicos nas múltiplas vivências das mulheres que ocupam posições desprivilegiadas (MARQUES & XAVIER, 2018).

Observa-se que, ao reconhecer que as mulheres não são iguais entre si, e que existem diferenças em relação aos modos de subordinação e dominação a que elas estão expostas, a questão do gênero passa a ser vista a partir das questões colocadas pela etnia, pela sexualidade, desigualdade econômica, etc.. Passa-se a discutir qual a influência da combinação desses fatores sobre as mulheres. Uma crítica feita ao feminismo da segunda onda, diz respeito ao lugar relegado à mulher negra no interior do próprio movimento que, por se sentirem inferiorizadas, acabavam dificultando a integração entre si (CAETANO, 2017).

O enfoque na subjetividade da mulher, faz com que o feminismo da terceira onda seja marcado pela diversidade de pensamentos dando margem ao surgimento do feminismo negro, de estudos sobre a exploração e desvalorização das mulheres no trabalho e no avanço no que se convencionou chamar de estudos de gênero¹⁸ (MARQUES & XAVIER, 2018).

¹⁸ O termo gênero, foi utilizado pela primeira vez na década de 1950 pelo psicólogo John Money, como forma de enfatizar existência de uma lacuna entre o sexo biológico e o psíquico, entre o genital e o social. Money acreditava na inexistência de uma relação natural entre o sexo anatômico de um a pessoa e sua identidade sexual, ou “identidade de gênero”, como se convencionou chamar tempos depois. Em 1966, o psicanalista e psiquiatra norte-americano Robert Stoller, que trabalhou com John Money na Johns Hopkins University em Baltimore, no intuito de ampliar a compreensão da transexualidade, utiliza o conceito de gênero criado por Money, distinguindo-o do sexo biológico, ao tratar da importância das primeiras relações entre mãe e filho na definição do gênero da criança. Para Stoller, o gênero, diz respeito a aspectos psicológicos da sexualidade que não dependem do sexo biológico, ou seja, sexo e gênero não são nem simétricos, nem dependentes entre si. (LATANZO e RIBEIRO, 2018; COSSI, 2016). Nesse contexto, é importante lembrar que, ainda que Freud não tenha utilizado o termo gênero, a não correspondência entre a sexualidade psíquica e o sexo anatômico, já havia sido defendida por ele no conjunto de sua obra.

Será esse o cenário no qual surge a filósofa americana Judith Butler, que se tornará mundialmente conhecida por sua contribuição aos chamados estudos de gênero principalmente a partir da publicação de “*Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*”¹⁹ (1990), uma obra polêmica que problematiza a distinção entre sexo e gênero, o primeiro definido como um dado natural ou biológico e o segundo como derivado da cultura e seus atravessamentos histórico-políticos.

Nas páginas iniciais do livro encontramos uma interrogação que sustentará seu desenvolvimento: “*Ser mulher constituiria um ‘fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?*” (BUTLER, 2003 p. 9).

A pergunta que Butler se faz, reaviva o debate sobre a constituição da mulher, um tema que perpassa os estudos feministas desde seus primórdios, como já referimos anteriormente. A utilização da noção de “performatividade” será o diferencial na abordagem do gênero por essa autora, que o entende como produto das práticas performáticas discursivas que incidem sobre o corpo no tempo, como assinala:

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado (BUTLER, 2003, p. 194).

Contrapondo-se a ideia de uma causalidade a-histórica na determinação do gênero ou numa ontologia do gênero, destaca que sua constituição se dá como atos, gestos e representações construídas no tempo, onde a antecipação já é a efetivação. Em outras palavras, é como se a expectativa produzisse o próprio fenômeno que ela antecipa. Assim, o gênero se constituiria a partir das repetições de certas significações inerentes à linguagem que criam “a ilusão do que seria “natural” para o corpo sexuado” (TONELI & BECKER, 2010 p. 2). A repetição não deve ser entendida como um processo meramente individual, mas aquilo que dá a partir nas relações de poder. Com isso, se opõe fortemente ao que ela entende como postulado

¹⁹ Publicado no Brasil em 2003 pela editora Civilização Brasileira sob o título “Problemas de gênero – Feminismo e subversão da identidade”.

psicanalítico acerca da determinação simbólica na constituição da subjetividade, apontando para uma discursividade marcada por normas que violentam os corpos sexuados.

Butler introduz a noção de violência normativa para falar sobre a violência exercida pelas normas sociais sobre os corpos produzidos performaticamente, pelo que ela chama de “poder normativo”, cuja matriz seria heterossexual. A violência normativa é uma violência que se dá no processo de constituição da subjetividade, estando relacionada com outras formas de violência, tanto as que se relacionam com o processo jurídico, político e cultural, como as que incidem diretamente sobre o corpo, que ela chama de violências derivadas.

Por esse viés, a violência normativa seria o que favorece com que o sujeito se submeta às violências cotidianas, dentre elas, a violência de gênero - forma utilizada para se referir à violência voltada contra as mulheres - emanada das normas heterossexuais que subjagam os corpos, impondo-lhes sofrimento. A norma heterossexual, para Butler, seria uma estratégia política de subjugação e naturalização dos corpos:

Observe-se igualmente que a categoria sexual e a instituição naturalizada da heterossexualidade são *construtos*, fantasias ou “fetiches” socialmente instituídos e socialmente regulados, e não categorias *naturais*, mas *políticas* (categorias que provam que, nesses contextos, o recurso ao “natural” é sempre político). Conseqüentemente, o corpo dilacerado e as guerras travadas entre mulheres são violências *textuais*, são a desconstrução dos construtos que desde sempre são uma espécie de violência contra as possibilidades do corpo. (...) Com efeito, a fonte da ação pessoal e política não provem do indivíduo, mas se dá nas e pelas trocas culturais complexas entre os corpos nos quais a própria identidade é sempre cambiante, em que a própria identidade é construída, desintegrada e recirculada exclusivamente no contexto de um campo dinâmico de relações culturais (BUTLER, 2003, p. 182).

Contra-pondo-se ao enunciado, “tornar-se mulher”, de Beauvoir, a autora sublinha que é necessário subverter as categorias homem e mulher (binarismo de gênero), abrindo possibilidades para se criar novas categorias a partir das “ruínas das velhas, novas maneiras de ser um corpo no campo cultural, e linguagens inteiramente novas para descrevê-las” (Ibid. p. 183). Butler defende que cada pessoa deve construir formas de habitar o gênero, com mais liberdade e menos medo. O gênero, segundo afirma, não pode ser pensado como uma categoria ou substância permanente, sendo necessário operar uma dessimbolização dos papéis normativos que criam uma ilusão de naturalidade.

Repensar a mulher como uma categoria definida, como produto da cultura e como categoria que reivindica emancipação e direitos, talvez seja o objetivo principal de Butler em “Problemas de gênero”. Seu ponto de vista é a inexistência dessa categoria “mulher”, que o movimento feminista afirma representar. Dialogando com Simone de Beauvoir, observa que existe um limite no axioma “não se nasce mulher, torna-se mulher”, indicando que “não há nada em sua explicação que garanta que o ‘ser’ que se torna mulher seja necessariamente fêmea”

(BUTLER, 2003, p. 27). Ela defende uma desnaturalização do gênero e, apostando em sua neutralidade, se propõe libertá-lo daquilo que ela nomeia de metafísica da substância, em uma referência a Nietzsche. Fica claro que seu objetivo é desestabilizar as categorias fixas, desconstruir tudo que se entende como sendo o ser humano, abrindo novas possibilidades de habitar o corpo.

Duas questões pautam o diálogo de Butler com Freud e Lacan em “Problemas de Gênero”, a diferença sexual e a noção de simbólico que, segundo ela, refletem um modelo binário cuja matriz é heteronormativa. Ela critica a concepção binária dos sexos proposta por Freud que, no seu entender, se apoia em uma ontologia da identidade sexual, sustentada pela ideia da naturalização do gênero.

No entanto, ainda que o ponto de partida da teoria freudiana da diferença sexual, anteriormente abordada nesse trabalho, tenha como ponto partida a apreensão da diferença entre os corpos, ou seja, a ausência ou a presença de um órgão, veremos que seus desdobramentos a partir do conceito de pulsão, indicam um avanço em relação à hipótese da bissexualidade psíquica que, como vimos, está relacionada a possibilidade do sujeito ocupar diferentes posições na fruição da satisfação pulsional que, metaforicamente falando, ora privilegia a satisfação pela via da atividade identificada ao masculino, ora pela via da passividade, identificada a posição feminina. Podemos pensar que é o psiquismo que é binário, e não os sujeitos independentemente do seu sexo biológico ou da anatomia. E ele é binário porque a invenção da linguagem demanda um modo de organização na qual um polo é reconhecido na diferenciação de seu contrário: dia/noite, doce/salgado, vida/morte, e por que não, macho/fêmea. Eis aí sim, a heteronormatividade, ou seja, o reconhecimento de tudo o que há pela relação ao que se apresenta como diferente, mas que não implica absolutamente, o privilégio de um polo em detrimento de outro. De todo modo, aí só se está no ponto de partida, a partir disso abrem-se inúmeras possibilidades de matizar e conjugar as polaridades criando múltiplas combinações possíveis.

Quando Freud (1926) afirma, parafraseando Napoleão, que a “anatomia é o destino”, ele não está identificando o sexo biológico a uma camisa de força que determina a subjetividade, constituída como masculina ou feminina, a partir disso. Muito pelo contrário, para Freud a questão do posicionamento subjetivo frente a divisão sexual é tão insondável, que para abordá-lo ele propõe a metáfora que identifica o masculino como ativo e o feminino como passivo, podendo ambos serem atributos tanto de homens como de mulheres. Nessa formulação e em vários momentos de sua obra, pode-se depreender que a menção à anatomia não pode ser

entendida como referência ao corpo humano no sentido biológico apenas, ou como expressão da natureza, dado que a significação etimológica da palavra anatomia, de origem grega, é idêntica à da palavra sexo, ou seja, ambas se referem a “cortar em partes, dividir, partir”, o que evidencia o caráter de divisão que inerente à sexualidade. O ser sexuado traz em si a marca de um corte, uma divisão.

O fato da identificação de gênero não ser determinada pela biologia, dado que um sujeito de um sexo biológico pode se identificar como sendo de outro gênero que não corresponde ao seu sexo, não significa que ele seja um produto da cultura, forjado de forma ilimitada pelo discurso. Tal perspectiva levaria a um não reconhecimento de uma dimensão que é a do Real, que é alheia aos ditames das construções Simbólicas e Imaginárias. Butler propõe que cada época e cultura, poderia produzir um conceito de mulher e um conceito de homem variável, pois, para ela o sexo, por ser discursivo, é variável e moldável de acordo com o que se diz sobre ele em cada época e cultura. Sem dúvida, que ela tem razão, porém, não é sem motivo que os conceitos de homem e mulher não são descartáveis, estão aí a orientar seus inúmeras versões de abordagem diferentes.

A psicanálise, por sua vez, aponta o caráter desnaturalizado da sexualidade que é sempre marcada pela linguagem e pelo inconsciente. A diferença sexual, é uma hipótese que visa repercutir as posições subjetivas de gozo: gozo fálico e gozo feminino, e isso independe da genitália e da anatomia corporal, se o sujeito se veste desta ou daquela maneira, se usa maquiagem, adereços ou não, se prefere sustentar uma imagem viril ou mais feminina, ou todas as mesclas possíveis, o fato é que a pulsão é sempre imperiosa no sentido da busca pela satisfação.

Até aqui, procuramos tratar a temática em torno da mulher e da feminilidade. Nosso objetivo foi mostrar que a feminilidade é um trabalho psíquico efetuado pelas mulheres para se construírem como sujeitos desejantes, o que se dá pela via da apropriação do falo, significante que ordena a sexualidade de homens e mulheres.

Daqui em diante, em razão do paradoxo colocado pela questão da satisfação da pulsão, privilegiaremos um percurso nos textos de Freud sobre esse tema, com o objetivo de tentar extrair um conceito de feminino que seja propriamente freudiano, para além da noção de feminilidade, que se coloca como corolário da noção de masculinidade.

CAPÍTULO 4

O FEMININO EM FREUD: A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO

O percurso freudiano sobre o feminino é marcado por vários impasses e ambiguidades, tendo em vista seu caráter enigmático. É notório que a maior parte das produções a respeito do feminino, quase sempre privilegia uma abordagem centrada na diferença sexual posta pelo Complexo de Édipo, com o destaque de sua resolução para as meninas. Sem dúvida, a travessia do Édipo coloca a questão da identificação ao gênero (homem ou mulher), ao mesmo tempo em que produz a diferença irredutível de cada sujeito que se expressa na singularidade do desejo. Entretanto, na investigação acerca do feminino nos textos freudianos, uma escolha se impôs: a de pensá-lo a partir dos desdobramentos do conceito de pulsão. A delimitação desse caminho foi necessária dada à complexidade do tema proposta em nossa aposta em sua conceituação.

A questão do desejo da mulher que se expressa na célebre pergunta de Freud à princesa Marie Bonaparte: “Afinal, o que quer a mulher?” até hoje produz muito alvoroço entre os psicanalistas. Entretanto, como colocam Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares (2018, p.18), na introdução às “Obras Incompletas de Freud – Amor, Sexualidade, Feminilidade”, a frase em alemão “*Was Will das Weib?*”, poderia ser recriada e entendida como: “o que quer o feminino na mulher?” Foi com enorme satisfação que nos deparamos com essa nova maneira de conceber a proposição freudiana, pois corrobora todo nosso interesse em conceituar o feminino. Afinal, uma mulher pode querer muitas coisas, mas o que quer o feminino na mulher? Por isso a necessidade de interrogar: *o que podemos entender por feminino e que relações podemos estabelecer entre o feminino e a mulher?*

As mulheres sempre ocuparam um lugar central na psicanálise. Aliás, diga-se de passagem, foram as históricas que mostraram a Freud o caminho para a descoberta do inconsciente, da construção da teoria das pulsões e da intrincada relação do sujeito com o desejo. Mesmo tendo investigado o tema da sexualidade por mais de trinta anos, Freud não acreditava ter chegado a conclusões satisfatórias sobre esse tema, chamando de continente negro a enigmática sexualidade feminina.

O sexual na psicanálise não se relaciona com o sexo genital estrito senso, mas a uma subversão operada pela entrada do sujeito na linguagem que altera qualquer ordem natural dos instintos que poderia operar no homem. Melhor dizendo, o sexual refere-se à passagem do

registro da necessidade para o registro do desejo, dado que a linguagem altera totalmente a relação do humano com os objetos de satisfação. O que passa a operar no homem é a pulsão e não mais o instinto. No animal, o instinto seria a garantia de um saber inscrito no biológico, que responde integralmente pela atividade sexual, cuja finalidade é a reprodução da espécie. No homem, entretanto, a pulsão surge como resultado de uma exigência de elaboração feita ao psíquico pelo corpo.

O conceito de pulsão foi abordado em diversos momentos na obra freudiana, chegando a ser identificada como “nossa mitologia”. A hipótese da existência de uma dualidade psíquica inerente à constituição do ser humano perpassa a construção desse conceito que passou por várias reformulações ao longo da obra freudiana, mas sempre mantendo intacta a hipótese da existência de um conflito entre forças contraditórias no psiquismo.

Inicialmente, Freud utilizará um modelo energético para mostrar que o objetivo do aparelho psíquico humano é o de administrar quantidades de energia, com a finalidade de proteger o sistema de um excesso de tensão. A noção de economia psíquica que se estende por toda obra de Freud, destaca a relação entre o fator quantitativo de energia e a capacidade do psiquismo de suportar determinados níveis de estimulação. Baseado no chamado “princípio de constância” cunhado por Fechner, levanta a hipótese de que o aparelho psíquico a princípio seria um aparelho reflexo, cuja função primária é a descarga das quantidades de energia pela via motora, com o objetivo de manter certa constância nos níveis de estimulação, de forma que não ultrapasse certo limiar. Entretanto, a tendência a manter os níveis de estimulação constantes não pode ser realizada pelo psiquismo, uma vez que este, além de receber estímulos do mundo externo, recebe também, estímulos do mundo interno. A solução, de acordo com Freud, seria que o sistema fosse capaz de suportar certa acumulação de energia. Sua tarefa seria, nesse momento, mantê-la num nível controlado, até que ela pudesse ser descarregada de forma adequada no mundo exterior. Isso acontece mediante a regulação promovida pelo que ele chamou de “princípio de prazer-desprazer”. Freud indica que o princípio de prazer-desprazer é o legítimo representante do inconsciente e, por conseguinte, do processo primário de funcionamento do psiquismo, cuja tendência é a busca do prazer e a evitação de tudo que possa causar desprazer (FREUD, 1895 [2006]).

A insistência na busca por satisfação característica do princípio de prazer nos coloca diante de uma questão fundamental para a psicanálise que é a inexistência de um objeto absoluto de desejo. Freud mostra-nos um psiquismo orientado pela repetição da satisfação e pela busca incessante de um objeto que coincide apenas parcialmente com aquilo que se tenta reencontrar.

Como sublinha Garcia Roza (1995), o termo *Trieb* (pulsão) aparece nos textos freudianos nos anos 1890, sendo utilizado em 1889 em uma resenha feita por Freud de um livro de Forel, voltando a aparecer no manuscrito F de 18 de agosto de 1894 e no manuscrito G de janeiro de 1895, enviados a seu amigo Fliess. Aparece também em 1895, no ensaio “Projeto para uma psicologia científica” e nos “Estudos sobre histeria” (1893-1895) (GARCIA ROZA, 1995, p.79). No entanto, é a partir da publicação do artigo “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), que o conceito de pulsão começa a ser delineado por Freud. Esse conceito surge como uma forma de elucidar os avatares da sexualidade humana.

Inicialmente, Freud propõe a existência de um primeiro dualismo pulsional entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação do eu. Porém, com a construção do conceito de narcisismo em 1914, essa primeira oposição fica abalada, já que o eu passa a ser visto como um reservatório da libido tendo que direcioná-la para os objetos, sendo que ele mesmo é definido como um objeto que recebe investimento libidinal.

Freud então propõe a oposição entre a libido do eu e a libido do objeto, porém, essa proposta implicava essencialmente em diferentes vias de investimento libidinal, o que seria insuficiente para caracterizar um conflito verdadeiro entre as forças que se opõem. A partir desse momento, o primeiro dualismo já não se sustenta mais, já que a sexualização do eu – agora visto como um objeto passível de ser investido pela libido – o coloca do lado das pulsões sexuais, e não em oposição a ela, como se pensava anteriormente (FREUD, 1914 [2006]).

O fato de Freud não renunciar à noção de conflito psíquico, lhe impôs a tarefa de reestruturar sua metapsicologia, a partir dos novos dados obtidos em sua clínica com os “neuróticos de guerra”. A partir 1920, Freud compõe o quadro de seu novo dualismo pulsional, colocando, de um lado, as pulsões sexuais ou de vida – que se manifestam através de tudo que perturba a tranquilidade e que são responsáveis pelas tensões cujo alívio é sentido como prazer – e de outro, a pulsão de morte, cuja manifestação é muito mais discreta. Freud sempre defendeu a hegemonia do princípio de prazer na vida psíquica do sujeito, destacando sua tendência a manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou mesmo, constante. Em “Além do princípio de prazer” (1920), entretanto, observa que seria incorreto postular o domínio do princípio de prazer na vida psíquica dos seres humanos, já que os fatos observados na clínica demonstram que nem todos os processos psíquicos são acompanhados de prazer ou conduzem ao prazer.

Veremos que a pulsão receberá o status de conceito fundamental no artigo “Pulsões e destinos da pulsão” (1915), quando é definida como uma força constante que atua no psiquismo.

A pulsão atua diretamente sobre o psiquismo como excitação interna: “é um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (FREUD, 1915a [2006], p.148).

É necessário que esclareçamos que o conceito de pulsão não se refere apenas a algo orgânico ou psíquico, mas à interface entre essas duas esferas. Revela o corpo como afetado pela linguagem, o que subverte a relação do corpo com os objetos, uma vez que para o humano estes últimos não são meros objetos para responder a necessidades. Conforme adiantamos acima, dada a importância fundamental do conceito de pulsão para a abordagem de tudo o que se relaciona às moções relativas ao psiquismo humano, achamos importante explicitar a teoria pulsional freudiana articulada à elaboração do autor acerca do feminino.

4.1– O feminino e a pulsão

É sabido que uma das obras mais emblemáticas da psicanálise é o texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, onde Freud (1905) – além de advogar que toda sexualidade é infantil, tendo em vista que o desejo sexual se estrutura na infância – introduz o tema da bissexualidade como paradigma da constituição do psiquismo. Isso significa dizer que todo investimento de objeto que implica prazer é sexual, sendo a libido uma forma de energia sexual que movimenta o psiquismo humano. É importante salientar que “sexual” em psicanálise ganha sentido amplo, ou seja, implica o endereçamento do sujeito ao outro, diferentes modos de unir-se a ele, investi-lo e não meramente a relação sexual *stricto sensu*.

Na seção intitulada “Diferenciação entre o Homem e a Mulher” Freud faz uma importante distinção entre o sexo anatômico (homem e mulher) e as posições feminina e masculina, enquanto modos de obter satisfação sexual. O uso do termo feminino será utilizado por Freud em franca ligação com o termo masculino, formando o que ele chamou de par antitético. Um par antitético diz respeito a duas modalidades que, apesar de estarem em oposição, não se excluem. Freud mostrou que o funcionamento do psiquismo humano se caracteriza pela presença de pares antitéticos, que ele classificou em diversos momentos: feminino/masculino, passividade/atividade, masoquismo/sadismo, amor/ódio, etc.

Na tentativa de diferenciar as manifestações da sexualidade em meninos e meninas Freud observa que as meninas na passagem para a puberdade, desenvolvem inibições sexuais (nojo, vergonha, compaixão) muito cedo e quase sempre preferem a ocupar a forma passiva.

Tal fato é evidenciado pela presença de certo horror à sexualidade que, por mais que tenha alguma expressão na puberdade, ganha na histeria uma dimensão extraordinária. Essa diferenciação, entretanto, não pode ser feita antes da puberdade, pois a atividade autoerótica é idêntica em ambos os sexos. Afirma que as práticas autoeróticas e masturbatórias da sexualidade levam a acreditar que a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino. Freud chega a afirmar que a libido é de natureza masculina:

A rigor, se soubéssemos dar aos conceitos de “masculino” e “feminino” um conteúdo mais preciso, seria possível defender a alegação de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, quer ocorra no homem ou na mulher, e abstraindo seu objeto, seja este homem ou mulher (FREUD, 1905 [2006], p.207).

Na mesma página, em uma nota de rodapé destaca:

É indispensável deixar claro que os conceitos de “masculino” e “feminino”, cujo conteúdo parece tão inambíguo à opinião corriqueira, figuram entre os mais confusos da ciência e se decompõem em pelo menos três sentidos. Ora se empregam “masculino” e “feminino” no sentido de *atividade e passividade*, ora no sentido *biológico*, ora no sentido *sociológico*. O primeiro desses três sentidos é o essencial, assim como o mais utilizável em psicanálise. A isso se deve que a libido seja descrita no texto como masculina, pois a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um alvo passivo (FREUD, 1905 [2006], p.207).

O fato revolucionário presente nessas elaborações consiste justamente na não correspondência exclusiva entre a anatomia – do homem ou da mulher – e as posições masculino e feminino, da mesma forma que ativo e passivo não correspondem respectivamente ao que diz respeito ao homem e a mulher. Ao afirmar que só existe uma libido que é masculina e que ela possui meios de satisfação ativos e passivos, já aponta para o enigma que constitui a noção de feminino para a psicanálise. A partir desse ponto, somos instigados a interrogar: *Se a libido é masculina, haveria um modo de satisfação caracteristicamente feminino, obtido a partir dessa posição feminina? Ou será que toda possibilidade de satisfação seria restrita ao que se depreende da posição masculina?* Tentaremos elucidar essas questões à medida que avançarmos, sobretudo posteriormente pela leitura de Lacan do tema.

A complexidade dessas questões delineia a presença de uma dinâmica no funcionamento do psiquismo que, ora privilegia um modo de satisfação, ora outro. Em outros termos, somos seres portadores de uma lógica paradoxal que nos faz ocupar diferentes posições na premência de atender ao imperativo da satisfação pulsional. Somos capazes de amar e odiar o mesmo objeto, frente a ele nos colocamos ora passivos, ora ativos, ou seja, nossa relação com os objetos comporta uma ambivalência que evidencia a plasticidade do psiquismo humano.

Assim, no que concerne ao feminino em psicanálise, este não é relativo às mulheres apenas, mas indica uma posição que homens podem ocupar também, em certa medida. Entretanto, vale destacar que é nas mulheres, em sua existência factual, que o feminino se manifesta prevalentemente, mesmo que essa posição não seja inacessível aos homens. A partir desse momento, a própria concepção de bissexualidade passa a ser definida como a possibilidade de transitar nessas posições, não se referindo *ipsis litteris*, à escolha do sexo anatômico do objeto de satisfação.

É interessante pensar que a escuta das “histéricas” possibilitou que Freud desvelasse o papel fundamental do sexual na neurose, o que permitiu a descoberta tanto da sexualidade infantil, quanto da bissexualidade. Intrigado pelo enigma encarnado pelo sintoma histérico (paralisias, convulsões, cegueira, etc.), onde não era encontrada nenhuma lesão orgânica que os justificasse, Freud inaugura uma nova modalidade clínica centrada na escuta das mulheres histéricas. Sem demonstrar indiferença ao sofrimento das mulheres por ele atendidas, colocou-as para falar, e isso produziu efeitos.

Inicialmente, em “Estudos sobre a histeria” (1893-1895), texto escrito em parceria com o médico fisiologista Josef Breuer, Freud vincula a histeria à vivência de um trauma psíquico relacionado a uma experiência de sedução por parte de um adulto, vivida com desprazer na infância. Tempos depois, em uma carta endereçada em 1897 (carta 69) a seu amigo W. Fliess, médico otorrinolaringologista, confessa que não acreditava mais em sua teoria da sedução, pois duvidava de que existissem tantos pais abusadores assim como suas pacientes relataram.

