



PUC RIO

MALVINE ZALCBERG

AS HISTÓRICAS, CONTAM-NAS UMA POR UMA:
DA SOLUÇÃO "PERVERSA" NA MULHER

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, março de 1995.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

MALVINE ZALCBERG

**AS HISTÉRICAS, CONTAM-NAS UMA POR UMA:
DA SOLUÇÃO "PERVERSA" NA MULHER**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 31 de Março, 1995

MALVINE ZALCBERG

**AS HISTÉRICAS, CONTAM-NAS UMA POR UMA:
DA SOLUÇÃO "PERVERSA" NA MULHER**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC/Rio
como parte dos requisitos para obtenção
do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Junia de Vilhena

**Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro**

Rio de Janeiro. 31 de Março. 1995.

UC 61182-0

Beld



88798

150

722h

TESE UC

Handwritten mark on the right edge.

Handwritten mark on the right edge.

Meu reconhecimento

à **Sandra Villaça**, pelos cuidados com a diagramação:

à **Analúcia Teixeira Ribeiro**, pela revisão criteriosa em francês desta Tese:

à **Vera Lucia Lima da Silva** e à **Marise Lira de Sousa**, pelo apoio cotidiano na secretaria na PUC:

a **CAPEŠ**, pela concessão da bolsa:

ao **PROCAD**, por ter concedido o tempo, liberando-me de minhas responsabilidades acadêmicas:

aos **colegas do Corpo Docente do IP UERJ**, pela compreensão com minha ausência: e em particular, à **Marcia Mello de Lima**:

às **Professoras do DP PUC Anamaria Ribeiro Coutinho, Angela Baraf Podkameni, Circe Navarro Vital Brazil, Claudia Amorim Garcia**, por pontuarem com seu conhecimento meu percurso:

à **Jurandir Freire Costa**, pela presença amiga, sempre:

a **Alba Senna**, pela leitura crítica da Tese:

à **Joël Dor**, pela acolhida no L.P.F.-Université Paris VII:

à **Carlos Augusto Nicéas**, pelas generosas contribuições às minhas reflexões:

à **Serge André**, pelo estímulo em percorrer um novo caminho:

à **Elizabeth Tolipan**, pela valiosa participação:

e, especialmente,

à **Junia de Vilhena**, pela inestimável ajuda por sua orientação segura e sensível.

RESUMO

A histérica, marcada pela divisão subjetiva, constroi seu sintoma movendo-se entre ter e ser o falo, em busca de uma identidade propriamente feminina. Não há senso comum da histeria como o reconheceu Lacan e cada histérica deve encontrar uma saída para a problemática da falta de um significante do sexo feminino.

Como entender um tipo de mulher que decididamente está no lado das histéricas, mas encontra uma solução que foge às formulações comumente identificadas nesta estrutura clínica?

Ela não se apresenta na vertente da ostentação fálica, não se torna homossexual, não busca resposta para sua questão junto à outra mulher, em suma, não esboça qualquer tentativa de ter sua feminilidade reassegurada.

Recusando posicionar-se no lugar de objeto, procura "fazer-se homem" pela vertente da identificação fálica na dimensão do gozo.

A vontade de gozo em detrimento do desejo (dois termos de uma antinomia radical no inconsciente), fenômeno característico da perversão do homem, é o condutor para o estudo deste tipo de mulher.

A posição de inversão numa mulher situando-se como homem pela vertente do gozo, pode ser determinada pela adoção de uma solução "perversa" para a problemática feminina.

RÉSUMÉ

Marquée par la division subjective, l'hystérique construit son symptôme en oscillant entre avoir et être le phallus, à la recherche d'une identité proprement féminine.

Il n'y a pas de sens commun de l'hystérie, comme l'a reconnu Lacan et chaque hystérique doit trouver son issue à la problématique de l'absence d'un signifiant du sexe féminin.

Comment comprendre un type de femme qui se tient décidément à la place de l'hystérique, mais qui trouve une solution n'obéissant pas aux formulations dont s'identifie habituellement cette structure subjective?

Elle ne se présente pas sur le versant de l'ostentation phallique, ne devient pas homosexuelle, ne cherche pas de réponse à sa question auprès de l'autre femme, bref, elle n'ébauche aucune tentative de voir réassurée sa féminité.

En refusant de se mettre à la place de l'objet, elle cherche à "se faire homme", dans la dimension d'une "volonté de jouissance".

La volonté de jouissance, au détriment du désir (deux termes d'une antinomie radicale), phénomène que l'on reconnaît comme caractéristique de la perversion de l'homme, voilà le fil conducteur pour aborder l'étude de ce type de femme.

La position d'inversion chez une femme, se situant comme un homme sur le versant de la jouissance, peut être déterminé par l'adoption d'une solution "perverse" à la problématique féminine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I. AS MULHERES, CONTAM-NAS UMA POR UMA

O que é uma mulher?

A sexualidade construída.

Não se nasce mulher. Torna-se.

A fase fálica.

O Complexo de Édipo.

A pré-história edipiana.

As novas contribuições dos anos 30.

A função do pai.

O gozo "suplementar" da mulher.

"A mulher, a verdadeira, a mulherzinha se esconde por detrás da falta".

II. "EU QUERIA SER MENINO"

As vicissitudes do tornar-se mulher.

Contribuições ao estudo da gênese das perversões.

O caso da jovem homossexual.

Dora

Inversão de identidade sexual e de objeto amoroso.

No caminho da perversão.

Por que a perversão é dita masculina?

A "perversão" feminina.

III. O ENCONTRO COM O OUTRO

O traumatismo no plano da sexualidade.

O pedido é de um lugar.

O processo de separação.

A identificação e o desejo.

A paixão imaginária.

O objeto (*a*), causa de desejo.

Necessidade, desejo e demanda.

A fantasia *Sôa*.

IV. A SOLUÇÃO "PERVERSA" DA MULHER

A criança realiza o objeto (*a*) na fantasia materna.

A criança no imaginário da mãe.

"Me fez mal ficar sem esta parte".

"Fico colada no olhar do outro".

"Não fui enfeitada como menina"

"Não desejo como os outros".

"Não encontro meu lugar".

"O que quero é prazer".

À GUIA DE CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIA

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

A atenção e o interesse suscitados pela análise das peculiaridades de uma mulher, tornaram-se fonte de questionamento e estudo.

Trata-se de um tipo de mulher que vem à análise sem perguntas a respeito da problemática feminina, com forte desprezo pela condição de ser mulher e por aquelas que se acomodam com "o menos" que o destino lhes reserva. Tal postura face à feminilidade não a faz, necessariamente, adotar uma escolha de objeto homossexual: considera mais pertencer à "uma classe à parte" a qual, no entanto, não consegue definir.

Não demonstra interesse por realização profissional nem tampouco inclinação para o casamento ou para ter filhos: "nenhuma coisa nem outra são, como para outras mulheres, solução para minha vida", me dirá. A "solução" é na vertente do sexual, do gozo, assim afirma: "é o que me interessa acima de tudo". Aliás, é só isto".

Embora na sua história haja uma recusa a brincadeiras sexuais infantis e a comentários sobre sexo (um "não querer saber sobre isto" decidido), na adolescência, algo acontece, uma verdadeira torsão, para "só querer saber sobre isto" relativo ao gozo. Foi uma "descoberta" e parecia-lhe sua vida ter tomado outro rumo a partir de então. Ficava ávida por livros, revistas e conversas pornográficas, chistes sobre sexo, com intensidade característica dos rapazes. Passou a aspirar ser Don Juan, este mito sabido de uma fantasia feminina em relação aos homens que passam de cama em cama impunemente.

Mais do que a figura da prostituta simbolizando o objeto sexual no sentido estrito, comum na fantasia da mulher como a detentora de um certo saber sobre o enigma da sexualidade feminina, revela-se para ela, a figura da "dona de bordel", agenciadora dos gozos.

Além do intenso interesse no relacionamento sexual entre casais, procura conhecer algo mais transgressor. Para isto vai a locais propícios de encontros de homossexuais, travestís e outras práticas perversas na tentativa de captar a maior gama possível de formas de gozo sexual. Assume certos riscos nestas incursões, mas a angústia frente ao fato, só aparece depois. Nestes riscos, uma dimensão além do prazer estará em jogo. Toda a sua vida é pontuada por esta procura e ela mesma se surpreende de não saber o que quer, além de prazer.

Trata-se de uma mulher posicionando-se no lado em que se coloca o homem decididamente voltada para a "vontade de gozo" em detrimento de uma resposta na dimensão do desejo, termos cuja hiância irreduzível Lacan menciona desde seu Seminário sobre *A Angústia* (1962-1963) retoma no *De um Outro ao outro* (1968-1969) aprofunda a partir do *Mais, ainda* (1972-1973) com sua distinção entre a ligação do homem com o gozo fálico, do prazer sexual, e a aproximação da mulher além do gozo fálico (enquanto mulher do homem) com o chamado gozo suplementar que lhe é próprio, o não regido pelo significante.

Desde o começo de sua obra, com *Dora* (1905b) e retomando-o com o caso da jovem homossexual (1919b) Freud nos expusera o problema das inversões de posições subjetivas, questão retomada por Lacan a partir de seu Seminário sobre *A relação de objeto* (1956-1957), com a utilização do *Esquema L* como uma estrutura elementar cujas permutações para dar conta destes dois estudos clínicos de Freud.

Freud considera no caso da jovem homossexual a inversão de escolha de objeto da jovem (do pai para um substituto da mãe) critério para o diagnóstico de

perversão, tratando-se de uma referência à esta estrutura clínica anterior à formulação do fetichismo como mecanismo próprio à mesma.

O caso da jovem homossexual é exemplar para mostrar as possíveis alterações de posição na estrutura subjetiva que podem ocorrer na evolução da sexualidade feminina, alterações indicando a importância da pré-história edípica da mulher. Ainda hoje, este texto serve de referência tanto para o estudo da homossexualidade quanto para a questão da retomada da relação pré-edípica da menina com sua mãe. Até o final de suas ponderações sobre a sexualidade feminina, Freud dirá que a identidade de uma mulher fica sempre à mercê de uma ressurgência da sua história pré-edípica no seio da relação edípica: "*sem dúvida justifica-se dizermos que muita coisa de ambas subsiste no futuro e que nenhuma das duas é adequadamente superada no curso do desenvolvimento*" (1932, p.164).

A complexidade do caso da jovem homossexual se mostrara a Freud precisamente pela indistinção da figura que reunia uma dupla natureza, um ideal feminino e um ideal masculino, na escolha amorosa de objeto da jovem: não se compreende mais muito bem quem ou o quê a moça ama através da dama. Ou seja, quem encarna o objeto de sua escolha amorosa?

Retomando o caso da jovem homossexual de Freud, Serge André em seu livro *O que quer uma mulher?* (1986), identifica na dupla natureza (um ideal feminino e um ideal masculino) da figura da escolha amorosa da jovem, não apenas uma inversão, mas também uma transformação. A dama pela qual ela se apaixona unindo os traços característicos da mãe e do irmão da jovem, revelaria não somente a busca de um substituto da mãe, mas de uma figura feminina falicizada: "*Parece que o objeto, simultaneamente homo e heterossexual, encarnado pela dama revela sua identidade se distinguirmos nesta uma mãe falicizada*" (1986, p.165).

Nesta ligação à figura de uma mãe falicizada, Serge André identifica "*uma estrutura perversa*" da jovem (1986, p.166). Nesta asserção, prenuncia a reabertura da questão sobre perversão feminina por ele mesmo retomada alguns anos mais tarde, com seu livro *L'Imposture Perverse* (1993).

A literatura psicanalítica não apresenta nenhum caso de perversão na mulher, tomando-se o fetichismo como a matriz mesmo da estrutura perversa, a implicar a **recusa (Verleugnung)** da castração [Rosolato (1966), Perrier e Granoff (1979), Dor (1987), Mahjoub-Trobas (1990)].

Para Serge André, não basta nunca ter-se observado um caso de fetichismo na mulher para descartar-se a possibilidade de sua existência: "*Acredita-se ter-se resolvido este mistério sustentando-se haver aí uma evidencia, que a anatomia do sexo feminino seria suficientemente clara para quem dela é dotada, para que não considerasse atribuir-lhe um apêndice fictício*" (1993, p.127). Concluindo: "*...não haveria nenhuma razão de princípio para que uma menina não possa projetar a existencia de um falo imaginário neste lugar a fim de negar "assim mesmo" a castração*" (*ibid.* p.128).

Serge André propõe aprofundar a questão pelo contraponto da análise da homossexualidade (neurótica) de *Rose* com a análise da homossexualidade (perversa) de *Violette*. Em ambas, encontra uma acentuada identificação (e anseio) ao pai, mas é em relação à *Violette* que formula uma problemática específica: "*Se para além dos efeitos de identificação (viril, ao pai), se manifestasse, como nesse caso, uma relação mais primordial ao desejo de uma mãe falicizada, poderíamos considerar a hipótese de um possível fetichismo feminino?*" (*ibid.* p.128).

Ora, sabemos que a descoberta fundamental de Freud quanto ao fetichismo diz respeito não propriamente à falta de penis ("*não é um penis qualquer, mas um particular*", 1927, p.135), mas ao que esta falta significa na ordem do desejo. Tanto

Serge André reconhece que não basta referir-se como o faz, à *"uma relação mais primordial com o desejo de uma mãe falicizada para considerar a hipótese de um possível fetichismo feminino"*. que ele mesmo desloca a problemática para os registros do desejo e do gozo: *"Os dois casos relatados mostram bem que a homossexualidade amorosa de uma histérica supõe uma relação com o desejo radicalmente diferente da que advém na homossexualidade gozadora de uma perversa"* (1993, p. 139).

Esta Tese é uma primeira resposta à busca que me impus para a questão de precisar em que termos pode-se falar de "perversão" feminina. Observe-se que, diferentemente de Serge André, emprego "perversão" entre aspas para referir-me à mulher, procurando distingui-la da perversão masculina e o farei ao longo da Tese.

Exigiu um percurso passado inicialmente por reflexões sobre o processo de tornar-se mulher que Freud nos legou como central para pensarmos a sexualidade feminina. O Capítulo I trata desta problemática específica da condição feminina: a mulher não poder ser concebida como um ser, mas como um tornar-se. A menina é um pequeno homem, dirá Freud sem meias-palavras: deve trocar de sexo (evacuar a sua sexualidade masculina) e trocar de objeto (passar da mãe para o pai), duas tarefas poupadas ao menino.

Qualquer questionamento sobre a estrutura de uma mulher passa pela forma como ela--após a incidência da metáfora paterna a ter descolado da identificação com o objeto do desejo do Outro--colocou-se face à problemática da feminilidade. A menina não encontra na mãe (como o menino no pai) um traço unário, que Lacan nos ensinou ser uma espécie de significante mínimo, um signo, que o sujeito apanha no Outro para dar suporte à sua identidade.

Por sua castração, a mãe remete sua filha a um marco que ela pode lhe significar, mas que não detém: o falo. O falo desempenha uma função essencial na

entrada da menina nas trocas simbólicas: enquanto a menina não tem falo, isto é, enquanto ela o tem sobre o plano simbólico, entra nesta relação ordenada e simbolizada da diferenciação dos sexos.

Esta abertura para o pai está, contudo, na origem de uma profunda insatisfação: tudo que é significado à menina, por esta vertente, se situa no registro fálico e deixa sem referência o que constituiria a feminilidade. Diante da falta de um significante novo que seria esperado, ou seja, o sinal de uma identidade propriamente feminina, a menina tem que optar entre três soluções:

1. aceitar sua falta de identidade e se prestar à mascarada fálica à qual a convida a lei do significante.

2. obstinar-se numa reivindicação fálica, caso justamente em que a mulher se faz homem, embora objetive ser reconhecida enquanto mulher.

3. retornar a uma etapa anterior e se entrincheirar numa posição toda masculina, homossexual. O "retornar" a uma etapa anterior é a possibilidade da feminilidade ficar sempre à mercê de uma ressurgência da masculinidade primitiva.

Esta última solução evoca os caracteres da relação pré-edípica jamais totalmente eliminados, prontos à voltar à tona. O destino da menina aparece, assim, como de uma metáfora impossível ou de uma luta permanente para se elevar do registro da metonímia para o da metáfora, num esforço eterno de superar a primeira posição "masculina" na relação com o Outro primordial.

No Capítulo II retomo a questão de pontos de fixação fantasmáticos, instantes do posicionamento do sujeito que permanecem ativos de uma maneira decisiva na sua constituição, para além das estruturas específicas de cada caso. Trata-se da descoberta do impasse ao qual chegara Freud com a análise da fantasia *Uma criança é espancada* (1919a), quando se deparara com a possibilidade da menina,

no momento em que recalca seu amor incestuoso pelo pai, enveredar pela saída da perversão. "renunciar ao seu papel feminino".

Freud confronta-se com o impasse ao qual conduz esta conclusão e na busca de sua superação, sugere que, embora a noção de complexo de masculinidade da menina seja derivada do complexo de Édipo, sua base deveria ser procurada não tanto no próprio complexo do que nos traços que dele permanecem no inconsciente: "*A fantasia de espancamento e outras fixações perversas análogas nada mais seriam que resíduos do complexo de Édipo, cicatrizes, por assim dizer, deixadas pelo processo terminado*" (*ibid.* p.241).

Só neste sentido uma fixação perversa na infância pode tornar-se a base para a construção de uma perversão, mantendo um sentido similar por toda a existência até consumir a vida sexual do sujeito. Seria necessário saber quais os elementos acrescidos às cicatrizes do Édipo que fazem a criança retomar certos aspectos de sua infância e no caso da menina, reencetar a via da masculinidade. Dito de outra forma, como esta fantasia de espancamento como garantia de gozo--fantasia sado-masoquista com identificação masculina--será retomada na relação com o Outro.

A partir deste texto de 1919, Freud indica a conseqüência para a menina na orientação de sua vida sexual, se sua fantasia sustentada por uma culpa pelos sentimentos incestuosos intensos para com o pai, a conduz para uma posição masculina, na renúncia à sua feminilidade. A articulação da posição edipiana inicial da menina com o pai e a identificação masculina final descoberta na fantasia *Uma criança é espancada*, é esclarecida na análise de uma jovem homossexual (1919b). Nesta, Freud retoma o propósito de contribuir para o esclarecimento da gênese das perversões.

Basicamente, o perverso tem dificuldade de lidar com a ausência de qualquer objetivação real do falo, significante da falta e, portanto, com a castração. A

dialética da castração instala-se pelo Outro mostrar-se, pelo discurso, tão marcado quanto o sujeito de obstáculos na ordem do desejo. No lugar onde ao neurótico basta instalar a castração--indício do termo primeiro do desejo materno ter-se submetido à um processo de metáforização--o perverso opera uma transformação radical: instala uma crença no falo da mãe. O fetiche, como substituto metonímico do falo (imaginário) da mãe, serve justamente para desviar o alcance essencial da significação da castração. Como diz O. Mannoni: "*A crença da presença do falo na mãe é a primeira crença repudiada, e o modelo de todos os outros repúdios*" (1969, p.17).

A perversão enfatiza portanto, o horror e a recusa da castração que Freud teria postulado como sendo algo "*de verdadeiro para todo homem*" (1927, p.181). O homem assumir os atributos de seu sexo sob a ameaça da castração, abre a possibilidade dele mascarar e fechar a hiância do sexo feminino e encobrir o confronto com a castração. Dada a particularidade do desejo da mulher, $\mathcal{A}(-\phi)$, a confronta mais facilmente com a falta do Outro, é-lhe impossível mascarar a castração. Como diz Lacan: "*A ausência na mulher do fetichismo que representa deste desejo o caso manifesto, deixa suspeitar um outro destino deste desejo nas perversões que ela apresenta*" (1960b, p.734). A questão da "perversão" na mulher não pode, dentro da lógica lacaniana, ser abordada pelo viés do fetichismo, pois não há como ela (em não sendo psicótica) recusar a hiância que a marca e da qual o falo é significante.

Revi o que o estudo da perversão, como estrutura subjetiva e como modo de organização do desejo do sujeito, tem a esclarecer sobre a formulação da possibilidade da existência da "perversão" feminina.

Mostrou-se necessária a retomada da distinção entre os dois registros, do falo simbólico e do falo imaginário, na articulação com a postulação do objeto (a) e dos

ideais identificatórios, na estruturação do Édipo feminino. Debrucei-me, pois, no Capítulo III, sobre a problemática do encontro da criança com o grande Outro primordial.

Freud, ao estudar fatores de estruturação da sexualidade infantil, se deparara com a etiologia específica do trauma sexual: a sedução dos cuidados maternos. A partir desta revelação, a doutrina freudiana evoluiu da noção de trauma como acontecimento, para uma teoria do trauma, originada no encontro com o Outro.

A mãe adquire uma importância única, incomparável, inalterável e permanente, para os dois sexos, porque cuidando da criança, ela a desperta para o gozo. Como diz Freud: *"O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa—usualemente a mãe—contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo"* (1905a, p.210).

Freud retoma a idéia do papel predominante do Outro sedutor na vida da criança em outros momentos de sua obra, dos quais citamos dois: *"A afeição demonstrada pelos pais da criança e pelos que dela cuidam, (...) raramente deixa de delatar sua natureza erótica"* (1912, p.164) e *"Através dos cuidados com o corpo da criança, ela (a mãe) se torna seu primeiro sedutor"* (1939, p.217).

A idéia de uma experiência primária da sexualidade no registro do gozo, evoluía em sua obra desde 1896: referira-se então à existência de um *"gozo sexual antecipado"* (1896c, p.147). Intuíra que o encontro com o gozo produzia efeitos danosos: tanto, que chamou a este incidente sexual primário vivido pelo sujeito, de *"grande segredo clínico"* (1895b). Freud continuou o salientando ao longo de sua obra (1905, p.210; 1912, p. 164; 1939, p.217).

Esta idéia irá encontrar desenvolvimentos na obra de Lacan na forma como ele menciona a criança tornando-se o objeto do gozo do Outro". Para sempre o ser falante guardará a marca desse primeiro tempo. O sexual não se deixa jamais captar e transformar inteiramente pelo sistema de inscrição da língua. Existindo sexualização, há por isso mesmo, determinação de um real rebelde à operação de simbolização, isto é, um não-sexualizado: sempre há algo permanentemente estranho e traumático na sexualidade.

A entrada do sujeito na subjetivação coloca em jogo uma dialética entre o sujeito e o Outro: embora circular, esta relação certamente não é simétrica, a começar pelo fato primordial do sujeito surgir de sua significação no campo do Outro. O Outro (da palavra) está instalado em seu lugar desde sempre, pois existe a partir do momento em que há articulação significativa.

Ter o Outro como lugar de sua causa significativa é a razão pela qual nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo: é condenado a uma condição alienante original, estabelecida por estrutura pela qual o sujeito nada mais é do que o deslizante na cadeia de significantes, descontinuidade no real. Trata-se de seu advento como falta-a-ser no movimento da alienação primeira.

Pela segunda operação de constituição do sujeito--a separação--, ele deixa de estar ligado à vacilação do ser, o essencial da alienação, para se entregar a fazer propriamente do seu ser, o fundamento da separação: superpõe sua própria falta à falta encontrada no Outro.

Uma falta é encontrada pelo sujeito no Outro, na própria intimação que este lhe faz por seu discurso, momento estrutural pelo qual o desejo do Outro vai se presentificar para o sujeito. O sujeito apreende o desejo do Outro--do primeiro Outro com o qual tem de lidar, a mãe, no caso--enquanto esse desejo, diz Lacan,

"está além ou aquém do que ela diz, do que ela intima a criança a descobrir" (1964-1965, p.203).

O Outro deve responder do seu lugar na cadeia significante, mas em termos de pulsão, em termos de gozo (gozo cuja falta o torna inconsistente). Quando o discurso do Outro se interrompe, isto é, o Outro "literalmente" não tem resposta, a criança só pode entendê-lo como um *Che vuoi?*--"O que você quer?"

Essa pergunta, quase um estatuto intersubjetivo ao sujeito, havendo, para o Outro, do seu lado, uma questão. Só não chega a ser intersubjetivo, pois não há ainda sujeito para responder do outro lado: não é certo que este saiba querer algo. Assim, o desejo do sujeito estrutura-se como desejo do Outro.

No Capítulo IV detive-me, na importância que assumirá para o destino da menina, a maneira pela qual será introduzida à discordância imaginária pela qual como criança real é revestida de um imaginário pelo Outro encarnado pela mãe.

A falta radical no Outro que a mãe encarna é de certa forma redobrada por sua castração como mulher. A criança enquanto real simboliza a imagem e comporta uma abertura para um além do estatuto de objeto da mãe: é tributária de todas as faltas que guiaram a mãe para esse ou aquele traço de seu narcisismo. Lacan citando Lagache, diz: *"...antes de existir em si mesma e para si mesma, a criança existe por e para outro: já é então um pólo de anseios, de projetos, de atributos"* (1958c, p.652).

Indica as particularidades do percurso edipiano da criança quando a questão da castração da mãe é considerada: não o órgão (o pênis), mas o significante fálico no inconsciente: isto é, o valor fálico introduzido pelo desejo nos destinos da mulher. De como o Outro vai responder pelas falhas do seu discurso vai depender a estruturação do sujeito: ou seja, o que o Outro vai revelar a respeito da castração ou de como instala o falo como significante do desejo. Isto pode explicar-nos o

lugar que dá ao órgão masculino no seu desejo, na sua relação com o gozo, como também pode explicar-nos o lugar que ela dá, na sua fantasia, à criança.

A criança não é so objeto causa do desejo na fantasia materna: é também polo de realização de ideais narcísicos da mãe. A relação é modelada sobre esta tríade efetivamente fundamental--mãe-criança-falo--com tudo que ela tem de problemática.

Quando a criança, no estágio do espelho, volta-se para o Outro procurando seu assentimento, o fará num primeiro tempo, em busca da visão totalizada antecipada de seu próprio corpo: neste momento, criança-falo, realiza uma imagem fálica sobre si mesma para, em seguida, com a instauração da metáfora paterna, libertar-se da identificação com o falo imaginário onde a prende o desejo materno. A criança estabelece ligações diversas entre a mãe e o falo, isto é, como ela aborda o dano imaginário--não o seu, mas aquele em que se encontra a mãe em relação à privação do falo e a sua posição frente a isto.

Por outro lado, o sexo da criança faz diferença para o Outro que a mãe encarna: a menina não tem o mesmo valor fálico para a mãe como o menino. Isto porque há a considerar que, embora o inconsciente não escreva a diferença sexual, o sexo da criança faz diferença para o grande Outro encarnado pela mãe. Ora, desde o início, Lacan formulou o Esquema L (1955) e voltou ao mesmo repetidas vezes, insistindo que embora para o sujeito tudo dependa do que se desenrola no Outro, A, deve-se levar em conta a relação imaginária.

Em relação à posição do menino como criança imaginária, a situação parece evidente: é tomado pela mãe como símbolo de sua falta. Freud sublinhou, em vários momentos, que a única relação verdadeiramente satisfatória é a ligando a mãe a sua criança menino: "*...é só o menininho que traz consigo o pênis tão profundamente desejado*" (1932, p.158). A menina não ser para a mãe um objeto

sexual da mesma qualidade que o menino é um fato tendo consequências na relação mantida pela mãe com sua filha.

A relação mãe-filha depende de uma confirmação narcísica. A menina volta-se para o Outro que a mãe encarna, num segundo momento, em busca da imagem correspondendo ao ideal de seu próprio sexo. Trata-se do necessário investimento de seu corpo menina: corpo de falta. Esta imagem do corpo, se ela é efetivamente uma menina como é vista pela mãe?

Algumas mães, provavelmente por dificuldades a nível de seu próprio corpo, não conseguem investir o corpo da filha.

O acolhimento do corpo de falta da menina por parte do Outro deve dar-se no registro simbólico do ideal do eu onde a falha é recoberta. Qualquer distúrbio neste registro, dificulta a identificação da mulher com os ideais do seu próprio sexo.

Por quais caminhos passam então as fantasias da menina, para ir da mãe à filha, ou seja, como estão elas acomodadas no imaginário desta, quando a dimensão de seu corpo de falta não é reconhecido pelo Outro encarnado pela mãe?

No caso da mulher da qual me ocupo, a mãe encarnando o Outro provavelmente por dificuldades a nível de seu próprio corpo, não consegue investir a imagem do corpo da filha.

Como a menina pode então assegurar-se da imagem do seu corpo de mulher que constitui uma das formas às quais ela recorre para enfrentar a falta de significante a marcando se o Outro tem dificuldade de investir este corpo (e provavelmente o seu próprio) como sujeito de falta?