Posteriormente, em “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses” (1906), admite que a percepção do papel definitivo exercido pelas fantasias na vida psíquica fez com que relevasse sua crença de que o sintoma histérico decorreria da existência factual de experiências de sedução marcadamente perversas sofridas na infância por parte de um adulto. Com essa nova perspectiva em mente, Freud avança no sentido de delimitar a importância das fantasias histéricas na causação dos sintomas. Podemos pensar que esse olhar crítico sobre o factual, só faz ampliar a importância da exploração do que vem a ser a realidade psíquica.

Entretanto, o valor desse artigo para nossa pesquisa, está no fato de Freud correlacionar a passividade à histeria e a atividade à neurose obsessiva, indicando que algo na constituição da sexualidade faz com que o sujeito histérico se identifique mais com posição passiva identificada ao feminino e o obsessivo com a posição ativa identificada ao masculino (FREUD, 1906). Essa bipartição das neuroses apresentada por Freud indicaria, em sentido amplo, as

diferentes soluções encontradas pelos sujeitos frente às experiências sexuais vividas na infância.

Essas questões foram retomadas em “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade” (1908), momento em que Freud dá continuidade à investigação da relação entre fantasia e sintoma, destacando suas várias dimensões. A fantasia surge na obra freudiana a partir da constatação de que o eu humano, em alguns momentos, encontra dificuldade em conciliar as exigências feitas pela pulsão com a realidade inconciliável, e que, por isso, tende a afastar-se dela. Mediante a impossibilidade de satisfazer tais exigências, o eu realiza uma alteração na realidade, substituindo-a por outra que se adapte melhor aos seus desejos. Assim, na neurose, o sujeito rejeita um fragmento da realidade indesejável, ao mesmo tempo em que promove o recalque das pulsões e substitui a realidade indesejável por outra mais agradável, através da atividade do fantasiar. Em outros termos, podemos afirmar que o neurótico busca realizar através da fantasia, a satisfação do desejo. Com efeito, a fantasia passa a ordenar a relação do sujeito com a realidade (FREUD, 1911 [2006]).

No texto em questão, veremos que a investigação do ataque histérico foi fecunda em revelar a influência de fantasias inconscientes e conscientes. Freud destaca que o conteúdo das fantasias inconscientes do histérico na sua totalidade apresentava semelhanças com a forma com que sujeitos perversos conscientemente obtêm satisfação:

Dependem dos componentes sadomasoquistas da pulsão sexual, e também podem encontrar um correspondente completo em certas fantasias inconscientes de sujeitos histéricos. Também conhecemos casos, com sua importância prática, nos quais os histéricos não dão expressão às suas fantasias sob a forma de sintomas, mas como realizações conscientes, e assim tramam e encenam estupros, ataques ou atos de agressão sexual (FREUD, 1908 [2006], p.151).

As fantasias históricas podem representar a conciliação entre um impulso libidinal e um impulso recalcante, entretanto, podem também representar a união de duas fantasias libidinais de caráter oposto. Freud cita o exemplo de uma mulher que no momento de um ataque histérico, pressionava com uma das mãos o vestido contra o corpo, como se estivesse se defendendo de um ataque sexual por parte de um homem, e com a outra, tentava arrancá-lo, como um homem quando ataca uma mulher. A partir desse exemplo, Freud mostra o duplo movimento do desejo histérico: seu desejo e, ao mesmo tempo, sua resistência aparecem ilustrados na encenação a qual se entrega. Freud conclui que os sintomas histéricos são a expressão de duas formas de fantasia inconsciente: uma masculina e outra feminina, trazendo à luz a questão histérica colocada por Lacan em sua retomada dos textos freudianos: *sou homem ou sou mulher?* Ao final do artigo sublinha que a natureza bissexual dos sintomas histéricos seriam confirmações

de suas concepções a respeito da presença de uma disposição bissexual inata no ser humano. O tema da bissexualidade está presente em toda obra de Freud, não devendo ser entendida como uma questão biológica ou hereditária, mas como a presença de moções pulsionais contraditórias no psiquismo humano. (FREUD, 1908).

Lacan retomará a noção freudiana de bissexualidade para apontar a dualidade das posições subjetivas masculina e feminina indicando existência de modalidades de gozo distintas, o gozo fálico relativo ao masculino e o gozo Outro relativo ao feminino.

É interessante o fato de que os sujeitos históricos, apesar de serem extremamente sexualizados, manifestam-se facilmente evitando o sexual, que é também um modo de evitar ter contato com a castração. É interessante observar, que a palavra sexo deriva do termo latino "seccare", que quer dizer dividir, partir, cortar. O que esta etimologia nos diz é que a palavra "sexo" traz a marca da divisão, do corte, logo, da incompletude. Remete também ao limite, ao que em última instância é a evitação da dimensão biológica, mortal do corpo (MAURANO, 2014).

A descoberta da incidência da fantasia na vida psíquica dos sujeitos foi essencial no sentido de permitir a articulação entre inconsciente e pulsão, evidenciando que a realidade é sempre uma realidade psíquica. A realidade estrutura-se de forma distinta para cada sujeito. É necessário destacar que, para Freud, a realidade psíquica se estrutura em torno da experiência parcial de satisfação, que é vivenciada pelo sujeito no início da vida. A inexistência de um objeto absoluto de satisfação do desejo, por outro lado, institui a falta como sendo estrutural no sujeito humano. A realidade psíquica, portanto, é fruto do processo de simbolização da realidade externa, ou seja, dos objetos que são faltosos desde as origens do sujeito. A noção de realidade psíquica introduzida pela psicanálise é uma subversão que coloca em questão a própria concepção de racionalidade defendida pelo campo da ciência, pois o termo psíquico em Freud designa tudo o que abarca, não apenas a consciência, mas a relação do sujeito humano com o desejo inconsciente. Com Lacan tal subversão se radicaliza quando introduz os registros Real, Simbólico e Imaginário para pensar a constituição da realidade humana. Desenvolveremos isso mais adiante.

Com o achado da fantasia, Freud avança na conceitualização da pulsão. Entretanto, entendemos que esse avanço foi possível graças à elaboração da teoria do narcisismo, que começou a ser esboçada em 1911 na abordagem freudiana do caso Schreber, mas que recebe sua forma final em 1914, quando Freud concede ao eu um estatuto radicalmente diferente do que fora pensado, tanto pela filosofia quanto pela psicologia, situando-o em uma referência que

é própria ao campo psicanalítico. Como aludimos anteriormente, a novidade introduzida por Freud no texto “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914) é a de o eu, longe de ser a sede razão, é também um objeto sexual passível de ser investido pela libido. A oposição entre as pulsões de autoconservação do eu e as pulsões sexuais é substituída pelo par libido do eu e libido objetal, que dizem mais da dinâmica pulsional dos investimentos libidinais, do que propriamente de forças que se opõem.

O tema relacionado às posições ativa e passiva como formas de satisfação da pulsão será retomado por Freud em “As pulsões e suas vicissitudes” (1915), texto no qual volta a tratar do funcionamento antitético do psiquismo, destacando três grandes oposições básicas: masoquismo-sadismo, exibicionismo-voyeurismo, amor-ódio. Definida como um conceito limite entre o psíquico e o somático, como representante psíquica dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, e como uma medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo, a pulsão é especificada: por sua *fonte* que é sempre corporal, por um *alvo* que é sempre a resolução do conflito por meio da satisfação, por seu *objeto* que é o mais variável possível e por sua força ou *pressão* que é a soma da força ou medida de exigência de trabalho que ela representa. O conceito de pulsão se liga à história do sujeito, a representantes que especificam o objeto e o modo de satisfação (FREUD, 1915a [2006], p.127). Desse modo, a pulsão exerce, ela própria, uma função que é invariavelmente ativa, tendo em vista a força constante que a move. Entretanto, sua finalidade dependerá do grau de satisfação que o sujeito obtém em relação ao objeto, podendo assumir uma posição ativa ou passiva, como já referimos anteriormente.

Freud salienta que no início da vida psíquica, as pulsões sexuais se apoiam nas funções de autopreservação e delas vão se separando gradativamente até alcançarem autonomia quanto à satisfação (FREUD, 1914). Porém, veremos que Lacan (1964), no seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, se oporá a essa concepção, ao considerar como sendo da ordem do pulsional as atividades que visam a autoconservação, tais como a fome e a sede. Assim, longe das pulsões sexuais se apoiarem nas pulsões de autoconservação, são estas que, na verdade, se apoiam naquelas. (LACAN, 1964 [2008], p.152).

O que podemos deprender da abordagem que Freud faz da pulsão (*Trieb*) se distingue da noção de instinto (*Instinct*). O instinto diz respeito a um saber inscrito no biológico que os animais, sobretudo os selvagens, portam e que condiciona sua relação com os objetos de satisfação. Assim, um leão ao sentir fome sai em busca de uma presa que possa saciá-la. Entretanto, nós humanos, pelo artifício que nos foi dado pela linguagem, subvertemos qualquer

ordem natural dos instintos. Pelo fato de sermos seres marcados por um desejo que nos desnaturaliza, nossa relação com os objetos da satisfação da pulsão parcial, ultrapassa o campo das necessidades. Desse modo, nossa fome vai além da comida, pois muitas vezes não sabemos nem mesmo o que realmente queremos. Não queremos só comida, queremos mais, como indica a música “Comida” do grupo musical Titãs²⁰:

“Bebida é água! Comida é pasto! Você tem sede de quê? Você tem fome de quê? A gente não quer só comida a gente quer comida diversão e arte, a gente não quer só comida a gente quer saída para qualquer parte...a gente não quer só comida a gente quer bebida diversão, balé, a gente não quer só comida a gente quer a vida como a vida quer...(...) a gente não quer só comer a gente quer comer e quer fazer amor a gente não quer só comer a gente quer prazer pra aliviar a dor... a gente não quer só dinheiro a gente quer dinheiro e felicidade a gente não quer só dinheiro a gente quer inteiro e não pela metade...diversão e arte para qualquer parte diversão, balé como a vida quer desejo, necessidade, vontade necessidade, desejo, eh! Necessidade, vontade, eh! Necessidade...” (TITÃS, 1987).

O conceito de pulsão parcial em Freud evoca a existência de um desejo que está longe de se conformar ao que diz respeito ao campo da necessidade. O caráter eminentemente parcial dado por Freud a pulsão, se especifica pelo fato de que objeto total a que aspira a pulsão ter sido interditado. Porém, é isso que faz com que inúmeras possibilidades se abram, tanto de criação de objetos como de diversificações nas formas de satisfação, ou de gozo como sublinhou Lacan. Entretanto, não podemos deixar de considerar que os objetos aos quais a pulsão se liga podem ser variados, mas a posição que o sujeito ocupa frente a esses objetos é marcada por uma fixação, responsável por determinar a forma como o sujeito se satisfaz (FREUD, 1915a).

Veremos que Freud menciona quatro destinos possíveis para a pulsão que são: reversão ao seu oposto, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação. Nesse momento, privilegiaremos uma abordagem dos dois primeiros destinos mencionados, já que estão intimamente ligados ao nosso tema.

O primeiro destino, a reversão ao seu oposto, trata de dois processos diferentes – a mudança da atividade para a passividade e a reversão de conteúdo. Tal destino revela o movimento pulsional que faz com que a libido se desloque assumindo diferentes posições na busca pela satisfação. Inicialmente, Freud aborda o processo de mudança da atividade para a passividade a partir dos pares antitéticos sadismo-masochismo e escopofilia-exibicionismo. Neste processo o que está em jogo é a finalidade da pulsão que pode ser tanto ativa como

²⁰ Disponível em <https://www.ouvirmusica.com.br/titas/91453/>

passiva. Assim, nota-se um movimento de passagem do ato de torturar pelo de ser torturado e o de “olhar” para o de “ser olhado” (FREUD, 1915a [2006], p.134).

É preciso lembrar que o uso que Freud faz dos termos sadismo e masoquismo, não designa aqui uma perversão enquanto uma psicopatologia, como propôs Krafft-Ebing (1886) em “*Psychopathia sexualis*”. Utilizou-os como um neologismo em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) para designar o caráter perverso-polimorfo da sexualidade infantil, o que significa o mesmo que dizer que certa dose de perversão é inerente ao exercício da sexualidade. Freud sublinha que “O sadismo e o masoquismo ocupam entre as perversões um lugar especial, já que o contraste entre atividade e passividade que jaz em sua base pertence às características universais da vida sexual” (FREUD, 1905 [2006], p.150).

Ao falarmos de sexualidade infantil, não se pretende reconhecer apenas a existência de excitações ou de necessidades genitais precoces, mas também atividades aparentadas com as atividades perversas do adulto, na medida em que colocam em jogo zonas corporais erógenas que não se restringe apenas às zonas genitais na medida em que buscam prazer.

Na primeira tópica freudiana, o par sadismo-masoquismo é vinculado à atividade e à passividade da pulsão, duas vertentes de uma mesma perversão que se encontram em proporções variáveis em uma mesma pessoa.

No texto de 1915, o sadismo é identificado a uma atividade da pulsão que se expressa através da violência ou poder sobre outra pessoa que é tomada como objeto. O abandono desse objeto e sua substituição pelo eu da própria pessoa, faz com que ocorra uma mudança na finalidade da pulsão, que passa da atividade para a passividade. Num terceiro momento, outra pessoa é colocada na posição ativa, sendo então ela que inflige o sofrimento à pessoa que se encontra na posição passiva. Isso é o que configura o masoquismo propriamente dito. Assim, no segundo destino pulsional, o masoquismo corresponderia em um retorno do sadismo sobre a própria pessoa e ao mesmo tempo uma inversão da atividade em passividade. No caso do exibicionismo, a pulsão de olhar se volta para o próprio corpo da pessoa, ocorrendo uma mudança do objeto, ao passo que a finalidade permanece a mesma.

Freud relaciona esse tempo com a voz reflexiva média, que é uma categoria da gramática grega clássica cuja conjugação do verbo expressa um retorno da ação sobre o próprio sujeito, por exemplo: torturar-se, fazer-se de objeto, etc. Com isso, fica evidente que a passividade característica do masoquismo comporta um grau de atividade, ou seja, o sujeito busca ativamente colocar-se na posição passiva. Freud atesta que é apenas no momento masoquista que a atividade pulsional assume uma significação sexual:

[...] quando se completa a transformação do sadismo em masoquismo, as dores se prestam muito bem a uma meta masoquista passiva, pois temos todos os motivos para supor que também as sensações dolorosas, bem como as de desprazer, alcançam a excitação sexual e produzem um estado prazeroso, podendo-se, por isso, aceitar de bom grado o desprazer da dor. (FREUD, 1915a [2013], p.39).

Freud identifica duas etapas do retorno do sadismo sobre si mesmo: uma em que o próprio sujeito se imputa o sofrimento e outra que caracteriza o masoquismo propriamente dito, em que o sujeito faz com que outra pessoa estranha lhe inflige dor. A partir do momento em que sentir dor se torna a finalidade pulsional masoquista, a finalidade sádica de causar dor também comparece, tendo em vista que as dores que estão sendo infligidas a outras pessoas são sentidas masoquistamente pelo sujeito através da identificação com o objeto sofredor. Assim, não é a dor em si que está em questão, mas sim a satisfação sexual em jogo:

Certamente em ambos os casos não se frui a dor em si, mas sim a excitação sexual que a acompanha, e, para o sádico, de modo especialmente cômodo. A fruição da dor seria, portanto, uma meta originariamente masoquista, a qual só pode tornar-se uma meta pulsional em alguém originariamente sádico (FREUD, 1915a [2013], p.39).

Ao propor que o masoquismo é o retorno do sadismo sobre o próprio eu do sujeito, Freud advoga a existência de um sadismo originário, duvidando da existência de “alguma satisfação masoquista obtida por via mais direta”, ao mesmo tempo em que afirma que “Um masoquismo primário, não derivado do sadismo na forma que descrevi, não parece ser encontrado” (FREUD, 1915^a [2006], p.133). Veremos mais adiante que a descoberta da pulsão de morte e a concepção de um novo dualismo pulsional, farão com que Freud reveja seu posicionamento em relação ao masoquismo.

Apesar de advogar a existência de um sadismo original em “Pulsões e vicissitudes da pulsão”, Freud deixa antever que o masoquismo no sentido próprio, sexual, já é exatamente o momento masoquista que é considerado o primeiro e fundamental, tal como sublinha: “O eu recebe estímulos do mundo externo e comporta-se de maneira passiva com o exterior e de maneira ativa quando reage a esses estímulos [...] o eu é passivo em relação aos estímulos externos e ativo por meio de suas próprias pulsões” (FREUD, 1915a [2006], p.139).

Ao se referir à transformação do amor em ódio, Freud (1915), considera a mudança de conteúdo de uma pulsão ao seu oposto, dirigidos ao mesmo objeto, e com isso, evidencia a ambivalência que permeia tais afetos. Destaca que o amor se articula a partir de três pares de oposição diferentes: amar/odiar, amar/ser amado, amor-ódio/indiferença. A antítese amar/ser amado, afirma Freud, corresponde à transformação da atividade em passividade, que remonta

a uma situação subjacente relacionada ao narcisismo que se expressa através do “amar-se a si mesmo”. A finalidade de “ser amado” pressupõe a permanência do sujeito na posição passiva e, portanto, feminina.

O percurso feito mostrou que, em Freud, encontramos uma estreita relação entre o feminino e o masoquismo. A inovação freudiana está no fato de ter retirado a noção de masoquismo do âmbito das patologias perversas, passando a considerá-lo como um dos componentes da sexualidade humana, adscrevendo aí uma curiosa afinidade do masoquismo com a posição feminina.

Lacan (1964), percebeu que a distinção entre atividade e passividade é utilizada por Freud como uma metáfora que recobre o que resta de insondável na diferença sexual. O uso que Freud faz desses significantes configura uma tentativa de apreensão do que psicologicamente se chamou de masculino e feminino: “enquanto tal, a oposição masculino-feminino jamais é atingida. [...] essa oposição passividade-atividade escorre, se molda, se injeta. É uma arteriografia, e as relações masculino-feminino mesmas não a esgotam” (LACAN. 1964 [2008], p.188). Afirma também que a relação da pulsão com a atividade-passividade é puramente gramatical, já que indicam apenas o vaivém do movimento pulsional. O fato colocado tanto por Freud como por Lacan é que tudo o que diz respeito à pulsão, só pode ser apreendido na relação com a linguagem.

Dada a importância central do conceito de masoquismo para a apreensão do feminino na obra freudiana, a partir desse ponto vamos investigar mais detalhadamente o conceito de masoquismo em três textos fundamentais: “Uma criança é espancada” (1919), “Além do princípio de prazer” (1920) e “O problema econômico do masoquismo” (1924). Queremos colocar em evidência o fio condutor central que liga esses artigos, mostrando, assim, a unidade do conceito de masoquismo e sua íntima relação tanto com o feminino como com a pulsão de morte.

4.2– Bate-se em uma criança: a fantasia masoquista e o feminino

Em uma carta enviada ao psicanalista húngaro Sándor Ferenczi em 24 de janeiro de 1919, Freud anuncia que estava escrevendo um artigo sobre masoquismo. Ele se refere ao ensaio “Uma criança é espancada” (1919), um trabalho no qual sublinha que o movimento da pulsão que opera na fantasia é tributário de uma gramática. O artigo propõe um estudo a respeito da origem das perversões sexuais, entretanto é o tema do masoquismo como um tipo particular

de perversão que predomina no texto. Esse texto compõe as principais elaborações que permitirão a reformulação do conceito de masoquismo anunciadas no artigo “Além do princípio de prazer” (1920), e, por essa razão, ressalta pontos fundamentais que influenciaram a concepção do segundo dualismo pulsional.

Em “Uma criança é espancada” (1919), encontramos uma intrincada elaboração a respeito da fantasia de espancamento como um traço primário de perversão que é inerente à constituição subjetiva dos sujeitos. A recorrência dessas fantasias na vida psíquica dos sujeitos foi constatada a partir das narrativas de seis pacientes atendidos por Freud. Dentre os seis, quatro eram mulheres. Os relatos mostraram que a fantasia de espancamento infantil surge muito cedo, antes da vida escolar, e nunca antes do sexto ano de idade, sendo acompanhadas de sensações de vergonha e sentimento de culpa. Elas resgatam sensações de prazer experimentadas no início da vida relacionadas às primeiras experiências de satisfação responsáveis pela constituição do psiquismo humano. Por essa razão, a fantasia de ser punida, espancada, disciplinada pode remeter a criança a um alto grau de prazer e satisfação autoerótica masturbatória.

Alguns pacientes acreditavam poder atribuir o surgimento dessas fantasias às experiências escolares, em que crianças eram vistas sendo espancadas por seu professor. Porém, Freud sublinhou que essas fantasias, na verdade, já se encontravam presentes na vida psíquica antes disso, evidenciando assim a autonomia da fantasia em relação à realidade factual vivida pelo sujeito.

Para Freud, a fantasia, em suas variações, revela a montagem de um cenário cuja significação, contida em uma frase – “uma criança é espancada” –, é transformada em um axioma para o sujeito. Como ele a analisa? Pela construção ou reconstituição lógica de um elo perdido, impossível de dizer pelo sujeito. Com a perspicácia de um investigador, Freud se coloca algumas questões relacionadas à fantasia de espancamento: quem era a criança que estava sendo espancada? A que cria a fantasia ou outra? Quem batia? Um adulto ou a própria criança? Se um adulto, quem era ele? Seguindo essa trilha, propõe que o trabalho analítico seria o de resgatar o conteúdo infantil ocultado pela amnésia que se encontra ligado a determinados complexos (FREUD, 1919).

Indicando que sua análise se restringirá aos quatro casos femininos, sublinha a existência de três tempos distintos nas fantasias de espancamento. O primeiro tempo, marcado pelo enunciado “uma criança é espancada”, caracteriza-se pelo fato de que a criança que apanha é sempre outra, ou seja, nunca é a mesma que cria a fantasia, podendo ser um menino ou menina,

e com frequência um irmão ou irmã, se existirem. Não existem componentes masoquistas ou sádicos nesse tempo, já que a pessoa que bate não é a criança que cria a fantasia. Entretanto, a pessoa que bate é sempre um adulto que representa o pai da menina que produz a fantasia. Assim, Freud chega à conclusão de que a frase que caracteriza o primeiro tempo da fantasia pode ser entendida como “meu pai bate na criança”, porém, deve ser interpretada como “meu pai bate na criança que eu odeio”. Pode-se considerar que o primeiro tempo da fantasia sofre a influência dos ciúmes e do ódio despertado pelo nascimento de irmãos. A fantasia em torno do pai bater nessa criança odiosa produz prazer na criança independente dela ter testemunhado ou não o fato. Trata-se, portanto, de uma demanda de amor ao pai que o primeiro tempo da fantasia revela, já que ser espancado significa uma privação de amor do pai e, ao mesmo tempo, uma humilhação. É como se o pai não amasse essa outra criança, mas apenas a que criou a fantasia (FREUD, 1919).

O segundo tempo da fantasia de espancamento é um tempo intermediário em que a criança está numa relação dual com o pai. Nesse tempo, a criança que fantasia é a mesma que está sendo espancada e a pessoa que bate continua sendo o pai. Ela se expressa na frase “estou sendo espancada por meu pai”, o que sublinha seu caráter masoquista. Veremos que ocorre uma inversão em relação à primeira frase devido à culpa que a menina sente em relação ao amor do pai. Assim, “o meu pai ama a mim, e não outra criança, pois está batendo nela”, se inverte “não, ele não ama você, pois está batendo em você”. O segundo tempo é uma construção feita na análise, já que, por ser inconsciente, jamais chega à consciência devido à força que o recalque exerce sobre ela.

O terceiro tempo da fantasia de espancamento está intimamente vinculado ao primeiro tempo e se assemelha a ele, tendo em vista que é consciente. Entretanto, a pessoa que bate não é reconhecida, sendo então substituída por uma figura autoritária ou de um professor. A criança que cria a fantasia não faz parte da cena, tornando-se também irreconhecível, ela passa a ocupar o papel de observadora. Na cena, são várias crianças do sexo oposto (neste caso, meninos desconhecidos), que agora são espancadas por um adulto. Com isso, os conteúdos desse tempo, se tornam indefinidos pelo sujeito que cria a fantasia, de forma que são apagadas todas as evidências que possam relacioná-lo a ela. Freud sublinha que essa fantasia é sádica apenas na forma, já que a satisfação que ela produz é de cunho masoquista, pois todas as crianças que são espancadas, na verdade, são substitutos da criança que fantasia.

Acreditamos que é a alienação na constituição subjetiva que marca essa satisfação como masoquista. Lacan (1964), utilizou o termo alienação para designar a relação inicial do bebê

com o adulto responsável por introduzi-lo no universo humano, que é o universo da linguagem. Ela corresponderia à posição passiva inicial e, portanto, feminina, que todo ser humano ocupa no início de sua existência, tendo em vista que sua sobrevivência depende dos cuidados que lhe são ofertados pelo outro, que pode ser a mãe ou outra pessoa que exerça a função materna para o bebê.

O bebê humano – em virtude de sua prematuração tanto física quanto psicológica – traz como marca estrutural o desamparado primordial, revelador de sua incapacidade de garantir sua sobrevivência sem o auxílio de outro ser humano, o que faz com que desde o início ele seja dependente do outro. Os cuidados que lhe são ofertados ao mesmo tempo em que recobrem o desamparo, se constituem como as primeiras fontes de satisfação inscritas no psiquismo do bebê que ele buscará reviver ao longo de sua existência, na tentativa de manter afastado o desprazer causado pelo desamparo.