Aí encontramos um tipo de mulher cujo discurso fantasmático aponta para uma falha na fundação da imagem do seu corpo feminino, fundação que, por natureza, é frágil.

Pelo fato da mulher não ser toda inscrita na lógica fálica, uma parte de seu corpo permanece não revestida de uma imagem corporal erotizada. Esta é a questão por excelência da mulher, a histérica fornecendo a melhor evidência sobre este ponto. É frequente na histérica a falicização de seu corpo, querer "fazer-se homem". Para isto conta com seu corpo narcisicamente investido, do qual goza. Sabemos que a dificuldade de renunciar ao gozo, ao gozo *suplementar* especificamente feminino, em detrimento do desejo, como suplência à falta de *significante*, é característica da histérica.

Ora, esta mulher da qual trata-se aqui, nada quer saber do seu corpo feminino e deste gozo não fálico, do gozo *a-mais*, do qual a histérica comumente se faz baluarte. Na falha do investimento do seu corpo de falta, em que se conjuga uma metaforização inadequada do desejo da mãe pela instância paterna, decorre uma série de problemas para ela: prejuízo na constituição do ideal do eu que dê suporte à identificação imaginária, falha na instauração de um lugar na fantasia que sustente o desejo e dificuldade de renunciar ao gozo em favor da dimensão do desejo.

Determina-se assim, para tal mulher, a formulação de uma solução passando decididamente pelo lado masculino, o do gozo sexual, fálico. É onde o "fazer-se homem" histórico não se revela pela vertente habitual da identificação fálica, mas por uma especificidade: a "vontade de gozar" como o homem.

Estudar as engrenagens, os mecanismos, as articulações que levam uma mulher a perseguir o gozo fálico do homem, implicando inversões de posições subjetivas, é o escopo desta Tese.

AS MULHERES, CONTAM-NAS UMA POR UMA

O que é uma mulher?

Não se nasce mulher: eis-nos diante do cerne da questão de Freud sobre a feminilidade, desde o começo de sua obra--1905--até o final--1932.

Em 1905, um primeiro percurso se encerrava. *Dora* (1905b) havia questionado a ótica freudiana da histeria dos *Estudos* (1895a), vendo a mulher como encobrimento de um segredo. A determinação com que Freud procura inicialmente desvendar o sentido do sintoma e, em seguida o das cenas de sedução passando pela paixão da origem, superpõe-se a busca incessante de uma "confissão".

Do esquívamento histórico, no qual uma mulher se oferece como objeto velado ao homem, isto é, como aquilo que oculta um mistério, Freud, de início, quisera fazer mais do que um *semblant*: foi precisamente Dora quem o fez recuar desta ambição, ao cabo de notórios dissabores. Diante das vertigens de desconhecimento suscitadas pelo discurso da mulher, Freud foi lançado no centro do enigma da feminilidade: o que é uma mulher?

A tarefa de responder a esta questão pareceu-lhe insolúvel: calou-se então. A natureza do inominável, vai constituir o problema da mulher, para Freud, até o fim: não há representante da representação *mulher*. A identificação fálica, o caráter de "não ter" atribuído à mulher, precisamente daquilo nunca cogitado que ela tivesse, salienta a exclusão do ser feminino da representação: isto é, como indica Lacan em seu Seminário *D'un Autre à l'autre*: "*a reafirmação de sua solidariedade com aquilo que é talvez seu representante, sem estar com ela relacionado*" (Seminário de 12.03.69).

A partir da falta constatada por Freud na sexualidade feminina, a psicanálise veio a designar na feminilidade tudo o que se relaciona fundamentalmente ao restante sempre inacessível na sexualidade, irredutível à imagem e impossível de abranger enquanto objeto sexual. O Outro barrado, A, figura maior da hiância, do corte, marca do inconsciente, é, por isso mesmo, o lugar de onde a verdade não pode ser senão balbuciada: a mulher tal qual a verdade também não pode ser toda revelada.

Trazendo a questão da mulher ao campo da lógica do inconsciente e pela inexistência de um significante próprio, Lacan formula a tese instigante: "*A mulher não existe*" (1972-1973, p.98): esta tese mostra-se como um enunciado inicial da doutrina freudiana assim restituído de forma axiomática: não se nasce mulher. Quando juntamos Freud e Lacan, reunimos duas proposições conceituais cuja aproximação é absolutamente necessária para entender-se como a problemática da mulher inscreve-se na psicanálise.

A sexualidade construída.

Toda a concepção da sexualidade como algo *natural* será questionada por Freud. Rompendo com o saber de seu tempo, estabelece que a sexualidade só se liga ao sujeito por uma série de artifícios, desvios, formações imaginárias e simbólicas. A verdade histórica contida no psiquismo dos homens não nos permite enunciar-la: como diz Rabant, "*é turbulência, é assassinato, é deformação*" (1992, p.87). Justifica a construção analítica, sua capacidade de integrar as próprias deformações num espaço onde elas constituem a verdade traumática, como Freud o percebeu.

O texto fundador/fundamental de Freud dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905a) é decididamente inovador: a sexualidade aparece aí não como um dado inicial, mas essencialmente deformada e construída. Mais um fato de cultura do que de natureza. Ater-nos-emos à constatação de Freud do caráter desarmônico da sexualidade humana revelando-se sob tres ângulos:

1. o da não integração das pulsões;
2. o da impossibilidade de inscrever-se a diferença sexual;
3. o da não complementaridade dos sexos.

No plano das pulsões não há integração possível. Freud o diz claramente: "...o ideal da harmonia pulsional não pode ser senão um ideal impossível de se atingir: as pulsões não mostram nenhuma inclinação natural para uma convergência qualquer" (1915a, p.146); reconheceu que a pulsão sexual no ser humano não se organiza com base no casal macho-fêmea, mas em torno de polaridades assexuadas: "atividade-passividade, prazer-desprazer, sujeito-objeto" (1915a, p.155).

Para dar um sentido à noção de bissexualidade, Freud só havia apresentado, até então uma primeira oposição, a da atividade-passividade, que viria no lugar da diferença dos sexos (1896a). Apoiando-se em sua observação clínica, tratava-se para Freud de saber como repartir entre os parceiros os polos opostos da diferença sexual, já que o problema seria o de saber como a pulsão, com seu caráter fundamentalmente dissidente, traduziria posições subjetivas em relação ao sexo: a histeria seria associada à feminilidade e à passividade; a obsessão à masculinidade e à atividade (1896b).

A formulação de dois modos de satisfação da libido estabelecida por Freud a partir de seu texto sobre *O narcisismo* (1914), introduz uma outra dimensão na oposição primária atividade-passividade, esta não mais associada a masculino e

feminino. mas a dois alvos diferentes da libido única para os dois sexos. Esta libido teria sempre efeitos ativos pois mesmo para adotar-se a posição passiva é preciso uma. Freud nos leva ao âmago da relação entre os sujeitos e particularmente à relação com o primeiro Outro: ao gozo passivo e a revolta contrária afetando a criança em sua relação primeira com a mãe.

A idéia de gozo germinando na obra freudiana na relação da criança com sua mãe é marcada pelas peculiaridades assexuadas que organizam as pulsões sexuais. Ao introduzir o conceito de gozo em seu ensinamento, Lacan aprofunda esta dimensão de uma sexualidade não sexual, não organizada a partir do casal macho-fêmea, estabelecida por Freud: "*O outro só se apresenta numa forma a-sexuada: o suporte, suporte substituto, substituto do Outro na forma de objeto do desejo, é a-sexuado*" (1972-1973, p.172).

Entregue aos avatares das pulsões parciais, antes que o Édipo lhe traga uma pacificação, a criança mostra-se a Freud como perversa polimorfa, revelação de um resto da construção da sexualidade desenvolvida a partir das pulsões. Cabe à pulsão integrar-se na diferenciação dos sexos. Desta maneira, a formulação da teoria das pulsões (1915a) alavanca novas proposições para a descoberta evoluindo na obra freudiana desde *Os Tres Ensaio* [...] (1905a): as considerações anatômicas não constituem critério para distinguir a realidade do sexo.

Esta via, marcada por uma fulgurante intuição da necessária inscrição do órgão sexual num aparelho simbólico, fez o sentido da obra de Freud desviar-se das bases biológicas por ele inicialmente desejadas, para as referências simbólicas que a percorrem. A ignorância da vagina no plano imaginário (1908a) é retomada numa abordagem simbólica do órgão sexual (1923a).

Freud passa a sustentar, a partir de 1923, que os seres falantes dispõem-se sob dois significantes: homem e mulher. Para a assunção do sexo, não basta o biológico para fazer do sujeito homem ou mulher, isto é, o sexo anatômico não é determinante, nem suficiente para discriminar os sexos: *"nada há no psiquismo pelo qual o sujeito possa situar-se como ser de macho ou de fêmea"* (Lacan, 1964-1965, p.194). Como escreve Joël Dor: *"Não é o sexo anatomico exibido ou percebido que nos dá a indicação mais certa de nossa identidade sexual"* (1987, p.154). Ou ainda como esclarece Serge André: *"A diferença dos sexos se exprime no inconsciente numa dicotomia muito menos evidente do que a separação biológica, e não tem com esta última mais do que uma relação tênue"* (1993, p.113).

A consideração dos órgãos sexuais só nos interessa na medida em que estiverem presos à dialética do desejo e, portanto, interpretados pelo significante fálico. Todo sujeito, quer ele seja anatomicamente homem ou mulher, mantém com o falo uma relação independente da anatomia e se inscreve na problemática geral da castração, tal como Freud a introduziu.

O assumir do sexo para o sujeito se faz, portanto, pelos desfiladeiros do significante e da linguagem: o significante fa-lo-á ser de um sexo ou do outro, pois justamente, como significante o sujeito se sexua.

Em relação ao sexo nada dá conta no Outro quanto à esses dois significantes: só um significante, o falo responde por essa diferença no Outro. Lacan propõe o matema $S(A)$ para exprimir as consequências desta tese freudiana do primado do falo para os dois sexos: referir-se à um inconsciente que não escreve a diferença sexual.

Não há como ignorar este dado fundamental para a subjetivação do sexo suscitada pela lógica fálica freudiana: o inconsciente só reconhece a existência de um sexo, na medida que não nomeia o sexo corporal da mulher: embora nos confrontemos com a diferença anatômica na realidade.

Como lembra Braustein, o valor do órgão faz-se a partir do discurso: "*por sua presença ou por sua ausência, a diferença é simbolizada no Outro da linguagem*" (1992, p.141). Aí, no plano da linguagem, a inversão vai inserir-se na chamada diferença dos sexos ao natural, transformando a diferença orgânica em sexualização.

Lacan falou de valor sexual no seu Seminário "*...ou pire*" : "*...o homem, a mulher, é isso que se chama valor sexual*" (1971-1972, Seminário de 12.01.1972); idéia retomada no ano seguinte na elaboração das fórmulas de sexuação, que voltarei a abordar.

Não nos devemos iludir pela distinção entre o modelo "homem" e o modelo "mulher", eles próprios produtos culturais: longe de fundamentar em seu ser sexuado aquele que com eles se identifica, não fazem senão marcar, por seu caráter abstrato e sua forma normativa, como diz Conté, "*sua incapacidade para acolher a singularidade de cada um*" (1992, p.84). A psicanálise aborda a questão sob esse ângulo específico de uma declaração subjetiva do sexo e reconhecendo seus impasses.

A sexualidade no ser humano passando pelos canais da constituição subjetiva, opõe-se, a qualquer harmonia entre os sexos. Não se trata de uma atração mútua entre os sexos, uma determinação, situando o indivíduo em relação a um outro indivíduo do sexo oposto, como acreditara Freud, inicialmente: em relação ao caso *Dora* (1905b), mesmo após o fracasso do tratamento, Freud persistia, como diz Lacan, "*a sonhar com uma vitória do amor*" (1951, p.96), que unisse Dora ao Sr. K.

Freud se dará conta aos poucos de que uma relação de complementaridade ligando homens e mulheres não pode acontecer. À unificação do conceito de sexualidade, ele opõe sua disseminação numa série de pulsões parciais, das quais nenhuma é, por essência, genital. Não havendo mais do que o significante fálico, não há relação entre os sexos susceptível de ser inscrita no inconsciente. Freud o sabia, embora na verdade tivesse somente uma única referência, a castração, para distinguir as relações forçosamente diferentes, do homem e da mulher a esse significante sexual faltante.

Considerando a castração simbólica e a maneira pela qual cada um a ela se relaciona, Lacan estabelece, na última parte de seu ensinamento, uma lógica da sexuação mostrando que a relação sexual é fundamentalmente impossível de se significar como tal, expressa na fórmula: "*não há relação sexual*" (1972-1973, p.49) no real: ela só pode existir no *semblant*, categoria introduzida por Lacan no *a posteriori* do seu seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970).

Por essa lógica da sexuação, e dividindo a humanidade falante em metades masculina e feminina, Lacan mostra que na relação sexual, entre um "homem" e uma "mulher" algo sempre fracassa. A relação sexual só se concebe a partir de um não-todo.

O homem e a mulher giram, de modo diverso, em torno do fato de não haver relação sexual: como salienta Lacan em seu Seminário *Mais, Ainda*: "*Há então a maneira masculina de girar em torno, e depois a outra, feminina*" (1972-1973, p.78).

O *Mais, Ainda* sintetizará no seu final, como a condição da inexistência da relação sexual se apresenta diferentemente para os dois sexos: "*Não há relação sexual, porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado.*"

perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto (a) e do outro, eu direi louco, enigmático" (Lacan, 1972-1973, p.197).

Os aspectos assinalados nos devolvem ao trajeto percorrido inicialmente por Freud em torno da sexualidade feminina, traduzido por seu axioma "não se nasce mulher". A descoberta de Freud do caráter desarmônico da sexualidade humana, cujos pontos de referência são a não-integração das pulsões, a impossibilidade da relação sexual e a inexistência tanto do significante do feminino (o Outro sexo) quanto o da mulher, constitui o fundo sobre o qual a feminilidade, como ele propõe, encontra sua razão de ser: a mulher não é um ser, torna-se.

Esta idéia aparece como determinante na longa elaboração realizada por Freud. Seguirei o desenvolvimento dado por ele à questão, privilegiada em sua obra com todo um alcance de enigma, assinalando suas contribuições. "*Não se supera Freud. Utiliza-se. Movemo-nos em seu interior. Guiamo-nos com o que ele nos deu como direção*" (Lacan, 1959-1960, p.253).

Não se nasce mulher. Torna-se

Desde 1905, diante da dificuldade em definir o que é a menina, Freud nada mais pudera dizer sobre ela do que considerá-la *um menino a se transformar em mulher*. Tratar-se-ia de dar consistência à mulher fazendo ressoar o esforço dela para preencher o vazio da falta de significante de seu sexo, com a promessa de um *tornar-se?*

Nos *Tres ensaios* [...] (1905a), Freud lança as bases essenciais de sua concepção da feminilidade, isto é, a existência de uma monossexualidade desde o

início e isso para os dois sexos: a menina teria uma zona erógena diretora, situada no clitóris, homóloga à zona genital masculina da glande (1905a, p.207). A renúncia da menina à masturbação clitoridiana, necessária à passagem desta fase *masculina e ativa* a uma *feminina e passiva*, situá-la-ia diante do pai.

A mudança de sexo para a menina, passar do clitóris para a vagina como zona erógena, como primeira das tarefas que, segundo Freud, incumbe à menina realizar (a segunda consistindo na troca de objeto, postulada por Freud a partir de 1925), não encontrando correspondência na sexualidade do menino, mostrou-se mais complexa do que parecera inicialmente.

É a nova forma assumida pelo impasse na compreensão da evolução da sexualidade feminina para Freud. Se a libido só é masculina, devendo, pois ser recalçada na mulher, como poderia esta última levar uma vida sexual que não a levasse fosse à frigidez (pelo sucesso completo do recalque), fosse ao sintoma histérico como retorno do recalçado (fracasso do recalque da sexualidade masculina)?

Para contornar esta dificuldade e, ao mesmo tempo, poder dar conta de uma sexualidade mais tipicamente feminina, Freud introduz uma distinção na concepção de libido única. Retomando a oposição atividade-passividade com a qual inicialmente procurara distinguir masculino e feminino (e à qual associara clinicamente a neurose obsessiva e a histeria), Freud estabelece dois modos diferentes de satisfação da libido: ativo e passivo.

Freud ainda estava longe neste ponto de sua obra de dar à idéia de gozo passivo que afeta a criança na sua relação primeira com a mãe sua verdadeira dimensão. Tanto a menina quanto o menino devem rejeitar esse gozo passivo e se separar da mãe para ingressar no Édipo; a menina, contudo, deve voltar a essa posição passiva para assumir seu destino propriamente feminino.

Freud havia pensado (1905a), bastar à menina recalcar sua sexualidade masculina localizada no clitoris, para voltar-se para o pai: ele não percebe de imediato a assunção da posição feminina relativa à passagem para o pai, ser tributária de um desligamento estrutural da mãe. A tarefa não se mostrar tão simples como parecera, deve-se ao fato da menina ter de conservar parte desta sexualidade ativa (fracasso do recalque implicado) na constituição do seu Édipo.

Sustentar que a sexualidade da menina é fundamentalmente masculina e localizada no clitoris, equivalente da glândula masculina, implica o reconhecimento da existência de um único órgão sexual para a criança: o pênis.

Esta observação está presente na obra de Freud desde o seu texto sobre *Gradiva*, quando se trata da dificuldade de enunciar o que seria o sexo feminino. No lugar do signo de uma identidade propriamente feminina, o que atrai a atenção do escultor é o modo de andar incomum da jovem: "*...um pé repousava no solo, enquanto o outro, apoiava-se somente na ponta dos dedos, estando a planta e o calcanhar perpendiculares ao solo*" (1907, p.20).

A descoberta da inscrição de um único significante do sexo, fará com que no ano seguinte, Freud apresente suas *Teorias sexuais infantis* (1908a): "Todos os seres humanos têm pênis, inclusive, as mulheres", fórmula que ficará para sempre inscrita como símbolo de completude.

Freud atribui inicialmente (1908a) apenas ao menino, a dificuldade de passar da universalização da posse do órgão masculino--*todos o têm*--à exceção--*nem todos o têm*: "*As palavras de um menino pequeno quando vê os genitais de sua irmãzinha, demonstram que o seu preconceito já é suficientemente forte para falsear sua percepção. Ele não se refere à ausência do pênis, mas comenta invariavelmente, com intenção consoladora: "o dela ainda é muito pequeno, mais vai aumentar quando ela crescer"* (1908a, p.219).

No capítulo intitulado "*as pesquisas sexuais infantis*" acrescentado em 1915 aos *Tres Ensaio*s [...] . Freud esclarece que o menino teria dificuldade de aceitar, em primeiro lugar, a falta do membro viril "no outro" : "*Para o menino é natural presumir uma genitália igual à sua em todas as pessoas por ele conhecidas, sendo-lhe impossível conjugar a falta dela com sua representação dessas outras pessoas. Convicção energeticamente sustentada pelos meninos, apesar da contradição resultante da observação, e somente abandonada após sérias lutas internas*" (1905a, pp.182-183). Desde então, Freud reconhece na manutenção dessa convicção e nas formações seguintes, com relação a esse pênis inexistente da mulher, um grande papel na elaboração das perversões masculinas (1905a, p.183).

Um deslizamento importante opera-se na doutrina de Freud quando conclui que o menino, às voltas com as contradições entre observação e preconceito, chega lentamente a uma formulação de grande alcance afetivo: "...o pênis estivera lá antes, e fora retirado depois" (1923a, p.182).

Só então, quando era preciso entender o complexo de castração que aparece na fase do primado do falo no lugar de um impossível de se sustentar, Freud enunciou, em relação ao menino: "...agora a criança se defronta com a tarefa de chegar a um acordo com a castração em relação a si próprio" (1923a, p.182).

Quando à menina, até à virada das formulações dos anos 1923-1925, a elaboração de Freud sobre a sexualidade feminina, apoiada em sua concepção do *Penisneid*, não deixava aparecer nenhuma dúvida da sua parte em aceitar a castração.

Desde 1905, Freud salienta que, ao contrário do menino, "*a garotinha não incorre em semelhantes recusas ao avistar os órgãos genitais do menino, com sua conformação diferente. Está pronta a aceitá-lo de imediato e é tomada pela inveja*

do pênis (1905a, p.125). *Observa-se com facilidade as meninas compartilharem plenamente a opinião que seus irmãos têm do pênis. Elas desenvolvem um vivo interesse por essa parte do corpo masculino, interesse que é logo seguido pela inveja* (1908a, p.221). No texto aparece evidente a questão do Penisneid como tentativa de compensação da menina: *"quando uma delas declara que "preferiria ser um menino", já sabemos qual a deficiência que desejaria sanar"* (ibid).

Freud reafirmará a importância do Penisneid em outros momentos: *"...o clitoris na menina inicialmente comporta-se exatamente como um pênis, porém, quando ela efetua uma comparação com um companheiro de brinquedo do outro sexo, percebe que 'se saiu mal'"* (1923b, p.223).

A introdução da lógica fálica na organização genital infantil (1923a) abala a concepção de Freud de uma aceitação irrefutável pela menina de sua castração, atribuindo-lhe então, uma reação semelhante à que atribuía ao menino em 1908: *"Por algum tempo ainda, (a menina) consola-se com a expectativa de que mais tarde, quando ficar mais velha, adquirirá um apêndice tão grande quanto o do menino"* (1923b, p.223).

Não deixa de ter conseqüências o fato de Freud mencionar em seguida, pela primeira vez, que a menina pode, tanto quanto o menino, recusar a castração da mãe: *"Ela parece não estender essa inferência de si própria para outras mulheres adultas, e sim, seguindo inteiramente as linhas da fase fálica, encará-las como possuindo grandes e completos órgãos genitais - isto é, masculinos"* (1923b, p. 223).

Neste mesmo ano, 1923, Freud chegara a uma observação semelhante, e como se não soubesse o que dela fazer, colocou-a numa nota, à margem: *"Aprendi com a análise de uma jovem esposa que não tinha pai, mas diversas tias, que ela*

se aferrava, até muito adiante no período de latência, à crença de que sua mãe e tias tinham um pênis" (1923a, p.183, nota 2).

A partir de 1923, Freud começa a entender que as meninas, tanto quanto os meninos, estão inseridas na organização fálica enunciada na oposição: órgão genital masculino ou castrado.

A oposição introduzida por Freud não designa, portanto, duas realidades anatômicas, como o pênis e a vagina, mas sim a presença ou a ausência de um único termo, o falo. É uma lógica que só aceitando um sexo, o falo, faz com que os seres humanos se categorizem como castrados ou não-castrados.¹

Trata-se, pois, a partir de então no desenvolvimento da obra freudiana, não mais do primado do pênis mas da do falo na subjetivação dos sexos: *"o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo"* (1923a, p.180).

Se o falo tem uma relação com o órgão masculino, é na medida em que designa o pênis enquanto pode vir a faltar, enquanto o sexo feminino permanece desconhecido como tal.

Mulher não tem o falo: embora participe dele simbolicamente a título de ausência ou seja por tê-lo de certa forma. É o que Freud pretende indicar com o seu conceito de castração: "dizer" a falta que, no fundo, não pode ser dita.

As formulações freudianas a partir de 1923 quanto à organização genital infantil, sob o domínio do falo, dão um outro alcance às diferenças entre as reações do menino e da menina frente à falta de representação do sexo feminino: *"...com as meninas, assim como supúnhamos, as coisas deviam ser semelhantes, embora de um modo ou de outro, elas tenham de ser diferentes"* (1925a, p.310).

A fase fálica

Fazer da falta um modo de existência do falo em seus dois modos de manifestação, presença ou ausência, mostrará a Freud que é do resultante da descoberta anatômica que o menino e a menina ingressam na problemática da castração. Como Freud indica, chegará o momento para a criança em que a suposição básica, "todos os humanos, inclusive as mulheres, têm pênis", é refutada pela realidade. O fato da mãe ser considerada provida de falo é uma fantasia universal: isto quer dizer, todas as crianças, dos dois sexos, de uma forma ou de outra, têm essa fantasia, da qual têm de se separarem.

A criança não poderá mais simplesmente negligenciar a diferença dos sexos e os outros fatores que se seguem à essa constatação: ser-lhe-á necessária uma teoria da castração. A teoria do complexo de castração redundará em atribuir ao órgão masculino um papel prevaiente, desta vez como símbolo, na medida em que a sua ausência ou presença transforma uma diferença anatômica em critério principal de classificação dos seres humanos. Em outras palavras, o que se inscreve no inconsciente é a consequência psíquica da revelação da diferença anatômica dos sexos, instaurada pelo complexo de castração, e não a falta perceptível no nível anatômico. Para cada sujeito, a relação com esta presença ou esta ausência será determinante para a assunção de seu próprio sexo.

Diferença de abordagem, que pode melhor ser captada se lhe aplicarmos a distinção dos registros do simbólico e do imaginário. Como esclarece Serge André: *"O menino se introduz aí pelo viés do simbólico: é preciso jogar com o significante da falta ali onde ele encontra a falta de significante mais radical."*

Quanto à menina, ela aborda o sexo oposto por uma imaginarização, atribuindo ao pênis a função de um signo de uma identidade" (1986, p.174).

Laplanche e Pontalis em seu *Vocabulário da Psicanálise*, salientam que é indubitavelmente em função deste valor de símbolo que a psicanálise se refere a "falo", correspondendo: "... *mais ou menos explicitamente, ao uso deste termo na Antiguidade, quando designava a representação figurada, pintada, esculpida, etc. do órgão viril, objeto de veneração e que desempenhava um papel central nas cerimônias de iniciação (Mistérios)*" (1970, p.226). É digno de nota que à estas experiências só as mulheres teriam acesso..

Este valor de símbolo do falo introduzido na obra freudiana a partir de 1923 e que modifica sua teoria da organização da sexualidade infantil, está no centro da controvérsia entre Freud e Ernest Jones. A distância que separa Jones de Freud serve-nos de evidência de poder ser desconsiderada a dimensão de primariedade do simbolismo introduzida por Freud na experiência subjetiva.

Para Freud tudo o que a experiência pode compreender se articula em termos de "*consequências psíquicas da diferença anatômica dos sexos*", formulação indicando a diferença que separa o real da diferença dos sexos do que se apresentará como a subjetivação do sexo.

Para Jones, a feminilidade não surge, como para Freud, de uma "experiência externa" (visão do pênis e subsequente inveja) pois postula sua inserção direta na bipolaridade sexual biológica: "*ela se desenvolve progressivamente a partir de incitações de uma constituição instintiva*" (1932, p.451). Jones preconiza que a feminilidade é dada desde o início (1927, p. 403) e só seria precipitada numa atitude masculina defensiva pelo fracasso de seus desejos femininos. Pretendendo dar um fundamento mais "natural" à sua teorização, prega uma relação imediata entre

masculinidade e feminilidade: "...no comêço...*Ele os criou homem e mulher*" (1932, p. 441).

Supondo a questão resolvida logo de início, Jones perde o alcance da dimensão da castração conforme formulada por Freud, cujo objetivo é o de constituir o objeto como perdido. Para Jones, o objeto não é perdido: está presente e pronto a saturar as necessidades do sujeito e aceder ao que a teoria celebra desde então sob o nome de amor genital, na sua inserção como sujeito na sua natureza sexual.

Para Jones, atrás do medo da castração existiria, nos dois sexos, o medo da abolição total e definitiva da sexualidade, **aphanisis**, a idéia do medo de perder o pênis sendo apenas um dos indícios deste medo fundamental. Mas o medo de **aphanisis** apresenta-se diferentemente segundo os sexos: "por razões fisiológicas evidentes a mulher depende muito mais de seu parceiro para a sua gratificação que o homem" e que o medo de **aphanisis** se exprime sobretudo nela por causa de um medo de separação.

O conceito de **aphanisis** ao qual Jones dá um sentido de desaparecimento do desejo, testemunha sua desconsideração pela relevância dada à falta como constitutiva do sujeito por Freud. A angústia não pode incidir sobre o desaparecimento do desejo pois refere-se à possibilidade de faltar a referência à falta concernindo a questão do desejo do Outro. Como o sublinha Conté: "*Sem dívida, a aphanisis do desejo responde a um ponto que podemos observar na clinica da neurose: mas ainda convém ver que o neurótico, longe de o temer, procura nela se refugiar, e de aparentemente renunciar ao seu desejo para acobertar o que há de mais precioso no desejo, a saber, seu símbolo, o falo*" (1992, p.109).

Precisamente o que Lacan critica em Jones é o levar o medo do desaparecimento, afãise, sobre o desejo, pois conviria não esquecer a regra freudiana do desejo ser indestrutível.