Compreende-se que a alienação é uma operação necessária para a constituição da subjetividade do bebê, por isso ela pode ser pensada como um correspondente do masoquismo erógeno, fonte primordial de satisfação, ao qual Freud se refere no texto supra citado. Desse primeiro tempo de sua existência, o bebê retira os elementos que constituirão sua fantasia, que é um modo criativo do psiquismo fazer frente ao desamparo que retorna a cada vez que ele se depara com falta no Outro. Nesse sentido, toda fantasia tem sua fonte no masoquismo, ou seja, é produto da apropriação feita pelo sujeito de sua própria alienação (FREUD, 1919).

Freud destaca que a característica essencial dessa fase é o fato de a fantasia estar vinculada a uma forte excitação sexual que estimula a satisfação pela via da masturbação. Freud interroga “porque caminho a fantasia de meninos estranhos e desconhecidos sendo espancados (uma fantasia que, a essa altura, tornou-se sádica) impôs-se à posse permanente das tendências libidinais da menina?” (FREUD, 1919/2006, p.201). Analisando a frase que se apresenta na primeira fase da fantasia de espancamento “meu pai bate em outra criança, ele só ama a mim”, Freud argumenta que a menina recalca a segunda parte da frase enunciada – ele só ama a mim – e desloca sua atenção para a primeira parte da frase – meu pai bate em outra criança – o que demonstra o processo de dessubjetivação em jogo na terceira fase da fantasia.

Como assinala Coutinho Jorge (2010), os três tempos da fantasia de espancamento apresentadas por Freud, são ricas no sentido de evidenciar a presença de uma dialética entre o amor e a satisfação da pulsão parcial, o que Lacan chamou de gozo. Assim, para o autor, a fantasia se situaria entre dois pólos distintos: o polo do amor, prevalente nas neuroses, e o polo do gozo, predominante na perversão (Coutinho Jorge 2010, p.104). Essa concepção é

reveladora do fato de que, em Freud, a fantasia é caracterizada por sua mobilidade, por ser o lugar em que se dá o movimento de passagem de um registro de atividade psíquica para outro (FREUD, 1915b). Ela revela também a existência de uma fixação em uma determinada posição que é privilegiada pelo sujeito na busca pela satisfação parcial da pulsão.

Freud analisa essas fantasias de espancamento à luz da relação edípica que se estabelece entre a menina e o pai, à medida que ela consegue deslocar para ele o amor que antes era devotado à mãe. Assim, o pai é tomado pela menina como objeto de um amor incestuoso gerador de culpa. A fantasia de espancamento em seus três tempos vem então lançar luz sobre o conflito edípico no qual a menina está imersa. Freud sublinha:

A menininha está eternamente fixada ao pai, que provavelmente fez tudo para ganhar seu amor e que, dessa forma, inculca o gérmen de uma atitude de ódio e concorrência em relação à mãe, atitude que subsiste ao lado de uma corrente de terna dependência. Como o gérmen dessa atitude pode ficar conservado, é possível que, com o passar dos anos, essa atitude se torne cada vez mais forte e mais nitidamente consciente, ou dê ensejo para uma exagerada ligação amorosa reativa com a mãe. Mas a fantasia de surra não está ligada à relação com a mãe. Há no mesmo ambiente outras crianças alguns anos mais velhas ou mais novas, mas principalmente porque precisa compartilhar com elas o amor dos pais e que, por isso, são repelidas com toda energia selvagem que caracteriza essa idade (FREUD, 1919 [2013], p. 132).

É possível verificar que a fantasia de espancamento coloca em cena a trama edípica com todos os conflitos que lhe são inerentes. Assim, no primeiro tempo podemos ver a prevalência da menina no polo do amor e da afeição parental. É um tempo em que a menina está na posição de quem é amada com exclusividade pelo pai, já que é outra criança que é castigada por amor a ela. Entretanto é esse elemento que vai produzir a culpa pelo fato de evidenciar um amor de cunho incestuoso e, portanto, proibido. Freud salienta que a culpa que se instala é responsável por promover a transformação do sadismo em masoquismo, passando do primeiro tempo para o segundo tempo da fantasia de espancamento. É bom lembrar, que nesse momento Freud ainda sustentava a premissa de que haveria um sadismo primário anterior ao surgimento do masoquismo, sendo que o último resultaria do retorno do sadismo sobre o eu da própria pessoa (FREUD, 1919).

O segundo tempo, como vimos, por ser inconsciente, é uma construção feita no processo de análise que revela o deslocamento da posição da menina que passa a ser ela mesma espancada pelo pai, o que é sentido com um alto grau de satisfação sexual, evidenciando assim, seu cunho eminentemente masoquista. Freud assinala uma diferença crucial entre a fantasia de espancamento que se apresenta na menina com a do menino. No menino, não haveria o primeiro tempo da fantasia que trata essencialmente da posição amorosa representada pela fantasia na

qual a criança vê seu rival sendo espancado. Afirma que o menino desloca o primeiro tempo “ser amado” para “ser espancado”, pois a fantasia de espancamento do menino é passiva desde o primeiro momento e deriva de uma atitude feminina que o menino desenvolve em relação ao pai. Para o menino, “ser espancado” equivale a “ser amado”, ao passo que para a menina “ser espancada” significa “não ser amada”. Fica evidente que tanto para o menino como para a menina, a fantasia de espancamento se origina numa relação incestuosa com o pai e estão relacionadas ao desejo de ser amado sexualmente pelo pai, por isso são universais em sua ocorrência. (COUTINHO JORGE, 2010, p.108; 266).

O terceiro tempo da fantasia se distingue do primeiro pelo fato de ser acompanhado de “uma excitação intensa, inequivocamente sexual, proporcionando assim um meio para a satisfação masturbatória” (FREUD, 1919/2006, p.206). Entretanto, Freud destaca que o segundo tempo da fantasia de espancamento é o mais importante, tendo em vista que seu conteúdo inconsciente é inteiramente masoquista. Esse é um ponto que precisa ser destacado, em razão de que a satisfação obtida pela via do masoquismo, na maioria dos casos, não é buscada conscientemente pelo sujeito. Trata-se de um mecanismo inconsciente que tem como fundamento as primeiras experiências vividas pelos sujeitos, cujas marcas constituem o núcleo de sua subjetividade. O recalque, que é uma forma peculiar de esquecimento, incide sobre essas primeiras experiências vividas pelo sujeito, restando apenas suas marcas no psiquismo. Da satisfação inconsciente, o sujeito só tem notícias do sofrimento, daí não ser possível afirmar que as mulheres, ou quem quer que seja, buscam de forma consciente a infração da dor. No entanto, a retomada de um ponto de repetição fantasmática pelas mulheres, na qual a condição de objeto alienado ao desejo do Outro lhes confere um sentido, uma significação que lhes garanta a condição de causa de desejo, ainda que tenha um alto custo, é o que dá consistência a sua existência.

É necessário lembrarmos que Freud coloca o recalque originário e a fantasia fundamental como processos que inauguram o inconsciente. Esse autor considerava que a teoria do recalque era a “pedra angular” sobre a qual repousa todo o edifício teórico da psicanálise (FREUD, 1914 [2006], p.26). Propõe no artigo, “O recalque” (1915), que o mecanismo que dá título ao artigo comporta dois tempos – o recalque originário e o recalque secundário – e o define como um processo, cuja meta é manter no inconsciente as representações de desejo ligadas às pulsões, e a condição para que ele ocorra “é que a força que causa o desprazer se torne mais poderosa do que aquela que produz a partir da satisfação pulsional, o prazer” (FREUD, 1915c [2006], p.178).

Freud mostra que a clivagem do psiquismo entre sistema consciente e sistema inconsciente tem sua origem na admissão de algo e seu posterior afastamento. O recalque enquanto medida defensiva empreendida pelo eu, consiste em isolar e, ao mesmo tempo, impedir que a representação de desejo tenha acesso à consciência. Com isso, Freud levanta a hipótese da existência de um recalque originário, que comporia o próprio núcleo do inconsciente, cuja função consistiria em uma ação na qual o representante ideativo da pulsão, ou seja, o desejo, é interdito, não sendo, portanto, admitido na consciência. Essa forma de recalque estabelece uma fixação, capaz de manter inalteradas as representações de desejo que enlaçam a pulsão, ao mesmo tempo em que, na condição de pólo de atração, continua a exercer uma pressão em busca de satisfação. (FREUD, 1915c [2006]).

Seguindo a trilha de Freud, podemos pensar que o momento de constituição do recalque originário coincide com o da formação da fantasia originária, como princípio regulador da realidade psíquica no sujeito humano. O que podemos entender por fantasia originária? Desde muito cedo Freud procurou investigar os acontecimentos arcaicos capazes de fornecer o fundamento último dos sintomas neuróticos. Chamou de “cenas originárias” a esses acontecimentos que seriam traumáticos para o sujeito, cuja recordação é por vezes elaborada e disfarçada por fantasias. A noção de fantasia originária (*Urphantasi*) foi elaborado por ocasião da escrita de um artigo dedicado a um caso de paranoia que parece contradizer a teoria psicanalítica, quando afirma:

A observação do comércio sexual entre os pais é uma peça que raramente falta no reservatório de fantasias inconscientes que podemos descobrir, através da análise, em todos os neuróticos e, provavelmente, em todas as crianças. A essas formações fantásticas, à da observação do comércio sexual dos pais, à da sedução, à da castração e a outras, dou o nome fantasias originárias (FREUD, 1915d [2006], p.276).

Nota-se que Freud procura uma origem para a história individual do sujeito. Entretanto, como sublinha Roudinesco & Plon, ele interroga também sobre o fundamento de uma origem situada antes do sujeito individual, ou seja, uma origem da história global da espécie humana. Dessa forma, a descoberta da fantasia originária leva-o a retomar a seu modo a hipótese filogenética atribuída a Ernest Heinrich Haeckel. As fantasias filogenéticas são, para Freud, constantes, aparecem repetitivamente na prática clínica, e sua universalidade é atribuída pelo fato de constituírem um patrimônio transmitido filogeneticamente. São fantasias que, de acordo com ele, trazem recordações da verdade dos antepassados. Tais fantasias, talvez sejam um dos fundamentos do assujeitamento inerente ao humano, cujo último termo é o assujeitamento à

linguagem, a cultura, podendo estar intimamente associada ao masoquismo como originário, que procuraremos explicitar adiante (ROUDINESCO & PLON, 1998, p.225).

Podemos, a partir dessas considerações, postular que a fantasia originária é uma fantasia inconsciente de cunho edípico, estando referida no texto “Uma criança é espancada” (1919) ao segundo tempo da fantasia de espancamento, cuja satisfação é obtida masoquistamente, ou seja, o prazer sexual é acompanhado de fantasias em que são imputadas dor e sofrimento a pessoa que fantasia. Entretanto, o fato de a fantasia ser resíduo do Édipo implica sua posterioridade, ou seja, sua apropriação ativa, elaborativa, ainda que seja de uma posição passiva. Aqui cabem algumas interrogações: será que a fantasia masoquista enquanto resíduo do complexo de Édipo, não teria o masoquismo erógeno como fundamento? Ou todo masoquismo já é necessariamente expressão da dinâmica sexual? De que forma isso se associa a dimensão da passividade atribuída ao feminino? Que desdobramentos isso pode ter frente a afirmação fálica posterior? Essas questões serão desdobradas a partir da análise dos textos “Além do princípio de prazer” (1920) e “O problema econômico do masoquismo” (1924) analisados a seguir.

4.3 O masoquismo, a pulsão de morte e o feminino

A clínica que se originou com o término da Primeira Grande Guerra Mundial que aconteceu entre os anos de 1914 e 1918, possibilitou avanços teóricos decisivos para a psicanálise. A experiência clínica freudiana com os soldados que retornaram do campo de batalha trouxe novamente para a cena a temática do trauma. Seu interesse agora se volta para saber em que medida os fatores traumáticos externos afetam o psiquismo das pessoas.

Foram várias as mudanças produzidas a partir de 1920, dentre as quais destacamos: a reintrodução da noção de compulsão à repetição, o novo dualismo pulsional entre pulsão de vida ou sexual e pulsão de morte, e a formulação da segunda tópica do aparelho psíquico – Eu, Isso e Supereu. Nesse momento de escrita da tese, a questão que se apresenta é a de saber quais as implicações da segunda tópica no que se refere à noção de masoquismo em suas vinculações com o feminino.

Entendemos que o texto “Uma criança é espancada” (1919) antecipa, juntamente como o artigo “O estranho” (1919), uma das mais importantes descobertas teóricas da psicanálise: a pulsão de morte. Veremos que a pulsão de morte surge na obra freudiana como uma das forças que ao lado da pulsão de vida rege o psiquismo.

Em “Além do princípio de prazer” (1920), Freud sublinha que o quadro apresentado pelas neuroses traumáticas, isto é, pelas neuroses ocasionadas por situações em que o sujeito é afetado por um excesso pulsional não representável, são reveladoras da força e da persistência com que as impressões provocadas pelo trauma invadem o psiquismo do sujeito chegam ao ponto de afetar seus sonhos. Nessa mesma direção, a análise dos sonhos dos soldados que haviam retornado da Primeira Grande Guerra Mundial leva à constatação de que estes repetiam, em seus sonhos, a situação traumática vivenciada nos campos de batalha. O desprazer que tais sonhos provocavam colocou em questão a perspectiva introduzida em 1900, segundo a qual os sonhos seriam apenas realizações de desejos inconscientes. Esses dados clínicos, juntamente com a observação da brincadeira que uma criança fazia quando a mãe se ausentava, farão com que retome uma hipótese desenvolvida anteriormente, no texto “Recordar, repetir e elaborar” (1914), em que identifica a existência de uma tendência primária e persistente no psiquismo, a que chamou de compulsão à repetição. Relata:

A criança estava segurando um carretel de madeira enrolado com um cordão. Nunca lhe ocorria, por exemplo, que poderia arrastá-lo no chão atrás de si para brincar de carrinho com ele, mas, ao contrário, atirava o carretel amarrado no cordão com grande destreza para o alto, de modo que caísse por cima da beirada de seu berço cortinado, onde o objeto desaparecia de sua visão, ao mesmo tempo em que pronunciava seu “o-o-o-o” significativo; depois, puxava o carretel pelo cordão de novo para fora da cama e saudava agora seu aparecimento com um alegre “dá”. Essa era, então, a brincadeira completa: desaparecimento e retorno (FREUD, 1920 [2006], p.25).

A brincadeira da criança é interpretada como um jogo em que a presença e a ausência da mãe são encenadas pela criança, o que lhe permitia aceitar sem resistência a ausência daquela. Entretanto, a ênfase que a criança dava ao lançar o objeto para longe, quando repetia o momento desagradável, trouxe a hipótese de que o menino poderia encontrar algum prazer em viver ativamente o que havia sofrido de forma passiva. Seguindo esse raciocínio, conclui que a compulsão à repetição consiste em uma insistência repetitiva, que visa um colocar-se em posição ativa frente à situação de desamparo, e que há um ganho de prazer de outra ordem, na repetição da experiência desagradável. A compulsão à repetição seria mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, que é suplantado por ela, tal como escreve:

Resta inexplicado o bastante para justificar a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela domina. Mas, se uma compulsão à repetição opera *realmente* na mente, ficaríamos satisfeitos em conhecer algo sobre ela, aprender a que função corresponde, sob que condições pode surgir e qual é sua relação com o princípio de prazer, ao qual, afinal de contas, até agora atribuímos dominância sobre o curso dos processos de excitação na vida mental (FREUD, 1920 [2006], p.34).

É importante lembrar que, no texto “Recordar, repetir e elaborar” (1914), relaciona a compulsão à repetição à manifestação da força exercida pelo recalco que insiste em retornar, causando um enorme desprazer ao eu (FREUD, 1914/2006, p.166-167). Seria, portanto, uma tendência presente no aparelho psíquico, que se traduz como um incessante retorno aos caminhos já percorridos, que servem para demarcar as vias de acesso à satisfação. Entretanto, os dados clínicos originados após a guerra levaram-no à constatação de que o princípio de prazer já não era mais suficiente para explicar certos fenômenos de repetição.

A grande virada proposta no texto “Além do princípio de prazer” fundamenta-se na hipótese da existência de um excesso que o psiquismo não é capaz de representar, não sendo, portanto, recalável. Esse excesso não representável articula-se ao que Lacan chamou de real²¹. A partir dessa constatação, Freud compõe o quadro de seu novo dualismo pulsional, colocando, de um lado, as pulsões sexuais ou de vida – que se manifestam através de tudo que perturba a tranquilidade e que são responsáveis pelas tensões cujo alívio é sentido como prazer – e de outro, a pulsão de morte, cuja manifestação é muito mais discreta. (FREUD, 1920 [2006], p.52-53).

A retomada desse tema em nossa investigação deve-se ao fato de Freud associar a pulsão de morte à destrutividade, indicando a persistência com que certa “disposição instintiva primária”, responsável pela agressividade insiste em obter satisfação por meio da violência. Essa característica da pulsão de morte, talvez nos possibilite melhor compreender a razão de certas mulheres se manterem passivas frente a violência que as acometem.

Freud acreditava em “uma disposição instintiva original e auto subsistente”, cujos fundamentos ele situou na biologia, o que nos parece um indício de que a pulsão de morte encontra seu fundamento no que resta de instintivo no homem e que diz respeito à sua relação com a natureza, o que responderia pela agressividade e pela tendência a buscar satisfação através da agressão.

No texto “O mal-estar na cultura” (1930), escrito dez anos após a descoberta da pulsão de morte, encontramos uma descrição do modo como a tendência a agressão se manifesta nos sujeitos:

²¹ Lacan pensou a realidade psíquica, a partir da delimitação de três registros: simbólico, imaginário e real que constituirão sua teoria a respeito do nó borromeano. Ele definiu o imaginário como sendo da ordem do sentido, o simbólico como sendo do duplo sentido e o real como sendo sem sentido. A grosso modo, o real em Lacan, é a realidade enquanto ela é impossível de suportar, é o que retorna ao mesmo lugar e que o sujeito não tem como evitar, daí sua estreita relação com o conceito freudiano de pulsão de morte.

(...) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante pessoal ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD, 1930 [2006], p. 133).

Do ponto de vista mítico, a pulsão de morte é uma força que atua no sentido de restabelecer um estado anterior de coisas, tal como afirma:

Ademais, é possível especificar esse objetivo final de todo o esforço orgânico. Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas antigo, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que “o objetivo de toda vida é a morte”, e, voltando o olhar para trás, que “as coisas inanimadas existiram antes das vivas” (FREUD, 1920 [2006], p.49).

A força exercida pelo que não é representado atua no sentido de abalar o equilíbrio, a homeostase do organismo humano. Entretanto, o que fica claro é a existência de uma força que atua no ser vivo oriunda de um esforço em retornar ao estado original mítico. A essa força Freud deu o nome de pulsão de morte. A partir dessas asserções, a compulsão à repetição passa a ser vista como fazendo parte da estrutura do sujeito em geral e não apenas da neurose. Tais asserções nos remetem ao Seminário 11 – “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, no qual Lacan concede à repetição o status de conceito fundamental. Apoiando-se em Aristóteles, Lacan constrói, a partir da leitura do referido texto freudiano, duas noções para pensar a repetição: *tiquê* e *autômaton*. O primeiro – *tiquê* – se refere ao encontro com o real que escapa, ou seja, com tudo aquilo que é irrepresentável pelo psiquismo, e o último, o *autômaton*, está relacionado com o retorno dos signos que são comandados pelo princípio de prazer. O que Lacan destaca ao reler Freud, é que *tiquê* é o que vigora, sempre por trás de *autômaton* (LACAN, 1964 [2008], p.59). Ou seja, algo do inusitado, algo do acaso acontece (*tiquê*), ainda que se esteja tentando trilhar as mesmas vias (*automatôn*), o que pode se dar não somente subjetivamente, mas também a nível do social, tendo em vista a persistência com que certos fenômenos sociais se repetem na história da humanidade.

A compulsão à repetição no senso comum é entendida como sendo o destino, ou a presença de um poder maligno que determina a vida dos sujeitos, arrancando delas sua responsabilidade subjetiva. Contrariando essa forma de enxergar as coisas, Freud afirma que a

compulsão à repetição é na realidade um destino que as próprias pessoas arranjam para si na medida em que são determinadas por influências das experiências infantis primitivas. Tal compulsão à repetição sobrepuja o princípio de prazer. Cito Freud:

[...] encontramos pessoas em que todas as relações humanas têm o mesmo resultado, tal como o benfeitor que é abandonado iradamente, após certo tempo, por todos os seus *protegés*, por mais que eles possam, sob outros aspectos, diferir uns dos outros, parecendo assim condenado a provar todo o amargor da ingratidão; o homem cujas amizades findam por uma traição por parte do amigo; o homem que, repetidas vezes, no decorrer da vida, eleva outrem a uma posição de grande autoridade particular ou pública e depois, após certo intervalo, subverte essa autoridade e a substitui por outra nova; ou, ainda, o amante cujos casos amorosos com mulheres atravessam as mesmas fases e chegam à mesma conclusão. Essa “perpétua recorrência da mesma coisa” não nos causa espanto quando se refere a um comportamento *ativo* por parte da pessoa interessada, e podemos discernir nela um traço de caráter essencial, que permanece sempre o mesmo, sendo compelido a expressar-se por uma repetição das mesmas experiências. Ficamos muito mais impressionados nos casos em que o sujeito parece ter uma experiência *passiva*, sobre a qual não possui influência, mas nas quais se defronta com uma repetição da mesma fatalidade (FREUD, 1920 [2006], p.32-33).

Mais uma vez Freud vê-se instigado pelo fato de a pulsão estabelecer para si fins passivos. Ele percebe a presença de um movimento insistente em que o sujeito vivencia situações que lhe causam infortúnios, frustrações e decepções, experimentando passivamente a repetição do mesmo destino. Com isso, apreende um importante aspecto a respeito da resistência apresentada pelos pacientes durante o tratamento. O fenômeno clínico da resistência era visto como um obstáculo imposto pelo eu para impedir que o conteúdo inconsciente (recalcado) tivesse acesso à consciência. Nessa mesma direção, postula que, no início, a tarefa do psicanalista era tentar vencer, por meio do manejo da transferência, as resistências impostas pelo paciente, para que o objetivo do tratamento – que consistia em tornar consciente o inconsciente – fosse alcançado. No texto referido, entretanto, introduz um novo paradigma, ao afirmar que o inconsciente não impõe nenhuma resistência ao tratamento, e que estas se originam das mesmas camadas e sistemas superiores que originalmente produziram o recalçamento. Nesse momento, desfaz a concepção que opunha inconsciente e consciente e afirma que a verdadeira oposição é entre o eu e o recalcado. A resistência dos pacientes é agora vista como um ato inconsciente, que é ocasionado pelo eu.

O texto “Além do princípio de prazer” (1920) traz também as principais alterações feitas por Freud a respeito do conceito de masoquismo. Se antes Freud postulava a existência de um sadismo anterior ao masoquismo, nesse texto é a prevalência de um masoquismo primário que ganha relevo, levantando a hipótese da existência de uma passividade anterior relativa ao feminino.

Acompanhando o pensamento de Freud, veremos que uma subversão é operada na concepção tanto do sadismo quanto do masoquismo. Na dinâmica entre sadismo e masoquismo, o que está em jogo é a agressividade por um lado, e a posição de passividade que o sujeito assume por outro. Tais fatores levam a pensar que a elaboração da hipótese do segundo dualismo pulsional é tributária das elaborações freudianas a respeito do sadismo e, principalmente, do masoquismo.

Em relação ao sadismo, Freud afirma que, na verdade, ele se origina de Eros e está a serviço da pulsão de vida, e não da pulsão de morte como poderia parecer. Vemos então que Freud localiza um componente sádico na pulsão sexual que sob a forma de uma perversão pode dominar a atividade sexual de um sujeito.

Desde o início identificamos a presença de um componente sádico na pulsão sexual. Como sabemos, ele pode tornar-se independente e, sob a forma de perversão dominar toda a atividade sexual de um indivíduo. Surge como uma pulsão componente predominante numa das “organizações pré-genitais”, como as denominei. Mas, como pode o instinto sádico, cujo intuito é prejudicar o objeto, derivar de Eros, o conservador da vida? Não é plausível imaginar que esse sadismo seja realmente um instinto de morte que, sob a influência da libido narcisista, foi expulso do ego e conseqüentemente, só surgiu em relação ao objeto? Ele entra em ação a serviço da função sexual (FREUD, 1920 [2006], p.64).

Essa nova perspectiva desemboca na hipótese da existência de um masoquismo originário anterior ao sadismo:

As observações clínicas nos conduziram, naquela ocasião, à concepção de que o masoquismo, o instinto componente complementar ao sadismo, deve ser encarado como um sadismo que se voltou para o próprio ego do sujeito. Mas, em princípio, não existe diferença entre um instinto voltar-se do objeto para o ego ou do ego para um objeto, que é o novo ponto que se acha em discussão atualmente. **O masoquismo, a volta do instinto para o próprio ego do sujeito, constituiria, nesse caso, um retorno a uma fase anterior da história do instinto, uma regressão.** A descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sob um aspecto: *pode* haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei (FREUD, 1920 [2006], p.64, grifo nosso).

O que é importante de ser destacado no texto é o fato de Freud aproximar o masoquismo primário da própria pulsão de morte, à medida que o caracteriza como o que possibilita “um retorno a uma fase anterior da história da pulsão, uma regressão” e, mais a frente, seguindo a mesma linha de pensamento descreve a pulsão de morte também como “uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas” (FREUD, 1920 [2006], p.68). O fato posto por Freud é que tanto o masoquismo primário quanto a pulsão de morte, encontram-se atrelados, amalgamados. Essa dupla relação faz com que pensemos que, nesse dado momento, masoquismo e intricação pulsional sejam idênticos. Quais os terrores que um pensamento dessa natureza pode causar no narcisismo fálico, seja de um sujeito, seja de uma cultura? Por que esse

aspecto da teoria freudiana foi e é até hoje tão dificilmente assimilada? O que o feminino tem a ver com isso?

Talvez possamos pensar que o sentido mesmo da intricação pulsional seja a erotização da destrutividade que é inerente à pulsão de morte, e, portanto, do desprazer que acompanha essa destrutividade, que é a essência do masoquismo. Por esse viés, talvez possamos localizar aqui a dimensão *hors sexe* do masoquismo e, portanto, do feminino, destacada por Lacan no Seminário 20. No entanto, não podemos perder de vista a existência de outra dimensão do feminino que não é *hors sexe* e que talvez seja mais bem designada como feminilidade.

Se, como afirma Maurano (2011), a pulsão de vida relaciona-se a um apelo ao “universo das identificações, na busca do mesmo, da união, na esfera do que trata na obra freudiana se constitui como princípio de prazer”, a pulsão de morte por sua parte se caracteriza por seu apelo à separação e a destruição. A autora destaca que a pulsão morte na sua vertente de força destruidora não indica a presença de uma “maldade original no homem”, mas sim, a visão de que essa pulsão “aponta para relação do sujeito a uma ‘mais além’ do campo da representação simbólica” e, por essa razão, se situa também na “origem da criação artística, na busca de dar visibilidade ao invisível, ao irrepresentável” (MAURANO, 2011, p.29).

Da mesma forma, a concepção de masoquismo em Freud ganha contornos nunca antes vistos. Ele deixa de ser um estado patológico, como propôs Krafft-Ebing, para ser pensado como uma condição estruturante da subjetividade, dado que o assujeitamento ao desejo do Outro²², como mostrou Freud e referiu Lacan, é a condição essencial para que o sujeito se constitua enquanto humano. É, portanto, no sentido freudiano, uma forma de subjetivação. É isso que Freud procura mostrar no texto “O problema econômico do masoquismo” publicado em 1924.

Freud inicia o texto “O problema econômico do masoquismo” (1924), problematizando a relação entre o princípio de prazer e o masoquismo, dado que o surgimento da hipótese acerca da pulsão de morte trouxe novos dados para se pensar o funcionamento do psiquismo. Podemos pensar que o aprofundamento da noção de masoquismo evidenciou a existência de um paradoxo que Freud não havia se dado conta até então, e que diz respeito ao fato de ele colocar em cena um prazer que deriva da dor, do sofrimento, enfim, o prazer do desprazer. Essa constatação interroga o que Freud vinha propondo a respeito da primazia do princípio de prazer na vida psíquica dos sujeitos, tendo em vista que “quando a dor e o desprazer deixam de ter a função

²² Como referiu Lacan, o termo “Outro” com a inicial maiúscula (grande Outro) é um lugar de onde provém as determinações simbólicas da história de um sujeito. É o lugar simbólico, lugar dos significantes, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age.

habitual de alarmes e, ao contrário, passam a ser metas almeçadas, o princípio de prazer fica totalmente fora de combate, ou seja, o guardião de nossa vida psíquica fica paralisado” (FREUD, 1924/2007, p.105).

O paradoxo que talvez se coloque, está justamente na capacidade do masoquismo de promover uma torção no princípio de prazer que faz com que ele vá do prazer ao gozo, apontando para uma forma de satisfação paradoxal. Talvez resida aí o seu perigo, dado o risco que representa para o psiquismo e a dificuldade de fazer face a ele. Que satisfação é esta que insiste independente de tudo?

Vejamos o que diz Freud:

Assim, ao paralisar o princípio de prazer, o masoquismo se apresenta – diferentemente de sua contrapartida, o sadismo – como um grande perigo para nós. Todavia, antes de ingressarmos nessa discussão, proponho mudarmos uma de nossas concepções anteriores: não mais atribuiremos ao princípio de prazer apenas a função de guardião da vida psíquica, mas ousaremos ampliar sua função para guardião da vida propriamente dita. Essa mudança, porém, exige que analisemos antes a relação fundamental entre o princípio de prazer e os dois tipos de pulsão que já havíamos distinguido como forças reguladoras da vida – as pulsões de morte e as pulsões eróticas de vida [libidinais] (FREUD, 1924 [2006], p.105).

O que vemos se esboçar nesse momento, é uma ampliação das funções exercidas pelo princípio de prazer, tendo em vista o perigo que o masoquismo passou a representar. Cabe ao princípio de prazer a afirmação de tudo que há na vida, de alegria, de sofrimento. Vida e morte articuladas, pois se há vida há também gozo, ainda que a expensas da vida. Afinal, o que vemos se delinear é a presença de duas forças reguladoras na vida, e não uma apenas.

Entretanto, é preciso salientar que até esse momento Freud falava apenas de uma forma de masoquismo, destacando sempre sua relação com seu par, o sadismo. Como vimos anteriormente, no texto “Além do princípio de prazer” (1920), a hipótese da existência de um masoquismo primário, anterior ao sadismo havia se colocado quando da descoberta da pulsão de morte, manifesta nas compulsões que levavam os sujeitos a repetir experiências cujo conteúdo deveria provocar desprazer, mas que, na verdade, revelavam uma satisfação extraída da dor e do sofrimento.

Em 1924 testemunhamos um avanço na elaboração da concepção do masoquismo, tendo em vista que a possibilidade de se extrair um prazer do sofrimento interroga a própria existência do princípio de prazer, como bem colocou Freud na abertura do texto: “Do ponto de vista da economia psíquica, a existência de uma vertente masoquista na nossa vida pulsional é um fenômeno assaz enigmático” (FREUD, 1924 [2006], p.105). Como compreender o masoquismo, se o princípio de prazer domina os processos psíquicos? Essa é a questão que Freud se coloca e que faz com que empreenda uma ampliação teórica do princípio de prazer

que, a meu ver, foi imposta pela própria concepção de masoquismo. Se inicialmente todo desprazer deveria coincidir com um aumento de tensão e o prazer com sua diminuição, a partir de 1920 essa afirmação foi tomada por Freud como equivocada. Ele se dá conta da existência de tensões que são sentidas como prazerosas, bem como de distensões percebidas como desprazerosas e cita como exemplo o ato sexual, cuja excitação é sentida como prazerosa. Dessa forma, prazer e desprazer passam a serem vistos não só a partir da perspectiva quantitativa, mas, sobretudo, por uma perspectiva qualitativa que diz respeito a uma dinâmica que leva em consideração o ritmo, a temporalidade, as elevações e as quedas da quantidade de estímulos. O que Freud está querendo mostrar é que algumas tensões que deveriam ser sentidas como desprazerosas – a dor, por exemplo – em algumas condições são sentidas como prazerosas. Isto é evidenciado pelo masoquismo.

Assim, podemos perceber que, a partir de 1924, o princípio de prazer é na verdade gerido menos pelas quantidades de energia que circulam no interior do psiquismo, do que pelas variações das intensidades que aí se apresentam e que estão a serviço das reivindicações da libido. Com isso, Freud desfaz a ideia de que o princípio de prazer seria idêntico ao princípio de Nirvana, cunhado pela psicanalista inglesa Barbara Low, que exprime a tendência presente na pulsão de morte de redução completa das tensões.

A partir de agora não mais consideraremos o princípio de Nirvana e o princípio de prazer como uma mesma coisa. Penso que não é difícil adivinhar de que força partiu essa modificação do princípio de Nirvana: só pode ter sido da pulsão de vida, colocando-se lado a lado com a pulsão de morte. Temos então uma pequena, mas interessante sequência de relações: o princípio de Nirvana expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio de prazer representa a sua transformação em reivindicação da libido; e o princípio de realidade, a influência do mundo exterior (FREUD, 1924 [2006], p.106).

Freud destaca uma diferença essencial entre se deixar morrer e querer morrer, erotizar a morte, o que diz diretamente de uma apropriação subjetiva do que lhe escapa. Apropriação subjetiva da morte, seja, como aponta Lacan, um modo de saber fazer com o real da morte.

Da mesma forma, chama a atenção para o fato de que o princípio de prazer e, portanto, a pulsão de vida, surge de uma transformação operada na própria pulsão de morte pela libido, o que ratifica a afirmação feita por Lacan em 1964 no seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, de que só há uma pulsão e que ela se apresenta a partir de suas duas faces: uma que presentifica a sexualidade no inconsciente, e outra que em sua essência, presentifica a morte (LACAN, 1964 [2008], p.194).

O que vemos ser esboçado nesse momento da obra freudiana é a ideia de uma intrincamento entre as pulsões, o que nos faz pensar que talvez o princípio de prazer funcione como uma dobradiça que articula ao mesmo tempo as duas pulsões, sendo o masoquismo a própria expressão desse funcionamento. Freud explica que a transformação das excitações derivadas da dor em prazer é responsável por fazer com que essas excitações sejam acrescentadas às pulsões sexuais, produzindo um amalgamento entre o prazer e o desprazer. Freud supõe que “no caso da tensão gerada pela dor e pelo desprazer, essa solidariedade excitatória libidinosa seria um mecanismo fisiológico infantil que mais tarde se selaria”. Destaca que, antes de selar-se, ou seja, amalgamar-se, “esse mecanismo atingia um determinado grau de desenvolvimento e magnitude” e que “sobre essa base fisiológica se formaria psiquicamente o masoquismo erógeno” (FREUD, 1924 [2006], p.109). Vê-se que Freud tenta mostrar que a estruturação do eu humano se dá em torno de um núcleo masoquista erógeno. Cabe ao princípio de prazer recobrir libidinalmente o processo de constituição subjetiva, tendo em vista a alienação que ela comporta. Faz-se necessário que a alienação seja de alguma forma erogeneizada, o que só pode ser feito pelo masoquismo erógeno.

Por esse viés, o princípio de prazer coloca-se a serviço da constituição subjetiva na medida em que a recobre libidinalmente a operação da alienação subjetiva em sua face de alienação, como propõe Lacan. Se a alienação é inevitável, o psiquismo através do masoquismo erógeno trabalha no sentido de erogeneizá-la. Assim, o masoquismo erógeno primário torna-se a base sobre a qual o psiquismo humano se constitui.

Freud acredita que essas concepções ainda são insuficientes para explicar as ligações existentes entre o masoquismo e o sadismo, por essa razão retoma a hipótese esboçada em “Além do princípio de prazer”, sobre a origem das pulsões para mostrar a relação entre a libido e o princípio de prazer, a ser explorada.

Trata-se de nossa formulação a respeito dos dois tipos de pulsão que estariam presentes nos seres vivos atuais. Segundo ela, ao surgir, a libido teria encontrado a pulsão de morte – ou de destruição – já predominando nos seres vivos (multicelulares). Essa pulsão de morte teria como meta desfazer esses seres e conduzir cada um dos organismos elementares ao estado de estabilidade orgânica (apesar de essa estabilidade ser, na verdade, apenas relativa). Caberia, pois, à libido a tarefa de tornar inofensiva essa pulsão destrutiva. Para tal, ela, contando com a ajuda de um sistema especial de órgãos, a musculatura, desviaria grandes parcelas da pulsão de morte para fora, dirigindo-a contra os objetos do mundo externo. Direcionada ao mundo externo, a pulsão de morte passaria, então, a atuar como pulsão de destruição, pulsão de apoderamento, ou vontade de poder. Outra parcela ainda dessa pulsão também teria sido dirigida para fora, mas a serviço da função sexual. Seria esse o sadismo propriamente dito, o qual terá um importante papel a cumprir na vida sexual. Contudo, haveria uma parcela da pulsão de morte que não teria participado dessas transposições. Ela teria permanecido dentro organismo, e lá, com a ajuda da

solidariedade excitatória sexual – que já afirmamos existir – entre a dor e o prazer, teria sido fixada libidinalmente. Ora, é essa parcela fixada que denominamos masoquismo original erógeno (FREUD, 1924 [2006], p.109).

Em consonância com o que havia proposto em “Além do princípio de prazer” (1920), Freud destaca a atuação da libido no sentido de favorecer a transposição de parcelas da pulsão de morte para o mundo exterior, sendo que uma dessas parcelas corresponderá ao sadismo, que estará a serviço de Eros. O que nos chama a atenção e que é de suma importância no contexto desta pesquisa, é o fato de Freud afirmar que o masoquismo erógeno corresponde a uma parte da pulsão de morte que permanece inalterada no interior do corpo (organismo), porém fixada libidinalmente pelo princípio de prazer. Assim, de um lado temos no psiquismo o masoquismo erógeno e, de outro, o sadismo, oriundo da parcela dessa pulsão que foi deslocada e colocada a serviço das pulsões sexuais.

Esses avanços permitiram que Freud distinguisse o masoquismo erógeno propriamente dito, de outras duas formas de masoquismo: o feminino e o moral, que dele derivam. Talvez possamos pensar que o masoquismo erógeno primário seja, propriamente, a expressão do feminino em Freud, e os masoquismos femininos e moral sejam formas secundárias de manifestação do masoquismo erógeno primário.

Como Freud especifica, que o masoquismo dito feminino, diz respeito às fantasias masoquistas presentes principalmente em homens, e que são evocadas durante o ato masturbatório com o objetivo de obter satisfação sexual. São fantasias cujo conteúdo manifesto é: “ser amordaçado, amarrado, surrado de forma dolorosa, ser açoitado, maltratado, obrigado à obediência incontestada, sujado e humilhado”. Em suas fantasias, esses homens se colocam em uma posição eminentemente feminina, sendo castrados, copulados chegando, inclusive, a dar à luz a um filho (FREUD, 1924 [2006], p.108). Um sentimento de culpa se delineia nessas fantasias tendo em vista que a pessoa referida julga ter cometido um ato ilícito que deve ser redimido através de atos que inflijam dor.

Por fim, Freud afirma que o sentimento de culpa inconsciente está na origem do masoquismo moral, que por sua parte está relacionado à prática da masturbação infantil. Sublinha que essa forma de masoquismo comporta uma necessidade inconsciente de punição por parte de uma pessoa da família ou, até mesmo, de alguma força poderosa, o que faz atuar, agindo muitas vezes de forma “pecaminosa”, para que essa ação seja, então, expiada por meio de pesadas críticas oriundas da consciência moral, que em última instância está sob a influência do Supereu. É importante mencionar que Freud aponta que o masoquismo moral é um “perfeito testemunho da existência de uma fusão pulsional”. Destaca que sua periculosidade deriva de

sua origem na pulsão de morte, já que diz respeito à parcela da pulsão de morte que escapou de ser deslocada para fora sob a forma de pulsão de destruição. Entretanto, essa forma de masoquismo mostra que mesmo na busca de autodestruição não falta uma satisfação que é libidinal (FREUD, 1924 [2006], p.115).

É notória a importância das novas proposições sobre o masoquismo apresentadas por Freud em "O problema econômico do masoquismo". *Se o masoquismo dito feminino comparece precedentemente na fantasia dos homens, o que seria um masoquismo feminino do lado mulher? Seria ele o que se aproxima do masoquismo erógeno? Seria ele um modo de erogeneizar a alienação relativa à fundação do psiquismo?* Essas questões nos aguçam e nos induzem a continuar nossa investigação a partir do caminho trilhado por Jacques Lacan, sobretudo em sua abordagem do conceito de pulsão no Seminário XI "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise".

Os pontos até aqui abordados nos permitem concluir que a virada teórica proposta por Freud em 1920 inaugurou uma nova maneira de conceber o masoquismo. É possível que a descoberta da presença de uma fantasia de cunho masoquista no inconsciente, tal como vimos no artigo "Uma criança é espancada" (1919), juntamente com a clínica originada a partir da Primeira Grande Guerra Mundial, seja o que contribuiu de forma decisiva para a descoberta da existência da pulsão de morte e, com isso, o estabelecimento de um novo dualismo pulsional onde, de um lado se coloca a pulsão sexual ou de vida com suas tensões e, do outro, a pulsão de morte como uma tendência de retorno a um estado anterior de coisas.

Creio que o caminho percorrido, foi eficaz em mostrar o elo que liga o masoquismo ao feminino, bem como o sadismo ao masculino e, respectivamente, suas finalidades passivas e ativas na obtenção da satisfação da pulsão parcial. Isso parece evidenciar a aproximação entre o masoquismo, o feminino e a pulsão de morte, ponto que muito nos interessa no sentido de nos permitir construir uma hipótese a respeito do que está em jogo quando relacionamos o feminino à violência praticada contra a mulher na cultura. A associação do masoquismo erógeno ao que aqui estamos tentando conceituar como feminino, e com a pulsão de morte, não corrobora com a afirmação rodrigueana de que mulher gosta de apanhar. A passividade de que aqui se trata, e mesmo a erogeneização da alienação constitutiva do sujeito, revela um caminho de pensamento bem mais complexo do que a afirmação acima consegue abarcar.

Em síntese, o que estamos propondo é que a noção de masoquismo feminino, apresentada no texto "O problema econômico do masoquismo" diz de um enquadramento

fantasmático, possivelmente defensivo dos homens, no entanto, o masoquismo erógeno parece ser anterior e constitutivo, daí sua proximidade com o feminino.

Essa perspectiva, nos impele na direção da teoria lacaniana acerca dos gozos. A retomada dessa teoria, além de nos permitir uma melhor compreensão a respeito da dualidade de gozos – gozo fálico e gozo Outro -, será essencial também para o encaminhamento do que designamos como sendo a “devastação no masculino”, e sua relação com violência contra o feminino na mulher.

CAPÍTULO 5

A DEVASTAÇÃO NO MASCULINO E A VIOLÊNCIA CONTRA O FEMININO NA MULHER

“...o universal do que elas desejam é a loucura: todas as mulheres são loucas, como se diz. É por isso mesmo que não são todas, isto é, não loucas de todo, mas antes, conciliadoras, a ponto de não haver limites para as concessões que cada uma faz a *um* homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens”. (Jacques Lacan – Televisão)

Nas últimas décadas, sobretudo no ocidente, houve um grande avanço no que concerne a garantia dos direitos das mulheres de exercerem o papel de cidadãs na sociedade. As conquistas no campo profissional lhes garantiram uma maior participação na vida pública e, aos poucos, elas foram ocupando lugares que antes eram reservados apenas aos homens. Obviamente, o movimento feminista teve grande importância nesse processo. Por outro lado, a despeito de todas as conquistas e das satisfações que delas derivam, as mulheres ainda apresentam a prenhe tendência em buscar nas parcerias amorosas, a proteção contra o desamparo.

O desamparo evidencia o verdadeiro drama humano: nascer num estado de total dependência em relação a um outro que deve suprir desde as necessidades mais básicas, tais como, a fome e a sede, até a de ser desejado, amado e reconhecido. A importância que é dada ao outro que supre as demandas, favorece que ele seja colocado no lugar de absoluto, um “grande Outro” - com O maiúsculo - como designou Lacan. Talvez, resida aí a problemática da existência humana, em razão do grande poder que é dado ao Outro, de quem o recém-nascido é totalmente dependente. Essa experiência deixa marcas e é inevitável que elas sejam revividas ao longo da vida. A questão que surge no início da vida e se torna central para todo ser humano é a de saber que lugar ele ocupa no desejo do Outro, um enigma impossível de ser decifrado. Tal realidade concerne a todo ser humano, entretanto, é numa identificação ao feminino nas mulheres que a relação com Outro ganha matizes singulares. A dificuldade em se localizar no desejo de Outro, de sentirem-se merecedoras de seu amor, talvez seja o desafio que as mulheres vivenciam no contexto de suas relações (FREUD, 1895; ZALCBERG, 2007).

A passagem nada tranquila pelo complexo de Édipo efetuada pelas meninas tema sobre o qual nos debruçamos no capítulo dois dessa tese, evidencia que o medo da perda do amor do Outro, é o que faz com que a menina lentamente abandone esse complexo. No tentando, a

significação que é dada à ausência de um representante psíquico que diga a respeito do sexo da mulher, faz com ela associe a falta desse representante à falta de amor. Deixar de ser amada, ser abandonada é o maior medo das mulheres, em razão de que, para elas, ser amada é uma necessidade maior do que amar. O amor é o que dá consistência a seu ser, daí ser comum afirmar que, o que elas amam, é o amor. O amor se coloca como uma moeda valiosa nas trocas amorosas. “...o amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele demanda...mais...ainda. Mais, ainda”, sublinha Lacan (1972-73 [2008], p. 12).

Os excessos aos quais as mulheres são capazes de se entregar para obter, do outro, a garantia de seu amor, não passou despercebido a Lacan. Por amor elas são capazes de entregar seu corpo, sua alma, seus bens, como mostra a belíssima canção de Edith Piaf, o Hino ao amor... (*Hymne a l'amour*)

“Le ciel bleu sur nous peut s'effondrer Et la terre peut bien s'écrouler Peu m'importe, si tu m'aimes Je me fous du monde entier Tant que l'amour inondera mes matins Tant que mon corps frémissa sous tes mains Peu m'importent les problèmes Mon amour puisque tu m'aimes J'irais jusqu'au bout du monde Je me ferais teindre en blonde Si tu me le demandais J'irais décrocher la lune J'irais voler la fortune Si tu me le demandais Je renierais ma patrie Je renierais mes amis Si tu me le demandais On peut bien rire de moi Je ferais n'importe quoi Si tu me le demandais...”²³ (PIAF, 1950).

Ao celebrar o amor, Piaf evidencia sua importância para as mulheres. Algumas, inclusive, são capazes de renunciar a tudo, para se manterem numa posição de entrega em relação ao outro, e isso pode ser, tanto para o melhor, quanto para o pior, tendo em vista que a parceria amorosa, pode culminar em devastação.

A devastação do lado das mulheres, tema bastante explorado na literatura psicanalítica, indica um movimento de entrega amorosa, onde o Outro se configura como Outro não barrado, absoluto, frente ao qual o sujeito se aniquila. Entretanto, esse fenômeno não é uma experiência vivida apenas por elas, dado que os homens também a experimentam, de certo modo. Estamos nos referindo a mulheres e homens empíricos, porém, tanto o fenômeno da devastação, quanto o da violência, não podem ser pensados apenas pela perspectiva do gênero.

Como sinalizamos ao longo deste trabalho, a psicanálise, campo que nos referencia nesse percurso, subverte a lógica que vigora em torno da noção de gênero, ao indicar a

²³ “O céu azul sobre nós pode desmoronar E a terra pode colapsar...Eu não me importo, se você me ama Eu não me importo Enquanto o amor inundar minhas manhãs Enquanto meu corpo estremecer sob suas mãos Eu não me importo com os problemas, meu amor, desde que você me ame... Eu iria até o fim do mundo Eu me tingiria de loiro, se você me pedisse. Eu ganharia a lua Eu roubaria uma fortuna, se você me pedisse. Eu negaria minha terra natal Eu negaria meus amigos, se você me pedisse. Você pode rir de mim Eu faria qualquer coisa se você me pedisse...”

inexistência de uma correspondência exclusiva entre a anatomia – do homem ou da mulher – e masculino e feminino; da mesma forma ativo e passivo não correspondem respectivamente ao que diz respeito ao homem ou a mulher. A hipótese freudiana da bissexualidade psíquica indica que o sujeito pode ocupar diferentes posições na fruição da satisfação pulsional. Porém, na visão de Lacan, para além de uma dualidade de sexos, há em nós uma dualidade de gozos, o gozo fálico, relativo à posição masculina e o gozo Outro, relativo à posição feminina.

A hipótese que desenvolvemos neste capítulo, relaciona-se à devastação no masculino, um tema que acreditamos ser pouco explorado e que, a nosso ver, pode contribuir para um maior esclarecimento acerca da violência contra o feminino na mulher, um fenômeno que se repete na memória cultural das sociedades. Por mais que façamos referências às mulheres e aos homens empíricos, nossa proposta não é a de pensar sobre a violência de gênero, mas sobre a violência que incide sobre o feminino na mulher.

Para avançar na direção que temos proposto, faremos um percurso que privilegia a teoria lacaniana acerca dos gozos fálico e gozo Outro. Entretanto, para fundamentar a hipótese que sustentamos, vamos evocar uma distinção que não está clara no seminário “*Encore*”, de Lacan, entre gozo Outro e gozo do Outro. O gozo do Outro pode estar relacionado a vivência de um gozo intrusivo e devastador atribuído a um Outro vivido como absoluto, tal como ocorre nas psicoses. Essa abordagem será fundamental para pensarmos a devastação no masculino, bem como nas consequências dessa experiência de invasão, que podem, muitas vezes, desencadear diversas formas de violências contra o feminino na mulher, chegando até mesmo à ocorrência do feminicídio.

5.1 A lógica dos gozos

A construção do conceito de gozo foi sendo delineada no movimento de retorno a Freud empreendido por Lacan do decorrer de seu ensino e, gradativamente, passou a ocupar um lugar central na reflexão psicanalítica. Ao introduzir esse termo no campo psicanalítico, Lacan dá continuidade à elaboração freudiana a respeito da satisfação (*Befriedigung*), porém o uso que faz dele marca algumas diferenças em relação a Freud. O termo gozo foi pinçado por Lacan do campo do direito, onde designa o ato de usufruir de um bem com a finalidade de extrair dele satisfações. A relação do direito com o gozo é sustentada pela noção de usufruto, o que significa que se pode usufruir de um bem, com a condição de não o gastar em demasia (LACAN, 1972-1973 [2008], p. 11).

Devemos a Lacan o delineamento do conceito de gozo, mas não podemos deixar de reconhecer que seus fundamentos se encontram na obra freudiana, principalmente no quadro da reformulação em torno da noção de princípio de prazer, que se impôs após a descoberta da pulsão de morte, desenvolvida em “Além do princípio de prazer” (1920). A experiência com a clínica que se originou no pós-guerra, juntamente com a observação da brincadeira inventada por seu neto para lidar com o afastamento da mãe quando ela saía para trabalhar, no qual repetia insistentemente o movimento de jogar um carretel e trazê-lo de volta, fazendo-o desaparecer e aparecer, enquanto repetia um sonoro “o-o-o-o” na tentativa de verbalizar a palavra *fort* (vá para longe) e, em oposição um “da” (aqui), mostra como a ausência da mãe é representada pela criança primeiro pelo jogo e, segundo, pela palavra. Não passou despercebido a Freud, a expressão de júbilo de seu neto, quando ele se apropria da palavra e do simbólico, na tentativa dar um sentido para o desamparo presentificado pela ausência de sua mãe e interpreta a brincadeira como um jogo em que a presença e a ausência da mãe são encenadas pela criança, o que lhe permitia aceitar sem resistência a ausência daquela. Entretanto, a ênfase que a criança dava ao lançar o objeto para longe, quando repetia o momento desagradável, trouxe a hipótese de que o menino poderia encontrar alguma satisfação em viver ativamente, o que havia sofrido de forma passiva. Freud conclui que a compulsão a repetição consiste em uma insistência repetitiva, que visa um colocar-se em posição ativa frente a situação de desamparo, e que há um ganho de prazer de outra ordem, na repetição da experiência desagradável. A compulsão à repetição seria mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, que é suplantado por ela.