À luz da interpretação lacaniana, o que Jones chamaria *aphanisis* seria a angústia de castração, a qual não diz respeito ao desejo e sim ao sujeito. É o sujeito que aparece/ desaparece, sempre entre dois significantes. Para Clastres, é esta questão do sujeito e, portanto, do significante que Jones, sem sabê-lo, tenta cercar. Mas, como ele não consegue, "*chega a conclusões inteiramente contrárias àquelas de Freud, ao mesmo tempo, pretendendo dizer a mesma coisa que Freud*" (1990, p.28).

Jones conseguiu com sua "*monumental declaração*"--que é como Lacan refere-se à conferência de Jones de 1935 (1959a, p.703) frente à Sociedade de Viena --obscurecer a discussão sobre a dimensão da castração e sobre a questão da significação fálica na sexualidade feminina que havia suscitado grande interesse dos autores na década 20-30.

Freud comenta as várias contribuições surgidas neste período, marcando-as pela diferença que apresentam com seu próprio ponto de vista, tanto no final do seu texto sobre *Algumas consequências* [...], (1925a, p. 320) quanto no sobre *A sexualidade feminina* (1931, pp.276-277); a de Abraham (1921), Jeanne Lampl-de Groot (1927); Hélène Deutsch (1930), Fenichel (1930), Karen Horney (1926) e Ernest-Jones (1927).

Freud cita estes autores, esquece outros, assinala Marie-Christine Hamon, num livro recente intitulado "*Féminité, Mascarade*" (1994). Razão para esta autora retomá-los: *Johan H.W. Van Ophuijsen* (1917), *August Stärcke* (1920), *Anna Freud* (1922), *Hélène Deutsch* (1924), *Josine Müller* (1925), *Carl Müller-Braunschweig*,

Jeanne Lampl-Groot (1927), *Ruth Mack Brunswick* (1928), *Joan Rivière* (1929), *Hélène Deutch* (1929), *Otto Fenichel* (1930), *Hélène Deutsch* (1932).

Estas contribuições trazidas pelos analistas dos anos 1920-1930 indicavam que eles constatavam as manifestações inconscientes do complexo de castração na mulher, expressas, como diz Hamon, pelo "*seu desejo de ser um homem, como o pai e de ter o que ele tem, figurado pelo órgão viril*" (1994, p.12).

A comunicação de Jones de 1935 à Sociedade de Viena consegue, contudo, obscurer o próprio rumo das reflexões sobre o simbolismo na psicanálise, até sua retomada por Lacan em 1953, com o *Discurso de Roma*, dimensão que Lacan se esforçou em reestabelecer. Pois é bem em razão de uma necessidade intrínseca à ordem simbólica, designada por Freud de castração e de dependência do sujeito ao significante por Lacan, que o sujeito se institui: "... *o que não é contestável se seu processo é o de conquista sobre o inconsciente, de advento de história e de reconstrução de significante*" (1958c, p.677).

O complexo de Édipo da menina

Pela lógica fálica freudiana, no menino, a ausência do pênis é compreendida como o resultado de uma castração: as ameaças proferidas anteriormente pela mãe por ocasião da masturbação acarretam um efeito a posteriori. A aceitação da possibilidade da castração põe fim às duas possibilidades (ativa e passiva) de satisfação ligadas ao complexo de Édipo, na medida em que o interesse narcísico do pênis sobrepuja o investimento libidinal dos objetos parentais: os investimentos objetais são abandonados e substituídos pela identificação (em particular ao pai: formação do supereu). O complexo de Édipo não é somente recalçado, como no menino, mas destruído, ele "*se dissolve ante a ameaça de castração*" (1923b, p.217).

O artigo de 1923, afirma a existência da fase fálica e de um complexo de castração na menina também, embora no caso desta última, Freud menciona "*de maneira incompreensível: nosso material torna-se mais obscuro e cheio de lacunas*" (1923b, p.222). Na menina falta o motivo para a demolição do complexo de Édipo pois este é precedido e preparado pela castração e pelas seqüelas implicadas pela mesma: "*A castração já teve seu efeito*" (1925a, p.319). Assim, este complexo não tem o mesmo destino que encontra no menino: "*ele pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres*" (1925a, p.319).

O complexo de castração desempenha, pois, um papel dissimétrico num e noutro sexo. Freud formula a diferença da seguinte forma: "*Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração*" (1925a, p.318).

A angústia de castração, o ponto mais importante na determinação da saída do complexo de Édipo, falta nas mulheres: a ameaça de castração nelas é sem objeto, por falta do órgão real que seria atingido. Com a eliminação da angústia de castração "*cai também um motivo poderoso para o estabelecimento de um supereu e para a demolição da organização genital infantil*" (1923b, p.223). Estes dois aspectos são solidários na menina: "*estas mudanças parecem ser resultado da criação e da intimidação oriunda do exterior, as quais a ameaçam com uma perda de amor*" (1923b, p.223).

Esta distinção se esclarece no exame de destino diferente que assume o supereu feminino a partir do complexo de Édipo na menina, pela dificuldade de dissolução do mesmo. Em *Algumas conseqüências* [...] Freud enuncia: "*Não posso fugir à noção de que, para as mulheres o nível do que é eticamente normal é*

diferente do que é nos homens. Seu supereu nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que seja nos homens" (1925a, p.319). A formulação de um prejuízo na mulher ao nível da formação do supereu é reafirmada no seu último texto sobre a sexualidade feminina: "...*não consegue atingir a intensidade e a independência, as quais lhe conferem sua importância cultural"* (1932, p.159).

O fato da angústia de castração não lhe dizer respeito, tem como conseqüência ela manter sua ligação com o pai. Ou seja, sua demanda no que toca o pai subsiste, permanece atual. Pensamento sintetizado por Millot da seguinte forma: "*O supereu e a ligação com o pai estão em razão inversa um da outra—o supereu se forma na medida em que a ligação com o pai é dissolvida"* (1988, p.34).

Destas formulações de Freud tres idéias devem ser destacadas: primeiro, a relação entre a formação do supereu e a angústia de castração; depois, a dependência da menina em relação a uma instância situada no mundo exterior; e, enfim, de que a angústia da perda de amor toma, na menina, o lugar da angústia de castração do menino.

É o que Freud passa a considerar no seu texto sobre *Algumas conseqüências psicológicas* [...] em que formula pela primeira vez uma pré-história do complexo de Édipo na menina, para a qual não encontra correspondência no menino.

A pré-história edipiana

Freud desenvolverá sistematicamente essa idéia de que a mulher não pode ser concebida como um ser—um dado inicial—mas como um **tornar-se**, a partir de

1925. O texto de Freud sobre *Algumas consequências psíquicas* [...] (1925a), com o exame renovado do Édipo, leva-nos à questão a ser considerada no processo do tornar-se mulher: o fato da mãe ser o objeto do primeiro amor da menina e não o pai.

A preferência edípiana primordial da menina pelo pai havia sido infirmada pela clínica: numa primeira virada de sua obra (1915b), Freud percebera a importância do vínculo primeiro da menina com a mãe, em "contradição" com o axioma psicanalítico "para o menino, a mãe é o primeiro objeto de amor, para a menina é o pai".

Freud desconsiderava sua própria descoberta de dez anos antes, nos *Três Ensaios* [...], quando propusera a mãe como o primeiro objeto sexual para os dois sexos (1905a, p. 209). Percorrendo um mesmo caminho, Freud se surpreende, no caso da jovem homossexual (1919a) decepcionada em sua esperança de ter um filho, dela ter-se voltado para um substituto da mãe (a "dama"), e não para um substituto do pai.

Essas observações clínicas reorientam sua doutrina do desenvolvimento sexual da menina, dando lugar a uma concepção diametralmente oposta à adotada por exemplo, no caso *Dora*: o vínculo fundamental à mãe, negligenciado e não vislumbrado. A força do complexo materno no destino da mulher irá se impor cada vez mais incisivamente na longa elaboração de Freud sobre a sexualidade feminina.

O interesse despertado em Freud pela ligação da menina com sua mãe desde os anos 1915-1925, é retomado nas suas derradeiras reformulações sobre a sexualidade feminina, nos anos 30: "*Em suma, fica-nos a impressão de que não conseguimos entender as mulheres, a menos que valorizemos essa fase de vinculação pré-edípiana à mãe*" (1932, p.148). Lacan retoma o ponto final de Freud e o introduz no início de seu ensinamento: "*É preciso seguir por esse leito de*

meandros admiravelmente prementes (...) o passeio que Freud nos leva a fazer, nesse jardim escolhido do mais amargo amor" (1953, p.270).

Freud procura desde 1925 tratar a virada para o pai como tributária de um desligamento com o primeiro objeto, a mãe. A expressão forçar (o complexo de castração da menina consiste "em forçá-la à situação do complexo de Édipo". 1925a, p.319) empregada por Freud já é em si significativa, indicando a dificuldade da menina na separação da mãe. Até o final de sua teorização sobre a sexualidade feminina (1931-1932), Freud afirmará que o complexo de Édipo da menina é o resultado de um longo desenvolvimento. Em outros termos, a questão a se formular é a de saber se a relação com o pai, instaurada no Édipo propriamente dito da menina, tem função de metáfora ou apenas de metonímia quanto à relação com a mãe.

A vertente da troca de objeto, a segunda das duas tarefas atribuídas por Freud à menina no seu processo de tornar-se mulher (a outra sendo a da troca de sexo) constituirá um marco na sua retomada da sexualidade feminina a partir de então. Era preciso explicar como e porque, a criança deveria renunciar à mãe, como primeiro objeto de amor, para substituí-la pelo pai.

Enquanto o menino encontra em seu pai, na saída do Édipo um apoio para sua identificação viril, a menina não acha na mãe um apoio para sua identidade, o chamado por Lacan, "traço unário" (1964-1965, p.205). O falo é o único traço simbólico suporte da identificação fornecido pela mãe. É complexo, pois quer a mãe o detenha, como a criança acredita de início, quer não, como ela vai descobrir, implica, como diz Serge Andre "ela remeter sua filha a um marco que pode lhe significar, mas que não detém" (1986, p.196).

Observa-se a dificuldade da posição da menina no que tange à identificação na saída do Édipo. O acesso à feminilidade só pode ser problemático, pois, por um lado, a identificação ideal a leva à mulher fálica e, por outro, a insígnia paterna só aponta para uma identificação fálica. A menina é assim conduzida ao complexo de masculinidade o qual não deixa de ser um modo de resolução do Édipo.

O **Penisneid** na mulher, em oposição ao complexo de castração no homem, dentro da lógica fálica, permitiu a Freud desenvolver neste artigo de 1925, o papel desempenhado pelo complexo de masculinidade na evolução sexual da mulher. Toda uma dimensão da consequência do **Penisneid** não evidenciada até 1925, irá reorientar a doutrina freudiana quanto ao vínculo que a filha estabelece com o pai, ao entrar no Édipo.

A separação da menina com sua mãe é introduzida paralelamente à elaboração do complexo de masculinidade resultando da inveja de pênis como signo de uma identidade sexual. Esta volta em direção ao pai, Freud a considera em 1925, sob este ângulo: o recalque da sexualidade masculina dar-se-ia em função da menina querer receber do pai aquilo de que a mãe a frustrara, o pênis.

Freud constata então que tal desejo (de receber do pai o pênis do qual a mãe a frustrara), é fundamentalmente masculino, por tratar-se do desejo de "possessão" do pênis. Em 1917, Freud fizera uma primeira menção à necessidade da menina ter de ultrapassar a fase do desejo de pênis ao desejo de homem, indicando que esta manifestação típica do Édipo feminino é o final de uma longa elaboração: *"Podemos dizer qual é a consequência básica do desejo infantil de um pênis em mulheres (...): transforma-se em desejo por um homem, o que torna, assim, o homem um suplemento do pênis"* (1917, p.162). Em seguida, o desejo de ter um homem é substituído pelo desejo de um filho: "o filho simbólico", aquele esperado pela menina de seu pai, segundo a evolução normal do Édipo.

Este desejo de receber um presente, um filho do pai, de ter-lhe um filho, é inaugural e antecipa de longe todos os temas ulteriores desenvolvidos sobre a idéia de troca, fundamento de toda estruturação da sexualidade iniciada por Freud sob o primado do falo. Freud aborda, portanto, a especificidade do tornar-se mulher pela subjetivação da falta fálica a ser inscrita num tornar-se mãe, ou seja, por uma passagem da inveja do pênis ao desejo do filho pela aceitação da mediação do homem.

As contribuições das formulações freudianas de 1925, inspiradas pela inveja do pênis e pelo complexo de masculinidade que se segue, marcaram todo o pensamento de Freud acerca da sexualidade feminina, sintetizado numa fórmula muito importante: "*Faz seu juzo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo*" (1925a, p.314); nesta via Freud prossegue suas pesquisas sobre a sexualidade feminina.

A partir do texto sobre *Algumas conseqüências* [...] Freud assinala a existência do complexo de masculinidade na mulher, inspirando-se no artigo de Van Ophuijsen que introduz a expressão em 1916. Este autor procurara descrever o complexo, baseando-se numa série de cinco casos de neurose obsessiva feminina nos quais a análise mostrava a convicção inconsciente de possuir o órgão masculino, um traço as distinguindo de outras mulheres isto é, mulheres com fantasia de serem homens: eram dotadas de "ninfas hotentotes" (1994, p.15).¹ Estas pacientes se comportavam como homens, competiam com estes em atividades intelectuais e artísticas apresentavam nítidas tendências homossexuais.

¹ Nota. Em nota de pé de página, o editor do texto explica que no *Larousse médical illustre*, edição de 1924, *Nymphes*, são os pequenos lábios da vulva, aos quais se atribuía a função de dirigir o curso da urina (ou clitoris, chamado de *nymphé*, pelos antigos).

As conseqüências citadas por Freud no texto de 1925, mostram como se associam em sua obra, a elaboração do complexo de masculinidade da menina com o desligamento da sua relação com a mãe.

A primeira conseqüência da inveja do pênis, é o de uma experiência de inferioridade: *Para a mulher que reconheceu sua ferida narcísica, instala-se um sentimento de inferioridade, como uma cicatriz*" (1925a, p.128). Começaria a partilhar do desprezo que o homem sente pelo sexo feminino, por causa de seu sexo "reduzido", e ao fazer isso torna-se semelhante ao menino, cuja perspectiva adota.

A segunda conseqüência da inveja do pênis, é o ciúme feminino, não que seja um sentimento exclusivo da mulher, reconhece Freud, mas que assume nela uma importância distinta. Para demonstrá-lo, Freud evoca neste momento a desmontagem da fantasia à qual havia chegado em seu texto sobre *Uma criança é espancada* (1919a). A elaboração desta fantasia na menina mostrara, especialmente quanto à primeira fase "o pai bate na criança de quem tenho ciúme", de que se tratava do clitoris, nesta criança espancada-acariciada. Freud vê aí um resíduo da fase fálica da menina levantando a possibilidade do clitoris assumir o valor do traço merecedor da eleição amorosa por parte do pai (1925a, p.128).

A terceira conseqüência da inveja do pênis é reportada diretamente à vivência com a mãe: o afrouxamento da relação terna com a mãe enquanto objeto. Freud é confrontado com a primeira dificuldade de explicar este "afrouxamento" pois reconhece *"que não o entende muito bem"* (1925a, p.128). Supõe tratar-se da filha responsabilizando a mãe por sua falta de pênis, *"acusando-a de tê-la posto no mundo com uma bagagem insuficiente"* (*ibid.*, p.129). A menina sente-se então, desprovida de um signo indiscutível de sua própria identidade, só lhe restando como via possível a identificação feminina: é uma solução que não deixa de causar-

lhe problema, já que a mãe também privada de pênis é essencialmente desvalorizada para a filha. Retornarei a este ponto no Capítulo IV pela perspectiva da dificuldade da mãe de aceitar o corpo de falta da filha.

A última consequência citada por Freud quanto às causas do desligamento da menina de sua mãe trata da menina renunciar ao gozo, obtido por meio da masturbação clitoridiana, pelo fato do clitoris estar associado à uma ferida narcísica que sua falta de pênis lhe traz. A verdadeira dimensão da renúncia ao gozo só é alcançada pelas reformulações da teoria freudiana sobre a sexualidade feminina.

A importância exclusiva dada à inveja do pênis da menina, pela vertente narcísica, no registro imaginário, substrato de sua primeira saída para o seu complexo de masculinidade, não permitiu a Freud atentar para a relevância das moções pulsionais, ativa e passiva, dirigidas pela menina à sua mãe, o que só retomará nos anos 30. Como diz Serge André: *"Freud, de fato, está acuada nessa verdadeira façanha que constitui o dar conta do destino feminino a partir apenas da inveja do pênis, ou seja, o de dever explicar como é o complexo de masculinidade que leva a menina a se tornar feminina"* (1986, p.178).

A outra solução do complexo de masculinidade da menina que Freud apresenta em 1925 trará novos desdobramentos à sua obra: *"Assim, uma menina pode recusar o fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que realmente possui um pênis, e subsequentemente ser compelida a comportar-se como se fosse um homem"* (1925a, p.315). Vai evidenciar e a continuação de sua obra irá mostrá-lo até um dos derradeiros trabalhos (1937a), o dado irreduzível na análise de uma mulher: o da inveja do pênis.

A inveja do pênis, conclui Freud, no derradeiro texto sobre a sexualidade feminina, tem na mulher um destino particular: "...mesmo num período em que o conhecimento da realidade há muito rejeitou a realização de desejo, por sabê-lo inatingível, persiste no inconsciente e conserva uma considerável catexia de energia" (1932, p.154).

A consequência do *Penisneid* mostra que a menina dirige um apelo de compensação ao pai, na esperança de receber dele o que a mãe lhe teria recusado, o pênis, após ter sentido o ódio pela mãe, por ela tornada responsável pela falta. Não se trata ainda nesse momento da obra freudiana de uma articulação clara entre a procura do pai e o ódio e a perda de amor pela mãe. Uma vez mais, fôra a clínica, com o caso da jovem homossexual (1919b), que lhe evidenciara não estar facilmente assegurado o consentimento da menina em submeter-se à posição feminina com relação ao pai, em função da relação com a mãe.

Pelo dom simbólico de um objeto imaginário que o pai lhe daria, esse filho, por mais irreal, simboliza a promessa que marca a assunção de seu sexo como mulher. Afirmar que a menina é introduzida no Édipo no âmbito da problemática do dom, é colocar a questão de que lhe seja dado o que ela não tem, e de quem lho dá. Trata-se do pressuposto da teoria do objeto fálico, isto é, que o mulher só pode entrar na dialética da ordem simbólica pelo dom do falo: dito de outra forma, o desejo visa o falo enquanto deve ser recebido como dom. A demanda do dom, a menina endereça ao pai.

A esta demanda, o pai não dará nada do que tem, no melhor dos casos, dará seu amor, privando assim idealmente a filha. A privação ideal consiste numa operação sustentando a castração, isto é, assegurando à filha uma introdução

suficiente no Édipo, para tornar-se uma mulher. A privação pontua uma identificação simbólica na filha: uma identificação àquele que recusa dar.

A identificação simbólica na filha, resultante da privação do pai, evita que ela precise encontrar uma saída intempestiva ou uma regressão à uma posição viril imaginária. Uma tal saída do Édipo, é a adotada pela jovem homossexual de Freud a qual, por não ter sido privada pelo pai, transforma-se em homem (1919b) como voltarei a comentar no Capítulo II.

O nome comum da identificação, é o de máscara, o "parecer", que se substitui ao ter. Esta máscara, é sempre, em seu aspecto fundamental, máscara de nada. É que o "não ter" da mulher, uma vez passado para o significante se traduz por uma falta a ser, esta da qual o falo torna-se o significante.

Do falo, a menina sofre de forma mais radical a valorização simbólica, pois ela entra na troca simbólica por seu intermédio, aí se instala, toma seu lugar e seu valor. Só desta forma--elevado à dignidade de objeto de dom--o falo faz o sujeito entrar na dialética das trocas, esta que normalizará todas as posições. Eis pois momento de se ressaltar o que pode ser a função do pai em relação à falta de objeto pela qual a menina entra no Édipo, que é a função do pai enquanto doador.

O falo como objeto desejável no pai só irá adquirir seu verdadeiro alcance, de estruturação simbólica, quando for relacionado com o que falta à mãe, articulação que Freud, na primeira grande reformulação sobre a sexualidade feminina (1925a) ainda estava longe de atingir. Foi necessário, antes, processar conexões, até então despercebidas.

Freud admite não compreender bem esse encadeamento entre a volta ao pai e o ódio à mãe (1925a, p.316). O que procura esclarecer com as formulações de 1931-1932.

Estas últimas dão provas do caminho percorrido por Freud a partir dos anos 30 para reinterrogar a sexualidade feminina: juntar o fato da mãe não poder "compensar" imaginariamente a filha, privada do órgão viril, com o reconhecimento de uma falta na própria mãe.

Da descoberta da mãe como fálica ou castrada, ou seja, da falta nela encontrada pela filha, depende a possibilidade de uma separação da filha de sua mãe, para além do ódio sentido por ela. A menina atribuir inicialmente o falo à mãe e num segundo tempo descobrir que ela não o detém e que só pode indicá-lo, abre para a filha a possibilidade de uma condição de identidade como mulher.

Dito de outra forma, o reconhecimento da castração da mãe dá conta do fato de que a menina abandona sua mãe como objeto de amor para voltar-se para o pai, de quem espera, na evolução de sua sexualidade, uma solução para a questão de sua identidade feminina.

As novas contribuições dos anos 30

As novas contribuições à doutrina freudiana dos anos 30, esclarecem o que Freud dizia acerca do Édipo em 1925 como *"algo de tão importante que o modo pelo qual o indivíduo nele se introduz e o abandona não pode deixar de ter seus efeitos"* (1925a, p.319).

A afirmação de um destino propriamente feminino submetido na obra freudiana a duas tarefas que cabe à menina superar, sem contrapartida no menino (trocar de sexo e trocar de objeto de amor) adquire sua verdadeira dimensão levando-se em conta o estabelecido por Freud em 1931: "*O afastamento da mãe constitui um passo extremamente importante no curso do desenvolvimento de uma menina. Trata-se de algo mais do que uma simples mudança de objeto*" (1931, p.274). Os objetivos sexuais da menina para com a mãe, de natureza ativa e passiva, passam então a serem considerados por Freud como relevantes: "*Aqui, a relação da atividade com a passividade é especialmente interessante*" (1931, p.271).

Somente nesse terceiro momento em relação à evolução de seu pensamento sobre a sexualidade feminina, a extensão dos objetivos sexuais da menina para com a mãe em sua história pré-edípica, pode alcançar sua verdadeira dimensão. Por aí Freud nos leva quando, através da mudança teórica enunciada nessa época, constatou que sendo a mãe o primeiro objeto de amor da menina, para ela se dirige sua libido: chamou-a então de "*libido ad matrem*".

Trata-se de uma questão completamente diferente daquela suscitada pelo *Penisneid*, pois o indício da masculinidade na menina no âmbito da pulsão é primário em relação ao complexo de masculinidade ligado à inveja do pênis. Independentemente de sua anatomia, a menina é fálica diante da mãe e uma feminização só pode se produzir num segundo tempo: isto é: a menina ocupa uma posição masculina básica em relação à mãe, por causa dos objetivos sexuais ativos e passivos tidos para com ela, os quais têm uma influência determinante sobre o modo como se organiza a sexualidade feminina.

Freud intui haver uma reclamação da menina à sua mãe, nesse plano, diferente da queixa por não a ter dotado de pênis, questão esta expressa por ele da seguinte forma: *"Qual é a natureza dos objetivos sexuais durante a época da ligação exclusiva com a mãe?"* (1931, p.270).

Quando, em 1931, Freud menciona os intensos impulsos de desejo ativos da menina dirigidos para a mãe, culminando com a masturbação clitoridiana, suspeita de um outro tipo de relação da menina com a mãe, dos abordados até então: *"provavelmente, uma representação da mãe, cujo objetivo sexual minha experiência não me permite alcançar"* (1931, p.274).

Introduz-se no texto freudiano, a vertente do gozo, no encontro da criança com o grande Outro. Com a Segunda Tópica, Freud começara a apontar para um "além do prazer" (1920) e indícios os há ao longo de sua obra a partir de então, de que a questão sobre o gozo ocupava um lugar em suas reflexões. A formulação do feminino no final de seu percurso, sintetizando seu pensamento sobre o real, rocha contra a qual se chocam ambos os sexos, a testemunha (1937a).

Deve-se levar em conta o fato das *"primeiras experiências sexuais ou coloridas sexualmente que a criança tem com sua mãe serem naturalmente de caráter passivo: "é amamentada, alimentada, limpa e vestida por esta última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções"* (1931, p.271). A primeira impressão de ser gozada pela mãe, experimentada pela menina passivamente faz nascer nela uma reação no sentido de procurar fazer algo anteriormente feito sobre si mesma ou consigo mesmo: o que explica *"a predileção que as meninas têm de brincar com bonecas"* (1931, p.272).

Trata-se da dialética entre a criança e o Outro equivalendo a uma oscilação entre ser o objeto da mãe e tomar a mãe como objeto. uma disputa em volta do polo do gozo. luta que é expressão de um processo de separação.

Como salienta Serge André: "*É uma luta em torno do objeto, do lugar do objeto, onde vão distribuir-se as posições subjetivas* (1986, p.176). Neste sentido, quanto às posições subjetivas em jogo, Lacan em seu Seminário *Mais, Ainda*, lembra o que pode ser dito e enunciado sobre o discurso analítico: "*que se trata de dissociar o (a) e o A*" (1972-1973, p.112).

Voltando à relação da menina com sua mãe, esta deve, como o menino, repudiar o gozo passivo embora não totalmente ao voltar-se para o pai, a fim de entrar no Édipo. Sob este ângulo podem aparecer mais claramente, desde 1930 os impasses da menina renunciando à satisfação masturbatória com ressentimento. Uma intensa luta se trava entre a necessidade de renunciar ao onanismo clitoriano, prova de sua "inferioridade" em função da inveja do pênis e a dificuldade de ceder sobre o gozo.

A menina sentindo-se privada de gozo no seio de sua relação com a mãe, pode, a posteriori, considerar as restrições ao seu gozo como sendo feitas em favor do gozo da mãe, vivida como agente da castração.

O comentário de Hamon respalda este ressentimento da menina pela renúncia ao gozo masturbatório: "*...diante das devastações que acompanham eventualmente seu recaimento*" (1992, p.61). O conflito diante de uma exigência pulsional que não cede, denota uma longa e penosa elaboração por parte da menina para separar-se do gozo (masturbatório, masculino) e separar-se do grande Outro primordial para tornar-se mulher.

Freud tinha a idéia de um gozo específico das mulheres, em outros termos, a de um vínculo particular entre a feminilidade e os modos de satisfação da pulsão: *"Existe uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida instintual, que não devemos desprezar"* (1932, p.143). Esta forma pela qual Freud aborda a questão do gozo da mulher, faz Lacan comentar: *"Freud a isso às vezes se esquiva, nos abandona"* (1969-1970, p.67).

Lacan retoma em seu Seminário *O Averso da Psicanálise*, a formulação freudiana de um vínculo particular entre sexualidade feminina e vida pulsional na relação com a mãe perdida, das Ding: *"...a mulher mergulha suas raízes, como a flor, no próprio gozo"* (1969-1970, p.74). Mesmo a terceira saída do complexo de masculinidade da menina, a da frigidez, aventada por Freud, (como *"fenômeno ainda insuficientemente compreendido"*, 1932, p. 161) mais que revelar ausência de gozo sexual, poderia, ao contrário, seguindo as indicações lacanianas, revelar um outro gozo, próprio à sexuação feminina.

Se esta constatação nos mostra o estatuto particular do objeto como objeto de gozo, no plano da pulsão para a menina, ela nos indica desde logo a importância do desligamento da menina de sua mãe. Desviar-se da mãe, isto é, abandoná-la como objeto de amor de que o gozo primeiro dá testemunho, compreende essa etapa a mais para a menina do que para o menino: enquanto ele se defronta com uma única renúncia (à masturbação), à menina lhe é imposta uma dupla renúncia: à masturbação e à mãe.

O desenvolvimento da menina repousa sobre o que concerne à mãe e seu gozo e à forma pela qual aí incide a castração, isto é, sobre o que representa para a menina o estatuto do primeiro Outro face ao processo denominado por Lacan de "metáfora paterna".

A função do pai

A normalização da lei do pai, impõe um limite ao desejo da mãe, havendo uma falta prévia. A mãe dizendo-se castrada detona na sua filha o reconhecimento de uma falta significada imaginariamente pela ausência do órgão viril.

A teoria desse vínculo entre a castração da mãe e a função do pai, como agente da castração e suporte de uma falta, não foi desenvolvida por Freud: deixa, contudo, subentendido em sua conferência de 1932, que tão logo a criança, menino ou menina, se apercebe da realidade, ou seja, sua mãe ser castrada, ela a abandona à sua própria sorte (à sua falta) e se volta para o pai. A função castradora do pai o faz ocupar para a mãe um lugar onde ela espera o objeto que a satisfaria, do qual a criança está excluída.

Como forma de não renunciar à demanda de amor ao pai, isto é, à sua demanda de receber o pênis, ou o filho que será um substituto dele como objeto imaginário, substituto do falo faltante: por este, identifica-se ao pai e assume a posição feminina. Seja como for, a demanda de filho dirigida ao pai está destinada a encontrar uma recusa de recebimento, sob a forma de decepção da expectativa, acarretando renúncia ou persistência na demanda. Conseqüência: deixa a mulher na dependência de um Outro real.

O que a mulher pede ao homem (e ao analista) é um signo de uma identidade feminina. Sobretudo o discurso da histérica numa análise visa demonstrar que o mito edipiano e a lógica fálica desconhecem a existência da mulher como tal. Se esta questão compreende um desafio, é que a histérica apresenta um protesto face à impotência de se lhe formular um significante da mulher.

Somente a dupla e solidária inscrição de uma falta na mãe e a instauração do pai como agente da castração são suscetíveis de dar conta da passagem de um plano imaginário da castração a um plano simbólico da mesma. Eis o princípio tanto do privilégio do falo, na dialética inconsciente, quanto da importância decisiva da função paterna e do pai morto, ao mesmo tempo guardião do gozo e princípio da castração no destino da mulher.

O momento exato em que deve ser feito, para o sujeito, esse remanejamento estrutural da assunção da castração é quando se instala a noção da mãe como marcada por uma falta e portanto atingida em seu poder. Uma abertura para uma configuração simbólica só se realiza, se a castração da mãe ou seja, sua falta-a-ser, for assumida por ela: isto é, na medida de sua aceitação da instauração do falo simbólico como significante de seu desejo pela metáfora paterna.

Não encontrar resposta para o enigma do desejo da mãe, do lado do pai, pode resultar no confronto da menina com a figura devastadora da mãe: atualizando, assim, no a posteriori, a dimensão de um gozo, temido e proporcional da ignorância existente do que pode satisfazê-la.

Lacan num primeiro tempo de seu ensino, contribuiu para retomar a teoria freudiana da lógica fálica e de uma função paterna. Foi por tê-lo assim exaltado e formalizado, que, como escreve J.-A. Miller "*pôde ir além*" (1992, p.7).

Após ter erigido, como Freud o fizera, o Pai edipiano como origem da castração, Lacan o destituiu, para formalizar a castração como perda de gozo. Seu ponto de partida, nesta conclusão, é o "pai morto" introduzido por Freud em seu texto *Totem e Tabu* (1912). A partir da morte do pai no registro simbólico edificou-se a interdição do gozo como sendo primeiro, ligado ao desejo da mãe. O mito do Édipo, diz Lacan, em seu Seminário *O Averso da Psicanálise*, "*no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a*

condição do gozo" (1969-1970, p.113). Nesta equivalência entre o pai morto e o gozo, podemos reconhecer, para além do mito de Édipo, um operador estrutural, o do pai real. Eis, segundo Lacan, "*o nível do termo em que convém considerar o que cabe ao pai real como agente da castração*" (1969-1970, p.118).

Como real, este pai é excluído do simbólico. Esta posição de exclusão funda o simbólico, subentende a castração da qual o pai real é o agente pela metáfora paterna. Permite-nos compreender esta frase de Lacan remetendo à função paterna referida à este real mítico: "*O pai, é uma função que se refere ao real, e não é forçosamente o verdadeiro do real*" (1975, p.45). É o pai real que ocupa o lugar da produção no discurso analítico.

A descoberta de um para além do Édipo tem relação na obra lacaniana à de um para além do gozo, concepção à qual chegara ao cabo de suas elaborações sobre a questão da sexualidade feminina.

Coube a Lacan definir uma primeira intuição de Freud em relação a um além do Édipo, postulado como o feminino, a rocha da castração, comum aos dois sexos: "*para a mulher, a inveja do pênis; para o homem, a rebelião contra a posição passiva, feminina, frente a um outro homem*" (Freud, 1937a, p.285).

Trata-se de um outro gozo na mulher, um para além do falo, pelo fato da referência ao falo não esgotar a questão da feminilidade. Como Freud, Lacan afirmara o falocentrismo do inconsciente para os dois sexos: soube, contudo, reconhecer não estar aí todo o mistério feminino.

Esta reformulação não significa a renúncia da menina ao falo, como o reconhece Freud no fim de sua obra "*o desejo de virilidade permanece conservado no inconsciente e desenvolve seus efeitos perturbadores a partir do recalçamento*" (1937a, p.284). Lacan não diz nada de diferente ao considerar o Édipo completo como o segundo destino e a virilidade como a saída para a mulher.

Lacan, contudo, lembrou-se da observação de Freud "*a da menina poder refugiar-se na situação edipiana como num porto e nunca mais deixar o pai*" (1932, p.147), reconhecendo que deixar o pai para a filha, é a marca de um luto do falo e de uma aceitação da falta, da castração do pai. É uma leitura possível do Édipo por Lacan, a partir da privação, no Seminário *O Averso da Psicanálise*: "[...] *aquilo que em sua essência significativa (...) se desdobra, por um lado, em castração do pai idealizado (...), e pelo outro, privação, assunção pelo sujeito feminino ou não, do gozo de ser privado*" (1969-1970, p.92).

O gozo suplementar da mulher

Para abordar a problemática da função fálica e do seu para-além, Lacan apresenta, em seu Seminário *Mais, Ainda* (1972-1973), suas fórmulas da sexuação: estas dividem a humanidade falante em duas metades: o Um do todo fálico (lado esquerdo do quadro da sexuação) e o Outro do não-todo fálico (do lado direito do quadro da sexuação).

O que chamamos de sexuação é o processo pelo qual o sexo biológico se significantiza para um sujeito. O arbitrário do significante introduz uma barra entre o sexo e a sexuação e é este fato que abre a possibilidade de falar-se em escolha de sexo como significantizado, na passagem da sexualidade à sexuação.

A lógica do Um fálico indica que para todo x coloca-se a função fálica ou seja, a castração (expressa pela fórmula $\forall x \phi x$ e que há **ao-menos-um** que não obedece à função fálica (significado pela fórmula $\exists x \overline{\phi x}$).

Por esta lógica, todo x existe no âmbito de uma universalidade: o fato de haver **ao-menos-um** não obediente a essa função fálica é a exceção confirmando a regra, isto é, impõe que todos os outros sejam confrontados com a castração. Os que se colocam do lado do Um e pelo fato de se ligarem ao Um, são solidamente instalados como sujeitos. Desse lado situam-se os homens: eles se colocam na função fálica e com relação **ao-menos-um** subtraído à função fálica, devem enfrentar-se com a castração.

Do lado direito do seu quadro da sexuação é o x todo que obedece à função fálica (correspondente à fórmula $\forall x \phi x$) não existindo nenhum x que diga não à função fálica (correspondente à fórmula $\exists x \overline{\phi x}$). Cabe à mulher colocar-se desse lado do quadro da sexuação de Lacan em que não é x todo x que obedece à função fálica, não existindo nenhum x representando "o absolutamente não" à mesma. Esta proposição não significa falta total de submissão da mulher à função fálica.

Lacan formalizou essa outra lógica, do lado em que se colocam as mulheres, como a lógica do Outro, do não-todo fálico, do gozo não sexual, contrapondo-a à lógica do Um, todo fálico, do gozo sexual, onde se posicionam os homens. A introdução do "Outro" que não o Um da fusão universal é essencial. As mulheres não se inscrevem numa universalidade já que elas propõem "*serem ditas mulheres*" (Lacan, 1972, p.22) e se colocam por "escolha", "*estando livres de se colocarem ali se isto lhes agrada*" (Lacan, 1972-1973, p.97). Como as mulheres não estão "solidamente" instaladas como sujeitos, conclui-se com Lacan: Mulher não existe. (A) (1972-1973). Não há natureza da mulher, há mulheres que existem uma por uma.

O ensinamento de Lacan nos permite entender o alcance da divisão imposta à mulher pelo fato dela não se estruturar somente pela castração introduzida pelo falo. idéia esboçada por Freud sobre as *Fantasia histérica e sua relação com a bissexualidade*: "[...] a paciente pressionava o vestido contra o corpo com uma das mãos (como mulher), enquanto tentava arrancá-lo com a outra (como homem)" (1908c, p.169). Lacan, ao deslocar a problemática da feminilidade do campo do sexo (da bissexualidade freudiana) para o do gozo (para o bi-gozo lacaniano), indica "que a mulher se divide entre essa pura ausência no desejo e uma pura sensibilidade" (1960b, p.733). Assim ele se refere então a um gozo propriamente feminino, originado como seqüência lógica da dificuldade do luto do Outro.

Lacan retoma essa questão nos anos 70, oferecendo uma abertura à questão da feminilidade: "A mulher tem relação com $S(A)$, e já nisso ela se duplica, ela não é toda, pois por outro lado, ela pode ter relação com ϕ " (1972-1973, p.109). O campo do gozo, em se tratando da sexualidade feminina, não está inteiramente sob o significante fálico, embora com este guarde relação contingente, como salienta Joël Dor: "mesmo dizer "a mulher não existe" evoca sempre algo dessa relação particular com o gozo fálico" (1987, p.159).

Enquanto ao homem só é dado atingir o Outro (A) por intermédio do objeto (a), quer dizer, de sua causa de desejo, a mulher pode ter relação tanto com o Outro (A) quanto com o falo ϕ .

É uma construção do discurso analítico graças à qual o homem e a mulher só têm em comum o gozo fálico, não se definindo da mesma maneira com relação a ele. Uma expressão importante dessa diferença é que a mulher *não-toda* na função fálica tem uma relação *outra* ao gozo.

O gozo não submetido à lógica fálica especifica a relação das mulheres ao gozo do Outro, designado por Lacan de gozo suplementar (1972-1973, p.99). A novidade nesta abordagem é situar o ser sexuado de uma mulher na lógica do não-todo da castração.

Lacan situa a particularidade feminina nesta outra vertente que não a da lógica fálica por causa da relação particular estabelecida com o gozo, esse que só se pode deduzir logicamente.

Percebe-se aí uma correlação com a perversão, apoiando o objeto (*a*) lacaniano, pois o (*a*) é aquilo que lá está como causa. Há, contudo, a diferenciar o papel do objeto (*a*) na neurose e na perversão, pois o neurótico não tem nenhuma das características do perverso. Também há a diferenciar a maneira como o homem e a mulher se posicionam frente ao objeto (*a*) pois nisto reside a diferença da posição dos sexos face à perversão. Tema que voltarei a abordar no capítulo III.

O homem aborda a mulher como objeto (*a*) em sua fantasia. Do lado da mulher, trata-se de outra coisa e não do objeto (*a*), naquilo que vem suprir essa relação sexual inexistente (1972-1973, p.59). Como diz Lacan, se a mulher é *não-toda*, o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo (1972-1973, p.15). Lacan, ao deslocar a problemática da feminilidade do campo do sexo (da bissexualidade freudiana) para o do gozo (para o bi-gozo lacaniano), indica "que a mulher se divide entre essa pura ausência no desejo e uma pura sensibilidade" (1960b, p.733).

Lacan vai tratar esta questão mais a fundo em seu Seminário *Les non-dupes errent*, com relação a esse corpo que, como lugar do Outro, é substância gozante: "um corpo goza dele mesmo, goza bem ou mal, isso é um outro assunto" (Seminário de 12.03.1974).

Ora, este gozo do corpo (e dos corpos), ao qual as mulheres têm acesso privilegiado, deve ser pensado no sentido lacaniano do *real* impossível de ser simbolizado na linguagem. Concebe-se um problema a mais para a mulher, poupado ao homem, dizendo respeito ao próprio corpo. À parte propriamente feminina do gozo, sobre o qual Lacan se estende em seu Seminário *Mais, Ainda*, diz bem uma mulher, para além da contribuição fálica de seu parceiro, gozar de si mesma, enquanto Outra para si mesma.

Na sexualidade feminina trata-se de um gozo contíguo, um não rompido pelo significante, já que há uma parte da mulher permanecendo sob a marca do ser, do gozo do corpo como tal: isto é, como assexuado, designado pela letra *a* por Lacan. Daí poder dizer-se o objeto (*a*) é feminino. O que designamos \mathcal{A} mulher, propõe Mahjoub-Trobas, é a própria letra: "*contrariamente ao significante, que faliciza, o efeito da letra é o de feminizar, com a condição, porém, de encontrá-la, de extrai-la, e portanto de devolver a fluidez a essa letra*" (1993, p.82).

Impõe-se uma transmutação do significante à letra. A dificuldade de extrair a letra *a* que feminiza é, precisamente, a grande inclinação da mulher pela coalescência do (*a*) com $S(\mathcal{A})$, e isso, através da função do ser. Resta um descolamento: cada mulher deveria poder construir sua própria versão dessa coalescência, a partir do gozo que a divide. Como diz Wenger: "*A partida aqui jogada, é a que cabe a cada uma, onde se conta em significante e se paga em gozo*" (1993, p.63).

Ora, este gozo do corpo (e dos corpos), ao qual as mulheres têm acesso privilegiado, deve ser pensado no sentido lacaniano do *real*, impossível de ser simbolizado na linguagem. Concebe-se um problema a mais para a mulher, poupado ao homem, dizendo respeito ao próprio corpo. A parte propriamente feminina do gozo, sobre o qual Lacan se estende em seu Seminário *Mais, Ainda*, diz bem uma mulher, para além da contribuição fálica de seu parceiro, gozar de si mesma, enquanto Outra para si mesma.

Na sexualidade feminina trata-se de um gozo contíguo, um não rompido pelo significante, já que há uma parte da mulher permanecendo sob a marca do ser, do gozo do corpo como tal: isto é, como assexuado, designado pela letra *a* por Lacan. Daí poder dizer-se o objeto (*a*) é feminino. O que designamos \mathcal{A} mulher, propõe Mahjoub-Trobas, é a própria letra: "*contrariamente ao significante, que falciza, o efeito da letra é o de feminizar, com a condição, porém, de encontrá-la, de extrai-la, e portanto de devolver a fluidez a essa letra*" (1993, p.82);

Impõe-se uma transmutação do significante à letra. A dificuldade de extrair a letra *a* que feminiza é, precisamente, a grande inclinação da mulher pela coalescência do (*a*) com $S(\mathcal{A})$, e isso, através da função do ser. Resta um descolamento: cada mulher deveria poder construir sua própria versão dessa coalescência, a partir do gozo que a divide. Como diz Wenger: "*A partida aqui jogada, é a que cabe a cada uma, onde se conta em significante e se paga em gozo*" (1993, p.63).

***"A mulher, a verdadeira, a mulherzinha se esconde por detrás dessa falta
mesma"***

(Lacan. Seminário de 08.12.1971).

Lacan restitui ao feminino essa parte de mistério quanto ao gozo, essa função fundadora do enigma, cujos efeitos tradicionais se fazem sentir no destino real das mulheres: o de representar, para os homens, o que excede o discurso, objeção à ordem fálica do todo. Em seu Seminário *Le Sinthome*, Lacan explicita essa dissimetria dos sexos diante da relação sexual inexistente: *"uma mulher é para todo homem um sintoma, enquanto o homem é para a mulher tudo o que vocês quiserem, uma aflição pior do que um sintoma, uma devastação"* (1975-1976, Seminário de 17.02.1976)).

O esforço de Lacan para dar conta da dissimetria do homem e da mulher com relação ao sexo em sua promoção do Outro sexo é compatível com sua formalização do objeto (*a*): mostra homens e mulheres não se relacionando a seu objeto a não ser por intermédio de condições imaginárias precisas, única maneira de se enfrentar a ausência de relação sexual.

Na relação sexual, o homem não aborda a mulher e sim o objeto (*a*), causa de seu desejo, pela via da fantasia. Lacan acentua: *"o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, precisamente porque ele goza do gozo do órgão"* (1972-1973, p.15). E mais ainda: *"O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes"* (1972-1973, p.98). A tentativa do homem é fazer as mulheres entrarem no todo-fálico: no entanto, se a essência da mulher é ser esta Outra-ela, ela só pode ser não-toda para ele.

Retomando a relação dos sexos a partir do *semblant* fálico, Lacan mostrará o esforço do sujeito para enfrentar a hiância radical na ordem do significante, pela mediação de um *parecer* que se substitui ao *ter*, para protegê-lo de um lado, para mascarar a falta, no outro.

O homem inscreve esta ausência imaginária num registro significante, o da falta; a mulher, por não poder escrevê-la, a insere no plano do véu e a encobre. Como dirá Lacan: "*A mulher, a verdadeira, a mulherzinha se esconde por detrás dessa falta mesma*" (Seminário de 08.12.1971).

Na perspectiva fetichista do homem, ele recobre a mulher com um véu fálico, evitando o insuportável de sua castração. Como diz Lacan: "*Assim é a mulher por detrás de seu véu: é a ausência do pênis que a faz falo, objeto do desejo*" (Lacan, 1960a, p.309); como salientará ainda em outro momento: "*Que ela (A mulher) não exista, não exclui que se faça dela o objeto de seu desejo*" (1973a, p.71).

Do lado do homem, o desejo parte numa busca indefinida do significante fálico orientando-se permanentemente para "uma outra mulher" susceptível de presentificar e significar, mais uma vez o falo.

Para suscitar o desejo masculino, uma mulher tem de significar, de alguma maneira, o falo, o desejável. A mulher mostra-se pronta, para que seu homem permaneça "um" homem de dar suporte à fantasia masculina e a abraçar a dominação fálica. Daí a seqüência do texto de *Televisão* de Lacan: "*Ela se presta à perversão que eu considero como a d'O homem*" (1973a, p.71). Esta sendo a condição de sua subjetividade de mulher.

Na falta de poder ser A mulher, ela é a mulher de um homem. A fórmula de seu desejo explica-nos que é a partir da falta no Outro que a mulher se mascara da função do falo. Como diz Lacan: "*Por mais paradoxal que possa parecer essa formulação, dizemos para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, a*

mulher vai rejeitar uma parte essencial da feminilidade, principalmente todos os seus atributos na mascarada" (1958b, p.271).

Nesta posição, a mulher arrisca, aposta no gozo para ela inaugural e existente, a subsistir sempre distinto e paralelamente àquele outro experimentado por ela como a mulher do homem. A tal ponto, diz Lacan: *"...que não há limites às concessões que cada uma faz para um homem de seu corpo, de sua alma, de seus bens"* (1973a, p.70).

A mulher dá um lugar privilegiado ao órgão masculino na sua fantasia, no seu desejo, na sua relação com o gozo. O pênis tem para a mulher, na relação com seu parceiro, uma função de fetiche, não a tornando perversa, no entanto, como desenvolverei no próximo capítulo.

A partir da particularidade do desejo que lhe é próprio, a mulher privilegia a demanda de amor. Para ela bastaria deixar-se desejar, no sentido do consentimento, o que constitui seu sintoma: seu lugar no casal sexual não tem como causa direta seu próprio desejo, mas o desejo do Outro.

No ato de amor, no ser o falo, a mulher recebe mais do que dá: em afirmativa contrária, a mulher dá o que não tem, simbolicamente. Há sempre uma inconsistência, um certo engôdo nesse "ser o falo" na vertente do *semblant*.

Embora não exista *significante* da mulher, ela insiste que o Outro continue se questionando sobre isto e lhe responda: o que é uma mulher? A falta do *significante* de uma identidade feminina está no centro da problemática da mulher. Pode fazer paixão, demandar amor.

A clínica das posições femininas tem de ser pensado segundo as novas coordenadas introduzidas por Lacan: a mulher não obedece em sua totalidade ao funcionamento fálico e ela avança para um além do falo. Devemos diferenciar esses dois níveis da organização fálica da mulher, como também seu entrelaçamento.

As mulheres aparecem menos do lado do *semblant* do que do lado do real. se considerarmos como sendo da ordem do real, esse gozo contíguo a ele mesmo. Não basta atribuir o objeto (*a*) com o não-todo próprio à sexualização feminina em relação à função fálica para termos resolvido a problemática da mulher.

Retomo neste ponto a questão formulada por Lacan desde os anos 60, precisamente em seu artigo sobre a sexualidade feminina: "*O fato de tudo o que é analisável ser sexual não implicar que tudo o que é sexual pertença à análise*" (1960b, p.730). A análise pode ajudar a distinguir o silêncio das pulsões e o vazio da mulher fora do Édipo, pelo fato de sua relação não-toda ao falo, com uma particular acuidade: isto supõe a análise ir para além do Édipo, pelos paradoxos lógicos da castração, até o gozo feminino, para além de sua representação.

É preciso encontrar--na articulação dos registros do Simbólico, do Imaginário e do Real--outras formas de pensar a sexualidade feminina singular a cada mulher, já que se as contam uma por uma.

II

"EU QUERIA SER MENINO"

Vicissitudes no tornar-se mulher.

Nada entenderemos das mulheres, diz Freud em 1932, se não considerarmos a intensidade e a duração do amor da menina por sua mãe, que pode impedi-la de se voltar para o pai. Freud é categórico neste ponto: a primeira experiência amorosa com a mãe ameaça o processo de passagem para o pai, para o homem. Segundo ele, seria preciso admitir até mesmo *"a possibilidade de um certo número de mulheres permanecerem detidas em sua ligação original à mãe e nunca alcançarem uma verdadeira mudança em direção aos homens"* (1931, p.260). Serge André avança mais nessa direção: *"Isso significa, para Freud, um certo número de meninas jamais se tornarem mulheres: simplesmente são, ou permanecem homens, no plano psíquico"* (1986, p.191).

No desenvolvimento da feminilidade, Freud descobre a perturbação gerada pelos restos do vínculo exclusivo pré-edípiano à mãe, contendo em si a possibilidade de uma *"catástrofe"* (1931, p.275), pela dificuldade da menina abandonar a posição sexual inicial no Édipo. Freud parte da própria essência do complexo de Édipo (demanda da menina deslocando-se da mãe para o pai, chamada por Lacan *père-version*) para ressaltar os possíveis efeitos causados por incidentes, podendo ocorrer no decurso da trajetória edípica.

Até o final de suas ponderações sobre a sexualidade feminina, Freud mostrará a importância da relação da menina com a mãe, a tal ponto que a instauração da feminilidade fica sempre à mercê de ressurgência da masculinidade primitiva da menina: *"...a (camada) pré-edípiana, sobre a qual se apóia a vinculação afetiva com a mãe, esta tomada como modelo, e a camada subsequente, advinda do*

complexo de Édipo, que procura eliminar a mãe e tomar-lhe o lugar junto ao pai. Sem dúvida é justificado dizermos que muito de ambas subsiste no futuro e que nenhuma é adequadamente superada no curso do desenvolvimento" (1932, p.164).

Freud começa a voltar-se para a dificuldade da menina elaborar a passagem para o pai, a partir das reflexões de seu texto *Uma criança é espancada* (1919a); neste, ele elaborou o novo impasse a que chegara no estudo do Édipo da menina: o momento em que ela recalca seu amor incestuoso pelo pai, revelando a saída pela perversão.

Esta idéia da menina voltando-se para o pai na solução edipiana, deparar-se com uma solução "perversa" considerada por Freud como uma contribuição ao estudo da gênese das perversões, alavanca novas formulações a respeito da sexualidade feminina.

Contribuições ao estudo da gênese das perversões

Qual a natureza desta fantasia "*Uma criança é espancada*" em que Freud identifica um traço primário de perversão na ligação edipiana da menina ao pai? Em linhas gerais, a fantasia institui-se em tres fases distintas, as duas primeiras constituindo vertentes da relação incestuosa com o pai e a terceira evoluindo para um complexo de masculinidade no seio desta relação.

Na primeira fase, a criança vítima do espancamento, não é jamais a criadora da fantasia, mas invariavelmente, outra criança; com mais frequência um irmão ou uma irmã, caso existam. Significa: "*O meu pai não ama essa outra criança, ama apenas a mim*" (1919a, p.234). O que temos aqui é então um signo de amor.

A idéia de ser amada pelo pai, já que ele bate noutra criança, suscita sentimento de culpa e provoca uma inversão "*Não, ele não ama voce, pois está batendo em voce*" (*ibid.*, p.236). Torna-se uma expressão direta da forma como seu amor pelo pai evoluiu, por meio de repressão e regressão, de um desejo incestuoso de ser amada pelo pai a um de ser espancada por ele. Há o ingresso numa nova etapa: a fantasia da segunda fase, a de ser espancada pelo pai é acompanhada por um alto grau de prazer e adquire, então, um conteúdo de natureza masoquista.

A segunda fase é a mais importante e significativa, pois nesta aparece a criança em quem o pai bate: é a que produz a fantasia. Há então neste segundo tempo uma inscrição significativa do sujeito, maneira de introduzir o sujeito, S. A frase da fantasia "eu sou espancado pelo pai" opera sobre o que nunca é lembrado e evidencia a dimensão masoquista do gozo. Num certo sentido, esta experiência nunca teve existência real: é uma construção da análise. A construção significativa realça o *eu* na frase gramatical pulsional onde se apresenta em termo de *isso*.

A terceira fase retoma a formulação da primeira ("*o meu pai está batendo na criança, ele só ama a mim*") mas modificada: *a ênfase desloca-se para a primeira parte, depois que a segunda sofreu repressão*" (*ibid.*, p.238). Em relação às posições subjetivas, a pessoa que bate nunca é o pai: é deixada indeterminada tal como na primeira fase ("alguém") ou se transforma num substituto do pai.

A fantasia *Uma criança é espancada* é, portanto, suportada por uma articulação complexa: é, ao mesmo tempo, uma cena e, por esta vertente pertence ao imaginário, mas é também o resultado de uma transformação simbólica: esta torna a cena significantizada e destacada. Neste destacamento da fase final temos o esboço da função de objeto (a) conforme Lacan a retomará no Seminário IV.

Quanto à criança, em se tratando da menina, duas observações interligadas podem ser constatadas: por um lado, as crianças espancadas são, na fantasia dela, quase invariavelmente meninos e, por outro, ao procurar afastar-se do amor incestuoso pelo pai, abandona com facilidade, o papel feminino.

O fato das crianças serem quase que exclusivamente meninos, tanto nas fantasias dos meninos como nas das meninas não pode ser atribuído a uma "guerra entre sexos" porque senão deveriam haver meninas espancadas nas fantasias de meninos.

Este paradoxo só pode ser explicado pela existência de um complexo de masculinidade na menina: *"Quando elas se afastam do amor genital incestuoso pelo pai, as meninas rompem, com a maior facilidade do mundo com seu papel feminino, dedicam sua vida a seu complexo de masculinidade e doravante não querem ser senão meninos"* (ibid. p.238).

A partir deste texto, Freud indica o problema que pode resultar para a menina na orientação de sua vida sexual, se sua fantasia sustentada por uma culpa pelos sentimentos incestuosos intensos para com o pai, a conduz para uma posição masculina, na recusa de sua feminilidade, posição considerada perversa.

Compreende que esta conclusão é insustentável pois não explica porque cinco dos casos sobre os quais baseia suas observações são de neurose. Como apreciar adequadamente a solução edípica da menina se esta passa na menina pelo mesmo ponto tanto na neurose quanto numa suposta perversão?

Freud conclui que, embora a noção de complexo de masculinidade da menina seja derivada do complexo de Édipo, sua base deveria ser buscada não tanto no próprio complexo, mas nos traços deixados por ele no inconsciente: *"A fantasia de espancamento e outras fixações perversas análogas nada mais seriam que resíduos*

do complexo de Édipo, cicatrizes, por assim dizer, deixadas pelo processo terminado" (ibid, p.241).

Só neste sentido, uma fixação perversa na infância pode tornar-se a base para a construção de uma perversão, mantendo um sentido similar por toda a existência até consumir a vida sexual do sujeito. Será necessário saber quais os elementos acrescentados às cicatrizes do Édipo que fazem a criança retomar certos aspectos de sua infância e no caso da menina, retomar a via da masculinidade.

Dito de outra forma, como esta fantasia de espancamento como garantia de gozo (fantasia sado-masoquista com identificação masculina) será retomada na relação com o Outro. Que se trata de gozo na relação com o Outro é evidenciado pelo fato de Freud estar associando a formulação desta fantasia com a origem das perversões.