É interessante o fato de Lacan (1953), em “Função e campo da fala e da linguagem” afirmar que a genialidade de Freud foi perceber que os jogos de ocultação, muito comuns na infância, são reveladores do momento em que o desejo se humaniza, que é também o “momento em que a criança nasce para a linguagem”. A criança, diante de uma experiência angustiante, utiliza a brincadeira na tentativa de dar um sentido para um fato sobre o qual ela não tinha nenhum controle, que era a ausência da mãe. No mesmo texto, sublinha que a “palavra mata a coisa”, o que significa o mesmo que afirmar que, através desses primeiros jogos, o objeto do desejo, passa para o plano da linguagem, fazendo com que o símbolo se torne mais importante do que o objeto em si. A repetição da experiência da perda e do retorno do objeto desejado, consiste em experiência de gozo, um gozo que é engendrado pela estrutura da linguagem (LACAN, 1953b [1998], p. 320).

Esse autor propõe que, toda vida humana se desenrola no universo simbólico, e que a apropriação da realidade se dá por meio da linguagem, dado que “não apenas a linguagem é um meio tão real quando o chamado mundo exterior”, mas que o “homem cresce” imerso num “banho de linguagem”, que o determina antes mesmo de seu nascimento (LACAN, 1966 [2003], p. 228). A etimologia da palavra sujeito (*subjectus*) - posto debaixo, colocado, situado abaixo -, indica que, miticamente, o sujeito é constituído pela palavra, por isso ele é assujeitado por ela. A sexualidade, conceito basilar da psicanálise, é comandada pela linguagem e é ela que revela as diferenciações entre o desejo e o gozo. Lacan delimita o campo do gozo como sendo o seu, ao mesmo tempo em que circunscreve o campo freudiano como sendo o campo do desejo. Trata-se, como sublinha Maurano, de um “deslocamento do enfoque dado ao desejo e a subjetivação para questões relativas ao gozo e à dessubjetivação” (MAURANO, 2011, p. 76).

O gozo, nos primeiros anos do ensino de Lacan, está relacionado à função da fala vista como doadora de sentido, dado que as operações da linguagem, por sua estrutura, suportam o que diz respeito à história do sujeito. Daí sua articulação com os jogos de concatenação da cadeia significante, nos quais o sujeito se engaja quando começa a falar. Satisfação e insatisfação não são pensadas como um equilíbrio das energias, mas como estando referidas ao campo da linguagem, com as leis que a regulam. Percebe-se que, o gozo, não está relacionado à satisfação de uma necessidade que um objeto pretensamente preencheria, mas como produto da própria linguagem, onde o desejo encontra sua guarida. Esse lugar da linguagem é o que Lacan denomina como grande Outro, sendo que a complexidade do conceito de gozo, se origina nesse grande Outro, não representável, lugar de onde proliferam os significantes que estruturam o sujeito (LACAN, 1953b). Lacan nomeia esse processo de alienação.

Trata-se do desejo que, transcendendo a dimensão da necessidade, faz-se reconhecer na alienação ao desejo do Outro, que é necessária para que o sujeito se constitua. Melhor dizendo, para que o sujeito exista é necessário que ele seja fisgado pelas palavras que vem do Outro, que ele as apreenda e as utilize na construção de sua subjetividade. Sem a palavra, não haveria sujeito, nem desejo e nem mesmo o mundo (BRAUSTEIN, 2007).

No início da vida, a alienação da criança ao Outro, é necessária para a constituição da subjetividade, pois o assujeitamento ao desejo do Outro é o que lhe garante o status de sujeito do inconsciente. Lacan sublinha que “A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não é porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética (LACAN, 1957-1958 [1999], p. 145).

Em “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964), esse autor utiliza uma metáfora, na qual o sujeito se vê forçado a escolher entre a bolsa ou a vida, para ilustrar a alienação. Ele diz que se a escolha for pela bolsa, ele perde as duas, mas se escolhe a vida e perde a bolsa, o que resulta é uma vida “decepada” (LACAN, 1964 [2008], p. 207) Com isso, mostra que a vida não é dada de graça, ela depende de uma perda, sem a qual o sujeito não se humaniza. Ao escolher a vida o sujeito consente em se alienar ao desejo do Outro, um desejo que, no entanto, o constitui. Uma tarefa essencial, que deve ser executada pelo sujeito, é a saída desse lugar de objeto para advir como desejante.

A confrontação com a falta no Outro, e a constatação de que ele também é castrado, possibilita que o sujeito se desprenda e aos poucos se separe, o que implica em uma apropriação do desejo. A castração do Outro, representado no início da vida pela mãe, é concomitante à castração do próprio sujeito, dado que, ambos são divididos pela ação do significante Nome-do-Pai, que ao interditar o gozo absoluto, ou seja, aquele que imaginariamente seria creditado à consumação do incesto, permite que o sujeito desponte como portador de um desejo, que é o mesmo que dizer que ele porta uma falta. A separação ocorre quando o sujeito passa a desejar o desejo, que é o mesmo que dizer que ele sai da posição de ser objeto do desejo do Outro, para se posicionar como sujeito do desejo (LACAN, 1964).

O desejo surge então como signo da castração simbólica, que é operada pela perda de um objeto que imaginariamente poderia satisfazer de uma vez por todas o sujeito. Esse “a menos”, é o que justifica a busca, o advento do desejo, e o deslanchar da atividade psíquica.

Nesse processo, a fantasia funciona como mediadora, dado que é através dela que o desejo inconsciente pode ser sustentado pelo sujeito. A fantasia remete o sujeito à realidade de que a pulsão só se satisfaz parcialmente. Ela é uma resposta, ainda que incompleta, para a falta de um significante no Outro, cuja representação é feita pelo matema lacaniano $S(\bar{A})$. Lacan localiza o sujeito na fantasia que, por sua vez é sustentada por um objeto faltoso representado pelo a minúsculo (objeto a).

O fato é que o encontro com a ausência de um significante no Outro marca o momento de *fading* do sujeito, em que ele não encontra em si algo que lhe garanta e que lhe permita situar-se e nomear-se no nível do discurso do Outro, ou seja, como sujeito do inconsciente. Esse é o momento em que, segundo Lacan, surge o a enquanto objeto faltoso causador de desejo, que se insere como suporte do sujeito barrado na fantasia. Essa operação caracteriza a própria divisão do sujeito, pois enquanto ele tenta autenticar-se na demanda dirigida ao Outro, isto é,

enquanto sujeito da fala, fica suspenso pela aparição no nível do Outro da ausência de um significante, que é uma forma de falar sobre a falta de garantia em relação ao amor do Outro.

A ausência de resposta do Outro é uma experiência que causa no sujeito uma sensação de estranheza, pois a imagem recusada na vivência da relação dual faz com que o sujeito apareça em sua dimensão de objeto *a*, revelando sua dependência em relação ao Outro (LACAN, 1962-1963 [2005], p. 51). Quando a demanda não é respondida, o que comparece é o vazio. O encontro com o objeto *a* remete o sujeito a uma falta que é estrutural, que mostra que não há nenhuma garantia no Outro.

Por conseguinte, a angústia emerge quando fantasia deixa de operar. Nesse momento as identificações que sustentavam o sujeito sofrem uma fratura e este não mais se reconhece no desejo do Outro. Na angústia, a divisão do sujeito comparece revelando sua posição de objeto no desejo do Outro, o que é o mesmo que dizer que a angústia comparece ali onde a falta de um significante no Outro se presentifica, revelando a opacidade de seu desejo. É o ponto de captura do sujeito no enigma do desejo do Outro, ao qual o sujeito tem a possibilidade de responder, a partir de sua fantasia. O que há de interessante nessa proposição de Lacan, é o fato de que o sujeito identifica a falta do Outro com sua demanda, ou, melhor dizendo, “a demanda do Outro” vai assumir para o sujeito “a função de objeto em sua fantasia” (LACAN, 1962 [1998], p. 838).

No seminário “A lógica da fantasia” (1966-1967), Lacan explicita que a fantasia tem a função de realizar a posição de objeto produzida no sujeito pela falta no Outro, ou seja, para satisfazer as demandas do Outro e assim tamponar sua falta, o sujeito é capaz de se colocar na posição de objeto *a*, um objeto que supostamente poderia completá-lo. Dessa forma, a fantasia funciona como uma proteção ilusória em relação ao desamparo que a falta no Outro produz no sujeito, que nada quer saber de sua insuficiência. A subserviência, o oferecer-se como objeto, seria uma forma de saldar a dívida que o sujeito acredita ter para com ele, daí ser necessário que ele se separe. No entanto, a separação consiste em admitir a castração do Outro, isto é, que ele não oferece nenhuma garantia, o que o coloca diante do risco de se ver desamparado.

A alienação é uma operação que concerne a todos os seres humanos, mas é possível que, no que diz respeito às relações amorosas, as mulheres parecem estar mais dispostas a encarnar o lugar de objeto na fantasia dos homens, em razão de imaginarem que é isso que eles lhes demandam.

Alienação e separação, são processos que consistem em um eterno ir e vir tendo em vista que o perigo representado pelo desamparo, impele o sujeito a buscar proteção, seja na relação com os pais e amigos, seja na vida amorosa. De algum modo, há sempre uma herança

dessa alienação inicial, com a qual o sujeito deverá lidar pelo resto de sua vida. Talvez, isso diga algo sobre como as mulheres se posicionam em suas relações amorosas, dado que para evitar o encontro com real, que se presentifica nos momentos em o que o sujeito se vê desamparado e a angústia que lhe é inerente, muitas mulheres tendem a buscar nas parcerias amorosas, a proteção que elas acreditam precisar, e isso pode favorecer a retomada de um ponto de repetição fantasmática, na qual a condição de objeto alienado ao desejo do Outro, lhes confere um sentido, uma significação que lhes garanta a condição de causa de desejo, em razão de ser isso o que lhe dá consistência, tal como referimos no capítulo anterior. O fato é que o manter-se na posição de passividade em relação ao Outro, pode ter um alto custo para as mulheres, o custo de, inclusive, perderem suas vidas.

Entretanto, como nada é garantido, há também um risco inerente ao desejo, em razão de que, nesse deslocamento desejante, há momentos em que o sujeito tem que abrir mão das garantias para ir de encontro com a incerteza, dado que “Outro, que era suposto assegurador, não oferece nenhuma garantia”. O que comparece nesses momentos é a angústia, o desamparo (MAURANO, 1995, p. 74).

O Outro, assim como o sujeito, também é barrado, ou seja, ele também é marcado pela falta. A linguagem, campo relativo ao sexual, comporta um limite no que concerne a possibilidade de recobrimento do real. O real é o que se mostra como ilimitado, como campo relativo ao impossível de tudo dizer, de tudo representar. Há um fora do discurso que não pode ser referido pelo sujeito, porque é impossível, sendo isto que Lacan traduz com o aforismo *a relação sexual não existe*, que é um modo dele falar sobre a impossibilidade de se alcançar a almejada complementaridade nas relações amorosas.

Esses pontos são desenvolvidos Lacan (1959-1960) no seminário “A ética da psicanálise”, quando propõe uma ética desvinculada da moral, explicitando a dimensão do desejo vinculado a uma falta real de objeto. A radicalidade da falta, coloca em perspectiva a questão do que viria a ser o caminho certo a ser percorrido pelo homem para alcançar aquilo que se toma como sendo o Bem, ou seja, ao que poderia suturar a fenda impossível de ser suturada (MAURANO, 1995).

A psicanálise, por seu turno, aborda o sujeito, não pela via da sutura dessa fenda que o institui, mas ao contrário, faz da fenda a via de acesso ao inconsciente, no propósito de elevá-lo à máxima potência, para que, ao fim, o sujeito possa se responsabilizar pelo desejo que o habita.

Retomando várias propostas éticas, que vão desde Aristóteles até a máxima do gozo absoluto de Sade, Lacan constrói um percurso no sentido de contrapô-los, em razão de propor que a ética da psicanálise está centrada na radicalidade da falta, e não na sua abolição. Como sublinha Maurano (1995, p. 117), “a experiência analítica, em vez de se orientar para um ponto ideal, onde se situaria um Bem a ser atingido, vai orientar-se para o real, enquanto ponto limite que escapa a toda possibilidade de apreensão”.

A noção freudiana de *das Ding*, a Coisa, é retomada por Lacan no seminário sobre a ética da psicanálise. *Das Ding* - enquanto referência ao objeto perdido que é, ao mesmo tempo, inominável e irrepresentável, daí ser designado como “a Coisa” -, é o furo em torno do qual se organiza o universo de representações que introduz o sujeito no simbólico. A cadeia de representações, sob a regulação do princípio de prazer-desprazer, gira em torno desse furo mantendo sempre uma distância ideal, que permite a manutenção da tensão garantidora de todo o processo. É, portanto, em torno de *das Ding* que a realidade se ordena. Por isso, *das Ding* personifica o Outro absoluto que o sujeito busca reencontrar, mas que, no entanto, reencontramos apenas com seus traços, suas coordenadas de prazer. Por ser inassimilável, *das Ding*, compõe o próprio núcleo do real, por isso, o gozo absoluto ser tomado como inacessível (LACAN, 1959-1960 [2008], p. 69).

Observa-se que o simbólico, representado pela lei moral, é o que se coloca como um limite para o gozo. Lacan entende que, por se situar *além do princípio de prazer*, esse gozo só é acessível pela via da transgressão, ou seja, pela ultrapassagem das barreiras colocadas pela linguagem, o que pode ser arriscado para o sujeito, dado que ele evoca satisfações que se situam fora dos limites colocados pelo sexual, e que, por isso, podem ser referidas à pulsão de morte. É preciso esclarecer, que a transgressão a que Lacan se refere, se relaciona com que ele propõe como sendo um ponto de ultrapassagem dos ideais que estruturam o sujeito, que ele referiu como sendo relativo ao final de uma análise.

Sua perspectiva é que, na experiência analítica a travessia da fantasia promove a queda dos ideais que permite a desidentificação do sujeito ao Outro, que ele supõe ser uma garantia contra o desamparo, perspectiva bastante explorada pelas religiões, onde a figura de Deus vem ocupar o lugar do Outro. A desidentificação, portanto, é um momento em que o sujeito se vê desamparado, sem garantias, o que leva a vivência da destituição subjetiva, uma experiência radical de encontro com o real, que é o encontro com não sentido.

O desejo, como fundamento da relação humana, tem a função de nortear a experiência psicanalítica, conduzindo o sujeito a um juízo ético imprescindível: “Agiste conforme o desejo

que te habita?” (LACAN, 1959-60 [2008], p. 367). Como afirma Maurano, trata-se de “Levar o mais longe possível a relação do sujeito a seu desejo sem elidir os percalços e os riscos desta empreitada é certamente uma perspectiva que difere daquela que mira ideais previamente estabelecidos para serem atingidos” (MAURANO, 1995, p. 117).

No decorrer de seu ensino, Lacan aborda a experiência psicanalítica a partir da utilização da lógica e da matemática. Seu objetivo é torná-la inteligível, sem deixar de considerar a radicalidade que representa, para o sujeito, a experiência do inconsciente. A lógica é o caminho pelo qual ele retoma a temática do gozo nos anos de 1972-1973, quando estabelece o seminário “*Encore*”, em português, “Mais, ainda”. Nos primeiros anos de seu ensino o gozo é tomado em sua universalidade na estruturação do psiquismo, mas nesse seminário, vemos um deslocamento com foco na particularidade das posições subjetivas masculina e feminina, na fruição do gozo.

5.1.1 Gozo fálico e gozo Outro

A obscuridade em torno da sexualidade feminina e a incompletude das elaborações sobre o tema, fizeram com que Freud (1926) metaforizasse o feminino como um “continente negro”, que as mulheres de alguma maneira habitariam. Tempos depois, em “Análise terminável e interminável” (FREUD, 1937 [2006], p.270) esse autor interroga se seria possível conduzir uma análise até seu término, tendo em vista que o “repúdio ao feminino” consistiria, para ambos os sexos, em um obstáculo difícil de ser vencido. Considera que, se existe um final de análise, este dependeria da transposição do “rochedo da castração”, ou seja, do ultrapassamento dos limites colocados pelo atrelamento narcísico do sujeito ao falo, o que implica na renúncia de certas garantias. Lacan, por sua parte, não nega a existência do rochedo da castração, mas à medida que avança em sua conceitualização acerca do gozo, indica caminhos que possibilitam seu ultrapassamento.

Inicialmente, Lacan conceitualiza o gozo em sua universalidade, contudo, no seminário “Mais, ainda” (1972-1973), diferencia duas lógicas distintas de gozo: a do gozo fálico e a do gozo Outro. Com isso, inaugura uma nova maneira de abordar a problemática relacionada à diferença sexual, que até hoje evoca discussões acaloradas, principalmente nos meios psicanalítico e filosófico. É possível perceber que o grande esforço de Lacan, consistiu em abordar a diferença sexual enquanto não absolutamente submetida à anatomia, indo além da teoria freudiana da bissexualidade, abordando de uma maneira mais complexa o que se coloca

no par atividade-passividade, avançando sobre a questão das posições subjetivas assumidas pelo sujeito frente ao gozo. Estas questões serão contempladas, especialmente com o conceito de sexuação, que abordaremos mais adiante.

Lacan (1972-1973), explicita que o gozo fálico nada tem a ver com o gozo relativo ao órgão peniano enquanto tal. Entretanto, ele está implicado naquilo que o sujeito experimenta como gozo sexual, via as fantasias que o sustentam. Em razão de ser ancorado pelo inconsciente, esse gozo é situado por Lacan no campo da linguagem. Ele encontra-se fora do corpo, mas mantém uma relação de dependência com ele. É, portanto, o gozo do sentido ofertado pela palavra, que opera quando o sujeito é capaz de se apropriar dos significantes que fazem parte de sua história, utilizando-os como via de afirmação da vida e de si mesmo. A forma como cada sujeito se relaciona com o seu sexo, se vincula a possibilidade de se apropriar de diferentes maneiras do significante fálico, enquanto elemento diferencial indispensável para a constituição subjetiva.

Isso poderia ser entendido como um dado natural, no sentido de que, se todos estão inseridos na linguagem - que é constituída pelo exercício possibilitado pela diferenciação fálica -, logo todos estariam inscritos na mesma. Entretanto, cada sujeito, a partir de posições lógicas determinadas, experimenta formas singulares de se posicionar perante as exigências da vida, de operar a partir da inscrição fálica, de se afirmar e se arriscar na vida profissional, familiar, amorosa, sexual, etc. O acesso ao gozo fálico depende da forma própria de um sujeito valer-se do significante Nome-do-Pai, em suas diferentes versões, o que significa poder ancorar-se no deslizamento da rede de significantes que compõem o campo da linguagem, como um meio de referendar-se nesse campo, dando um basta a esse deslizamento e podendo incluir-se, por via de uma nomeação que represente o sujeito frente a outros significantes nesse universo simbólico da linguagem.

Atento aos desdobramentos da teoria freudiana acerca da sexualidade feminina, bem como ao campo de pesquisa aberto pela descoberta por Freud de satisfações que se situam “além do princípio de prazer”, Lacan (1972-1973, p. 80), elabora a hipótese da existência de um gozo Outro que se situa “mais além” da lógica fálica, um gozo que ele designa como feminino, suplementar ao gozo fálico, como afirma: “Que tudo gira em torno do gozo fálico, é precisamente o de que dá testemunho a experiência analítica, e testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (LACAN, 1972-1973 [2008], p.14). O enigmático aforisma “*A mulher não existe*” é criado por esse autor, como um modo de dizer que as mulheres não estão totalmente referidas ao feminino por que

participam também do registro fálico. A construção do conceito de *L_A* por este autor, mostra o lugar de alteridade radical que a mulher ocupa. O artigo definido *A*, designativo da mulher, tem que ser barrado, já que não haveria generalização possível da mulher, essas tem que ser contadas uma a uma. Disso decorre o fato de a mulher ser vista como um enigma, um “buraco radical, que se situa num plano Outro”. Um outro nome para o real, ou para o que se situa além do princípio de prazer. (MAURANO, 2011, p. 57).

Contudo, o fato de Lacan afirmar que *A mulher não existe*, não significa que não existam as mulheres empíricas, mas sim que não há uma representação da mulher no inconsciente, que é o mesmo que afirmar que as mulheres devem ser tomadas uma a uma, ou seja, cada mulher deve ser abordada a partir do que ela tem de singular. Não há, portanto, um significante que defina *A* mulher.

As mulheres, por estarem referidas não só à castração, mas sobretudo à privação, pelo fato de que para elas a falta se presentifica em algo de sua experiência real, são suscetíveis à vivência do que excede ao campo simbólico, e que se relacionada com o furo, com o vazio, com a presença da heteridade em relação ao falo. Apesar de participarem da função fálica da castração, as mulheres não estão de todo submetidas à essa função (MAURANO e SOUZA, 2017).

Se é a relação ao falo que estabelece a distinção sexual, resta numa mulher uma parte que não está submetida ao sexual e que, por isso, faz apelo a outra coisa: ao ilimitado, ao inacessível, ao invisível, em último caso, ao amor, que é o milagre que vem no lugar da impossibilidade de o sexo conjugar tudo, ou de a insuficiência da relação fálica delinear o que interessa da existência. (MAURANO, 2006, p. 51)

Tal gozo, pelo fato de ser Outro em relação ao falo, é designado por Lacan como um gozo feminino, um gozo *a mais* que se supõe existir, mas que, no entanto, é impossível de ser expresso por meio das palavras: “desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra (...) Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência?” (LACAN, 1972-1973 [2008], p. 80).

Esse gozo sobre o qual nada pode ser dito, em razão de se situar fora do campo representativo que é comandado pelas leis da linguagem, parece evocar algo da relação do sujeito com o real, com o *ex-nihilo*, com um momento mítico originário onde não há sujeito ainda, onde nada existe, o que o situa tanto aquém, quanto além do princípio de prazer, como

supõe Lacan: “Essa articulação se faz naquilo que resulta da linguagem o que quer que façamos, isto é, um suposto aquém e um além. Supor um aquém – bem sentimos que só há nisso uma referência intuitiva” (LACAN, 1972-1973 [2008], p. 50). Nesse ponto, faz-se necessário observar a diferença indicada em relação à intuição de uma intervenção aquém da linguagem.

As experiências de êxtase que os místicos testemunham através de seus poemas permite que Lacan suponha a existência de um gozo Outro: “eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além... Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ver de melhor...” (LACAN, 1972-1973, p.82).

O que caracteriza o gozo relativo à experiência mística é a atitude de entrega total a Deus, que é identificado ao Outro absoluto, lugar da verdade. Na busca por uma maior comunhão com o divino, os místicos se entregam ativamente às orações e meditações, até ao ponto de se destituir de sua própria subjetividade. No artigo “Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise” (2019), Maurano e Albuquerque destacam que a experiência mística se aproxima do que Lacan apontou como sendo a principal característica do gozo Outro, que é a entrega de si. O que é visado nessas duas formas de gozo, que apesar de se assemelharem não se confundem, é a busca ativa por um gozo que incide e tem como condição de possibilidade uma dimensão dessubjetivação.

Como considera Pommier (2018) em “Féminin, révolution sans fin”, o gozo místico não se confunde com a loucura, com ataques epiléticos ou mesmo com um quadro de histeria. Mas, resulta de um trabalho insistente de pregações, orações e privações que culmina na união mental com o divino. No caso das mulheres, essa união é preparada durante dias, meses e anos, até o momento em que elas se tornam esposas de Cristo, e podem gozar ativamente dessa união. É uma experiência solitária, que só chega ao conhecimento, devido aos relatos feitos aos padres e monges, que os escreviam. Desse modo, se tornaram testemunhas dessa união. É interessante o fato apontado por Pommier de que todas as místicas se tornavam participantes dos mesmos sofrimentos relacionados à cruz de Cristo, como se experimentassem uma espécie de mimetismo, onde suas feridas, e todo sofrimento do calvário fosse revivido por elas. No entanto, a vivência dessa experiência é permeada por um júbilo, uma felicidade extrema, “A felicidade de gozar eternamente de sua presença”, como sublinha Pommier, citando Santa Tereza (POMMIER, 2018, p.20).

É interessante notar, que a destituição subjetiva inerente à experiência mística é buscada ativamente, não sendo, portanto, da ordem de uma invasão, como se Deus – o Outro radical -

possuísse a pessoa sem seu consentimento. Pommier chega a afirmar que na verdade são os místicos que possuem a Deus (POMMIER, 2018, p.19).

A dessubjetivação consentida, ou seja, a busca ativa pela passividade na relação com Outro, também é uma característica do gozo Outro feminino, podendo ser este o verdadeiro e enigmático *dark continent*, o continente negro habitado pelas mulheres, sobre o qual Freud se refere no texto “A questão da análise leiga” (1926). Trata-se no gozo Outro de uma entrega na qual o sujeito, alienado da sua própria subjetividade, coloca-se na posição de assujeitamento ao Outro, daí sua vinculação com o “mais além do princípio de prazer”. Denise Maurano sublinha que o gozo Outro ultrapassa os limites colocados pelo princípio de prazer, por isso, relaciona-se com um *mais além*, ou seja, a uma satisfação paradoxal que se situa fora do campo sexual, “incidindo sobre o ponto onde o sexual rateia, não se revelando suficiente para sustentar a relação do humano com a amplitude da existência ou com o imperativo da satisfação” (MAURANO, 2011, p. 59).