O aspecto salientado por Freud dizendo respeito à criança sair de cena na fase final da fantasia implica a idéia de dessubjetivação em jogo tão peculiar ao mecanismo perverso: a figura da criança criando a fantasia não aparece mais e a produção fantasmática a faz multiplicar-se em um sem número de crianças, isto é, em nenhuma. Pressionadas por Freud a respeito deste desaparecimento, as pacientes declaram apenas: *"provavelmente estou olhando"* (1919a, p.233).

Neste último momento da fantasia, o sujeito se reduz à sua dimensão mínima de toda espécie de objeto, sob a forma de um puro e simples observador ou simplesmente de um olho e nada mais é do que o espectador de um ato sexual. Esta idéia da eliminação de toda a estrutura subjetiva de uma situação, deixando subsistir um resíduo inteiramente dessubjetivado é salientado por Lacan quanto à peculiaridade da estrutura perversa: *"É preciso para vê-lo não sempre um sujeito, mas pelo menos um olho, que pode ser apenas uma tela sobre a qual o sujeito é constituído"* (1956-1957, p.118).

A articulação da posição edipiana inicial da menina com o pai e a identificação masculina final descoberta na fantasia *Uma criança é espancada*, é esclarecida na análise de uma jovem homossexual (1919b). Nesta, Freud retoma o propósito de contribuir tanto para o esclarecimento da gênese das perversões quanto para a processo em jogo na ascensão da mulher ao ideal de seu sexo.

O caso da jovem homossexual

A forma pela qual Freud discorre sobre o curso da vida amorosa da jovem homossexual reproduz de certa a maneira, a própria evolução de seu pensamento quanto à sexualidade feminina.

Num primeiro momento ele considera o complexo edipiano da jovem apenas a partir da relação com o pai: *"Em seus anos de infância, a jovem havia passado pela atitude normal do complexo de Édipo feminino de um modo que nada tinha de extraordinário: mais tarde substitui seu pai por um irmão pouco mais velho que ela"* (1919b, p.193). O que chama a atenção de Freud inicialmente é o já sabido sobre sexualidade feminina: a inveja do pênis e o desejo de ter um filho do pai.

Quanto ao primeiro aspecto, Freud ressalta: *"A comparação entre os órgãos genitais do irmão e os seus, que fez pelo início do período de latência, deixara-lhe forte impressão e tivera efeitos posteriores de grande consequência"* (ibid, p.193). Quanto ao segundo, pela inveja do pênis ressurgindo e se revelando no desejo de ter um filho, manifestando-se pela intensa afeição por um menino de tres anos que ela encontra num parque, Freud comenta: *"Pode-se inferir desse episódio que*

naquela época, achava-se possuída de forte desejo de ser mãe e ter um filho" (ibid. p.194).

O primeiro eixo das considerações de Freud neste caso, gira, então, em torno da fórmula inconsciente que circula entre o pai e a filha: "você terá um filho meu". A criança simbólica é então a que a jovem havia esperado de seu pai. Por mais irreal que fosse, esta criança simbolizava a promessa selando seu destino de mulher. A criança que ela materna, antes do episódio da criança real que o pai oferece à mãe, satisfaz nela a substituição imaginária fálica e pela qual, como sujeito, ela se constitui como mãe imaginária.

Contudo, após curto tempo, tornou-se indiferente ao menino e começou a interessar-se por mulheres maduras de aparência ainda jovem. Freud atribui esta transformação na evolução da jovem que até então não apresentara sintoma algum, à uma nova gravidez da mãe e ao nascimento de um irmão.

No momento em que a mãe seria satisfeita pelo pai com esse dom do filho (*"não foi ela quem teve o filho, mas sua rival inconscientemente odiada, a mãe"*, *ibid.* p.196) desfazendo-se a promessa do pai para com ela própria, seguir-se-ia a consequência patológica para a jovem.

A partir destes novos fatos em sua vida, a jovem torna-se homossexual, abandona o pai como objeto de amor e desenvolve um movimento de retorno em direção à mãe. Freud se admira que, desapontada na sua esperança de ter um filho, a jovem tenha se voltado para um substituto materno: dever-se-ia esperar o contrário.

Indignada e amargurada, ela retoma a mãe como objeto e se afasta do pai, rejeitando num mesmo movimento o amor pelos homens, o desejo de ter um filho e o papel feminino: *"Ela se transforma em homem e tomou a mãe, em lugar do pai, como objeto de amor" (ibid. p.197)*. A partir daí, a menina identificada com o pai,

vai reencetar a história de suas relações pré-edípicas: inverte sua escolha de objeto amoroso dirigindo-a para alguém do seu próprio sexo.

Para compreender este processo, Freud introduz uma distinção entre dois registros na vida amorosa do sujeito (*ibid.*, p.193): um, a identificação sexual do sujeito, ou seja, a posição masculina ou feminina que ele adota: ele ou ela ama como um homem ou como mulher?; outro, a escolha do objeto: ele (ou ela) ama um objeto masculino ou um objeto feminino?

A decepção de não realizar seu anseio (receber uma criança do pai) modifica a organização dos elementos em jogo na configuração edípica da jovem homossexual entre os polos de identificação sexual e de escolha de objeto. Durante a fase qualificada por Freud de "normalmente edípica", ela se identifica com a mãe, tem como objeto o pai e como objetivo amoroso ser amada.

Após a desilusão, a identificação é com o pai, tomando a mãe como objeto e passando a ter como objetivo, amar. Trata-se da dupla inversão constatada por Freud na jovem homossexual, operando em três níveis distintos--o da identidade sexual, o do objeto de amor e o do objetivo amoroso. Serge André apresenta um quadro destas permutações (1986, p.169):

	Identificação	Objeto de amor	Objetivo amoroso
Fase 0	o pai	a mãe	amar
Fase 1 (Édipo)	a mãe	o pai	ser amada
Fase 2 (homossexualidade)	o pai	a mãe (a dama)	amar

No seio destas inversões, a ambivalência erótico-agressiva que caracteriza toda relação de identificações imaginárias encontra-se transferida da mãe para o pai. Como diz Freud "*não havia dívida de que fora o fator emocional de vingança*

contra o pai" (*ibid.* p.199), que a fizera mostrar-se em público de braço com a dama. Mas e também contra a sua rival (a mãe) que ela procurara vingar-se. Seria possível indicar sobre este esquema, por uma nova modificação determinada pela estrutura, a passagem ao ato suicida.

Não estando mais sustentada senão por essa colocação que fazia intervir o pai e a dama, a jovem passa ao ato: ela cai (*niederkommen*). O valor significante deste termo em alemão assinala uma espécie de parto simbólico: ela faz de si própria essa criança que ela não possui, destruindo-se. Ao se precipitar de uma ponte da estrada de ferro no momento crítico de suas relações com o pai e a dama (o olhar reprovador do primeiro e a ruptura por parte da segunda que diz "não querer mais vê-la") há uma reação a perda do objeto desejado: o falo paterno.

Segundo Lacan esta palavra indica metonimicamente o termo último, o termo de suicídio, onde se exprime na homossexual, a razão de sua "perversão": "... *um amor estável e particularmente reforçado pelo pai*" (1953-1954, p.147). Na verdade, ela se dirige a outra mulher para mostrar ao seu pai, querer ser reconhecida em sua feminilidade, ela mesma misteriosa.

A passagem ao ato suicida também tem a ver com uma vingança contra a mãe. Freud atenta para o fato de que o sujeito não tem a energia psíquica para se matar, se primariamente não estivesse matando ao mesmo tempo um objeto com o qual se identificou, e secundariamente não voltasse contra si mesmo, um desejo de morte que era dirigido contra outra pessoa.

Até hoje, o texto sobre a homossexual de Freud, serve de referência tanto para o estudo da homossexualidade quanto para a questão da retomada da relação pre-edípica da menina com sua mãe: embora a posição edípica possa ter sido estabelecida, continua existindo--e podendo sempre ser recuperada--a posição mais primária na qual a menina toma a mãe como objeto de amor. Retornarei a esta

questão quando comentar a ligação de Violette à mãe (falocizada), um caso no qual Serge André (1993) identificou uma homossexualidade perversa.

Lembro, antes, Lampl de Groot, em 1927, a primeira a retomar esta possibilidade do recalque da posição edipiana chamada por ela "negativa" (a da relação com a mãe) fracassar totalmente ou em parte, na menina: "*É difícil para a menina renunciar ao seu primeiro objeto de amor e abandonar sua posição masculina*" (1994, p.120). Por outro lado: "*Se, mais tarde, seus desejos amorosos são pela segunda vez decepcionados pelo pai que não cede à solicitação passiva de seu amor, a menina tenta frequentemente voltar à sua posição anterior, de retomar uma atitude masculina*" (*ibid.*, p.122).

Estas formulações constituem duas possibilidades a serem consideradas: ou bem a menina nunca renuncia completamente ao seu desejo de possuir a mãe e só estabelece um elo frágil com seu pai; ou bem ela faz uma tentativa para tomar o pai como objeto de amor no lugar da mãe, mas depois de nova decepção vinda do pai, ela volta à sua primeira posição amorosa.

Lampl de Groot apresenta então três saídas para a mulher: a primeira, a que considerou "caso extremo", conduzindo a uma homossexualidade manifesta, citando como modelo, o caso de Freud. Como segunda solução e aí antecipa a idéia desenvolvida dois anos mais tarde por Joan Rivière (1929) sobre a mascarada feminina, aventa a possibilidade que a crença na posse do pênis seja deslocado sobre o terreno intelectual, onde a "*mulher pode ser masculina e rivalizar com o homem*" (*ibid.*, p.122). Como terceira opção, o fato da mulher, qualquer que seja a relação estabelecida com o homem, permanecer "*fiel em seu foro interior ao seu primeiro amor, a mãe*" (*ibid.*). Lampl de Groot pretende com esta última observação, esclarecer as fantasias de prostituição tão frequentes na mulher: elas não seriam, como se pensa, um ato de vingança contra o pai e sim contra a mãe.

Explicaria, de maneira análoga, o fato das prostitutas serem homossexuais declaradas ou disfarçadas: para se vingar da mãe, a prostituta se vira para o homem, mas ao abandono passivo, feminino, elas opõem uma atividade masculina - ela seduz o homem na rua, o castra tomando-lhe o dinheiro, e se coloca ela mesma como homem, tratando o homem, como um parceiro feminino no ato sexual. Esta apreciação de Lampl de Groot de 1929 nos servirá para comentar mais adiante, o exame feito por Serge André a respeito da "*fantasia masculina e perversa*" (1993, p.121) da homossexual Violette.

Com seu texto de 1929 sobre *A feminiüdade como mascarada*, Joan Rivière trouxe uma outra forma de pensar o complexo de masculinidade da mulher: "*A feminiüdade poderia ser assumida como uma máscara, tanto para dissimular a existência da masculinidade quanto para evitar represálias temidas se descobrissem o que ela tinha*" (1994, p.203).

A autora ilustra sua tese com o relato de um caso de uma mulher realizada profissionalmente, como esposa e mãe, cujo sintoma apresentava-se da seguinte forma: sempre que falava em público e era bem sucedida, era tomada pela ansiedade de ter cometido alguma inconveniência. Sentia uma necessidade compulsiva de tranquilizar-se: fazia-o através de provocações sexuais dirigidas aos homens na saída de suas conferências.

Joan Rivière entende que a fantasia subjacente a esse sintoma dizia respeito ao temor da paciente de que a demonstração de suas capacidades intelectuais assumiriam o sentido de uma exibição: o de possuir o pênis do pai, depois de tê-lo castrado. Quer ser reconhecida como possuindo o falo paterno, para em seguida fazer-se perdoar mediante a exibição de uma feminilidade de fachada, restituindo o que pensa ter roubado, mais precisamente, restitui-lo à mãe: disfarçando-se de mulher castrada, veste a máscara da inocência e assegura-se da impunidade.

A feminilidade no caso era utilizada como meio de evitar a angústia mais do que um modo primário de gozo sexual. Qual a distinção entre a feminilidade verdadeira e a mascarada? Nenhuma, responde Rivière: "*que a feminilidade seja fundamental ou superficial, é sempre a mesma coisa*" (1994, p.203). Para ela, a capacidade da feminilidade existe nesta mulher e existe em todas as mulheres, mas, por causa de conflitos, a feminilidade pode não constituir a linha principal do desenvolvimento da mulher.

Lacan retoma o caso da jovem homossexual, no Seminário IV, à luz das modificações de posições subjetivas específicas dos elementos envolvidos no esquema edipiano da jovem: sujeito (jovem)-pai simbólico-substituto fálico. A criança real dada pelo pai à mãe, estabelece uma nova articulação entre o eixo simbólico S-A, intermediada pela relação imaginária. A gravidez da mãe vindo "realizar", para a jovem, o símbolo que a criança poderia representar para ela na relação com o pai, tem um efeito duplo: dá satisfação à rival (à mãe), fazendo dela a mulher que tem o falo tão desejado e, ao mesmo tempo, destitui a criança enquanto símbolo. Mostrando que ele poderia "realmente" dar esta criança, o pai perde para a filha a capacidade de dá-la simbolicamente.

A frase, a fórmula inconsciente, se projeta no eixo imaginário: o Outro paterno vai ser reduzido a um estatuto de pequeno outro, de semelhante: aparece afastado para o papel de personagem secundário, de testemunha diante de cujos olhos se desenrola a relação entre duas mulheres.

Quanto ao pênis simbólico, inicialmente no nível imaginário, vem apresentar-se como mais-além do amor. O que é amado num ser está para-além do que ele é, a saber, o que lhe falta. É o amor em seu ponto mais elaborado, para além do objeto amado: a dama real torna-se objeto de amor, a', enquanto objeto que "não tem".

Se a dama é amada, diz Lacan, "*é enquanto ela não tem este pênis simbólico, porém tem tudo para tê-lo, pois ela é o objeto eleito de todas as adorações do sujeito* (1956-1957, p.128). Esta necessidade de centrar o amor sobre o que o outro não tem e não sobre o objeto, está no cerne da relação amorosa e do dom.

A jovem retoma a frustração passada ao nível do inconsciente: dar ou não dar enquanto signo de amor. Nesta concepção, a jovem se posiciona de forma a mostrar que ela tem o falo (na verdade não o tem) e por isso ela o dá. É efetivamente o dom exigido no amor, pois qual seria o valor de um dom, daquele que possuiria todos os bens?

Em seu Seminário sobre *A Transferência*, Lacan lembra que o amor é dar o que não se tem e só se poder amar agindo como quem não tem, mesmo se se tem: daí resulta que, para o rico, amar necessita sempre uma recusa: "*Não são só aqueles a quem é recusado que se incomodam. Os que recusam, os ricos também não estão mais à vontade. A Versagung do rico está em toda parte*" (1960-1961, p.345).

A releitura do caso por Lacan definindo "o amor como dar o que não se tem" segue precisamente por esta via, do caráter significante do falo, da função do pai de dar simbolicamente o objeto faltante para sua filha. Na medida que o pai da homossexual recusa este amor oferecido "por nada", a jovem quer demonstrar ao seu pai como se pode amar alguém, não somente pelo que se tem, mas literalmente pelo que não se tem.

Há uma identificação imaginária da jovem homossexual à posição do pai, à posição ideal do homem. Ela assume o papel cabível ao pai em relação a uma mulher e mostra-lhe o modelo do amor cortês, querer oferecer à dama o que ela não tem: "*...se mais do que qualquer outro, esse amor se vangloria de dar o que não*

se tem, é exatamente isso que a homossexual é exímia em fazer, quanto àquilo que lhe falta" (1960b, p.735).

Numa segunda leitura do caso da homossexual (1969-1970), Lacan analisa mais de perto a problemática perversa, passando de "amar é dar o que não se tem" para "amar-se o que o objeto não tem". A análise da homossexual se inscreve, para Lacan, nesse outro momento de sua obra, num além da significação fálica, isto é, num esforço para pensar o objeto em psicanálise com o que está além dele.

Se a relação perversa da jovem homossexual pareceu a Lacan emblemática foi porque ela nos mostrou o que há de perverso no amor. Esta tese não pode ser tomada como assinalando em si, uma estrutura perversa. É a consideração da dimensão do gozo, introduzida nas suas reformulações dos anos 70, que permitiram a Lacan dar um novo alcance à perversão, não no registro do amor mas sim no do gozo. O perverso, aliás, não tem muito gosto pelo amor.

Em relação à questão de no amor "dar-se o que não se tem" a pergunta suscitada é a seguinte: "Sendo-se um homem, ser-se-á capaz de amar verdadeiramente uma mulher"? A esse respeito, o pai de *Dora*, impotente, ocupa uma posição diferente da do pai da homossexual, em condições de dar um filho. Num caso como no outro, há uma inscrição fálica, uma implicação de um terceiro masculino a quem a jovem homossexual, como *Dora*, propõe seu enigma ou seu desafio. Qual a diferença existente entre os dois casos? Para repensá-los, retomemos o caso de *Dora*.

Dora

A análise estrutural do caso *Dora* (1905b) apresenta, em contraponto com o da jovem homossexual, uma simetria invertida. Trata-se de um jogo com quatro

personagens: Dora, seu pai, a Sra.K. e o Sr. K. Aqui, a mãe está ausente (e é o pai que introduz a Sra.K.), por contraste com a situação da jovem homossexual em que a mãe está presente (e a dama é um substituto da mesma), pois é ela que tira da filha a atenção do pai e introduz o elemento de frustração real que teria sido determinante na formação das inversões resultantes da situação.

Dora quisera participar do jogo que se dava entre o pai, a Sra. K. e ela mesma. Lacan comenta que Freud deu um passo decisivo para a experiência analítica ao levar Dora à confrontar-se com a posição adotada: *"Isso contra o que você se insurge como contra uma desordem, não é algo à qual você mesmo participou?"* (1956-1957, p.137). Porque Dora havia sustentado esta posição entre o amor de seu pai e aquela que porta as insígnias do feminino?

Freud o explica pela carência fálica do pai de Dora, presente em toda a observação do caso. O pai de Dora não cumpre sua função de simbolicamente oferecer o objeto que falta na entrada da menina no Édipo porque precisamente é impotente: não lho dá porque ele não o tem. Lacan diz que Dora fica muito ligada à este pai de quem não recebe simbolicamente o dom viril: *"O amor que ela tem por este pai é estritamente correlativo e coextensivo à diminuição deste"* (1956-1957, p. 140).

A situação torna-se "idéia prevalecente" em seu discurso, evidenciando que por ela não renunciar ao falo paterno quer ser incluída na relação entre seu pai e a Sra.K. participando dos dons materiais que o pai distribui à amante. É a forma encontrada por Dora de fazer face à sua carência fálica.

O desejo insatisfeito pelo pai, Dora o sustenta também pela identificação viril às insígnias do Sr.K. que não é impotente. É por esta identificação ao traço que ela normaliza sua posição subjetiva inconsciente de ser uma mulher.

A identificação masculina com que trata de simbolizar sua saída do Édipo é dupla: por um lado, identifica-se com o emblema fálico (ideal do eu) e, por outro, simultaneamente, desafia o homem pela rivalidade imaginária. O que lhe interessa é o desejo do homem como impotente, expresso pelo corpo em comemoração ao gozo do pai: afonia, tosse, dispnéia.

Mas o ser o falo, ela só o atingirá na perspectiva fugaz de seus sintomas. Esta posição almejada fica sempre no horizonte assim como sua questão de saber sobre seu gozo feminino. O pai ama a Sra. K. mais além de Dora e assim a Sra. K. torna-se, para Dora, sua questão: o que tem ela para ser amada pelo pai mais-além de si própria? Dora ama na Sra. K. mais além dela mesma, na medida em que o amor é algo que, num ser, é amado mais além daquilo que ele é.

A entrada em cena do Sr. K. vem alterar as posições. Não só ele se apresenta como figura masculina, participando do triângulo mantido com a Sra. K., objeto de adoração, como faz Dora ocupar, com relação à Sra. K., exatamente a posição inversa, de ser a mulher amada pela Sra. K. É o que a faz admitir o assédio do Sr. K.

É na cena do lago que o equilíbrio se rompe, quando o Sr. K. diz a Dora: *"você sabe que nada recebo de minha mulher"* (1905b, p.96). Se o Sr. K. não se interessa senão por Dora, então seu pai não se interessa senão pela Sra. K. Ao mesmo tempo, o próprio Sr. K. cai da posição de mestria que convinha a Dora para continuar buscando, na direção apontada pelo falo, o mistério encarnado pela mulher.

É a questão da feminilidade que Dora exprime por meio de seus sintomas: é na identificação histórica que pode ser situado o objeto de desejo: a Sra. K. detentora do segredo da mulher e de quem Dora espera a verdade revelada.

A inconsistência do sexo feminino e a falta de um significante sendo-lhe próprio é o centro de sua inquietação: é, portanto, a questão da femilidade que a preocupa: o que é uma mulher? e o que quer uma mulher face à diferença sexual?

Dora quer ser amada para além do que ela pode representar como objeto desejável ou como corpo oferecido ao olhar da fantasia masculina, posição fantasmática que ela ressentente como aviltante e aniquilante. Passar a "ser" desejada, impede-a de imaginarizar um "ter".

Esta situação modificada em que se vê reduzida ao estado de objeto e excluída deste esquema de dom de amor circulando entre ela mesma, Dora, o pai e a Sra. K. e também entre ela, Sr. e Sra. K., que Dora não pode tolerar. É o momento da bofetada no Sr. K. e da revolta contra o pai: "meu pai me dá a alguém outro".

Só a posteriori, na realização do seu fracasso, Freud percebe não ter atribuído a devida importância à significação da ligação homossexual de Dora à Sra. K. na instalação da crise. Havia insistido na relação de Dora ao Sr. K. e a não concordância dela à sua interpretação, havia sido encarada por ele como resistência da parte da jovem.

É distinta pois a função da mulher como escolha de objeto em *Dora* e na jovem homossexual: se para a primeira, a Sra. K. evoca o enigma feminino e o êxtase da revelação, para a segunda, a dama é um substituto da mãe. Nos dois casos, Freud encontra uma ambigüidade quanto ao objeto real do desejo.

Inversão de identidade sexual e de objeto de amor

Em *Dora* (1905b), Freud havia exposto o problema das inversões no plano da identidade sexual e no do objeto de amor. Lacan o retoma no jogo de báscula entre tomar a si mesmo como objeto de amor ou o outro: *"Toda a história, aliás, de Dora está na oscilação em que ela não sabe se não ama senão a si mesma, sua imagem exaliada na Sra.K. ou se deseja a Sra. K. É muito precisamente porque essa oscilação se produz sem cessar, porque essa báscula é perpétua, que Dora não sai disso"* (1953-1954, p.214).

Com uma série de observações, Lacan remete a questão de *Dora* à estrutura da histérica: *"a histérica é alguém que ama por procuração"- "a histérica é alguém cujo objeto é homossexual"- "a histérica aborda este objeto homossexual por identificação com alguém do outro sexo"* (1956-1957, p.138). Em suma: *"A Sra.K. é a questão de Dora"* (*ibid.*, p.139). Trata-se, contudo, de identificação de Dora à um personagem viril (Sr.K.) os homens são para ela, possíveis cristalizações de seu eu: *"...é por intermédio do Sr. K. é enquanto ela é o Sr.K., é no ponto imaginário que constitui a personalidade do Sr.K. que Dora está ligada ao personagem da Sra.K."* (*ibid.*, p.138).

Enquanto se pergunta sobre o que é ser mulher, Dora exprime por seus sintomas, elementos significantes e metafóricos. Colocando-se como sujeito sob um certo número de significantes na cadeia, Dora encontra uma espécie de metáfora perpétua. No caso da homossexual, Lacan salienta mais os aspectos metonímicos em jogo: *"O que chamamos a perversão neste caso, exprime-se entre as linhas, por contrastes e alusões"* (1956-1957, p.145).

Freud fundamenta seu diagnóstico de perversão no caso da jovem, pela homossexualidade da mesma, critério que em si não pode significar nenhum traço diferencial entre estruturas subjetivas. Será necessário lançar a questão para os dois outros registros da vida amorosa do sujeito: do gozo e do desejo.

A inversão da escolha de objeto não é suficiente para determinar a perversão principalmente por ela se produzir no nível do amor, no plano narcísico. Lacan dizia que *"quando a gente ama, não se trata de sexo"* (1972-1973, p.37).

O amor comporta em si um movimento fundamentalmente "homo", pelo revestimento da imagem. Como no campo do amor é difícil distinguir entre "homo" e "hetero" não se pode identificar a inversão de escolha de objeto amoroso numa mulher.

Freud havia concluído que em se tornando homossexual, a jovem retomava uma identificação e uma escolha de objeto primários, anteriores ao Édipo feminino tal como o havia concebido antes isto é, o amor da filha pelo pai. É sobre a dama que recai a escolha de objeto amoroso da jovem. Mas se esta é um substituto da mãe, é também do irmão mais velho: *"Assim, sua última escolha correspondia não só ao ideal feminino, como também ao masculino: combinava a satisfação da tendência homossexual com a da tendência heterossexual"* (1919b, p.195).

Não se compreende bem quem encarna o objeto de sua escolha amorosa: será a mãe? será o irmão?

Retomando o caso, Serge André em seu livro *O que quer uma mulher?* (1986), identifica nesta dupla natureza (um ideal feminino e um ideal masculino) da figura da escolha amorosa da jovem, não apenas uma inversão, mas também uma transformação. A dama pela qual ela se apaixona unindo os traços característicos da mãe e do irmão da jovem, revelaria não somente a busca de um substituto da mãe, mas de uma figura feminina falicizada: *"Parece que o objeto, simultaneamente*

homo e heterossexual. encarnado pela dama revela sua identidade se distinguirmos nesta uma mãe falicizada" (1986, p.165).

Sabemos que a formulação de uma perversão na análise da jovem é anterior a introdução do mecanismo do fetichismo como específico a perversão como estrutura subjetiva no ensinamento freudiano. Serge Andre aponta mecanismos de fetichismo na indistinção na escolha "homo" e "hetero" da jovem. ligação que, segundo ele assinalariam "*uma estrutura perversa*" da jovem. (1986, p.166).

Nesta asserção, Serge Andre prenuncia a reabertura da questão sobre perversão feminina por ele mesmo retomada alguns anos mais tarde, com seu livro *L'imposture perverse* (1993), contrapondo a análise da homossexualidade (neurotica) de Rose à análise da homossexualidade (perversa) de Violette.

A abordagem da problemática da perversão feminina já havia sido esboçada, tentada anteriormente por Clavreui no livro *Le Désir et la Loi: "Por qual aberração pode-se negar a existência da perversão nas mulheres, quando se faça tão voluntariamente da perversidade feminina?"* (1987, p.154).

Para Clavreui tratar-se-ia de uma posição de misoginia tendendo a afastar a mulher da grande aventura do erotismo, quando desde Messalina ate a heroina de *História d'O*, passando por E. Bathony, a história da perversão seria tão rica de personagens femininos quanto de homens. É na dimensão do gozo que Clavreui identifica a especificidade da perversão, sem defini-la, contudo.

Ora, a perversão na psicanálise reconhece, na vertente da questão do gozo, um mecanismo específico na perversão, o da recusa (*Verleugnung*) da castração. A criação do fetiche visa particularmente responder pelo suprimento da falta que a castração implica.

A literatura psicanalítica não apresenta nenhum caso de perversão na mulher precisamente por considerar o fetichismo como a matriz da estrutura perversa. Na carta mensal da *École de la Cause freudienne*, Mahjoub-Trobas refere-se à inexistência de relatos de casos de perversão feminina na literatura psicanalítica e os poucos casos apresentados por psicanalistas como sendo da perversão feminina constituiriam "erro de avaliação" (1990, p.6).

Para Serge André, não basta nunca ter-se observado um caso de fetichismo na mulher para descartar-se a possibilidade de sua existência. Ainda seria necessário, argumenta, precisar pontos teóricos: "*Acredita-se ter-se resolvido este mistério sustentando-se haver aí uma evidência, que a anatomia do sexo feminino seria suficientemente clara para quem dela é dotada, para que não considerasse atribuir-lhe um apêndice fictício*" (1993, p.127).

Seria, defende Serge André, cometer um grande erro sobre o sentido e o conteúdo da descoberta freudiana. Quando Freud fala de uma "evidência" no mecanismo de pensamento da menina ("Ela julgou e decidiu. Ela viu aquilo, sabe que não tem e quer tê-lo") seria a propósito da descoberta do sexo masculino. No que concerne ao sexo feminino, Freud manteria que a menina "permanece na ignorância da vagina". Para Serge André, "*não haveria nenhuma razão de princípio para que uma menina não possa projetar a existência de um falo imaginário neste lugar a fim de negar "assim mesmo" a castração*" (ibid., p.128).

O problema do fetichismo só seria tornado mais obscuro, do lado das mulheres, pelo fato delas se moverem entre mascaradas e *trompe-l'oeil*. Em nome de tradições e de modas, em nome sobretudo da estrutura dos homens, elas se cobrem de uma série de signos e de objetos que se vêem fetichizados no *Outro*. Privada de um signo de identificação próprio, fará sua a condição de ser fetiche na fantasia do homem, isto é, da aceitação de ser objeto do desejo masculino.

Ser o falo do homem não chega, contudo, a saturar o ser de uma mulher, pois há sempre um engôdo neste papel, isto é, o signo, a própria imagem do desejo. Daí, segundo Serge André, não basta constatar que a mulher é ela mesma, por seu corpo e pela sua aparência, o fetiche, para esclarecer a questão.

O que teria o estudo da perversão como estrutura subjetiva e como modo de organização do desejo do sujeito, a nos esclarecer sobre esta problemática da "perversão" na mulher?

No caminho da perversão

"Uma outra consequência das experiências sexuais prematuras" (1896f, p.258)--assim Freud introduz a perversão na psicanálise, no contexto de uma pesquisa sobre a causalidade psicopatológica. A preocupação com a etiologia está presente desde o início, como se comprova através da coletânea de textos sobre os primórdios do pensamento de Freud: as cartas a Fliess e os escritos técnicos sobre a histeria. Encontra-se aí a dimensão do *problema sexual*, como ele a chama, aparecendo de pronto sob a forma de traumatismo, bastante para despertar a sua atenção.

O trauma, para Freud, deve sua eficácia a um acontecimento real, não entendido pelo sujeito, ao qual ele deu toda a sua participação sexual. Esta é a via seguida por Freud: revelar que há sempre traumatismo para um sujeito, no plano da sexualidade. Todo encontro com o sexual é sempre fracassado, tem algo de inoportuno, inconveniente, prematuro ou tardio: deixa o sujeito à espera de uma significação por vir, a fim de atenuar seus efeitos.

Segundo Freud, a explicação da etiologia das psiconeuroses deveria ser confirmada por análises individuais, pela clínica: "*saber em que momento do desenvolvimento libidinal uma cena sexual poderia ter-se produzido*" (1896e, p.251): ele a julga determinante na origem dos três grupos de neurose: a histeria, a neurose obsessiva e a paranóia.

Na carta seguinte a Fliess, como se não mais pudesse ignorar a perversão, Freud a menciona como outra consequência das experiências sexuais prematuras. Embora esta colocação corresponda à primeira tentativa de Freud de formular uma teoria da subjetividade na perversão, ele a mantém à parte: distingue-a da histeria, da neurose obsessiva e da paranóia em função da incidência do recalque, pois na perversão "*a defesa não teria ocorrido antes de estar completo o aparelho psíquico, ou (a defesa) não ter ocorrido de todo*" (1896f, p.258).

Faz-se presente na obra freudiana, e no âmbito da perversão, a idéia de uma interrupção na história do sujeito: vestígios não marcados pelo recalque. Há então um encaminhamento no pensamento freudiano para reconhecer o recalque operando subjetivamente também na perversão, como ocorre na neurose. Em *Dora*, quando refuta definitivamente as teorias degenerativas no determinismo da perversão, atribui-lhe uma característica de "parada" evolutiva: "[...] *quando alguém se torna grosseira e manifestamente perverso, seria mais correto dizer que permaneceu como tal*" (1905b, pp.53-54).

Esta idéia de fixação é retomada por Freud em seu artigo sobre o recalque (1915c), a ser lido juntamente com este outro contemporâneo, sobre as pulsões e suas vicissitudes (1915a). A aproximação entre esses dois temas é percebida nesta passagem: "[...] *antes de a organização mental alcançar essa fase (do recalque), a tarefa de rechaçar as moções pulsionais cabia às outras vicissitudes, às quais as*

pulsões podem estar sujeitas: por exemplo, a reversão no oposto ou o retorno em direção ao próprio eu do sujeito" (1915c, p.170).

Freud apresenta o recalque, portanto, no contexto de uma *Abwendung*, de um desvio do desprazer, tarefa que o perverso, marcado por uma fixação em sua evolução, não chegaria a resolver adequadamente. A tese do registro do recalque na perversão, sobre a qual voltaremos a falar, adianta-se muito em relação ao desenvolvimento do percurso freudiano. No entanto, ela nos parece um enunciado básico da doutrina de Freud, formulado de forma axiomática: a relação do perverso com o recalque é *outra*.

Todo o texto de *Uma criança é espancada* (1919a) onde a fantasia de espancamento contribuinte para o conhecimento da gênese da perversão, só se sustenta precisamente pela entrada em cena do recalque. Até seu artigo de 1927 sobre o fetichismo, mencionará explicitamente o *estigma indelével* do recalque, cuja marca aparece "*no susto à vista do órgão genital feminino*" (1927, p.182).

Freud sustenta inicialmente uma posição ambígua frente a perversão: enquanto a considera uma outra consequência psíquica, mantém sua primeira abordagem da perversão como "*manifestação da bestialidade originária do ser humano*" (1897, p.260). Para tirar a histeria do campo das possessões, em seguida a Charcot, Freud opõe "*ao cérebro anormal dos degenerados e dos desequilibrados (perversão incluída), o cérebro sadio das hísticas*" (1895b). Sob essa marca, a de um julgamento moral, apresenta, em 1897, "*a histeria como negativo das perversões*" (1897, p.263), idéia retomada em termos subjetivos, no caso *Dora*: "*As psicoseiroses são, por assim dizer, o negativo das perversões*" (1905b, p.54). A perversão traz a marca de uma evolução no pensamento freudiano: a de mostrar a importância da relação ao Outro como lugar de inscrição de um não-sexual.

Freud aproximava-se da questão sexual com prudência, senão com hesitação: confessa em sua *Interpretação dos Sonhos*, ter evitado interpretar os sonhos de conteúdo abertamente sexual pelo motivo único de ser preciso, para explicá-los, mergulhar nas questões ainda obscuras das perversões e da bissexualidade. "*Eu então pus tudo isso de lado*" (1900, p.515).

A decisão é ainda um vestígio do que ele havia reconhecido em *A Etiologia da Histeria*, referente à dificuldade de lidar com o fator sexual na origem das neuroses: "*Charcot e Breuer estavam longe de tal pressuposição (da existência do fator sexual): de fato, tinham uma prevenção pessoal contra ela, da qual eu originalmente partilhava*" (1896b, p.186). Da mesma forma, Freud aborda inicialmente a perversão apenas sob o postulado de um julgamento, de forças morais recalificadoras: aversão, nojo, pudor e moralidade.

Sua pergunta "*como ocorre que, em condições análogas, em vez da neurose emergem a perversão ou, simplesmente, a imoralidade?*" (1896d, p.242), encontra uma primeira resposta no *Manuscrito K*. Tratando ainda da perversão como próxima à imoralidade ou à uma falta de pudor, Freud se dá conta deste tipo de explicação não resistir a um exame mais profundo: "*A experiência diária nos mostra que, quando a libido alcança um nível suficiente, a repulsa não é sentida e a moralidade é suplantada...penso que o aparecimento da vergonha se relaciona, por meio de ligações mais profundas, com a experiência sexual*" (1896d, p.243).

Aparece o corpo em sua função orgânica, não atingido pelo recalque, ou em outras palavras, o corpo não inscrito sob o primado do falo, cujo significante seria o pudor. Lacan expressará esta idéia da seguinte forma: "*Eis porque o demônio do Pudor (Scham) surge no mesmo momento em que no mistério antigo o falo é desvelado*" (Lacan, 1958b, p.269).

Lacan ensina que o falo só desempenha seu papel velado, razão pela qual no impasse dos sexos diante da feminilidade, do pênis enquanto podendo faltar, o neurótico instala a castração. À partição masculino-feminino qua a anatomia sexual parece colocar como evidência, o saber inconsciente escolhe, de alguma forma a oposição castrado/não-castrado.

Em 1927, com o artigo sobre o fetichismo, Freud descobre que, diante da zona genital feminina, alguns sujeitos reconhecem e ao mesmo tempo não reconhecem a castração, vindo a divisão castrado/não castrado produzir-se no interior do sujeito. O falo mantendo-se velado, implica o jogo perverso ter a ver com o que ele esconde, ou com que ele supostamente poderia revelar.

Pela dificuldade do perverso em lidar com a ausência de qualquer objetivação real do falo (no lugar onde ao neurótico basta instalar a castração) opera-se a transformação radical na suposição primordial de uma crença inabalável no falo da mãe.

A dificuldade de um sujeito dar um "sentido" à castração o faz, na estrutura perversa assim determinada, erigir o fetiche. O fetiche vale, na verdade, como substituto metonímico do falo (imaginário) da mãe: isto é, um traço mascarando ou fechando a hiância do sexo feminino do Outro materno, na medida em que serve para desviar o alcance essencial da significação da castração.

A perversão enfatiza *"o horror e a recusa da castração como sendo algo de verdadeiro para todo homem"* (1927, p.181). A *Verleugnung* (a recusa) incide fundamentalmente sobre a castração, donde a importância da sondagem e do enunciado da crença no falo materno, colocando em questão a própria função do complexo de castração na perversão). Como diz O. Mannoni: *"A crença da presença do falo na mãe é a primeira crença repudiada, e o modelo de todos os outros repúdios"* (1969, p.17).

Para o perverso, é necessário haver uma mulher não castrada, ou mais exatamente, ele a torna "homela", ou seja esta mãe falicizada (Lacan, 1968-1969, Seminário de 30.04.1969) na antinomia colocada na simultaneidade (mulher não castrada e mulher castrada) e que eu escrevo $S(A)$ e $S(\bar{A})$. O que Lacan reafirma no Seminário *Mais, Ainda*: " *Se o homem quer A Mulher, ele só a alcançará no campo da perversão*" (1973a, p.24).

A recusa é tributária de um compromisso, termo pelo qual Freud a apreende no contexto do fetichismo: " *No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso*" (1927, p.181). A recusa é o sinal de uma cadeia significante subtraída: a significação é como que arrancada do contexto e desviada para outro lugar, como se o conjunto da memória não encontrasse seu lugar no inconsciente.

Para Freud, a estrutura elementar posta em função por toda uma cadeia significante é tirada da dimensão histórica do sujeito, da história da descoberta do objeto castrado: o pênis materno.

Não se trata de um pênis qualquer, mas de um muito particular, inexistente. Como aliás observa Freud: " *Sim, em sua mente a mulher teve um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes*" (1927, p.181). A recusa (*Verleugnung*), recusa de uma falta representada pelo que pode faltar a uma mulher visa manter, como diz Rosolato " *a consistência do falo faltante da mãe ao encobrir com um véu sua ausência, véu, antes de mais nada, colocado sobre um corpo*" (1966, p.22).

O perverso tira os significantes do jogo da significação para reduzi-los a signos, caracterizando a apreensão fetichista numa estrutura de borda quanto ao efeito de linguagem. Freud nos dá uma ilustração, a mais exemplar, desse fenômeno, ao mencionar o rapaz que havia elevado à condição de fetiche um certo

brilho no nariz (*Glanz auf der Nase*). A análise do caso mostra dever-se ao fato dos primeiros anos anglófonos desse fetichista haverem deslocado, num olhar sobre o nariz (*a glance at the nose e não shine of the nose*, na língua "esquecida" de sua infância), este brilho construído enquanto objeto perdido. No corte do significante-*glance/ glanz on the nose*—se coloca a montagem da recusa. Como diz Rabant: "*O que é fetichizado, é de certa forma, a pura diferença significante, em si mesma*" (1992, p.127).

A função do fetiche adquire este alcance de manter obturado tudo o que se articula em torno do significante da falta-a-ser. Donde, diz Lacan: "*...sua fixação "perversa" no mesmo ponto de suspensão da cadeia significante em que a recordação encobridora se imobiliza, onde uma imagem fascinante do fetiche se estatufica*" (1957a, p.249).

Percebe-se algo desenhado no sentido do recalque operando na castração, reservando-lhe um destino particular: instala-se aí um processo de imaginarização do simbólico. Sobre um véu o perverso imagina, projeta a ausência do objeto e graças ao qual o que é, mais além, uma falta, torna-se "imagem" desta falta, a cortina, o véu, assumindo uma consistência justamente por serem aquilo sobre o qual se projeta e pode ser imaginada a ausência. Há toda uma história simbólica, mas ela é interrompida: o simbólico é esmagado e permanece a imagem. Assim, se dizemos que na perversão, o imaginário é prevalente, é porque atrás dele há uma organização simbólica esmagada.

Tal recusa só é possível, retomemos a asserção de Freud, "*sob o domínio das leis inconscientes do pensamento, os processos primários*" (1927, p.181), por uma clivagem do eu, no interior do sujeito. Descreve-a como solução astuciosa, voltando-se contra o próprio sujeito, o qual acaba pagando um preço alto: "*Esta clivagem foi atingida ao preço de uma fenda no eu, a qual nunca se cura, mas*

aumenta com o passar do tempo" (1938, p.309), pois se ela é decorrente da crença de que não há falta nenhuma (representando a crença no falo materno), há uma ameaça sempre presente de um retorno do recusado. O perverso só se engana parcialmente com sua recusa e, na verdade, não deixa de reconhecer o caráter problemático de sua posição.

Tendo em vista recusar um real insuportável (a falta) a visão de "algo" serve para "positivar" a mesma: o perverso "olha" o invisível" pois não procura o falo, mas justamente sua ausência. Lacan o chama de "*voyeur apaixonado*" (1964-1965, p.173). O perverso necessita da materialização dessa imagem como suporte de seu ser, desmentindo o que aparece na cadeia significante sob a forma de falta.

A recusa libera nitidamente o campo do "não há" sobre cujo fundo se destaca e toma sentido a percepção e a significação, para aí instalar "algo". A clínica do fetiche tal como foi introduzida por Freud, o sustentará da forma mais precisa: esse algo, *ernannt* (nomeado) no lugar daquilo que não há (1927, p.181).

A percepção do próprio negativo dá ao fetiche todo um peso de certeza: a crença do perverso neste objeto inexistente ("o que os outros não percebem, eu o percebo") representa sua segurança. Como "criação simbólica", a imagem fetiche encontra sua prevalência na perversão, a distingui-la da neurose.

A descoberta fundamental de Freud quanto ao fetiche diz respeito não propriamente à falta de pênis na mulher, mas ao que esta falta significa, na ordem do desejo. A questão da perversão é deslocada—pela própria formulação freudiana de criação de um fetiche, de um *Ersatz* (substituto) (1927, p.135) ou de "*uso de armas*" em expressão lacaniana (1958c, p.682)—para os registros do desejo e do gozo.

A perversão caracteriza-se por um processo particular de metaforização do gozo, em que o resto de gozo é subtraído ao campo do Outro como objeto (*a*), mas, simultaneamente, esta subtração é recusada. Trata-se da recusa da função essencial do falo (fora do sistema do sujeito pois não o representa) que é a de representar o gozo sexual no inconsciente. Esta projeção imaginária (o fetiche), na medida em que "apresenta" a falta e ao mesmo tempo a recusa, sustenta o desejo do sujeito enquanto perverso: ponto de fixação do desejo.

Na estrutura da perversão encontra-se um efeito inverso da fantasia.. Como diz Lacan: "*É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade*" (1964-1965, p.175).

A dessubjetivação, característica da estrutura da perversão no evitamento de toda significação no eixo S-A, favorece a prevalência do registro do imaginário (que guarda, porém, a marca do simbólico). Constitui o núcleo pelo qual revela-se a dificuldade do perverso com o *fading*, com a divisão subjetiva que ele quer atribuir ao Outro.

Afirmando que condição do sujeito—neurose, psicose, perversão—depende do que se desenrola no Outro, Lacan mostrará a perversão representando uma fixação, uma "parada" no destacamento do objeto causa de desejo do Outro, (*a*) resultante da operação de separação, constituinte do sujeito.

Por que as perversões são ditas masculinas?

A característica de mascarar e fechar a hiância do sexo feminino e encobrir o confronto com a castração, só é possível no homem, dado que a mulher representa a própria castração, como o matema lacaniano propõe. A e também porque castrada, a mulher o é desde a origem.

Embora a castração seja simbólica, tem efeito no imaginário tanto do homem quanto da mulher: ele assumindo seus atributos através de uma ameaça de castração e ela pela nostalgia, pela falta a ter. Daí o comportamento diferente de homens e mulheres, uns em relação aos outros, em relação à função do falo: trata-se então da dialética do ter e do ser o falo, pelo fato do homem ser portador do órgão representado pelo falo e a mulher dele ser privada, o que a torna mais próxima em sê-lo.

Freud nos ensinou que para a menina a questão de ter ou não o falo coloca-se desde o início: logo também, ela sabe que não o tem. Deste "não ter", ela se aproxima pelo vínculo com a mãe, isto é, imaginariamente, pelo deslocamento entre pênis imaginário e a criança como falo imaginário. O julgar-se insuficiente como criança, como falo, para satisfazer à mãe, a fará mais facilmente abraçar o Édipo, sem maior risco de fixação ao fetiche, diferentemente do menino.

Se a perversão masculina implica sempre uma confrontação à castração no real (nem que seja na recusa) e uma destituição, ao menos potencial, da identidade sexual, na mulher estas questões são deixadas em suspenso, em todo caso, ao nível do real. Quer dizer, a particularidade do desejo da mulher a defronta mais facilmente com a falta do Outro que ela encarna.

O pênis tem para a mulher, na sua relação com o parceiro, uma função de fetiche, não significando ser perversa, cujo aspecto retomarei. Só para o homem o pênis pode assumir este valor de fetiche, como o reconhece Freud no final de seu texto sobre o fetichismo: "*Estamos finalmente autorizados a declarar que o protótipo normal do fetiche é o pênis do homem*" (1927, p.148).

A fórmula do desejo da mulher $A(-\phi)$, explica-nos o lugar que ela dá, na sua fantasia, no seu desejo, na sua relação com o gozo, ao órgão masculino. Esclarece a frase de Lacan dos *Escritos*: "*Ela encontra o significante de seu desejo no corpo daquele a quem se destina sua demanda de amor*" (1958b, p.272). Esta função particular dada pela mulher ao órgão para seu gozo, deve ser considerado na formulação lacaniana do favorecimento do sexo macho constituir-se no sexo frágil, no que diz respeito à perversão.

Compreende-se assim que o objeto na relação do desejo para um homem inscreve-se pelo lado simbólico (a) e o da mulher apresenta-se pelo imaginário $-\phi$, embora ambos sejam submetidos à função fálica ϕ . Como diz Lacan: "*Se a posição do sexo difere, quanto ao objeto, é em toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor*" (1960b, p.733). A mulher apresentar-se mais empenhada do que o homem no imaginário do que no simbólico, significa que "*a posição feminina parece ser mais engajada no real e conseqüentemente mais aberta para a psicose, do que a masculina*" (Lacan, 1953, p.191). Ou como dirá 20 anos mais tarde: "*O fato das mulheres não estarem totalmente inscritas na lógica fálica, não quer dizer que não estejam nela inscritas de todo*" (1972-1973, p.100); isto é, que sejam psicóticas. Nem perversas, no sentido que os homens o são.

Nada mais faço que seguir o pensamento de Lacan, exemplar desta posição: "*A ausência na mulher do fetichismo que representa deste desejo o caso manifesto, deixa suspeitar um outro destino deste desejo nas perversões que ela apresenta*" (1960b, p.734).

Retomo a questão levantada por Serge André em seu livro *L'Imposture Perverse* (1993) no contraponto da homossexualidade neurótica de Rose com a homossexualidade perversa de Violette, pelo qual sugere a possibilidade da existência de uma perversão (fetichista) na mulher.

A "perversão" feminina

Em seu Seminário sobre *A Relação de Objeto* (1956-1957) Lacan diz que, em se tratando de perversão feminina se empregue "perversão" entre aspas. Mostra que no texto freudiano, a "perversão" na mulher refere-se à uma "parada" em sua realização simbólica, isto é, uma dificuldade na identificação ao ideal de seu sexo.

Em função de desapontamentos da menina em relação à sua expectativa de receber o dom fálico do pai--aí estão *Dora* e a jovem homossexual para indicá-lo--determinam-se várias formas no destino da mulher. Freud insistiu não só na possibilidade de ocorrer uma troca de posição identificatória e de escolha de objeto, como também em que pese a dificuldade no trajeto levando-a ao pai, a menina "*repudiar inteiramente seu desejo de um filho, o amor dos homens e o papel feminino em geral*" (1919a, p.197).

Vejamos como Serge André encaminha as problemáticas de Rose e de Violette, inscrevendo-as nas respectivas configurações edípicas para atribuir respectivamente à primeira, uma homossexualidade de natureza neurótica e, à segunda, uma homossexualidade de natureza perversa.

A estrutura neurótica de Rose é assinalada por Serge André no fato dela vir à análise para levantar a questão de sua feminilidade (querer saber o que é a mulher e o que ela quer) e de seu reconhecimento como algo diferente do que um puro objeto sexual para o homem. Se o objeto de sua escolha amorosa é de sexo feminino, é no entanto o homem que ela visa através ou por meio deste objeto. Trata-se-ia mais de "homossexualização" à qual a histérica é levada pela própria estrutura histérica na qual uma outra mulher fica encarregada da função eminente de

a representar para um homem. Ela não cessa aliás, de repetir que "ela se sente dupla".

Quando à Violette, não seria, segundo Serge André, a problemática da mulher que a interessaria. Vai procurar mostrar o que "*a separaria de uma posição histórica*" (1993, p.132). Para ele, o fato de Violette falar, desde a primeira entrevista, de gozo e de suas práticas sexuais e se dizer "uma mulher suja", teria constituído um indício que a demanda de análise da jovem o implicava mais como testemunha de práticas sexuais, *voyeur* reduzido ao silêncio.

A divergência fundamental que separaria as posições de Rose e de Violette quanto ao desejo e o sexo é analisada por Serge André segundo diferenças de organização de seus respectivos complexos de Édipo: "*as duas mulheres fixaram suas escolhas homossexuais numa relação de desafio à figura do pai, só que este, não teria o mesmo fundamento nem o mesmo objetivo para uma e para a outra*" (1993, p.117).

No caso de Rose, o desafio lançado ao pai teria sido alimentado por uma rivalidade intensa com a mãe (esta mãe demasiado bela, sedutora) que torna seu pai louco de ciúme e bêbado de raiva impotente e que a afasta evitando concorrências. O pai de Rose não cessa de ridicularizá-la como o faz com a mãe e indica-lhe que ela nunca será mais do que uma caricatura da mãe. Rose ressalta a insuficiência do pai em lhe fornecer um suporte de sua identidade feminina: adota uma posição masculina, sem contudo voltar ao amor primordial à mãe, com a qual rivaliza.

O desafio de Violette em relação ao pai, por outro lado, apresentaria uma diferença quanto ao manifestado por Rose: não se apoiaria sobre uma relação de rivalidade com a mãe, mas sobre uma de cumplicidade com esta. A mãe alertava as filhas sobre a possibilidade do pai "querer passar na frente", expressão significando que ele tinha intenção de usar sexualmente as filhas.

Serge André descreve o pai de Violette como tirano doméstico e bêbado inveterado, comprazendo-se em falar das mulheres de forma ultrajante e especialmente na presença da sua. Costumava frequentar um bordel para o qual um dia leva sua filha então com sete anos. Neste lugar, teria se desenrolado, segundo Serge André, uma cena determinante para Violette. No bordel, bastante embriagado, o pai força Violette a cantar canções "sujas". As práticas sexuais de Violette haviam começado logo após a cena do bordel e dão um sentido, podemos supor, ao que Serge André diz: *"A história de sua vida tem a forma de um romance pornográfico, resumido à uma sucessão de cenas sexuais"* (ibid. p.104).

A identificação com a figura paterna é ressaltada por Serge André: *"Ela adota os traços manifestos do homem: veste-se e tem o corte de cabelo de homem, bebe, fala como um homem (se houvesse um modo de falar de homem), interessa-se pela pornografia, etc"* (ibid. p.125).

Serge André reconhece que esta identificação com os traços masculinos (e paternos) não dá conta verdadeiramente de sua posição singular frente a outras mulheres com identificação viril: *"Acontece também, frequentemente, à histérica além de ter interesse por uma "outra mulher" como causa do desejo do homem, "fazer o homem", "conservar traços específicos do pai carregados, por sua vez, como sintomas"* (ibid). Pergunto: as "coisas sujas" para Violette, não poderiam ser uma forma de se identificar com o homem, como um traço significativo e não como expressão apenas de um traço que a distingue da histeria?

Não deixa de perceber que, para Violette, *"uma verdadeira ameaça de morte planava sobre o órgão masculino...por um desejo de morte presente no discurso latente de sua mãe"* (ibid. p.131). Em função desta ameaça de morte, Violette se sente chamada a assumir o papel do homem enquanto portadora ela, de um falo (imaginário) imortal.

Constatamos o quanto esperaria (quando reduz o homem à impotência) que o homem ele mesmo, fosse para ser "verdadeiramente um homem", incastrável. É o que diz Serge André: *"Para Violette, o fetiche parece em relação, principalmente, com o sexo masculino: destina-se a tomar o lugar do falo paterno, o qual não é julgado bastante potente para sustentar o desejo para-além do gozo e da detumescência"* (ibid, p.129).

Neste sentido, trata-se de assegurar o lugar do falo paterno, ameaçado, pelo discurso materno e, ao mesmo tempo lançar um desafio ao pai. Para Serge André, o desafio ao pai no caso de Violette vai até o ponto dela "tomar o lugar dele", não somente como identificação viril, mas pela adoção do fetichismo "natural" deste.

Serge André valoriza o fato de Violette apresentar-se como um homem *"com uma pequena diferença"* (ibid, p.126): *"Ela se aferra à convicção que tem "mentalmente", convicção que visa a posse de algo de bem concreto no interior do corpo"* (ibid, p.131).

No seio de sua relação entre mulheres, ela põe em ato sua recusa da posição de objeto sexual (a não ser no quadro delimitado de seu trabalho como prostituta, mas no qual procura identificar-se com o homem) à qual a destina a fantasia do homem. Nas relações a tres que ela aprecia, seu maior prazer é o momento em que, perto de uma mulher ela assume o papel do homem, reduzido a um espectador impotente. Como é à perversão masculina que ela se recusa, podemos também compreender porque Violette ri do sexo do homem. Maneira para ela de significar: *"...pode-se passar do pai (e do homem em geral) sem nada perder ao nível do gozo"* (ibid, p.108).

Por mais que recuse sua condição de mulher e tente identificar-se com a posição do homem, confronta-se com a falta do que realmente poderia lhe dar a certeza de ser igual a um homem.

Na relação homossexual entre duas mulheres não há verdadeiramente nenhum atingimento ao símbolo maior do desejo, a saber, o falo, mesmo se o pênis é menosprezado. Lembremos mais uma vez que a escritura da forma do desejo feminino mostra a mulher enfrentando a castração pelo imaginário, ou seja, é o -φ imaginário que possibilita para a mulher, a castração exprimir-se por A.

Serge André é forçado a reconhecer que a recusa da castração não pode ser a mesma realizada pelo fetichista homem: "*Que ela (a mulher) ocupa, em relação ao objeto do desejo, uma posição diferente da do homem constitui bem a dificuldade principal que a homossexual não chega a resolver*" (*ibid.*, p.128). Então como falar de perversão na mulher?

Se Serge André procura estabelecer uma diferença entre a estrutura separando a homossexualidade histórica de uma homossexualidade perversa no registro do desejo e do gozo, não pode explicá-la: "*Os dois casos relatados mostram bem que a homossexualidade amorosa de uma histórica supõe uma relação ao desejo radicalmente diferente da que advém na homossexualidade gozadora de uma perversa*" (*ibid.*, p.139).

Procurar uma explicação "para a estrutura perversa" de *Violette*, na adoção do fetichismo "natural" do homem, para além dos efeitos de identificação "*numa relação mais primordial ao desejo de uma mãe fálicizada*" (1993, p.128), remete não necessariamente à uma dificuldade de castração simbólica, da ordem de perda de gozo onde a perversão masculina encontra seu lugar, mas à castração imaginária.

Violette declarar-se explicitamente homossexual e reivindicar esta qualidade como um pertencimento à uma classe à parte, precisando, aliás, que ela tem o sentimento de fazê-lo desde sempre, nos remete ao campo das identificações. Se Serge André, concebe a identificação masculina de *Violette* como recobrando uma "*verdadeira identificação visando uma mãe fálica face à qual todos os homens, a*

começar pelo pai, fazem figura de castrados" (*ibid.* p. 126). de que identificação se trata?