Esse gozo que não se submete ao sexual, relacionado especialmente sobre o que aqui tentamos designar como feminino na mulher, mas que pode também incidir sobre o feminino no homem, é desconhecido pelo sujeito que nada sabe acerca dele. Não se trata de uma experiência orientada pelo sujeito, mas uma experiência pela qual o sujeito é atravessado. Talvez possamos pensar que tal experiência está relacionada ao que foi vivido no início da vida e que foi recalcado. Vejamos o que diz Lacan:

Em Freud há traços disso. Se ele falou de *Unverdrängung*, de recalque primordial, é mesmo porque justamente o verdadeiro, o bom, o recalque de todos os dias, não é primeiro – é segundo. A gente o recalca, o tal gozo, porque não convém que ele seja dito, e isto justamente pela razão de que o dizer não pode ser senão isto – como gozo, ele não convém. Já adiantei isto há pouco pelo viés de ele não ser aquele que é preciso, mas o que não é preciso (LACAN, 1972-1973 [2008], p. 67).

O autor chama a atenção para a importância do recalque primordial - *Urverdrängung* – , um conceito freudiano que se refere a uma forma peculiar de negação que opera no psiquismo dos neuróticos que consiste na negação, no rechaço e no esquecimento das memórias relacionadas às primeiras experiências de satisfação vividas pelo sujeito no início da vida. O recalque primordial, ou a inscrição do Nome-do-Pai, que é a forma como Lacan o interpreta a partir do simbólico e da linguagem, incide sobre o gozo, interditando-o, tornando-o inconsciente e inacessível ao sujeito por meio da consciência. Para que haja subjetivação, um recorte subjetivo se impõe ao ilimitado. O recalque primário é o operador disso. Um mítico

gozo relativo à indiferenciação, fica recalcado, podendo, entretanto, assombrar com seus retornos.

No entanto, o fenômeno da repetição de experiências desagradáveis, a presença de fantasias masoquistas na memória, assim como o fenômeno da inquietante estranheza que invade o sujeito em determinados momentos fazendo emergir uma angústia avassaladora, evidenciam o retorno do que fora recalcado e o desvelamento daquilo que deveria ter permanecido secreto e oculto, e que, no entanto veio a luz.

No capítulo anterior, a retomada dos textos freudianos “Uma criança é espancada” (1919), “Além do princípio de prazer” (1920) e “O problema econômico do masoquismo” (1924), nos permitiu supor que possivelmente o masoquismo erógeno esteja relacionado ao que foi vivido passivamente pelo sujeito no início da vida, tendo em vista que este é um momento em que o bebê encontra-se alienado ao Outro. A alienação é uma etapa essencial para a constituição da subjetividade. Freud indicou que um resto desse masoquismo que foi recalcado permanece no psiquismo, retornando nas fantasias, nos sintomas e nas vivências em que algo tido como “estranho”, provoca a emergência da angústia. Por essa perspectiva é para nós possível também supor, que o masoquismo erógeno possui uma dimensão *hors sexe* – fora do sexo - que o vincula ao que Lacan designou como sendo o feminino.

Nesse ponto faz-se necessário recorrermos ao belíssimo e instigante ensaio “*Das Unheimliche*, - que recentemente foi traduzido para o português como “O Infamiliar” -, onde a questão do retorno do recalcado foi tematizada de forma bastante original por Freud, que a relaciona ao estranho que é, ao mesmo tempo, íntimo e familiar ao sujeito. O uso por Freud do termo alemão *Das Unheimlich*, que comumente é traduzido por “o estranho” e “o sinistro”, coloca em destaque a ambiguidade comportada por este termo, que faz com ela adquira sentidos antagônicos, que oscilando entre o que é “familiar” e o “desconhecido”. A tese do sentido antitético das palavras é mais uma vez sustentada nesse texto (HANS, 1996, p.231).

Como sublinha Perez (2020), na videoconferência o “O estranho que nos toca”, a ambiguidade está relacionada a sensação de inquietude que invade o sujeito nos momentos em que ele é tomado pela angústia, ou seja, a chegada a um “ponto de limite simbólico” em que “o real que subjaz a repetição” faz com que as identificações que sustentam o sujeito vacilem ali “onde a paisagem do mundo mostra sua facticidade que lhe é própria”. Trata-se portanto, de um momento em que os sujeito se vê invadido por sensações relacionadas ao retorno do recalcado, ou seja, a irrupção repentina de algo que provoca terror no sujeito remetendo-o ao que lhe é “velho conhecido, há muito íntimo”, como indica Freud (1919, [2006], p. 33).

No artigo “Notas sobre o conceito de angústia (2001), Betty Fuks atesta que em “*Das Unheimlich*”, Freud mostra que o fenômeno da inquietante estranheza está relacionado a experiência de invasão sofrida pelo eu, que faz com que “o sujeito vacile em posição identificatória, acarretando a emergência da angústia”. A autora destaca que através da interpretação semântica “do termo alemão *heimlich*, Freud conduz o leitor ao encontro de contrários para demonstrar que, pela ação do recalque, o familiar, o que é mais íntimo para o sujeito, torna-se estrangeiro - o que lhe é mais estranho –, e justamente seu retorno é o que provoca a angústia” (FUKS, 2001, p. 3).

No seminário 10 – “A angústia”, Lacan (1962-1963 [2005], p.51) aponta que o “sentimento de estranheza” abre a porta para a angústia”, o que indica que a angústia eclode quando as identificações imaginárias já não são capazes de sustentar o sujeito. A angústia é conceituada por Lacan como uma invasão no imaginário pelo real. No momento da angústia, o que se presentifica para o sujeito é a falta radical. É quando o olhar do Outro se faz ausente, remetendo o sujeito ao vazio, ao desamparo.

Freud relaciona esse momento à revivência da angústia de castração. Diante do que é visto como perigoso e que lhe causa horror, o sujeito se angustia. O interessante é que nem mesmo Freud escapou ileso a isso. No ensaio, após discorrer sobre as diversas nuances do termo *Unheimlich*, especialmente na literatura, o autor relata uma experiência pessoal na qual experimenta o que ele qualificou como sendo da ordem do *infamiliar*, a que relaciona a revivência do desamparo:

Como certa vez, em uma quente tarde de verão, quando eu caminhava a esmo pelas ruas desconhecidas e vazias de uma pequena cidade italiana, e acabei numa região cujas características não me deixaram por muito tempo em dúvida. À minha vista, havia mulheres maquiadas nas janelas das pequenas casas, e me apressei para abandonar a estreita rua na primeira esquina. Mas depois de um tempo em que vaguei sem direção. Encontrei-me, subitamente, de novo na mesma rua, onde, então levantei os olhos e chamou-se a atenção que meu apressado afastamento teve como consequência ter tomado, pela terceira vez, um novo desvio. Contudo, então, experimentei um sentimento que eu poderia apenas caracterizar como sendo da ordem do *infamiliar*; fiquei feliz por ter renunciado a fazer outras descobertas nessa viagem quando, rapidamente, já estava de volta à *piazza* de onde havia saído (FREUD, 1919 [2019], p. 75).

A experiência relatada nos remete ao tema que temos bordejado nesta tese: o horror ao feminino. O tema da repetição é retomado pelo autor a propósito do seu retorno involuntário ao mesmo lugar onde mulheres maquiadas ofereciam seus corpos nas janelas transformadas em vitrines. O fracasso da fuga que empreende desde o primeiro momento, e o retorno (*in*)voluntário ao mesmo lugar evidenciam atitudes antagônicas frente ao poder de atração do

que é primordial, insistência do estranho que foi recalçado. Como lidar com o estrangeiro que bate à nossa porta, especialmente quando esse estrangeiro é ao mesmo tempo ameaçador e familiar? Eis a questão que Freud desvela!

Nesse ponto levantamos a seguinte interrogação: estaria a experiência com o *Unheimlich*, de alguma forma relacionada ao gozo Outro, na sua vertente mais radical evocada por Lacan como gozo do Outro, tendo em vista a prevalência da angústia, numa experiência na qual não se trata de uma abstenção subjetiva ansiada pelo sujeito, mas de um retorno a um ponto mítico pré-subjetivo, que ressoa na experiência do sujeito como iminência de aniquilação subjetiva. Daí a incremento da angústia que é produzida dissolvendo, ainda que momentaneamente, as referências identificatórias que estruturam o eu do sujeito.

Essa alteridade, encontraria na expressão do que se afigura como feminino que, assombrando com uma vacuidade de representação possível, desvela o campo do horror de um real que invadiria toda a construção simbólico-imaginária.

Essa questão nos remete a importância de tentarmos apreender uma possível diferença entre gozo Outro e gozo do Outro, que não está clara no Seminário 20 de Lacan, mas que supomos ser fundamental para o encaminhamento do que estamos propondo acerca do horror ao feminino na mulher. Consideramos que essa diferença, apontada anteriormente por Maurano e Albuquerque (2019), tem por base a diferenciação indicada por Lacan no seminário “As psicoses”, entre Schreber e São João da Cruz.

5.2 Gozo do Outro e gozo Outro

No capítulo “O fenômeno psicótico e seu mecanismo”, do seminário 3 “As psicoses”, Lacan (1955-1956) retoma a análise estabelecida por Freud (1911) do livro “Memórias de um doente dos nervos”, conhecida como “o caso Schreber”. O autor das “memórias” é Paul Schreber, um juiz da Suprema Corte alemã que desencadeia um surto psicótico, ao ser nomeado presidente da Suprema Corte. O surto do presidente Schreber, e os delírios que ele cria na tentativa de reconstruir minimamente seu mundo, mostram os modos como o Outro comparece nas psicoses. Lacan instituiu a categoria do Outro (com “O” maiúsculo) para designar um lugar que funciona como alteridade simbólica para o sujeito. Para se constituir como ser falante, o sujeito necessariamente, tem que alienar ao significantes que procedem do campo do Outro. No entanto, é preciso salientar a existência de diferenças no lugar ocupado pelo Outro na neurose e nas psicoses. Na neurose a inscrição da lei simbólica do Pai insere o sujeito na ordem da

castração fazendo com o que o Outro seja tomado como insuficiente, barrado, e é essa insuficiência que dá espaço para que o sujeito advenha como desejante, respondendo como seu desejo à falta. Nas psicoses, entretanto, a falha na inscrição simbólica, que denominamos por castração simbólica, traz para a cena a experiência de confrontação com o Outro sem falhas, onipotente, que não deixa nenhum espaço para o sujeito se constituir como desejante, arriscando fixá-lo enquanto objeto de uso e abuso do Outro Absoluto. Por isso, nas psicoses, o Outro comparece como absoluto, como portador de um gozo invasivo e avassalador, tal como no delírio de Schreber.

Freud relata que logo após receber a notícia de sua nomeação, um pensamento ocorre a Schreber entre o sono e a vigília, de que “seria belo ser uma mulher e submeter-se ao ato da cópula” (FREUD, 1911 [2006], p.24). Depois da nomeação, surge o delírio em torno da ideia de ser transformado em uma mulher, fazendo com que Schreber acredite que uma instância que ele denomina “a Ordem das Coisas” exigia de modo imperativo sua “emasculação”, e que nenhum outro caminho era possível senão o de que ele se reconciliasse “com o pensamento de ser transformado em mulher” (p. 31). Em suas “Memórias” Schreber (1903), testemunha:

Desse modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (em março ou abril de 1894), que tinha como objetivo, uma vez reconhecido o caráter incurável de minha doença nervosa, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que um corpo – numa compreensão equivocada da citada tendência inerente à Ordem do Mundo – deveria ser transformado em um corpo feminino e, como tal, entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo finalmente ser “deixado largado”, e portanto, abandonado à putrefação (SCHREBER, 1903 [2006], p. 67).

Na impossibilidade de responder a partir da função fálica agenciada pela inscrição da Lei simbólica, Schreber se vê avassalado por toda sorte de delírios e alucinações relacionados à emasculação, o que Lacan designou como *empuxo-à-mulher*. O *empuxo-à-mulher*, indica que ao ser assombrado pelo delírio de emasculação, o sujeito psicótico mostra que na falta da inscrição da castração simbólica, ele se situa totalmente do lado da privação, ou seja, ele se enxerga como totalmente desprovido da referência imaginária sustentada pelo órgão sexual. Aspirado por uma não delimitação, a solução encontrada por Schreber diante dessa invasão avassaladora, foi a de criar um delírio no qual ele torna honroso “tornar-se a mulher de Deus e redimir a humanidade” (FREUD, 1911 [2006], p 25).

Verifica-se, portanto, que nas psicoses o gozo do Outro provoca a aniquilação subjetiva, dado que ele comparece de modo devastador. Isso marca a diferença entre a invasão aniquilante e a entrega consentida e até mesmo buscada, do lado dos místicos, como referimos acima. Ainda

no capítulo “O fenômeno psicótico e seu mecanismo”, do seminário sobre as psicoses, Lacan compara o gozo invasivo vivido por Schreber com o gozo de São João da Cruz, onde identifica um movimento de entrega consentida a Deus: “Ele também, na experiência de subida da alma, se apresenta numa atitude de recepção e oferenda, e chega mesmo a falar em esposais da alma com a presença divina. Ora não há absolutamente nada de comum entre a ênfase que nos foi dada de um lado e de outro” (LACAN, 1955-1956 [1988], p. 96).

Enquanto Schreber é anulado subjetivamente pelo Outro, comparecendo na sua escrita como objeto de um gozo avassalador, São João da Cruz ao relatar seu movimento espontâneo em direção ao divino, transforma-se num poeta, como sublinha Lacan: “a poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de San Juan de la Cruz...A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há absolutamente nada disso nas *Memórias* de Schreber” (LACAN, 1955-1956 [1988], p.69).

O gozo da entrega consentida – gozo Outro - é o que se verifica em São João da Cruz, enquanto do lado de Schreber, o que há é uma experiência de aniquilamento da subjetividade operado pelo gozo do Outro que o reduz a um objeto.

É importante lembrar que tanto o gozo Outro como o gozo do Outro, são suposições lógicas que visam, de certo modo, tentar construir um dizer sobre determinados fenômenos que são da ordem do real, ou seja, do que não faz sentido algum. Pensamos também que a experiência do gozo Outro só é possível a partir do enodamento dos registros, Real, Simbólico e Imaginário, que é o que possibilita a mediação simbólica e a retomada da posição fálica. Condição que se verifica na escrita testemunhal dos místicos que com seus poemas, escritos após a experiência, testemunham um gozo que se avizinha ao que Lacan hipotetizou como gozo feminino ou gozo Outro.

É interessante notar, que o psicanalista Nestor Braustein (2007) no livro “Gozo”, sustenta a hipótese da existência de três gozos: o gozo do ser, o gozo fálico e o gozo Outro. Braustein encontra no seminário XIV – “A lógica da fantasia”, uma citação onde Lacan faz uma correspondência entre o gozo do ser e gozo do Outro, indicando sua localização “na intersecção entre o imaginário e o real sem mediação simbólica” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 132). O gozo do ser corresponderia ao gozo experimentado antes da inscrição simbólica. Sua tese é que o gozo fálico, como fruto da inscrição simbólica da Lei da linguagem,

é a tesoura que separa e opõe dois gozos corporais distintos, deixados fora da linguagem, que eram, de um lado, o gozo do *ser*, gozo perdido pela castração, mítico e ligado à Coisa, anterior a qualquer significação fálica, apreciável em certas formas da psicose e, de outro, o gozo *Outro*, também corporal, que não foi perdido pela castração, mas que emergia além dela, efeito da passagem pela linguagem, mas fora dela, inefável e inexplicável, que é o gozo feminino (BRAUNSTEIN, 2007, p. 133).

Esse autor entende que o gozo do ser corresponde ao gozo experimentado em certas formas da psicose. Por essa via, podemos pensar que a suposição lacaniana da inexistência da Mulher, outorga ao feminino uma posição um tanto quanto mítica e, se a referimos à anterioridade relativa à própria divisão sexual, o hipotético gozo feminino *hors sexe*, pode ser correlacionado ao gozo do ser podendo trazer, no entanto, efeitos de duas ordens bastante diferenciadas. Uma, na qual se evidencia como Gozo do Outro, gozo invasivo, que a experiência psicótica denominada como *empuxo-a-mulher* é um exemplo, mas certamente, não o único, dado que o Outro comparece como Absoluto, intrusivo, não barrado (S(A)), produzindo a angústia relativa à intrusão do real no imaginário, aquém de qualquer contorno simbólico. Tal experiência, traz como efeito o horror de aniquilação subjetiva, trazendo consequências devastadoras. A outra ordem da experiência, a que propomos diferenciar como Gozo Outro, embora se situe além da representação, até por estar além, não prescindiu totalmente de ter se servido dela. Nessa dimensão, o Outro relativo a essa vivência comparece como S(A), ou seja, guarda em si uma falta que acena com alguma possibilidade operativa e mesmo jubilatória, como é suposto se dar com o gozo *a mais* feminino e, com o gozo místico, com o qual tem parentesco. É importante dizer que Braunstein não trabalha com a distinção entre gozo do Outro e gozo Outro. Para ele, esses gozos podem ser tomados como sinônimos. De todo modo, nos pareceu conceitualmente fecundo nos valermos de suas observações para melhor explicitarmos nossas hipóteses.

Acreditamos que tal distinção, pode servir para a compreensão do fenômeno da devastação, dado que, no que concerne ao gozo do Outro, a ausência da anuência do sujeito, faz com que essa experiência seja vivida como uma invasão que desencadeia uma angústia avassaladora. É possível que esse fenômeno possa ser relacionado ao sentimento da inquietante estranheza a que Freud (1919) se refere no ensaio *Das Unheimlich*. A possível relação entre o gozo do Outro e o fenômeno da inquietante estranheza, quando experimentada de forma radical, abre caminhos para pensar que a devastação promovida pelo gozo do Outro não se limita a experiência da psicose. É possível que outros fenômenos clínicos, e mesmo culturais, onde o Real se imponha sem mediação simbólico-imaginária, revelando-se como alteridade toda poderosa, provocando a irrupção da angústia, apontem também, em alguma dimensão, para essa experiência intrusiva do gozo do Outro (MAURANO e SOUZA, 2017).

Levando em consideração o que foi exposto, para efeito do tema tratado nesta tese acerca da violência contra o feminino na mulher, violência essa imposta cultural e subjetivamente, sobretudo por homens, formulamos a hipótese de que a devastação pontual

provocada pelo gozo do Outro, é um fenômeno que pode ser vivido por sujeitos posicionados do lado do masculino que, por se garantirem na posse imaginária do falo, quando deslocados dessa possibilidade identificatória, se veem avassalados pelo horror à emasculação, ou seja, remetidos ao empuxo ao feminino. Por essa perspectiva, nos cabe interrogar: *Não seria a violência contra a mulher a expressão de uma defesa radical frente ao feminino? Não estaria aí senão pelo menos uma das motivações para tanta violência dirigida às mulheres no decorrer da história, produzindo, através dos tempos, uma memória sangrenta desse fenômeno?*

No intuito de tentar construir uma explicação estrutural para isso, vamos nos valer da tábua da sexuação construída por Lacan, com o objetivo de situar a particularidade das posições subjetivas masculina e feminina, na fruição do gozo. Acreditamos que tal procedimento nos ajudará a destrinchar questões cruciais evidenciadas nessa tese.

Vale observar que a questão da violência contra a posição masculina não será tratada no âmbito desta tese, o que não quer dizer que ela não exista.

5.3 As fórmulas da sexuação

A insuficiência do gozo produzido pelo balizamento fálico para abranger tudo que concerne as satisfações que um sujeito pode obter abre caminho para a construção de uma suposição lógica acerca da existência de um gozo Outro, que se situa para *além do princípio de prazer*. O gozo feminino é, portanto, uma suposição lógica construída a partir do campo de pesquisa inaugurado pela perspectiva do *além do princípio de prazer*. A lógica possibilita a construção de uma escrita matemática que materializa o que Lacan propõe como sendo uma lógica dos gozos, presentificada pelas fórmulas quânticas da sexuação. A invenção da “lógica dos gozos” torna possível falar sobre o que se situa além do campo das representações, ou seja, o que está fora da linguagem (LACAN, 1972-1973).

As fórmulas da sexuação foram esboçadas por Lacan no seminário “Ou pior...” e no escrito “O aturdido”, mas é no seminário XX – “Mais, ainda...” que sua forma definitiva será apresentada. O mito do Pai da Horda, referido por Freud (1913) no texto “Totem e Tabu”, será utilizado por Lacan para mostrar que a condição do todo é a exceção, ou seja, algo que fica de fora. Para sustentar seu pensamento, Lacan propõe na tábua da sexuação um lado HOMEM e um lado MULHER, para evidenciar as posições subjetivas assumidas pelo sujeito frente ao gozo. Reproduzimos abaixo, a tábua da sexuação construída por Lacan, e em seguida elaboramos uma breve explicação acerca dos matemas.

HOMEM	MULHER
$\exists x \bar{\phi}x$	$\bar{\exists}x \bar{\phi}x$
$\forall x \phi x$	$\bar{\forall}x \phi x$
$\$$	$S(\bar{A})$
ϕ	$a \quad \bar{I}a$

Figura 1 - Tábua da sexuação apresentada no seminário “Mais, ainda...” (1972-1973)

Como se pode verificar, tanto do lado homem, como do lado mulher, as fórmulas se relacionam aos quantificadores “para todo”, “existe”. O quadro abaixo explicita.

HOMEM	
$\exists x \bar{\phi}x$	⇒ Existe pelo menos um que não é castrado
$\forall x \phi x$	⇒ Todo x é submetido à castração

No lado homem, a fórmula $\exists x \bar{\phi}x$ ²⁴ a existência de uma exceção que funda o conjunto dos homens, ou seja, que existe pelo menos um que não é castrado, que é todo fálico, uma referência ao Pai da Horda de “Totem e Tabu” (FREUD, 1913), um mito acerca de um pai que gozava de todas as mulheres, até que “um dia, os filhos expulsos da horda pelo pai (...) regressaram, mataram-no e devoraram seu cadáver, pondo fim à existência daquela forma arbitrária de poder” (FREUD, 1913 [2006], p.145). No entanto, o morte do pai instituiu o tabu do incesto, como o desejo proibido que impede que os filhos gozem das mulheres do pai. Assim, uma vez morto, excluído, sustenta a lei que instaura para todos, homens e mulheres, o funcionamento do limite da castração como valendo para todos, ou seja, todos se situam do lado da lei que interdita o incesto, é o que mostra a fórmula $\forall x \Phi x$.²⁵ Disso resulta, do lado homem, como mostra a parte inferior da tábua, o sujeito enquanto dividido ($\$$) e o falo (ϕ) enquanto referência prevalente do masculino. Do mesmo modo, o gozo fálico que lhe é

²⁴ Existe ao menos um x que a função fálica não se aplica ao x . “O um que existe é o sujeito suposto de que aí a função fálica não compareça” (LACAN, 1973, p. 459).

²⁵ Para todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x .

correlativo é balizado pela fantasia, que compõe a relação do sujeito dividido (\$) endereçado ao objeto, enquanto o que é buscado do outro lado da linha de corte da tábua. O gozo fálico masculino, é sinalizado pelo vetor que vai de \$ e que ultrapassa a linha de corte em direção ao objeto da fantasia inconsciente ($\$ \rightarrow a$), situado do lado feminino (LACAN, 1972-1973 [2008], p. 85-86).

Tal perspectiva indica que, na fantasia viril, se goza tomando a mulher como objeto de fruição. O endereçamento ao feminino, identificado ao objeto (a), coloca em vista a possibilidade de haver um controle sobre ele. Podemos supor que a fantasia masculina de dominação do objeto, via pela qual o sujeito posicionado do lado homem pretende encontrar como retorno a própria confirmação de sua identificação viril, encontrou ao longo da história, tanto versões românticas de entregas consentidas, quanto nefastas de submetimento cruel. A objetificação das mulheres pelo olhar masculino na memória das sociedades, talvez decorra da exacerbação dessa fantasia, produzida pelo machismo estrutural, que consideramos ser uma forma de construção da masculinidade que favorece o repúdio ao feminino.

A despeito de todas as conquistas obtidas pelas mulheres no campo social, que lhes permitiram ocupar o lugar de cidadãs, deixando de serem consideradas propriedades primeiro do pai, e depois do marido, e que lhes garantiu, sobretudo no ocidente, o direito de fazer escolhas no campo amoroso, sexual, profissional, etc., versões exorbitantes desse modo de afirmação da virilidade, ainda estão presentes na grande maioria das sociedades. Não podemos negar aos sujeitos identificados com a posição masculina, seu modo próprio de gozar e de se afirmar, porém o problema é quando isso exorbita, sem a adesão consentida feminina. Tal fato é indicativo de que o psiquismo privilegia o modo fálico de obter satisfação.

Por outro lado, no seminário 11 “O quatro conceitos fundamentais da psicanálise” Lacan (1964) esclarece que as mulheres, pelo fato de estarem inscritas na função fálica, não se identificam totalmente com a posição de objeto, entretanto, podem encarnar imaginariamente esse lugar na fantasia dos homens para obter deles o almejado falo. No movimento em direção ao objeto da fantasia, o que o sujeito vislumbra encontrar não é falo, mas sim sua ausência, ou seja, é o objeto enquanto ausência, por isso ele é identificado ao feminino (LACAN, 1964 [2008], p. 179).