Mesmo quando Serge André alega não haver nenhuma razão em princípio para uma menina não poder tal como um menino, projetar a existência de um falo imaginário na mulher afim de negar "assim mesmo" a castração, está se referindo à castração no registro do imaginário.

Esta constatação nos faz evocar o aspecto da indistinção dos aspectos "homo" e "hetero" do objeto de escolha amorosa numa mulher, que não implica necessariamente uma perversão, mas salienta a relevância do narcisismo e a importância da relação primária com a mãe em sua vida.

Tal como o dito por Freud quanto ao amor antigo pela mãe ser tanto mais sólido quanto mais se alimenta do narcisismo: *"Absolutamente não é raro uma relação amorosa interromper-se através de um processo de identificação por parte do amante com o objeto amado, processo equivalente a um tipo de regressão ao narcisismo"* (1919b, p.197).

Se o critério de Serge André para sustentar a existência da perversão feminina não se mostra suficiente para formulá-la como estrutura subjetiva e modo específico de organização de desejo e de gozo, suas formulações a respeito do caso Violette descortinam novas possibilidades de compreensão do destino da sexualidade feminina. Propicia um aprofundamento dos efeitos causados por um lado, pelas dificuldades do Édipo da menina, determinadas pela relação com o pai e os portadores do falo, na busca de um significante de seu sexo e, por outro, os impasses originados nas configurações de sua história pré-edípica.

A prevalência do imaginário pode favorecer a configuração de uma dificuldade de "deixar cair" o objeto(α) o que, suscitando angústia e correspondente

falha na constituição do desejo, acarreta o surgimento de uma "vontade de gozo" na mulher.

Para pensar esta problemática da sexualidade feminina, retomo a questão do encontro com o Outro como determinante para sua constituição de sujeito e para sua identificação aos ideais de seu sexo.

III

O ENCONTRO COM O OUTRO

O traumatismo no plano da sexualidade

Descobrindo fatores de estruturação da sexualidade infantil, Freud se deparara com a etiologia específica do trauma sexual: a sedução dos cuidados maternos. A partir desta revelação, a doutrina freudiana evoluiu da noção de trauma como acontecimento, para uma teoria do trauma, originada no encontro com o Outro sedutor.

A mãe adquire uma importância única, incomparável, inalterável e permanente, para os dois sexos, porque cuidando da criança, ela a desperta para o gozo. Como diz Freud: *"O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa, usualmente a mãe, contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo"* (1905a, p.210).

Em outros momentos de sua obra, Freud retoma a idéia do papel predominante do Outro sedutor na vida da criança dos quais citamos dois: *"A afeição demonstrada pelos pais da criança e pelos que dela cuidam, (...) raramente deixa de delatar sua natureza erótica"* (1912, p.164) e *"Através dos cuidados com o corpo da criança, ela (a mãe) se torna seu primeiro sedutor"* (1939, p.217).

Esta idéia de uma experiência primária da sexualidade no registro do gozo, evoluía em sua obra desde 1896. Referira-se então à existência de um *"gozo sexual antecipado"* (1896c, p.147). Intuíra que o encontro com o gozo produzia efeitos danosos. Tanto que chamou a este incidente sexual primário vivido pelo sujeito, de *"grande segredo clínico"* (1895b).

Freud distribuiu inicialmente este incidente sexual primário entre as duas clínicas básicas com as quais operava: a histeria, resultante de um "*pavor pré-sexual*" e a neurose obsessiva, de uma "*volúpia sexual pré-sexual*" (1895b). Esta distinção fica mais clara no ano seguinte, quando escreve que a neurose obsessiva tem um fundamento histórico (1896a). Opondo histeria e obsessão, Freud começa a indicar que a experiência de passividade, historicamente marcando a entrada da criança na sexualidade, segue-se a revolta à esta vivência. Esta ideia irá encontrar desenvolvimentos na obra de Lacan como reação "a ser o objeto do gozo do Outro" no seio das reformulações teóricas feitas a partir da noção de gozo.

A observação do jogo do *fort-da*, (1920), servirá a Freud, anos mais tarde, em 1920, para avançar novas observações sobre as relações da criança com sua mãe. Recolocando a experiência primária da sexualidade num além do princípio do prazer, Freud nos desvendará a marca deste real pertinente ao gozo, na relação patética ao objeto elevado à condição de *coisa*, posteriormente retomado por Lacan como *das Ding* (1959-1960, p.71).

Em função da ligação com este fora-de-significado, o sujeito se constitui num mundo de relação de afeto primário, anterior a todo recálque. Da figura do Outro real, Lacan nos dá a ilustração através do fora-da-linguagem do sexo corporal da mulher, assim como o gozo do ser, o gozo suplementar do lado feminino não pode ser dito, apenas suposto: "*Não basta barrar o A para que nada dele ex-sista. S(A), não designa nada mais do que o gozo da mulher*" (Lacan, 1972-1973, p.112).

O real já está lá e dizemos com Lacan que ele fala sozinho (1954b, p.389); não estamos longe do Freud de 1920: "*o objetivo de toda vida é a morte e, voltando o olhar para trás, as coisas inanimadas existiram antes das vivas*" (1920, p.56).

Para sempre o ser falante guardará a marca desse primeiro tempo: *"ele será essa relação deslocada com seu próprio corpo chamada gozo"* (Lacan, 1971-1972, Seminário de 12.01.1972). O ser da significância é introduzido pela linguagem, determinando a separação do corpo e do gozo, permitindo-nos, segundo Serge André, *"tomar posse do nosso corpo, implicando, ao mesmo tempo, uma aquisição e uma perda do gozo que podemos ter dele"* (1993, p.267).

Tratando-se do gozo como perdido, há uma correlação entre a primariedade da linguagem e o tema freudiano do perdido. A sexualidade, sob a forma da pulsão, manifesta-se no desfiladeiro do significante, num movimento inaugural da solidariedade entre a sexualidade e o inconsciente.

A proeminência conferida à emergência traumática do real, implicada pelo encontro do Outro sexo está, na verdade, inserida na descoberta de Freud da relação da sexualidade com o recalque e, portanto, com o inconsciente.

O inconsciente tenta circunscrever o real pelo sistema simbólico como se bordeja um orifício: *"O que o gozo tem de mais real vem depositar-se na borda da linguagem"* (Lacan, 1954b, p.392). Significa o real só estar ali a posteriori, na medida em que, no plano do inconsciente, a repetição significante o produz em sua função de causa.

O sexual não se deixa jamais captar e transformar inteiramente, pelo sistema de inscrição da língua. Existindo sexualização, há por isso mesmo, determinação de um real rebelde à operação de simbolização, isto é, um não-sexualizado: sempre há algo de sexual permanentemente estranho e traumático.

O pedido é de um lugar

O Outro (da palavra) está instalado em seu lugar desde sempre, pois existe a partir do momento em que há articulação significante. O Outro real só é dedutível de uma ex-sistência no princípio do gozo sem sentido, sem limites, para além das palavras, pura suposição.

O gozo real, lugar da substância gozante está associado ao lugar do corpo do Outro, assim chamado e não encontrado. Ter o Outro como lugar de sua causa significante é a razão pela qual nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo: é condenado a uma condição alienante original, estabelecida por estrutura pela qual o sujeito nada mais é do que o deslizante na cadeia de significantes, descontinuidade no real.

A dialética que dá conta do advento do sujeito, só funciona reduzindo o sujeito em instância. "*petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar como sujeito*" (Lacan, 1964-1965, p.197); trata-se de um movimento de desaparecimento, de *fading*, qualificado por Lacan de letal, porque o sujeito só entra no sistema pelo modo do morto, no jogo dos significantes. Corresponde à primeira operação de constituição do sujeito: a alienação.

O vel da alienação significa: divisão entre aparecer de um lado como sentido, produzido pelo significante e do outro aparecer como *aphanisis, non-sens*, os dois termos--sujeito e significante--acham-se pois numa situação de oscilação: onde o sujeito está representado (pelo significante), ele desaparece como sujeito. Por sua característica, o sujeito do inconsciente está, portanto, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e sua história, subjetivamente num lugar indeterminado (Lacan, 1964-1965, p.198).

A entrada do sujeito na subjetivação coloca em jogo, portanto, uma dialética entre o sujeito e o Outro: se é toda circular, certamente não é simétrica, a começar pelo fato primordial do sujeito surgir de sua significação no campo do Outro. Ao sujeito cabe subtrair-se ao Outro: contando-se e aparecendo como falta (o sujeito barrado em linguagem lacaniana, $\$$). O sujeito do inconsciente surge no espaço vazio escavado por ele no Outro.

O significante da falta, por essência metáfora do sujeito na cadeia significante, designa a falta de um significante no Outro: o sujeito torna o Outro incompleto, mesmo sem o saber. A menos que faça a escolha da negação e se destaque, a partir da alienação, como lugar vazio, o sujeito mantém-se no plano de S_1 . Lugar no qual o psicótico é mantido cativo.

Passemos então à segunda operação pela qual o sujeito, após seu advento como falta-a-ser no movimento da alienação primeira, opera uma recuperação de ser e onde se fecha a causação do sujeito.

O processo de separação

Por essa segunda operação o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, o essencial da alienação, para se entregar a fazer propriamente seu ser, fundamento da separação: superpõe sua própria falta à falta encontrada no Outro.

Uma falta é encontrada pelo sujeito no Outro, na própria intimação que este lhe faz por seu discurso, momento estrutural pelo qual o desejo do Outro vai se presentificar para o sujeito. O sujeito apreende o desejo do Outro (do primeiro Outro com o qual tem de lidar, a mãe, no caso) enquanto esse desejo, diz Lacan, "*está além ou aquém do que ela diz, do que ela intima a criança a descobrir*" (1964-1965, p.203).

O Outro deve responder do seu lugar na cadeia significante, mas em termos de pulsão e gozo (gozo cuja falta o torna inconsistente). Quando o discurso do Outro se interrompe, isto é, o Outro "literalmente" não tem resposta, a criança só pode entendê-lo como um *Che vuoi?*--"O que você quer?"

Essa pergunta, quase um estatuto intersubjetivo ao sujeito, havendo, para o Outro, do seu lado, uma questão: só não chega a ser intersubjetivo, pois não há ainda sujeito para responder do outro lado. Não é certo que este saiba querer algo. Assim, o desejo do sujeito estrutura-se como desejo do Outro.

Ad eternum, a ignorância do homem, quanto ao seu desejo, será menos ignorância do que ele demanda, sendo afinal de contas circunscrito, do que ignorância de *onde* ele deseja (Lacan, 1964-1965). O sujeito oferece sua própria perda--segundo o traçado descoberto por Freud como a pulsão mais radical, a denominada "pulsão de morte"--como primeiro objeto. Foi o que Freud encarnou precisamente num jogo de infância, o do *fort-da* (1920). A criança, nos diz Freud, substitui a tensão dolorosa engendrada pela experiência inevitável da presença e da ausência do objeto amado, por um jogo através do qual ela própria maneja a ausência: torna-se mestre do objeto, na medida em que, justamente, o atinge de uma primeira negativização.

A pergunta dirigida ao Outro ("o que ele quer?") significa sua questão "*será que ele quer me perder?*" (Lacan, 1964-1965, p.329), com todos os seus

desdobramentos: "será que ele me dá um lugar?" ou simplesmente: "será que eu existo para ele?" ou ainda: "será que lhe faço falta?" Porque o ser só pode fazer-se significar por um "eu sou o que falta ao Outro".

Da interseção dos dois campos vazios--o (do inconsciente) do sujeito e o (do gozo) do Outro--resulta o destacamento do objeto (a), que de objeto da pulsão passa a objeto causa. O vazio causado no Outro pelo sujeito ao nível da separação é de natureza diferente do realizado no plano da alienação: nesse último caso, trata-se de uma falta produzida no Outro em termos de significante, enquanto no primeiro, a falta expressa-se em termos de gozo.

O objeto(a) foi forjado por Lacan como o nome verdadeiro do gozo, o não trocado pelo sentido, embora com ele tenha relação. Pelo remanejamento da subjetividade no momento da operação de separação, o sujeito constitui o objeto(a) do qual se trata, precisamente, de se separar. Por estrutura, o lugar do objeto(a) deve ficar vazio, condição sob a qual ele adquire retroativamente importância estrutural para o sujeito (em qualquer dos sexos) como falta-a-gozar e função propulsora da operação do desejo.

Irreduzível ao significante, o objeto (a)--que não é, como o falo, significante do desejo, mas sua causa--designa a perda do gozo via a castração. Este é, diz Lacan, *"um campo onde o sujeito, com sua pessoa, tem sobretudo de pagar o resgate de seu desejo"* (1958c, p.682).

O sujeito estrutura-se de acordo com a relação estabelecida com o falo, significante da castração. Trata-se do valor privilegiado desse significante não escrito, a não ser entre parêntese, porque ele é o significante do ponto onde o significante falta.

Ausente da cadeia significante onde não é simbolizável, o falo ao qual remetem todos os outros significantes não pode ser contado, nem inscrito na realidade. Único representante da diferença dos sexos para o inconsciente, o falo é intrinsecamente neutro. Como diz Lacan: "...*não está nem de um lado nem do outro da divisão sexual pois não é órgão, o pênis e o clitoris, já que a esse, ele apenas simboliza*" (1958b, p.267).

Cabe à função simbólica retomar a falta estrutural introduzida pelo deslocamento de uma negatização sobre a imagem do pênis em que se opera a exclusão dessa parte na imagem especular. A mulher encarna esta falta, pondo em jogo a matriz imaginária, numa experiência relacionada à realidade percebida do corpo quanto a este pênis muito particular: o inexistente. Em torno desse ponto imaginário elaboram-se os efeitos sintomáticos do complexo de castração para os dois sexos. Como diz Lacan: "...*o pequeno ϕ interessa concretamente a economia psíquica*" (1960-1961, p.234).

A propósito da importância assumida para o sujeito este ponto de falta no Outro, o único a orientar o desejo, Lacan se pergunta: "*O que quer dizer esta função fálica que, embora não represente o sujeito, marca um ponto de sua determinação como campo limitado duma relação ao que se estrutura no Outro?*" (1968-1969, Seminário de 14.05.1969).

Pela subjetivação do órgão, este pênis-que-não existe, é articulado ao falo tornado significante. O falo só adquire seu valor simbólico de ser significado pelo discurso, com a condição de se descobrir o Outro barrado, o grande A, desde sempre inconsistente: falta-lhe o significante da mulher, da diferença sexual, "*ponto de mito onde o sexual se faz paixão do significante*", diz Lacan (1970, p.64), para esclarecer em seguida: "*Pois o Outro... é o Um-a-menos*" (1972-1973, p.174).

Ponto de falta, de desaparecimento, de fuga, marcando o desejo do Outro, a castração indica ao sujeito o termo primeiro do desejo materno submetido à um processo de metaforização, chamado de princípio do Outro, enquanto imprime um novo funcionamento psíquico a partir do Outro barrado que a mãe encarna.

O Outro mostrar-se, pelo discurso, tão marcado quanto o sujeito de dificuldades na ordem do desejo, isto é, o Outro receber a marca no corpo do gozo faltante--inaugura a dialética da castração.

A castração é o ponto chave, ponto de encontro com um real, diante do qual o sujeito tomará posição. Desta, dependerá a extração do objeto(a), do qual o sujeito fará um suporte de seu ser. Trata-se de um estatuto do sujeito, ele só podendo dizer-se no passado, como ele foi para o Outro, em sua ereção de ser vivo, como produto.

A identificação e o desejo

Desde que se trate de um sujeito falante e constituindo-se no lugar do Outro, a divisão subjetiva se apresenta. É um primeiro tempo que deverá manifestar sua função operatória como realização do sujeito na relação com a castração.

O complexo de castração tem essa função de núcleo e corresponde, como diz Lacan em seu texto sobre *A Significação do Falo*: "...à instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se ao tipo ideal de seu sexo, nem mesmo responder sem alguns graves riscos às necessidades de seu parceiro na relação sexual, e mesmo acolher com justeza as da criança que nela se procria" (1958b, p.262).

Em *Sciúceset* há uma passagem esclarecedora a respeito da função central da castração na constituição do sujeito: "*É lá que retroativamente pode ser abordada a questão do ponto de origem, mas também a da significação dos tempos intermediários e das falsas vias onde o sujeito pode permanecer, digamos, em sofrimento*" (1970, p.107).

Abordemos, pois, a articulação de dois aspectos, os quais, ordenando-se a partir da castração, dão-lhe sentido: o da identificação e o do desejo. É uma articulação a ser feita em função da orientação imprimida ao movimento identificatório pelo objeto(a), a partir da presença opaca deste objeto no desejo do Outro.

Para falar de identificação, é importante fazer referência ao texto de Freud de 1921, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, em que se distingue três fontes: "*A primeira constitui a forma original do laço emocional com um objeto: a segunda, torna-se sucedâneo, de maneira regressiva, para uma vinculação de objeto libidinal, por meio da introjeção do objeto no ego: e, a terceira, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum compartilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual*" (1921, p.136).

As três formas de identificação descritas por Freud são retomadas por Lacan principalmente em seu Seminário sobre *A Relação de Objeto* (1956-1957), no contexto da série estruturada *privação-frustração-castração*. Abordo a questão da identificação encontrada no texto freudiano à luz dessa contribuição lacaniana, na base da distinção dos três tipos de registros de falta de objeto.

Freud fala de anterioridade de identificação com o pai como primeiro tempo de toda compreensão do que se seguirá. Trata-se de uma *incorporação*, isto é, algo a distinguir da introjeção, esta a pôr em jogo o registro imaginário. Para Freud, esta primeira identificação com o pai, chamada por ele de projeto viril, não é uma etapa

lógica, pois se situa antes do engajamento do conflito de Édipo: isto é, etapa a ser considerada pela vertente do Real e do gozo. Freud encarna esta forma de identificação numa espécie de função, de modelo primitivo que o pai assumiria anterior ao investimento libidinoso sobre a mãe.

Tempo mítico certamente: *"A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo"* (Freud, 1921, p.133).

Embora esta fase não possa ser considerada clinicamente fundamentada anterior à estruturação do Édipo, deve haver, segundo Lacan *"... uma razão para que Freud necessite dessa etapa anterior, e é isso que a continuação de meu discurso tentará mostrar"* (1960-1961, p.343). Lacan vai retomar a idéia de uma anterioridade ao Édipo, pela formulação da privação onde, não se trata ainda de corpo nem de subjetividade mas de uma referência a uma condição do sujeito: nesta, há um lugar sendo-lhe designado na linguagem instituída antes mesmo dele se identificar como aquele que fala.

Com o estudo de 1925 sobre *A Denegação*, Freud havia indicado que a percepção só adquire seu caráter de realidade através de articulações simbólicas instaladas a partir de um momento mítico da gênese do pensamento. Este momento, pelo qual *"a função intelectual se separa do processo afetivo"* (1925b, p.296) mostra como, do real, algo pode oferecer-se à revelação do ser, isto é, de como a definição da realidade surge do não-ser.

O texto freudiano remete-nos à questão de saber o quanto o não ser, tendo de manifestar-se na ordem simbólica, deve à realidade da morte ou ainda, como esta introduz a negação no discurso ao mesmo tempo em que o institui.

Lacan, seguindo essa via freudiana, indica o real "*como constituído do gozo, do corpo e da morte*" (1973-1974, Seminário do 19.03.1974). Quer dizer, só na articulação à cadeia significante torna-se possível a criação simbólica pela qual o sujeito nasce do gozo.

O negativo como simbolização primordial revelando-se na estruturação discursiva--*Verneinung, Verwerfung, Verleugnung*--respectivamente da neurose, psicose, perversão, é indício da inscrição na língua. Fazer com que o negativismo entre num registro simbólico da negação é, aliás, um objetivo da análise, como o sugere Rabant: "*...fazer entrar o recusado ou o forçuído no recalque*" (1992, p.94).

A privação se inscreve neste primeiro tempo, enunciando-se da seguinte forma: *algo falta no seu lugar*. Por ser essencialmente real em sua natureza, esta falta determina o objeto da privação tornar-se um objeto simbólico, pois a ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica: é por dizermos que algo deveria estar lá que um objeto falta no seu lugar.

Uma passagem do *Sciñcet* esclarece a questão da privação: "*Certamente nada falta no real e somente o recurso ao simbólico permite sustentar um tal enunciado: só o sujeito é afetado pela privação, que incide sobre o simbólico*" (1970, p.113).

A falta da privação só é pensável passando pelo Outro, este introduzido no nível da frustração, pelo fato do sujeito se constituir no lugar do Outro. A frustração afeta o sujeito pela vertente do imaginário, de dano imaginário, e ao incidir sobre um objeto real, faz intervir o Outro como simbólico. Lacan refere-se à frustração como sendo por essência o domínio da reivindicação: "*Ela concerne algo desejado e que não é adquirido, mas que é desejado sem nenhuma referência a qualquer possibilidade de satisfação ou aquisição*" (1960-1961, p.37).

No nível da frustração suportado pelo Eu Ideal e pelo Ideal do Eu, compreende-se o segundo tipo de identificação a que se refere Freud: a

identificação regressiva, aquela resultando da relação de amor, e na medida em que o objeto se recusa à esta relação.

Por um processo regressivo, o sujeito se identifica com o objeto decepcionando-o no apelo ao amor: "*Nesse caso, só podemos descrever o estado de coisas da seguinte forma: a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regrediu para a identificação*" (Freud, 1921, p.135).

Esta formulação mostra porque Freud achava necessário postular um estágio de identificação primordial, mas essa não é a única razão. Freud se detém em seu texto, para nos dizer expressamente que, nesses dois primeiros modos de identificação que são fundamentais, a identificação se faz sempre por um traço unário (*ein einziger Zug*).

Em seu Seminário sobre *A Identificação* (1961-1962), Lacan esclarece que, embora *ein einziger Zug* tenha a ver com o significante, não quer dizer, que este traço unário seja dado como significante; provavelmente é um signo. Para ser considerado significante, é necessário que ele entre em relação com uma bateria significante.

O traço unário define o caráter pontual da referência original ao Outro na relação narcísica. Se o sujeito se amarra ao traço unário é porque este está no campo do desejo e constituindo-se no campo do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. Lacan o explica em seu Seminário XI: "*É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud, a saber, a idealização, o ideal do eu*" (1964-1965, p. 242).

Desde o início, Lacan formula o Esquema L (1955) e volta ao mesmo repetidas vezes, para insistir que, embora para o sujeito tudo dependa do que se desenrola no Outro, A, deve-se levar em conta a relação imaginária.

Esta, entre a e a' , entre o eu e o outro (seu objeto) altera, deforma a relação do sujeito com o grande Outro.

Antes de me deter na distinção entre Eu-Ideal e Ideal de Eu e na necessária articulação destas formações imaginárias com o objeto(a), causa de desejo, menciono a terceira das identificações à quais se refere Freud. Esta é conhecida desde o caso *Dora*, a saber, a identificação que provém de o sujeito reconhecer no outro a situação total, global em que ele vive: a identificação histórica.

Freud concebe uma situação na qual uma das moças de um internato constata que uma outra recebe de alguém (de quem a própria está secretamente enamorada) uma carta que lhe desperta ciúme e que a ela reaja por uma crise histórica: "*O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação*" (1921, p.135).

Trata-se, portanto, de uma identificação imaginária, ao nível do desejo, introduzida pelo processo de separação, constitutiva do sujeito e do qual resulta o descolamento do objeto (a). Referimo-nos aqui a esse objeto privilegiado do qual a pulsão faz o contorno: o objeto(a). Este objeto suporta o que, na pulsão é definido e especificado pelo que a entrada em jogo do significante na vida do homem lhe permite fazer surgir o sentido do sexo: a castração. Neste nível de identificação, Lacan inscreve o registro da castração enquanto constituída pela dívida simbólica.

A articulação da identificação e do desejo inserida na dialética das tres formas de falta de objeto isoladas por Lacan--a privação, a frustração e a castração--nos permite contextualizar a constituição das formações imaginárias do Eu-Ideal e do Ideal do Eu.

A paixão imaginária

Em seu texto sobre *O Narcisismo*, Freud indicara que uma unidade comparável ao eu não existe desde o início e deve constituir-se num determinado momento da história do sujeito, a partir do qual o eu (*Ur-Ich* ou *Lust-Ich*) começa a assumir suas funções. Se os instintos auto-eróticos se encontram desde o início, é necessário, diz Freud, "*que algo seja adicionado ao auto-erotismo—uma nova ação psíquica—a fim de provocar o narcisismo*" (1914, p.93). No plano da economia narcísica do sujeito, a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma permitindo-lhe situar o que é e o que não é do eu.

A noção da relação do homem à imagem resolve para Freud dois problemas: um, o da idéia de medida libidinal comum ("*...quanto mais uma absorve, mais a outra se empobrece*" , 1914, p.92) e outro, o do centro de reserva, a libido do eu sendo o reservatório da libido constituinte dos objetos a partir do qual se estabelece toda relação objetal.

Com esta distinção, esclarece-se o impasse ao qual Freud havia chegado quanto à aliança entre a libido objetal e a libido do eu pela consideração: primeiro, de casos de demência precoce (Kraepelin) e de esquizofrenia (Bleuler) e depois, de observações sobre a vida mental das crianças e dos povos primitivos. Face à megalomania e à retirada do investimento libidinal dos objetos dos primeiros, e de características que poderiam ser atribuídos à megalomania (pensamentos onipotentes, mágicos) dos segundos.

Quanto ao segundo aspecto, a distinção entre libido do eu e libido de objeto, é uma condição dizendo respeito à própria formulação do imaginário: o sujeito só pode considerar o objeto sexual através de sua própria imagem: esta, por sua vez, só adquirindo consistência por causa do objeto que ela recobre.

Que o objeto para ser investido, deve estar em conformidade com o eu, envolvido por uma imagem narcísica. Freud o mostra pela formulação entre dois tipos de escolha de objeto: a anaclítica e a narcísica. A primeira forma (anaclítica) resulta da transmutação da função orgânica da necessidade em função sexual do desejo--"o sujeito ama a mulher que o alimenta e o homem que o protege"--e a segunda (narcísica), pelo qual a libido volta-se para o eu--"o que se é, o que se foi, o que se quereria ser e para a pessoa que foi parte do próprio eu".

A questão do narcisismo origina-se precisamente do fato da formação do eu e do objeto serem estritamente correlativos. Em outras palavras, chama-se investimento libidinal aquilo através de que um objeto se torna desejável, aquilo através de que se confunde com essa imagem que levamos em nós, diversamente, e mais ou menos estruturada. No texto sobre *O Eu e o Isso*, Freud escreve que o eu é feito da sucessão das suas identificações com os objetos amados que lhe permitiram tomar sua forma: *"Em todo caso, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, o que permite conceber que o caráter do eu resulta da sedimentação dos investimentos de objeto abandonados, que contém a história destas escolhas de objeto"* (1923c, p.241).

Debruçando-se sobre os primeiros movimentos da formação do eu na experiência de captura narcísica da própria imagem, Lacan confirma a concepção freudiana do eu precisar se desenvolver.

A formulação de imaginário reenvia, diz Lacan, "*primeiramente, à relação do sujeito com as suas identificações formadoras, é o sentido pleno do termo imagem em análise: em segundo lugar, à relação do sujeito ao real, cuja característica é ser ilusória, é a face da função imaginária mais frequentemente valorizada*" (1953-1954, p.138).

No Seminário do ano seguinte sobre *O Eu na teoria de Freud* [...] (1954-1955), Lacan menciona não só a identificação alienante em jogo na imagem especular, como também o fascínio evocando, dentre outras imagens, a serpente e o pássaro fascinado pelo olhar: "*O fascínio é absolutamente essencial ao fenômeno de constituição do eu*" (1954-1955, p.67).

O eu humano constituir-se sobre o fundamento da relação imaginária centrada na imagem especular, possibilita sua função ao mesmo tempo que resulta em impasses neste nível do imaginário. O problema da identificação ligado a esse desdobramento psicológico, situa o sujeito numa dependência a uma imagem idealizada de si mesmo e o prefigura num destino alienante, evidenciando o caráter conflitivo da relação dual e da tensão narcísica da relação do homem à imagem.

Introduzindo a dialética do "*estádio do espelho*" (1949), Lacan indica que a relação à imagem do outro dá ao sujeito a matriz em torno da qual ele se organiza: "*da insuficiência à antecipação*" (1949, p.97). Como Lacan dirá alguns anos mais tarde a respeito desta experiência fundamental para a constituição do sujeito: "*A forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real*" (1953-1954).