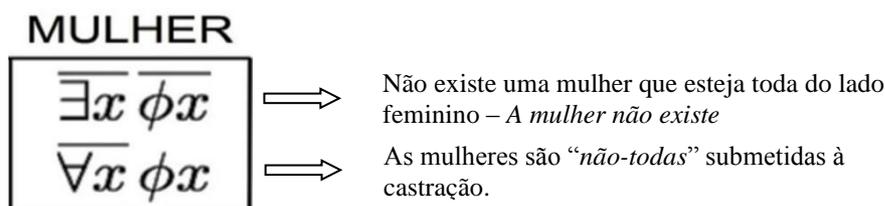
O gozo fálico comporta um limite imposto pela castração simbólica que faz com ele se afigure como insuficiente, daí ser necessário buscá-lo mais e mais como demonstra Don Juan²⁶,

²⁶ Rosa Maria de Siqueira, pesquisadora portuguesa do donjuanismo, no texto “A migração de um motivo: o mito de Don Juan e as pulsões do feminino” (2016), detalha que “O burlador de Sevilha”, de Tirso de Molina,

personagem arquetípico da literatura espanhola, que se tornou o símbolo do homem sedutor que está sempre à caça de novos amores. É nessa perspectiva que o objeto comparece enquanto causa e enquanto o que causa, colocando em movimento, fazendo prosperar o circuito pulsional para além da “*petit mort*”, maneira como os franceses designam o gozo sexual. A estratégia defensiva de Don Juan, era a de se valer de conquistas amorosas, para retomar a cada novo encontro, a posição viril. Com o passar do tempo, esse personagem acabou se tornando um símbolo do homem sedutor que está sempre à caça de novos relacionamentos.

Na vida cotidiana, não é incomum nos depararmos com homens que, para manter a imagem viril, estão sempre à procura de mulheres para “comer”, homens que estão sempre “pegando todas”, indicando, com isso, um certo modo de construção da masculinidade, sustentada pela crença de que homem que é homem “não nega fogo”. O apelo incessante ao gozo fálico como legitimação do que se acredita ser um homem viril, um “macho”, também está presente nos casos onde a violência é recorrente nas relações amorosas, dado que um homem não é violento apenas com uma mulher. Daí ser possível supor que a referência ao *pelo menos um* que não é castrado, pode funcionar como um apelo imaginário que impele o sujeito a vislumbrar a possibilidade de criar estratégias que possibilitam suprimir a castração, atuando no sentido de que o interdito da castração possa ser suspenso, sem atinar para o fato de que na verdade o proibido vela o impossível do gozo pleno.

No lado mulher da tábua da sexuação, Lacan mostra a privação radical reveladora de que não há mulher que não esteja submetida à função fálica da castração. Porém, a lei da castração não abarca a totalidade da mulher, mas sim incide apenas parcialmente sobre ela.



Não existe uma mulher empírica que esteja totalmente do lado feminino, dado que a apropriação da linguagem já fala de uma inscrição no domínio fálico, derivando daí o aforismo “*A mulher não existe*”, porque não existe ninguém que seja totalmente mulher, sem referência alguma ao que é regido pela atividade fálica, isso é o que Lacan representa com a fórmula

inaugura na literatura a longa saga do donjuanismo. Contudo, antes dessa grande obra, em 1581, já havia surgido uma peça representada em Sevilha sob o título “El infamador”, de autoria de Juan de la Cueva.

$\overline{\exists}x \overline{\Phi}x^{27}$. As mulheres são “não-toda” regidas pela lógica fálica ($\overline{\forall}x \overline{\Phi}x^{28}$) o que significa o mesmo que dizer que as mulheres basculam entre duas lógicas de gozo: uma orientada para o falo, como mostra o vetor que vai LA^{29} em direção ao falo (Φ), onde supomos o que se configura como sendo a feminilidade, bem como as insígnias relativas a mascarada que designamos como sendo o gozo fálico propriamente feminino, e outra para o gozo feminino, que seria um gozo suplementar, gozo a mais, que não ultrapassa o vetor de corte, se situando, portanto, apenas do lado feminino, tal como é representado na parte inferior direita da tábua pelo vetor que vai de LA em direção ao significante que falta no outro $S(A)$.

É interessante notar que Lacan localiza o Outro barrado - $S(A)$ - do lado feminino da tábua, sinalizando com isso, não a relação com a completude que a referência ao falo alude, mas ao contrário, à marca do que nos falta para sermos plenos e a possibilidade de se gozar com isso, fazendo da falta não um viés de sofrimento, mas de criação, abrindo a possibilidade de encontrar nisso algum júbilo, com isso se evidencia sua dimensão de suplementação.

Como o gozo feminino está fora da referência fálica, se situa do lado do real, daí Lacan (1972-1973) irá designá-lo como *hors sexe* (fora do sexo). Estar *hors sexe* implica não ser seccionado, não comportar uma divisão, estando, portanto referido ao infinito e ao ilimitado, o que pode favorecer a um endereçamento ao que se situa no *mais além do princípio do prazer*, como acentua Maurano:

Torna-se importante enfatizar que o feminino, abordado como metáfora, ao invés de ser indicativo de um dos polos da divisão dos sexos, aponta muito mais para a desconstrução da fronteira das identidades do masculino e do feminino. (...) Esse gozo Outro, longe de ser regido pelo que Freud denomina como princípio do prazer, longe de ser limitado pelo sexo, que etimologicamente remete-se ao seccionado, refere-se a um “*mais além do princípio do prazer*”, que nos governa, tanto quanto nos governa o princípio do prazer (MAURANO, 2011, p. 58; 59).

Enquanto gozo suplementar, o gozo Outro, dito feminino, incide justamente onde o gozo sexual, por ser limitado rateia se mostrando insuficiente “para sustentar a relação do humano com a amplitude da existência”, daí ser um gozo *a mais*. (MAURANO, 2011, p. 59). A autora acrescenta que a relação do gozo feminino com o *mais além*, coloca a perspectiva de que ele não adentra totalmente ao domínio do que Freud denominou como pulsão de vida, estando, portanto, referido à pulsão de morte. Ao contrário da pulsão de vida que é sempre ruidosa, a pulsão de morte é invisível, silenciosa e autônoma. Como pulsão de destruição, que se situa

²⁷ Não existe ao menos um x tal que a função fálica não se aplica ao x .

²⁸ Para não-todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica ao x .

²⁹ O significante de uma mulher, ou seja, as mulheres devem ser tomadas uma a uma.

além da representação, ela atua no sentido de provocar o rompimento da ordem estabelecida para possibilitar a emergência de novas formas. Como mostrou Lacan (1959-1960), a vontade de destruição inerente a pulsão de morte, deve ser entendida como:

Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante...É exigível que nesse ponto, no pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente, vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar (LACAN, 1959-1960 [2008], p. 254).

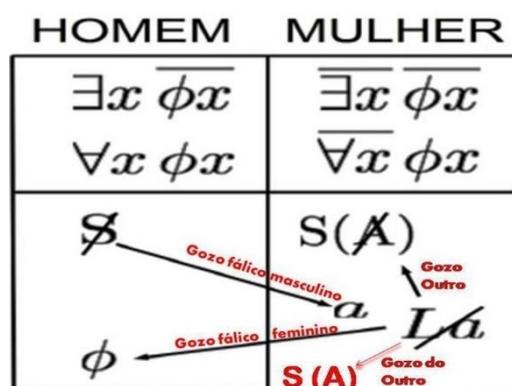
A pulsão de morte não se refere à extinção radical da vida – mero retorno à matéria inorgânica – mas dado seu embricamento com a pulsão de vida, ela só pode ser pensada articulada a representações, ainda que ela seja irrepresentável. Lacan salienta que a pulsão de morte é uma “sublimação criacionista” de Freud. A sublimação de um suposto “instinto de morte”, que é operada pelo corte estabelecido pela linguagem e pelo simbólico, na relação do humano com real. Com isso, esse autor inaugura um modo de pensar sobre origem do sujeito que se situa num ponto de “criação *ex-nihilo*”, do qual se origina “o que é histórico na pulsão” (LACAN, 1959-1960 [2008], p.255-256).

Assim, para Lacan, tudo que se possa imaginar em termos de existência humana deve ter como ponto de partida a ação da cadeia significante no mundo natural (MAURANO, 1995 p.137). Por isso, é necessário também interrogar tudo que está aquém e além da linguagem e do simbólico. Essa é a perspectiva que a pulsão de morte inaugura, ou seja, a dimensão do *ex-nihilo* como campo de investigação psicanalítico.

Talvez seja por isso que o gozo feminino, marcando essa heteridade em relação ao fálico, em razão de ele escapar a qualquer tentativa de representação, compareça como algo tão obscuro e enigmático, como um continente negro rumo ao qual navegamos sem saber o que encontraremos.

Tais perspectivas abrem caminho para supormos a existência de duas dimensões na vivência gozo feminino: a dimensão do gozo Outro experimentado da posição mulher, que pode ser motivo de júbilo e celebração, e outra, relacionada à perspectiva de que essa experiência da posição mulher possa ser vivida, não como um suplemento, mas como um atropelamento no qual o sujeito é acossado pelo *empuxo-à-mulher*, podendo desembocar no aniquilamento subjetivo. A segunda dimensão corresponde ao que supomos ser o gozo do Outro. Como contrapartida ao gozo Outro, o gozo do Outro comparece no sujeito como um gozo intruso, invasivo que provoca uma dessubjetivação não consentida, sem a mediação simbólico imaginária, promovendo a irrupção da angústia.

Para representar a experiência invasiva que corresponde ao que supomos como sendo o gozo do Outro, Maurano propõe um acréscimo na tábua da sexuação construída por Lacan (1972-1973 [2008], p.84), que reproduzimos abaixo:



Como é possível verificar, ainda do lado feminino, no qual o vetor não ultrapassaria a linha de corte para o lado masculino, Maurano sugere a inclusão de outro vetor que iria de $L\bar{A}$ à $S(A)$, ou seja, iria desse limite da representação que caracteriza o feminino em sua íntima relação com o Real, até a paradoxal ideia do Significante do Outro não barrado, formalizando com isso, a experiência não do gozo Outro, mas do gozo do Outro que, como referimos acima, é um gozo invasor e intrusivo atribuído a um Outro absoluto, como se verifica nas psicoses, configurando o que Lacan propôs como designar como *empuxo-a-mulher* (*pousse à la femme*) (LACAN, 1973 [2003], p. 466).

A conceitualização do gozo do Outro nos parece operativa no que concerne a questão de pensar sobre a incidência da violência direcionada às mulheres, bem como a toda uma camada da sociedade que se alinha com algo da posição feminina. Nesse sentido, talvez possam ser incluídas aí as chamadas minorias, que também sofrem com a imposição de uma despossessão fálica. No entanto, essa perspectiva não foi explorada nesse trabalho.

Privilegiamos a contribuição da teoria lacaniana acerca da relação do sujeito ao gozo, como instrumento para refletirmos sobre esse dado que, atravessando a história e o tempo, nos oferece fartos testemunhos da memória da violência contra o feminino na mulher. A teoria dos gozos em Lacan favorece uma abordagem mais direta das pulsões, destacando a dimensão econômica do psiquismo, em sua intrincada relação com o que é da ordem do prazer e o que se encontra mais além do princípio de prazer, sob o imperativo de satisfações de caráter paradoxal. Nessa última perspectiva, não é propriamente o desejo que está em causa, nem tampouco a

dinâmica da relação com a falta que move o sujeito enquanto desejante na orientação de uma ação, mas um imperativo cego no qual o sujeito está fora de cena, ainda que momentaneamente.

Talvez possamos pensar, que tal violência contra o feminino na mulher indique um modo de construção da masculinidade que, movido pela sideração fálica, favorece o repúdio ao feminino. Qualquer proximidade com o feminino pode despertar no sujeito defendido por seu atrelamento narcísico ao falo e às insígnias de poder viril, uma posição de extremo horror, em razão do medo da perda dessa identificação. Esse medo faz com que reaja a essa ameaça com intuito de aniquilar a insuportável diferença. Ante ao *empuxo-à-mulher*, o sujeito responde com o aniquilamento do feminino na mulher, seja esse aniquilamento concretizado por violências corporais, seja por violências psicológicas. O que o sujeito não pode suportar é a tentação advinda do que suscita a possibilidade de um gozo feminino, fora do domínio fálico vivido como mau-vindo, inadequado, aterrorizante. O risco eminente do qual o sujeito se defende é o de sair do lado homem e cair no lado mulher, como se estivesse sendo aspirado pelo gozo do Outro, para o lado mulher da tábua da sexuação, que é onde Lacan situa o feminino.

Podemos pensar que a devastação no masculino, ou seja, a queda do lado feminino, é vivida como uma invasão, no qual o sujeito experimenta a despossessão de si. A emergência da angústia extrema é capaz de provocar a queda das identificações simbólico-imaginárias que estruturam o narcisismo do sujeito, ocasionando a perda momentânea da realidade, remetendo-o para fora do universo das representações. A angústia experienciada na devastação, não como angústia de castração, mas como angústia de aniquilamento – a invasão do real no imaginário - torna a fantasia inoperante, fazendo com que o sujeito não consiga estabelecer, minimamente, uma mediação em relação ao Outro, ora vivido como Absoluto, que o subjuga e o torna passivo, emasculado diante de um gozo avassalador. A experiência amorosa pode, muito bem, desencadear esse quadro.

Se por um lado a violência contra a mulher pode ser vista como um modo defensivo do sujeito se posicionar frente a emergência imperativa da posição feminina, respondendo com a tentativa de aniquilamento, por outro, talvez possamos supor que o suicídio cometido por alguns sujeitos logo após terem praticado o feminicídio pode evidenciar a experiência de queda total do lado do feminino. Tais sujeitos, frente ao real insuportável, enxergam na morte a única solução possível para barrar o gozo do Outro. Contudo, não estamos sugerindo, que todos os casos de suicídio teriam esse fator como desencadeador, mas sim possivelmente, nos casos em que o feminicídio é seguido pelo suicídio do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao enveredar pela seara do feminino e do horror que ele pode suscitar, não imaginava a amplitude do tema e onde ele me levaria. Na condição de mulher, não saio ilesa. Tudo que li, pesquisei e escutei sobre a temática do feminino, possibilitou um modo paradoxal de atravessar o desconforto de ser mulher, um desconforto que talvez esteja presente na maioria de nós. Contudo, o desconforto e o descontentamento que ele produz, talvez seja justamente o que nos coloca em constante movimento.

Na atualidade, vemos mulheres com trinta anos ou mais, mulheres com filhos na primeira infância e outras cujos filhos já se tornaram adultos, pedindo separação, propondo relacionamentos abertos, ou em crise com seus maridos. Uma transformação brutal ocorrida nas últimas décadas, evidencia um novo modo de se enxergar a vida, onde já não lhes cabe mais o papel de abnegadas, santas e resilientes. Elas se movem e querem ocupar os espaços, as rodas de samba, as festas funk, os escritórios, os governos. Aquela que antes era a companheira dócil e alegre que amava tanto o lar, agora quer morar em casas separadas, buscar terapia, fazer análise, e por aí vai... uma desgraça, um horror! Afinal, o que elas querem ? Que complô é esse das mulheres ? O que aconteceu e por que estão tão insatisfeitas? Ao longo do tempo, foram sempre as mulheres que provocaram revoluções nos costumes, no *modus vivendi*.

Se as mulheres se movem, arriscam suas casas, sua estabilidade financeira, se mudam seu modo de vestir, seu cabelo, se passam a ocupar lugares antes não ocupados é porque possivelmente elas possuem a liberdade ou, porque não dizer, a leveza de quem não tem quase nada a perder. Seus corpos flutuam, dançam « conforme a música », evidenciando uma flexibilidade que faz inveja a qualquer um. Se antes pertencia aos homens a liberdade de ir e vir, se antes eles é que iam embora para reconstruir suas vidas com outro amor, hoje elas também vão, o que pode ser visto por muitos como uma verdadeira afronta.

As torções, os reviramentos, as transformações e a capacidade de reinvenção indicam que as mulheres encontram um jeito de enodar a dimensão fálica, por onde se inscreve a posição desejante, ao mais além, ao gozo Outro, um gozo *a mais*, modo próprio de gozar do feminino, que « sabe » da insuficiência fálica. A metáfora da bailarina que se lança no vazio faz um giro e retorna majestosamente ao tablado é um exemplo perfeito do enodamento entre os gozos fálico e feminino, como indica a letra da canção « A bailarina », dos compositores Marquinhos e Julio Cesar :

E lá vai a pluma leve a bailar sob o tablado de sua imaginação a platéia delira a emoção que aflora, pois quem não dança se encanta e às vezes chora chora. Pois ela é tal alma gaivota voa e volta livre pró mesmo lugar. Seu corpo dança, a dança eleva o coração E baila sob os acordes da orquestra no salão. Deixa essa menina livre no ar. Veja a bailarina voar que ela gira gira vira o mundo e no fundo ela só quer dançar... Deixa o seu sonho se acomodar que ela agora quer brincar. E brinca brinca brinca vira a roda à sua moda ela só quer dançar...E lá vai a bela Deusa de Cristal gira seu corpo e desafia uma força maior. Sua beleza exala em cada nota musical, a música invade o seu corpo e seu sonho é Real... (MARQUINHOS e CESAR, ano desconhecido).

A liberdade e a ousadia que algumas mulheres demonstram possuir, talvez diga do modo peculiar com que elas se relacionam com a posição feminina. É nas mulheres que o feminino é prevalente, ainda que essa posição não seja inacessível aos homens.

Contudo, isso que poderia inicialmente se apresentar como uma vantagem para elas, no sentido de favorecer uma maior liberdade de criação, de fazer algo com a falta, é também o que as coloca em risco, em razão de uma tradição falocêntrica e patriarcal que impera na memória das sociedades, favorecendo o que identificamos como machismo.

O percurso feito, procurou evidenciar a importância do conceito de feminino na psicanálise, para uma melhor compreensão sobre a violência que, historicamente, se volta contra as mulheres. Mais do que certezas, procuramos dar uma pequena contribuição para o entendimento desse fenômeno que tem marcado a memória cultural das sociedades.

O objetivo de apreender um conceito de feminino na psicanálise, evidenciando a forma particular com que ele se apresenta nas mulheres, nos permitiu estabelecer um diálogo com o movimento feminista e responder algumas críticas dirigidas à psicanálise em relação à temática da sexualidade feminina. O percurso nos textos freudianos sobre a pulsão, possibilitou que estabelecêssemos uma aproximação entre o masoquismo erógeno, a pulsão de morte e o feminino.

A retomada das teses de Lacan sobre a mulher possibilitou uma maior compreensão acerca da feminilidade e suas insígnias, além de nos permitir averiguar os impasses colocados pela teoria dos gozos fálico e gozo Outro, para a compreensão do que esse autor propôs designar como feminino no seminário 20.

A diferenciação entre gozo Outro e gozo do Outro, se mostrou operativa para a sustentação de nossa hipótese acerca da devastação no masculino, como uma das possíveis causas da violência dirigida contra o feminino na mulher. Pensamos que a devastação é um fenômeno, por isso, tentamos averiguar seus possíveis fundamentos estruturais.

Essa maneira de abordar a questão da violência, abriu caminhos para pensarmos também na violência voltada contra tudo que remete à posição feminina, as chamadas minorias, dentre

os quais se somam os travestis, os homossexuais, as lésbicas, transexuais, enfim, toda população LGBTQ+. Essa perspectiva não foi aprofundada aqui, mas abre caminhos para futuras pesquisas que contemplem o tema da diferença sexual e, portanto, do feminino, para a compreensão da violência que nos assola cotidianamente, efetuando marcas indeléveis na memória de nosso povo.

Pensamos que a dificuldade de acolher o feminino, de fazer dele algo que possa ser valorizado, configura-se como um resto da cultura patriarcal que se vale da perspectiva fálica como modo de afirmação da virilidade que exclui qualquer abertura em relação ao que remete à diferença no campo social. Alia-se a essa perspectiva, não apenas o reconhecimento do poder viril das mulheres nesse campo, o que o feminismo busca obter, mas também a práticas sociais que possam valorar o que não se inscreve na virilidade, e nem por isso deixam de ser celebráveis. Tais fatos suscitam ainda outras questões: quais medidas poderiam ser tomadas no sentido de favorecer o acolhimento do feminino no campo social? De que forma, o acolhimento do do que se situa fora do campo das representações, ou seja, ao que se situa tanto ao aquém quanto ao além da representação, tal como se dá com a arte, pode favorecer o fortalecimento da civilização? Seria o acesso à arte uma via sublimatória que favorece outro modo de satisfação, além da perspectiva fálica, um gozo Outro referido ao feminino? Deixo essas questões em aberto para, talvez, retomá-las em pesquisas futuras.

Finalizo este trabalho com a sensação de ter cumprido uma etapa, não só no que tange ao percurso teórico empreendido nesses últimos anos, mas principalmente no que se relaciona a um outro percurso de ordem particular. Assim, sou levada a pensar que, acima de tudo, a escrita desta tese consistiu numa verdadeira experiência de passagem, em que fui remetida a um mais além que aponta também para um impossível de tudo concluir.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Jacques. **Aux origines féminines de la sexualité**. Paris: Puf, 2007.
- ANTUNES, Arnaldo ; FROMER , Marcelo ; BRITO, Sergio. **Comida**. Inerprete : Titãs. In Titãs, Jesus não tem dentes no país dos banguelas. Rio de Janeiro : WEA. 1987. Disponível em <https://www.ouvirmusica.com.br/titas/91453> Acesso em setembro de 2018.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo. Vol. 2 – Experiência vivida**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1967.
- BRANDÃO, M. **Mitologia Grega**. 5ª ed. vol. II. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.
- BRAUNSTEIN, Nestor. **Gozo**. Rio de Janeiro: Escuta, 2007.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CHAMORRO, Jorge. **Las mujeres**. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2008.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. **La sexualité féminine: recherches psychanalytiques nouvelles**. Paris: Éditions Payot, 1991.
- CHEMAMA, Roland. **Diccionario del psicoanálisis**. Buenos Aires: Amorrortu, 1996).
- CHIZZOTI, A. **Da pesquisa qualitativa**. In: CHIZZOTI, A. Pesquisa em ciências humanas e sociais. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2001, p- 77-81.
- COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. Tese de Doutorado defendida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientador Christian Ingo Lens Dunker. São Paulo, 2016.
- COSTA, Teresinha. **Édipo**. Rio e Janeiro: Zahar, 2010.
- DANIÉLOU, A. **Le Phallus**. Pardès : Puisseaux, 1993.
- DEUTSCH, H. (1924) La psychologie de la femme em rapport avec ses fonctions de reproduction. In HAMON, Marie-Chrintin. **Féminité Mascarade**. Paris: Seuil, 1994, p.77-96.
- DEUTSCH, H. (1929) Le masochisme féminin et as ralisation à la frigidité. In HAMON, Marie-Chrintin. **Féminité Mascarade**. Paris: Seuil, 1994, p.215-232.
- DEUTSCH, H. (1930) La signification du masochisme dans la vie mentale féminine. In CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. **La sexualité féminine: recherches psychanalytiques nouvelles**. Paris: Éditions Payot, 1991, p. 33-35.
- DIDIER-WEILL, Alain. **Os nomes do pai**. Rio de Janeiro : Contracapa, 2015.

DIGUINHO, MC. Só surubinha de leve. Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=1LFCRlbpYIw> . Acesso em 09/06/2020.

EURÍPEDES. (405 a. C.) **As Bacantes**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2015. Disponível em http://filosofia.seed.pr.gov.br/arquivos/File/classicos_da_filosofia/as_bacantes.pdf Acesso em 20/05/2020.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade 1: a vontade de saber**. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FRAISSE, Geneviève. **Los excesos del género: concepto, imagen e desnudez**. Madrid: Ediciones Catedra, 2016.

FREUD, Sigmund (1893-1895) Estudos sobre histeria. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. II.

FREUD, Sigmund (1895) Projeto para uma psicologia científica. *In*: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. I.

FREUD, Sigmund (1897) Carta 69. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1906) Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1907) Sobre o esclarecimento sexual das crianças. *In* **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund. (1908) Fantasias históricas e sua relação com a sexualidade. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. (1908) Sobre as teorias sexuais infantis. *In* **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. *In* **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1915a) Pulsões e destinos da pulsão. *In* **Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1915a) Pulsões e destinos da pulsão. Rio de Janeiro: Imago, 2013

FREUD, Sigmund. (1915b) O inconsciente. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1915c) O recalque. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1915d) Um caso de paranoia que contraria a teoria psicanalítica da doença. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1919) Uma criança é espancada. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XVII.

FREUD, Sigmund. (1919) **O Infamiliar** [*Das Unheimliche*]. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio de prazer. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XVIII.

FREUD, S. (1921) Psicologia de grupo e análise do Eu. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XVIII.

FREUD, S. (1922) A cabeça da Medusa. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1923) A organização genital infantil. *In Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund. (1924) O problema econômico do masoquismo. *In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 2006 Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. (1924) O declínio do complexo de Édipo. *In Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund (1925) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. *In Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund (1931) Sobre a sexualidade feminina. *In Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, Sigmund. (1933) Conferência XXXIII - Feminilidade. *In Amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FUKS, Betty. **Notas sobre o conceito de angústia**. Estudos e Pesquisas em Psicologia – UERJ. Vol. 1, nº 1, ano 2001, pg. 1-9. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v1n1/artigos/Artigo%201%20-%20V1N1.pdf> . Acesso em 18 de setembro de 2020.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GARCIA-ROSA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana** Vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

GARRAFONE, Renata Senna. **Técnica e destreza: Uma leitura da gladiatura no apogeu do império.** Tese de doutorado. Disponível em http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279941/1/Garraffoni_RenataSenna_D.pdf

GONDAR, Jô. **Quatro proposições sobre memória social.** In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 11-26.

HANS, Luiz. **Dicionário comentado do Alemão de Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HORNEY, K. (1924/1991) **Psicologia feminina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

HORNEY, K. (1979). **Sobre la gênesis del complejo de castración de la mujer.** Cuadernos Infimos, 85, 71-88.

IANNINI, Gilson e TAVARES, Pedro Heliodoro. *Sobre amor, sexualidade, feminilidade.* In **Amor, sexualidade, feminilidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). *Atlas da violência 2019.* Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2019.

JONES, E. (1935). **Early Female Sexuality.** The Internacional Journal of Psycho-Analysis, Volume XVI, 263-273.

JONES, E. (1927). **The Early Development of Female Sexuality.** The Internacional Journal of Psycho-Analysis, Vollume VIII, 459-472.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: A clínica da fantasia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JURANVILLE, Anne. **La femme et la mélancolie.** Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

JURANVILLE, Anne. *Violence des femmes dans* JURANVILLE, Anne et ANDRÉ, Jacques. **Fatalités du féminin.** Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

KRAEMER, H. & SPRENJER, J. (1484). **O martelo das feiticeiras.** 28ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2017.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino.** Rio e Janeiro: Imago, 2008.

KEHL, Maria Rita. *A mulher e a lei.* In **A mínima diferença.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KLEIN, M. (1996) **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945).** Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1928) **Estágios iniciais do conflito edipiano**, p.214-227.

_____. (1930) **A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego**, p.249-264.

LAGO, M. C. de S. A psicanálise nas ondas dos feminismos. *In Diversidades: dimensões de gênero e sexualidade*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

LACAN, J. (1953a). O Seminário livro 1 – **Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. (1953b) **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. (1973) **O Aturdido**. *In Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

LACAN, J. (1973) **Televisão**. *In Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

LACAN, J. (1966) **Pequeno discurso no ORTF**. *In Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

LACAN, J. (1958) **A significação do falo**. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. 1998.

LACAN, J. (1955-1956) O Seminário livro 3: **As psicoses**. Rio de Janeiro: Zahar. 1988

LACAN, J. (1956-1957) O Seminário livro 4: **A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. (1957-1958) O Seminário livro 5: **As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. (1959-60) O seminário – livro 7 – **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1960) **Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval**. *In Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar. 1998.

LACAN, Jacques (1963). O Seminário livro 10 – **A angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques (1964). O Seminário livro 11 – **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1972-1973) O Seminário livro 20 – **Mais ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LATTANZIO, F. F.; RIBEIRO, P.C. **Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de Gênero**. *In Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 3, p. 409-425, set-dez/2018. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-56652018000300002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em julho de 2020.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LORAUX, Nicole. **Las experiencias de Tirésias: lo femenino y el hombre griego**. Buenos Aires: Biblos, 2003.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARQUINHOS e CESAR, Júlio. **A bailarina**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/marquinhos-e-julio-sergio/a-bailarina.html> . Acesso em 12 de outubro de 2020.

MAURANO, Denise. **Nau do desejo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

MAURANO, Denise. **O sentido da sexualidade: Simone de Beauvoir e a psicanálise**. Revista da Universidade de Alfenas, Alfenas/MG, v. 1, n. 02, p. 77-84, 1991.

MAURANO, Denise. **A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago Editora/Ed. UFJF, 2001.

MAURANO, Denise. **A transferência: uma viagem rumo ao continente negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MAURANO, Denise. **Para que serve a psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MAURANO, Denise. **Torções: A psicanálise, o barroco e o Brasil**. Curitiba: Editora CRV, 2011.

MAURANO, Denise. Nos meandros do continente negro: questões sobre a homossexualidade feminina. In: QUINET, Antonio; JORGE, Marco Antonio Coutinho. (org). **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013. p. 315-319.

MAURANO, Denise. **Histeria: o princípio e tudo**. Civilização Brasileira, 2014.

MAURANO, Denise. **O feminino e suas dobras**. Anais do SEAD. Disponível em <http://anaisdosead.com.br/2SEAD/MESAS-REDONDAS/DeniseMaurano.pdf>. Consulta em 31/10/2017.

MAURANO, Denise. **O mal-estar na memória: algumas incursões contemporâneas**. In: Por que Memória Social? Revista Morpheus: Estudos interdisciplinares em memória social, p. 203-226. 2016.

MAURANO, Denise. Conferência “A arte e a alma barroca brasileira”, proferida em 29/11/2018, no Ciclo de Conferências “**O barroquismo brasileiro**”, promovido pela Academia Brasileira de Letras. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=53_tTbPi2Os .

MAURANO, Denise. Prefácio. In: SANTANA, Bruno Wagner. **Variações do ver: uma articulação entre Psicanálise e Nietzsche**. Curitiba: CRV, 2019.

MAURANO, Denise. (2019) **Uma resposta a Paul B. Preciado**. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/announcement/view/145> Acesso em 15 de dezembro/2019.

MAURANO, Denise & ALBUQUERQUE, Bruno. **Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise**. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 22 (3), 439-456, setembro de 2019.

MAURANO, Denise & SOUZA, Joana. **Memórias da misoginia e do feminicídio: expressões do horror ao feminino?** Trabalho apresentado no VII Encontro Nacional e VII Colóquio Internacional do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, realizado em novembro de 2017 em São Luiz – Maranhão.

MICHEL, Juliet. **Psychanalyse et féminisme**. Paris: Éditions des femmes, 1975.

MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. **Feminismo e política**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

MILLET, K. **Sexual politics**. Londres, 1969.

MORALES, Helí. **Otra historia de la sexualidad**. Benito Juárez, México: Palabra em vuelo: 2011.

MONTILLO, Cláudia Capello. Com medo do desejo. In DAVID, Sérgio Nazar (Org). **Ainda o amor**. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1999.

MURARO, Rose Marie. Introdução. In: KRAEMER, H. & SPRENGER, J. (1484). **O martelo das feiticeiras**. 28ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2017.

OLIVA NETO, J. A. **Falo no jardim: Priapéia grega, Priapéia latina**. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2006.

PACHECO, Ana Laura Prates. **Feminilidade e Experiência Psicanalítica**. São Paulo: Agente Publicações, 2017.

PEREZ, Lucia. **O estranho que nos toca**. Videoconferência realizada em 11 de setembro de 2020. Disponível em <https://www.instagram.com/tv/CFAjk7op5tO/?igshid=yonzjoity1tz>

PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PIAF. Édith (1950) **Hynme a l'amour**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S-uLWJWiOMw>. Acesso em 10-09/2020.

PLATÃO. (380 a.C.) **A República**. São Paulo: Independente.

POMMIER, Gérard. **A exceção feminina: os impasses do gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

POMMIER. Gérard. **Lo feminino**, una revolución sin fin. Argentina: Paidós, 2018.

RABINOVICH, D. **A significação do falo: uma leitura**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2005.

RABINOVICH, D. **O conceito de objeto na teoria psicanalítica — suas incidências na direção da cura**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009

RIVIERE, Joan. **A feminilidade como mascarada**. *Psychê* — Ano IX — nº 16 — São Paulo — jul-dez/2005 — p. 13-24. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psyche/v9n16/v9n16a02.pdf> . Acesso em 05/11/2018.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUSSEL, Diane e RADFORD, Jill. (1992) **Femicide: the politics of woman killing**. Disponível em: <http://www.dianarussell.com/f/femicide%28small%29.pdf> Acesso em 06/06/2018.

SOUZA, Joana. **O traço como fundamento da memória social**. In: *Psicanálise e Barroco em revista*, Ano 15, Número 02: Edição dezembro de 2017. Rio de Janeiro-RJ. p. 11-28. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/view/7261/6392>

SOUZA, Joana. **As vicissitudes do Eu na obra de Freud e Lacan**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em http://www.bdtd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7971 .

SOUZA, Joana. **A angústia em Freud, Lacan e Melanie Klein**. In: *Acheronta Revista de Psicoanálisis y Cultura*, número 27 – mayo 2012. Disponível em: <https://www.acheronta.org/acheronta27/souza.htm> .

SOUZA, Joana e MAURANO, Denise. *Memória, traço e escrita*. *Trivium Estudos Interdisciplinares*. Vol. 10 número 2. Rio de Janeiro, jul/dez 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912018000200011

SCHREBER, D. P. (1903) **Memórias de um Doente dos Nervos**. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2006.

TIRADOR, Guadalupe. *Ni una mujer a menos*. In: PETROS, Ana. (Org). **Sexualidad Y los Lazos Sociales**. Buenos Aires: Letra viva, 2018.

TONELI, M. J.F.; BECKER, S. *A violência normativa e os processos de subjetivação: contribuições para o debate a partir de Judith Butler*. In *Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos* – 23 a 26 de Agosto de 2010. Disponível em http://www.psicam.net.br/content/upload/50_a%20violencia%20normativa%20e%20os%20processos%20de%20subjetiva%C3%A7%C3%A3o.pdf . Acesso em janeiro de 2020.

WALBY, S. **Theorizing patriarchy**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

VIEIRA, M. A. **A inquietante estranheza: do fenômeno à estrutura**, Rio de Janeiro, v.1, n. 4/5 p. 123-138, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. (1973). **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Trad. Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **A Morte nos Olhos figurações do Outro na Grécia Antiga Artemis, Gorgó**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VIVÈS, Jean-Michel. **La vocation du féminin**. Cliniques méditerranéennes 2003/2 (no 68), p. 193-205. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2003-2-page-193.htm> Consulta em 01/10/2018.

VIVÈS, Jean-Michel. **O Edipe féminin et destins de l'Edipe féminin**. Cliniques méditerranéennes 2015/2 (nº 92), pages 41 à 56.

VIVÈS, Jean-Michel. La voi(x)e du féminin: entre regard et invocation dans JURANVILLE, Anne et ANDRÉ, Jacques. **Fatalités du féminin**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

ZALCBERG, Malvine. **Amor paixão feminina**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

RÉSUMÉ

Titre : Contribution psychanalytique à l'étude de la mémoire sociale de la violence faite au féminin chez les femmes

Introduction

Basé sur la délimitation du concept de féminin, la thèse vise à situer certains fondements de la violence faite aux femmes, en situant ses impacts dans le domaine de la mémoire sociale. Le désir de conduire une recherche sur ce thème est né de ma participation en tant que volontaire au Groupe de travail sur la violence de genre de l'OAB Mulher (Ordre des avocats du Brésil) dans la ville de Rio de Janeiro - Brésil. Le travail développé par OAB Femme vise à combattre, par des actions concrètes et éducatives, les pratiques misogynes dont sont victimes les femmes dans la vie quotidienne. En tant que psychanalyste, ma contribution s'est faite dans le contexte de l'accueil des femmes en situation de violence, qui se sont adressées à l'institution pour obtenir des conseils juridiques, mais surtout, qui ont demandé une personne qui pourrait les écouter. Une question revenait toujours lors des réunions de la commission : que faire pour autonomiser ces femmes afin qu'elles ne s'exposent plus à ces risques ? En fait, quel que soit leur degré d'orientation vers les instances compétentes (commissariat de police pour femmes, ministère public, foyers, etc.), la plupart d'entre elles finissent par abandonner leurs actions, retournant à une situation de risque. Les agressions, dans leur majorité, ont été pratiquées par des membres de leur propre famille, ce qui constitue, dans le cadre juridique, de la violence domestique.

Le travail effectué auprès de ces femmes a permis de montrer à quel point il leur était difficile de changer de position et même de regard face aux événements qu'elles ont vécus. La pertinence du thème s'est imposée lorsque j'ai réalisé qu'en fait, la violence contre les femmes est un phénomène social aussi ancien que l'histoire de l'humanité elle-même, qui dépasse les limites du temps et de la culture, et ne se limite pas à un seul groupe d'âge ou de classe sociale. La présence de ce phénomène social peut être identifiée à toutes les époques, dans tous les milieux et niveaux culturels.

Ces données mettent en lumière :

- Que la prévalence de ce phénomène dans la culture indique la présence de quelque chose que ne vient pas seulement de la conjoncture socio-historique.

- Que les aspects liés à la propre dynamique physique des sujets fonctionnent comme des marques qui évoquent toujours la reprise de quelque chose à partir d'un point.
- En ce qui concerne la représentation historique que les hommes se font de la femme, un fait persiste dans l'histoire des cultures : il y a toujours une tentative de contrôle de la femme qui ne se laisse jamais contrôler.

Objectifs

Notre objectif général a été d'établir une relation possible entre le concept de féminin créé par Freud - et repris par Lacan - et la violence contre les femmes dans la culture. Afin d'atteindre cet objectif, nous avons établi quatre objectifs spécifiques : (1) Cartographier les différents points de vue sur la violence à l'égard des femmes chez les auteurs de différents domaines - philosophie, sociologie et théologie, entre autres ; (2) Faire un repérage du concept de féminin en psychanalyse dans les textes de Freud et Lacan; (3) Différencier les notions de féminin, féminité et féminisme; (4) Conceptualiser le phénomène de la violence et son mécanisme psychique.

Méthodologie

Pour permettre une approche large du thème d'étude, nous avons utilisé la méthode qualitative axée sur l'analyse documentaire et l'interprétation des textes des auteurs pouvant contribuer au développement de la recherche. Guidée par la transdisciplinarité liée au champ de la mémoire sociale qui, bien qu'elle soit apparue avec Halbwachs en relation étroite avec le positivisme de Durkheim, créateur de la sociologie, n'est pas définie comme propriété d'un champ de connaissance spécifique, j'ai choisi de travailler avec un référentiel psychanalytique, prenant en compte sa spécificité quant à l'abord de ces questions. Bien sûr, l'interaction entre le champ de la mémoire sociale et celui de la psychanalyse est privilégiée. Nous visons l'interaction des disciplines afin que chaque champ puisse féconder l'autre. Le travail sur les textes de Freud, Lacan, de Denise Maurano ainsi que d'autres auteurs, a servi de fil conducteur à la délimitation du concept de féminin en psychanalyse.

Revue de littérature

Chaque jour, treize³⁰ femmes sont assassinées au Brésil, sans compter le nombre de viols et d'autres formes de violence dont les femmes sont la cible au quotidien et qui, dans la plupart des cas, ne sont pas rendues publiques, par honte ou même par peur des représailles. Le rapport d'Amnesty International sur les violations des droits humains, publié en février 2018, montre que la violence faite aux femmes au Brésil a augmenté de 24 % au cours de la dernière décennie. Actuellement, surtout depuis l'émergence du "bolsonarisme" résultant de l'élection de Jair Bolsonaro à la présidence de la République, le nombre de féminicides a connu une augmentation effrayante. Le terme « féminicide » a été créé par la sud-africaine Diane Russell et la féministe belge Jill Radford dans le recueil de l'article intitulé "Femicide : the politics of woman killing" (1992), pour caractériser les crimes commis contre les femmes, simplement parce qu'elles sont femmes.

Ces données statistiques servent de paramètres pour montrer la gravité du problème aujourd'hui, mais la misogynie et le féminicide remontent aux premiers temps de l'humanité, même si sa plus haute expression remonte au Moyen Âge, lorsque l'Église catholique se plaçait comme garant des principes moraux, régissant le comportement des personnes. Synonyme de péché et de perdition, la figure de la femme a régulièrement été associée au mal, ce qui l'a reléguée à un statut inférieur et a renforcé la misogynie. La sexualité des femmes, ainsi que leur participation active dans la société, donneront lieu à une culture punitive basée sur la religion, car pour beaucoup d'interprètes des Saintes Écritures, les femmes portent le stigmate d'être le véhicule du péché originel. Par ce biais, tout contact sexuel avec la femme était considéré comme une transgression, puisque le plaisir sexuel, aussi appelé plaisir de la chair, est considéré comme péché. Nous prenons ces facteurs comme point de départ pour proposer une réflexion plus large sur la violence faite aux femmes. En étudiant la question du féminin à la lumière de la psychanalyse, notamment dans les textes de Freud et Lacan, nous défendons l'idée que de tels actes de violence montrent ce que nous pourrions appeler "l'horreur du féminin". Cependant, pour la soutenir, il est nécessaire de délimiter quelques questions fondamentales : *qu'entendons-nous par "féminin" en psychanalyse ? Sur cette base, quelles relations pouvons-nous établir entre le féminin et la femme ? Pourquoi le féminin serait-il la cause de tant d'horreur au point de motiver des actes d'une violence extrême ?*

³⁰http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf

Afin de répondre à ces questions, nous avons structuré la thèse en cinq chapitres. À l'occasion du premier, intitulé « Twists de mémoire », nous nous attachons à montrer comment la constitution de la culture est liée à la manière dont la psyché humaine est organisée et orientée. Nous avons pu comprendre comment les cultures, chacune à sa manière, semblent conduites à répéter certaines traces d'un passé lointain, qui est repris dans certains moments de l'histoire, que ce soit au niveau politique, culturel ou subjectif. Ainsi, nous montrons que la conception grecque de la mémoire trouve une résonance dans la manière dont elle est abordée par la psychanalyse. La spécificité de l'apport de la psychanalyse aux études sur la mémoire réside précisément dans le fait qu'elle s'intéresse aux forces en jeu dans sa constitution, et non à la simple description de ses modes d'expression socioculturels.

Dans le deuxième chapitre, « Devenir Femme: Le Paradigme de la Féminité », nous avons développé la notion de féminité dans la perspective freudienne, à partir de la reprise du complexe d'Œdipe. Disséquer la notion de féminité dans le champ psychanalytique nous a permis, dans un premier temps, d'établir à travers le négatif ce qui n'est pas féminin, en même temps que nous relançons la question de la violence qui, à travers l'histoire, insiste en ce focalisant sur les femmes.

Dans le troisième chapitre, intitulé « Féminismes, Féminité et Performance », nous poursuivons ce débat afin de montrer comment les discussions soulevées par la philosophe Simone Beauvoir dans le contexte de la deuxième vague du mouvement féministe ont contribué aux avancées de la théorisation lacanienne sur les femmes et la féminité dans leur relation avec la violence. Pour élargir ce débat entre psychanalyse et féminisme, nous abordons brièvement la notion de performativité, soutenue par Judith Butler dans ses études sur le genre.

Le quatrième chapitre s'intitule, « Le féminin chez Freud: la construction d'un concept », nous nous attachons à montrer le lien qui relie le masochisme au féminin et le sadisme au masculin et, respectivement, leurs finalités passives et actives pour obtenir la satisfaction de la pulsion partielle. Cela permet de montrer la proximité entre le masochisme, féminin et -pulsion de mort, point qui nous intéresse particulièrement en ce qu'il nous permet de construire une hypothèse sur ce qui est en jeu lorsque nous rapportons le féminin à la violence pratiquée contre les femmes dans la culture. L'association du masochisme érogène avec ce que nous essayons de conceptualiser ici comme féminin, et avec la pulsion de mort, ne corrobore pas l'affirmation de Rodrigo selon laquelle les femmes aiment être battues. La passivité dont nous parlons ici, et l'érogénéisation même de l'aliénation constitutive du sujet et

révèle une façon de penser beaucoup plus complexe que ce que l'énoncé ci-dessus peut englober.

Dans le cinquième et dernier chapitre de la thèse « La dévastation chez le mâle et la violence contre la femme chez la femme », nous abordons la théorie lacanienne des jouissances. La reprise de cette théorie, en plus de nous permettre une meilleure compréhension de la dualité de la jouissance - jouissance phallique et Autre jouissance -, était aussi essentielle pour la direction de ce que nous désignons comme «dévastation chez le mâle», et son rapport à la violence contre le féminin chez la femme.

Résultats

Dès le début, la psychanalyse a été révolutionnaire. Un des points les plus controversés de la théorie freudienne est l'affirmation qu'il n'y a pas de correspondance exclusive entre l'anatomie (de l'homme ou de la femme) et les positions masculine et féminin, de la même manière que les positions active et passive ne correspondent pas respectivement à ce qui concerne l'homme et la femme, considérant que dans l'inconscient toute position gravite autour du phallus. C'est-à-dire que, du fait de soutenir la marque de la différence et d'être détachable du corps, le phallus est psychiquement investi comme unité de mesure et valeur du sujet. Dans ce contexte, Freud va jusqu'à affirmer qu'il n'existe qu'une seule libido masculine et qu'elle dispose de moyens actifs et passifs de satisfaction, tout en précisant que c'est dans l'existence de tendances libidinales à des fins passives que réside le problème, pointant directement l'énigme que constitue la notion de féminin en psychanalyse (FREUD, 1905). Ainsi, en ce qui concerne le féminin dans la psychanalyse, il n'est pas relatif seulement aux femmes, mais fait référence à une position que les hommes peuvent également occuper dans une certaine mesure (MAURANO, 2011). Cependant, c'est chez les femmes que le féminin trouve sa prévalence même si cette position n'est pas inaccessible aux hommes. Il faut se demander s'il y aurait une spécificité du féminin en ce qui concerne les femmes. Freud a renversé la logique qui articulait la notion de genre, tout en montrant en même temps la complexité du sexuel chez l'humain. Cependant, ce sera Lacan qui fera avancer cette idée en proposant, au-delà de la dualité des sexes, l'existence d'une dualité des jouissances : jouissance phallique relative à la position masculine et jouissance Autre relative à la position féminine (LACAN, 1972-1973). Contrairement à la jouissance phallique qui concerne l'affirmation de soi, la jouissance Autre fait référence à une position se détachant de la seule question sexuelle. Cette position ne se fait

pas en référence à l'objet, du fait qu'elle est sans objet, ce qui explique sa relation avec la mystique et la solitude. La jouissance féminine est hors sexe, ce qui signifie, hors division, d'où sa relation avec l'irreprésentable, avec ce qui est hors du domaine du langage, c'est-à-dire avec le réel (LACAN, 1972, p 100). Il est important de souligner que Lacan localise aussi l'existence d'une jouissance de l'Autre, une sorte de jouissance intrusive et dévastatrice attribuée à un Autre vécu comme absolu. Jouissance pouvant être rencontrée dans la psychose, cernant ce que Lacan a appelé le « pousse-à-la-femme ». Même s'il n'y a pas de distinction précise dans le séminaire 20 (*Encore*) entre jouissance Autre et jouissance de l'Autre, cette distinction gagne à être faite, notamment à travers les façons dont l'Autre apparaît dans les psychoses. Ainsi, dans le phénomène de l'hallucination auditive, les vociférations du surmoi archaïque relèvent d'injonctions massives qui annulent le sujet, laissant à nu le côté dévastateur de la désubjectivation. Nous faisons ici référence à la différence entre la jouissance consentie de saint Jean de la Croix, paradigme de l'expérience mystique, qui se réfère à une jouissance Autre, dans laquelle il y a consentement, et la jouissance intrusive de l'Autre, qui s'abat sur Schreber, le réduisant au statut d'objet de jouissance de l'Autre, dans une expérience qui se révèle, au-delà de la désubjectivation, une annihilation subjective (LACAN, 1956 ; 1972). Nous ne voulons pas dire pour autant que toute expérience de la jouissance de l'Autre se limite à l'expérience de la psychose. Peut-être les phénomènes cliniques et surtout culturels, où le Réel s'impose sans médiation imaginaro-symbolique, se révélant alors comme une altérité toute-puissante et provoquant l'irruption de l'angoisse, pointent-ils également, dans une certaine mesure, cette expérience intrusive de la jouissance de l'Autre (MAURANO & SOUZA, 2017).

Il est possible que les situations d'abus puissent convoquer la contrepartie psychique de cette proposition conceptuelle concernant la jouissance de l'Autre. Je m'explique : par la proximité non exclusive mais d'une certaine manière intrinsèque entre le féminin et les femmes, il y aurait création chez ces dernières d'un site où jouissance Autre et jouissance de l'Autre pourraient communiquer. La Jouissance Autre et la Jouissance de l'Autre, aussi différentes soient-elles, comme nous avons essayé de l'indiquer surtout par les effets de l'expérience ainsi que par les échos subjectifs que chacune d'elle laisse chez le sujet – horreur ou jubilation - ont en commun de conduire à une expérience de désubjectivation que ce soit par une relation à l'illimité, ou par une relation à l'abus, l'invasion. Qu'est-ce qui nous fait penser que l'étrange canal de communication entre ces deux pôles peut produire, autant dans l'expérience subjective que dans l'imaginaire social, une méfiance quant à l'expérience subjective des femmes en situation d'abus, qu'elles soient faites "par amour", aboutissant à la dévastation ou qu'elles soient

imposées par la violence, le viol ou même, parfois, la torture. Cela peut conduire aux fantasmes d'une complicité soupçonnée entre le tortionnaire et le torturé, entre la prostituée et le mac, entre la femme maltraitée et l'agresseur bien-aimé. Peut-être que ce préjugé, nous permet de mieux comprendre le côté obscur de ce que Freud a proposé de nommer le masochisme féminin. De ce point de vue, cherchant à avancer dans l'investigation de la mémoire culturelle de la violence masculine à l'égard des femmes, nous devons aussi nous demander : cette violence peut-elle être l'expression défensive de l'horreur de l'émascation ou comme une poussée au féminin dans un appel téméraire tant à la jouissance Autre qu'à la jouissance de l'Autre. La présence du pénis chez le sujet masculin apparaît imaginairement comme une garantie d'accès au phallus, qui est placé d'une toute autre manière pour le sujet féminin, privé de cette ressource. D'une certaine manière, parce qu'elle n'a rien à perdre, la menace de castration ne lui fait pas horreur, ce qui favorise une audace qui laisse des traces dans la mémoire culturelle. C'est pour cette raison même, qu'une femme peut être pour un homme, à la fois la cause de son désir et la cause de son horreur.

On en conclut donc que le concept de jouissance de l'Autre, nous fait penser que l'incidence de la violence dirigée contre les femmes et toute une couche de la société alignée sur quelque chose de féminin, les soi-disant minorités parmi lesquelles nous incluons les travestis, homosexuels, lesbiennes, transsexuels, bref, toute la population LGBTQ +, y compris les pauvres, les noirs et les indiens, montre également une manière de construire la masculinité qui favorise la répudiation des femmes. Il s'ensuit que toute proximité avec le féminin peut éveiller chez le sujet défendu par son attachement narcissique au phallus et à l'insigne de puissance virile qu'il en extrait, une position d'une telle horreur, par la peur de la dévastation que la proximité du féminin peut apporter, qui réagit à cette menace pour effacer la différence. Avant d'être confronté « au pousse à la femme », le sujet répond par l'anéantissement du féminin chez la femme, que cet anéantissement se fasse par violence corporelle ou par violence psychologique. Ce que le sujet ne peut supporter, c'est la tentation découlant de ce qui donne lieu à la possibilité d'une autre jouissance, en dehors du domaine phallique.