Trata-se do caráter antagonista do eu ideal, desta imagem especular, desejável e destruidora, ao mesmo tempo, efetivamente desejada ou não. Se o outro satura, preenche essa imagem, ele se torna objeto de um investimento narcísico. Se, ao contrário, na mesma vertente, o outro aparece como frustrando o sujeito do seu

ideal e da sua própria imagem, engendra a tensão destrutiva máxima. Diz Lacan: "*Por um nadinha, a relação imaginária ao outro vira num sentido ou num outro, o que dá a chave das questões que Freud se coloca a propósito da transformação súbita, na *Verliebtkeit*, entre o amor e o ódio*" (1953-1954, p.322).

Neste Seminário sobre *Os Escritos técnicos de Freud*, Lacan aprofunda o alcance da experiência inaugural do estágio do espelho pela qual o sujeito toma consciência do seu próprio corpo, valendo-se das contribuições que a hipótese estrutural fundamental da ótica oferece: "*Para que haja uma ótica, é preciso que, a todo ponto dado no espaço real, corresponda um ponto e só um num outro espaço, que é o espaço imaginário*" (1953-1954, p.93).

Isto quer dizer que há imagens óticas puramente subjetivas, virtuais, enquanto outras, comportam-se como objetos e podem ser tomadas como reais. O experimento do "buquê invertido", esquema ótico remetendo à uma experiência de física, exemplifica este fenômeno de poder aparecer, sob certas condições, um buquê de flores num vaso real que não o contém de fato.

Lacan utiliza este modelo para ilustrar a intricação estreita do mundo imaginário e do mundo real na economia psíquica, a partir da experiência original através da qual, pela primeira vez, o sujeito se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo (imagem virtual). Colocando o corpo (o vaso real) de cabeça para baixo na caixa, e os objetos, os desejos "*a pura e simples realidade que não se delimita em nada*" (o buquê) em cima, Lacan indica que se poderia conceber a imagem do corpo como o vaso imaginário que contém o buquê de flores real (1958c, p.673):

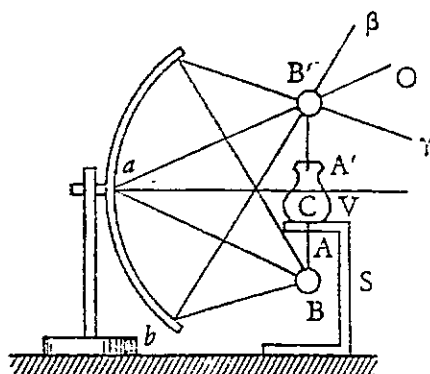


Figura 1

Em seu livro *Ensaio sobre a Topologia Lacaniana* (1994), Darmon menciona este dispositivo referido à ótica geométrica, onde o espaço real se duplica a partir de um espaço imaginário: *"Na proximidade do centro geométrico de um espelho esférico, os pontos reais têm imagens reais situadas em pontos diametralmente opostos....Mas, para que a imagem real seja visível, o olho deve se colocar no interior de um cone definido por uma reta geratriz tendo por ponto fixo essa imagem real, e por curva diretriz a borda circular do espelho"* (1994, p.91)

Respeitada a condição do olho no modelo ótico estar numa certa posição no campo do cone, de onde se pode discernir a imagem, é preciso que o sujeito se encontre numa certa posição no mundo simbólico: isto, para que se constitua um mundo a partir deste certo número de tendências, experimentadas como discordantes a nível de corpo e vê-las instituindo-se numa unidade com a qual o sujeito se confunde e se aparelha.

As relações de parentesco, o nome, etc. definem o lugar do sujeito no mundo simbólico, determinando se ele está ou não no interior do cone de visão. O estádio do espelho dá assim, a regra da divisão entre o imaginário e o simbólico.

As funções do eu distinguem-se, portanto, por um lado, por desempenharem um papel fundamental na estruturação da realidade para o sujeito e, por outro, por estabelecerem na relação com o Outro, uma alienação na constituição da imagem refletida de si mesmo. Como diz Lacan: "*O sujeito não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si*" (1953-1954, p.164).

Apegando-se, na experiência especular, àquele que o olha, o sujeito vê aparecer parte de seu corpo (em essência despedaçado) recoberto pela imagem como total, dada pelo Outro. O sujeito constitui seu Eu Ideal ("eu sou isto") na medida em que sustenta sua identificação com a imagem especular.

A experiência estrutural da identificação especular é marcada pelo fascínio do sujeito pela imagem. O que o homem tem em face dele, nada mais é do que a imagem do que se apresenta como $i(a)$ que a ilusão do espelho esférico produz aqui no estado real, sob uma forma de imagem real, ele tem a imagem virtual com nada em seu corpo.

A imagem da forma do outro é assumida pelo sujeito; está situada no seu interior e é através de que o sujeito se sabe, se conhece como corpo (como forma vazia do corpo): "*O outro tem para o homem valor cativante, pela antecipação que representa a imagem unitária tal como é percebida, seja no espelho, seja em toda realidade do semelhante*" (1953-1954, p.148). A criança se vira para o adulto, para aquele representando o Grande Outro como para chamar de certa forma seu assentimento, de confirmar o valor desta imagem. Trata-se da ligação inaugural desta relação ao grande Outro com este surgimento da função da imagem especular, $i(a)$.

O sujeito se constitui como ideal no Outro (A); aí, ele faz o acerto do que vai se dar como eu, como Eu Ideal, isto é, constitui-lo em sua realidade imaginária. Como diz Lacan: "*Ao se agarrar à referência daquele que o olha no espelho, o*

sujeito vê aparecer seu Eu Ideal, esse ponto em que ele deseja comprazer-se em si mesmo" (1964-1965, p.242).

No entrecruzamento pelo qual o significante unário vem operar neste ponto do Eu Ideal, deve entrar em função a incidência do Ideal do Eu, na medida em que, dali, em expressão de Lacan "o sujeito se sentirá tão satisfatório quanto amado" (1964-1965, p.242). Freud introduzira a função do Ideal do Eu na *Verliebtheit*; o Ideal do Eu, uma vez constituído, introjetado, pode ser projetado sobre um objeto. O Ideal do Eu pode tornar-se ele mesmo algo de equivalente àquilo que no amor, pode dar a plena satisfação do querer ser amado, do *geliebt werden wollen*.

Num outro momento de suas *Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache*, Lacan introduz o esquema dos dois espelhos para representar a dupla incidência do imaginário e do simbólico (1958c, p.174) :

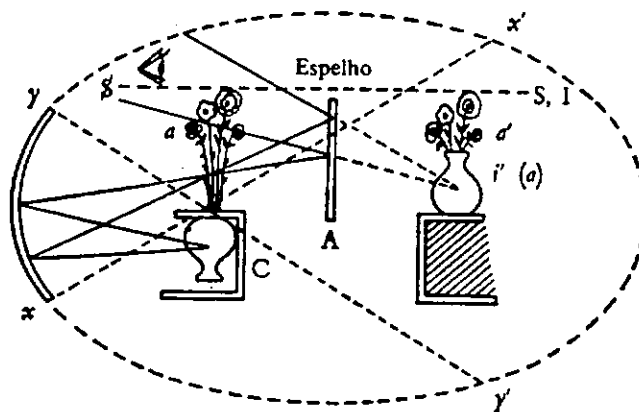


Figura 2.

Pelo acréscimo de um espelho plano, insere-se um espaço imaginário, lugar das imagens virtuais: o espelho é A , a imagem real do vaso $i(a)$, a imagem especular $i'(a)$ e as flores a . Relacionando-se o experimento à constituição da imagem do sujeito, fica claro que este não pode ascender à imagem real $i(a)$, aliás ausente, senão por meio de $i'(a)$ sua imagem especular virtual, e isso, por uma alienação fundamental com relação ao pequeno outro.

Para que o sujeito S veja a imagem no espelho A , é preciso que sua própria imagem (no espaço virtual que o espelho produz) venha no espaço real (ao qual corresponde ponto por ponto, o espaço virtual gerado por um espelho plano) e se situe no interior do cone possibilitando a ilusão. Sob a condição de se posicionar num certo ponto de vista ideal escolhido no Outro, que o sujeito pode sustentar a ilusão em jogo. Cabe ao Ideal do Eu remanejar o Eu constituído no seu estatuto imaginário.

A relação especular está, pois, sob a dependência do Grande Outro. No espaço imaginário atrás do espelho se superpõe o lugar simbólico do Outro, atrás da parede da linguagem, que corresponde no modelo ao espaço real onde reencontramos o cone. O lugar da palavra designado na topologia lacaniana por A -- e é este lugar ao qual responde no modelo, o espaço real ao qual se superpõem as imagens virtuais "atrás do espelho". A (aí regulando sua posição sobre algum I). O lugar no Outro, I , é aquele a partir do qual a criança se vê amável, suporte do amor enquanto narcísico.

O esquema do narcisismo especular, imaginário, $i(a)$, correspondendo à noção freudiana de Eu Ideal, distingue-se então de um segundo, apoiado num traço significante tomado do Outro, $I(A)$, correspondendo ao Ideal do Eu freudiano. Lacan mostra que a função deste modelo, é mostrar como a relação ao espelho seja

a relação ao outro e à captura do Eu-Ideal, servem para conduzir o sujeito ao campo onde ele se estrutura como ficção no Ideal do Eu.

A satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o Eu Ideal depende da possibilidade de referência a um termo simbólico primordial. No próprio efeito de captura da imagem do corpo aparece o vínculo de subordinação do imaginário ao simbólico: a jubilação resultante desta experiência primordial nasce do fato da criança se ver na estatura esboçada mas na medida que "ela poderia ser outra".

Trata-se, então, da insígnia fundadora à qual Lacan se refere como estando na raiz da identificação paterna: "*Não é em vão que chamamos estas realidades insígnias*" (1958c, p.679). A distinção dá-se nos seguintes termos: enquanto o Eu Ideal é uma projeção imaginária, o Ideal do Eu é uma introjeção simbólica. É precisamente o ponto de ancoragem de onde a ilusão se sustenta e que designa a identificação ao traço unário do Outro.

Trata-se de referência simbólica a ser designada como a matriz do Ideal do Eu, a única a poder sustentar este efeito imaginário onde o núcleo do eu se constitui de uma sucessão de Eu-ideais organizando o domínio da imagem do corpo a partir do estágio do espelho. A posição do sujeito na estruturação imaginária não é concebível a não ser que um guia (Ideal do Eu) se encontre para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos (1953-1954, p.166).

A ilusão só se sustenta sob a condição do assentimento do Outro: a criança volta-se para sua mãe, vendo em seu olhar um signo de reconhecimento. O Outro está concernido como o lugar de onde se constitui a perpétua referência do eu, em sua oscilação patética, nessa imagem que se oferece ao sujeito e com a qual ele se identifica.

O eu só se sustenta a partir do olhar do Grande Outro. O fato de que este olhar seja interiorizado, por sua vez, não quer dizer que ele se confunda com o lugar e o suporte que já estão constituídos como Eu Ideal. O Outro onde o discurso se coloca, sempre latente à triangulação que consagra esta distância, se apresenta até na relação especular em seu mais puro momento: "*no gesto pelo qual a criança frente ao espelho, se volta para aquele que o porta, chama pelo olhar que reconheça sua imagem, onde ela já era*" (1958c, p.678).

Quando Lacan refere-se a este gesto "*querer dizer outra coisa*" (1960-1961, pp.342-433), trata-se precisamente da introjeção simbólica do Outro. Por essa via chega-se à questão de como o sujeito interioriza o olhar do Outro, este introduzido na relação entre o eu e a imagem do pequeno outro especular.

A relação especular depende, portanto, do fato do sujeito constituir-se no lugar do Outro, isto é, de uma marca na relação ao significante. No nível do Outro, o sujeito encontra a referência simbólica que lhe permite fundar suas identificações e seus ideais imaginários (os quais vestem e mascaram os objetos reais que causam o seu desejo).

Não há necessidade de todo um campo de organização e de uma introjeção maciça. Basta o olhar do Outro, por exemplo, concebido como sendo interiorizado por um signo (o traço unário). Este ponto, grande I, do traço único, este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre o qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na continuação do jogo do espelho.

O Ich-Ideal, o Ideal do Eu, é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólica, que é, ao mesmo tempo semelhante e diferente da libido imaginária. A troca simbólica, é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito.

Lembrando o comentário de Lacan: *"Este esquema torna claro que ali onde o sujeito se vê, isto é, onde se forja essa imagem real e invertida de seu próprio corpo que é dado no esquema do eu, não é de lá de onde ele se olha. Mas, certamente, é no espaço do Outro (A) que ele se vê, e o ponto de onde ele se olha também está nesse espaço. Ora, é bem aqui também que está o ponto de onde ele fala, pois, no que ele fala, é no lugar do Outro (A) que ele começa a constituir essa mentira verídica pela qual tem começo aquilo que participa do desejo no nível do inconsciente"* (1964-1965, p.137).

Em seu Seminário sobre *A Transferência* adverte que, embora *"...essas descrições, sobretudo quando são ilustradas, arrastam atrás delas certos farrapos de perspectiva cujos flashes encontramos na clínica"*, devemos ir além destas descrições a nível do Edu Ideal e do Ideal do Eu: *"... não é dar provas de uma exigência exagerada em matéria conceitual sentir que não poderíamos, por muitas razões, ficar completamente satisfeitos com elas"* (1960-1961, p.339).

O Objeto (*a*), causa de desejo

A natureza do desejo só pode ser compreendida em função da marca que o objeto (*a*) recebe do simbólico, na preservação do lugar que deve, por estrutura, ficar vazio. Após o objeto ter sido pensado na por Lacan na vertente do imaginário, no eixo a-a', a partir do Seminário IV (1953-1954), o fio de demonstração do seu ensinamento passará pelo seguinte: há mais no objeto que imaginário pois ele tem uma conexão essencial com o falo. Significa que o objeto ele só adquire valor para o desejo enquanto falta simbólica.

Após ter formulado, durante anos, uma teoria do desejo em que o objeto aparecia no quadro do narcisismo, a partir do Seminário sobre *A Relação de Objeto* e nos Seminários subsequentes, V e VI, introduz uma nova teoria do desejo e isto, no centro da questão da castração. Passa a articular o desejo não só com o imaginário mas com o simbólico e mais, a partir do Seminário VII, também com o real. Este esquema, Lacan o completará mais tarde situando o objeto (a), este que já começara a elaborar desde seu Seminário sobre *A Angústia* (1962-1963).

No momento em que o sujeito emerge como variável, situando-se entre os significantes S_1 e S_2 , isto é, como furo no contexto significante, surge um elemento heterogêneo em relação ao resto da cadeia: o objeto (a). A vertente do objeto (a) diferente da vertente do significante, é o que tenta dar um termo operatório ao gozo.

No Seminário sobre *A Angústia*, Lacan insere o objeto (a) neste traço de estrutura que subtrai o objeto da função imaginária e o designa como sem imagem no espelho, isto é, não especularizável. A natureza do objeto revela-se, pois, de outra ordem que a da imagem $i(a)$.

Reutiliza então seu modelo ótico para mostrar precisamente que o investimento libidinal não passa totalmente pela imagem especular, isto é, a imagem especular como tempo fundamental da relação imaginária tem um limite. Como elucida Darmon: "*É a topologia do plano projetivo, ou cross-cap. Esse cross-cap vem suportar a e $i(a)$ no lugar das flores e do caso. O cross-cap se recorta, efetivamente, numa parte especular, a faixa de Moebius, e um parte não-especular, a rodela característica do objeto (a)*" (1994, p.95).

A figura apresentada por Lacan no Seminário sobre *A Angústia* procura da uma representação deste "resto" não entrando na imagem especular (Seminário de 28.11.1962):

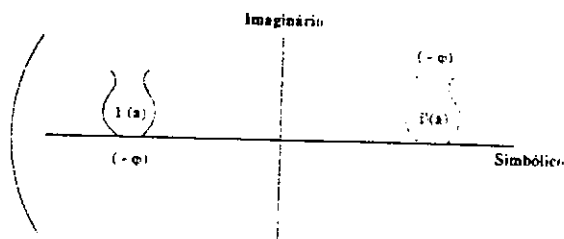


Figura 3

Lacan concebe então a topologia de um objeto(a) não especular, de um objeto que não se pode reencontrar no espelho. Na medida em que se realiza a imagem real em $i(a)$, a constituição da imagem do corpo no material do sujeito funcionando como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece como menos. Lacan propõe então um símbolo, $-\phi$, para o lugar da falta, da qual a teoria da castração na leitura freudiana constituirá primeira abordagem. No lugar do Outro, autenticado pelo Outro, se perfila uma imagem somente refletida, problemática, falaciosa de nós mesmos, uma imagem caracterizando-se por uma falta.

O $-\phi$ conserva ligações com o objeto (a) precedendo-o na constituição do sujeito dividido, isto é, o objeto (a) inclui $-\phi$, a função imaginária da castração. Esta parte não especularizável, continua, segundo Lacan "*profundamente investida, no nível do chamado auto-erotismo, ao nível de gozo autista, alimento, em suma, permanecendo lá, para eventualmente ser o que intervém como instrumento na relação com o Outro, Outro constituído a partir da imagem de meu semelhante*" (1962-1963, Seminário de 5.12.62).

Quando retoma a questão do objeto (a) em seu Seminário XI, Lacan o menciona como *"objeto privilegiado, surgido de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real"* (1964-1965, p. 83).

Da operação de metaforização resta um resíduo (gozo não simbolizado) e nós o marcamos com o "a" para precisar não tratar-se de um significante: pelo contrário, ele está presente quando o efeito de significação fálica não emerge. O objeto é o que falta à imagem do Outro onde o sujeito aliena sua própria imagem ao mesmo tempo que ele funda seu desejo.

O objeto (a) é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. É preciso, então, que seja um objeto, primeiramente, separável e depois, tendo alguma relação com a falta. Como escreve Lacan: *"... é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto (a) enquanto presente na pulsão"* (1964-1965, p.175).

Neste sentido, pode-se dizer que o objeto (a) pertence ao regime do Um-todo, ao regime edipiano: daí sua introdução por Lacan em relação ao símbolo $-\phi$, com o símbolo da castração. É na medida que a Lei do Um, da operação metaforizante do Nome-do-Pai opera sobre o corpo, que o objeto (a) se separa, cai.

A angústia surge precisamente quando deixa de haver este lugar da falta: indica que o objeto real, o objeto (a) fez sua aparição no imaginário. Quando algo, um mecanismo, aparece no lugar correspondente ao que ocupa o a do objeto de desejo, (que deve ficar vazio) é aí que começa a angústia. Como diz Lacan: *"A angústia não é o sinal de uma falta, mas precisamente a falha no apoio que a falta traz, pela função estruturante do vazio"* (Seminário de 5.12.1962). Este é o sentido a ser dado ao termo perda de objeto que Freud elabora no último grande artigo sobre a angústia, *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926).

Só como falta, o objeto (*a*) preserva a verdadeira dimensão do desejo, formulado como desejo do Outro. O sujeito encontra seu lugar num ponto situado no Outro, para além da imagem da qual é feito e este lugar representa a ausência onde estamos. Neste lugar encontra-se o desejo, não somente velado, mas essencialmente referido à uma ausência.

O desejo do Outro manifesta-se inicialmente na projeção do que se revela como demanda da criança ao Outro. O ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual se chama desejo, diz Lacan: "*...toda a elaboração teórica que persegui esses últimos anos vai lhes mostrar, o passo a passo da clínica, como o desejo se situa na dependência da demanda—a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela....elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível e impegável, elemento que se chama desejo*" (1964-1965, p.147).

A criança só tem condições de desejar na mediação de uma demanda endereçada ao Outro. Por intermédio desta demanda, a criança testemunha sua entrada no universo do desejo, este que se inscreve sempre entre a demanda e a necessidade.

Em seu Seminário sobre *A Angústia*, Lacan indica que a operação da divisão do sujeito coincide com o processo da constituição do desejo. Este processo comporta tres tempos lógicos--gozo, angústia e desejo--que são representados sobre o esquema da operação da divisão do sujeito por tres planos distintos, apresentado por Lacan em seu Seminário sobre *A Angústia* (Seminário de 23.01.1963):

A	S
<i>a</i>	A
S	

A operação da divisão A/S representa a questão endereçada pela criança ao Outro. A é, portanto, marcado pela interrogação do sujeito e o desejo do Outro, é a resposta à questão do sujeito. O objeto (*a*), o que resta desta operação de divisão do sujeito, indica o que fica de irreduzível nesta operação de surgimento do sujeito no lugar do Outro e onde reconhece-se estruturalmente o objeto perdido. É justamente porque "uma vez satisfeito o desejo" há algo que permanece e que é relançado. Em relação ao desejo, o objeto(*a*) é motor, causa (sua posição é atrás do sujeito) e suporte da sua indestrutibilidade.

Necessidade, desejo e demanda

A questão do desejo referida à necessidade e à demanda, é melhor compreendida se a referimos à concepção freudiana das primeiras experiências de satisfação, formuladas por Freud em seu *Projeto*, [...] (1895c).

Freud situa a essência do desejo no nível do processo pulsional manifestando-se inicialmente na criança na experiência oral. A criança é submetida à uma situação de necessidade, de tensão, a exigir satisfação: ocorrendo esta, dá-se a redução do estado de tensão originário da pulsão e a conseqüente inscrição de um traço mnêmico ao nível do aparelho psíquico, traço a constituir a representação do processo pulsional para a criança.

A imagem mnêmica opera no aparelho psíquico como uma representação antecipada da satisfação originada no processo pulsional. Assim que a necessidade surgir novamente, ocorrerá, por força da associação estabelecida, o deflagramento de um impulso psíquico que investirá a imagem mnêmica dessa percepção na

memória ocasionará, em seguida, o surgimento da percepção mesma, isto é, a reconstituição da primeira satisfação. A esse movimento, Freud chamou desejo (**Wunsch**), o que permitiria ao sujeito orientar-se na busca de um objeto susceptível de proporcionar a satisfação.

O texto freudiano sustenta desde o início, a distinção entre pulsão e necessidade: enquanto esta é uma função biológica ritmada, a noção de pulsão aparece submetida a uma constância da pressão. Lacan examina a relação entre o processo pulsional e o registro da satisfação, reportando-a ao status do objeto que é diferente nos dois níveis: "*Pois se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o Not e o Bedürfnis, a necessidade e a exigência pulsional, é justamente porque nenhum objeto de nenhum Not, necessidade, pode satisfazer a pulsão*" (1964-1965, p.159).

Embora exista realização do desejo, não existe satisfação do mesmo na realidade e Joël Dor comenta a este respeito: "*Apesar das acomodações discursivas que levam a evocar a "satisfação" ou a "insatisfação" do desejo, a dimensão do desejo não tem outra realidade a não ser uma realidade psíquica*" (1985, p.141).

O desejo embora sem objeto na realidade, mobiliza o sujeito em direção ao objeto pulsional: é a pulsão que encontra (ou não) um objeto de satisfação na realidade, objeto metonímico do objeto do desejo. Referindo-se ao objeto no texto freudiano, Lacan salienta: "*Quanto ao objeto da pulsão, saiba-se que, na realidade, ele não tem nenhuma importância*" (1964-1965, p.159)

David-Ménard compreende esta passagem referida ao texto *Pulsão e seus destinos* de Freud (1915b) em que ele menciona que "*o objeto da pulsão é em que e pelo que a pulsão pode atingir seu objetivo*" (1915b, p.19) mais no sentido da arbitrariedade do que não importância do objeto, por tratar-se da: "*necessidade de mudar de objeto para que a satisfação seja possível*" (1983, p.205).

Com a introdução do objeto do desejo tal como Freud o identifica na incidência no processo pulsional, diferenciando-o do registro da necessidade, somos remetidos à dimensão radical do desejo cuja origem pressupõe a presença do Outro.

Como observa Lacan, o que satisfaz a pulsão na necessidade oral não é o objeto que alimenta, mas o "prazer da boca" (1964-1965, p.159). O objeto encontra seu lugar no princípio da satisfação da pulsão pelo seu contorno, à maneira de um circuito: "...o que vai à boca retorna à boca, e se esgota nesse prazer que venho de chamar, para me referir a termos em uso, prazer da boca" (*ibid*). A esse seio, na sua função de objeto, de objeto (a) causa do desejo - devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta - que a pulsão o contorna" (1964-1965, p.160). Mais: "Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito" (1964-1965, p.170).

Lacan aprofunda a concepção freudiana da ausência de encarnação real do objeto de desejo, ligando o surgimento deste à uma falta que não pode ser preenchida por nenhum objeto real. Trata-se, em suma, de objeto perdido: "Compreendam que o objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão, quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão" (1964-1965, p.229).

O único objeto susceptível de satisfazer esta propriedade da pulsão é, segundo Lacan, o objeto(a), objeto causa de desejo: "A fenomenologia que se extrai da experiência analítica pode demonstrar perfeitamente no desejo, o caráter

paradoxal, desejante, errático, ex-centrado e, mesmo, escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade" (1958b, p.267).

A criança só tem condições de desejar pela mediação de uma demanda que dirige ao Outro. Por isso, a pulsão se escreve $\mathcal{X}D$, fórmula em que se devem reconhecer como os primeiros objetos, os que encontram referência na estrutura da pulsão e, depois numa demanda à mãe invertendo-se numa demanda da mãe.

A demanda em si se dirige a algo mais do que às satisfações a que ela apela. Ela é demanda de presença ou ausência. Como diz Lacan: *"Aquilo que a relação primordial à mãe manifesta, em estar grávida deste Outro a situar a quem das necessidades que ele pode suprir"* (1958b, p.268). Por esta formulação, Lacan reelabora a o *fort-da* freudiano, tematizando a função de repetição em Freud. Esta Lacan passa a teorizar através da demanda de amor, demanda de "nada" e que o levará a falar de gozo e da relação do sujeito com o gozo.

Nesta relação, a criança constitui o Outro como tendo o "privilegio" de satisfazer as necessidades, isto é, o poder de privá-las da única coisa pela qual são satisfeitas. Enquanto a demanda desempenha esta função metafórica, seja ela oral ou anal, torna-se símbolo da relação com o Outro. Neste sentido, a demanda de amor chama à satisfação.

O neurótico confundindo o (*a*) e a demanda, procura (*a*) para sempre perdido, através de *i(a)*, caminho a levá-lo à idealização. No Seminário XI, Lacan retoma a articulação entre neurose e pulsão, inserida na questão do fim da análise, pelo qual chega-se à manutenção da distância entre I (Ideal do Eu) e (*a*), objeto causa do desejo: *"A saber, depois da distinção do sujeito em relação ao (*a*), a experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão"* (1964-1965, p.258).

O descolamento de (*a*) permite presentificar a realidade do inconsciente, isto é, a pulsão. Só a desmontagem da pulsão acarreta um novo arranjo onde $\mathcal{X}D$ será

totalmente desfeito e no lugar da pulsão só restará o objeto (*a*), que deixa de ser este objeto obturador, alientante, de identificação, que con-forma o sujeito em modelos ideais para passar a ser puro des-ser (E.Tolipan, 1993).

A função do desejo do analista é a de reencaminhar a demanda na via da satisfação silenciosa, afastando-a da identificação: aproxima-a assim, da pureza do axioma fantasmático ordenando o destino pulsional.

O privilégio do Outro desenha, assim, a forma radical do dom do que ele não tem, ou seja, do que se denomina seu amor: *"É por esse meio que a demanda anula a particularidade de tudo o que pode ser dado, transformando-o em prova de amor, e as próprias satisfações que ela obtém para a necessidade se aviltam, a não serem mais do que a destruição da demanda de amor"* (Lacan, 1958b, p.268).

Existe, portanto, uma necessidade de que a particularidade assim abolida reapareça "para além" da demanda. Ela aí surge, mas conservando a estrutura que recepta o incondicionado da demanda do amor: *"Se não houvesse a demanda, com o mais-além de amor que ela projeta, não haveria este lugar para alguém, de desejo, que se constitui em torno de um objeto privilegiado"* (Lacan, 1960-1961, p. 211).

O que Lacan chama de amor é a relação do objeto com o nada, no trajeto deste objeto tornar-se simbólico. No fundo, o amor está na dependência dos signos do Outro, enquanto o desejo é estimulado por algo que é destacado do Outro. De certa forma o amor e o desejo têm a mesma estrutura que a demanda de amor, ou seja, que neles encontramos o incondicional da demanda. Segundo Lacan, é preciso que o "sem condição" do amor se torne "condição absoluta de desejo": *"...ele inverte o incondicional da demanda de amor, onde o sujeito permanece na sujeição do Outro, para levá-lo à potência da condição absoluta (onde o absoluto quer dizer também desprendimento)"* (1960a, p.297).

O desejo substitui a condição absoluta ao incondicionado da demanda de amor, condição que resolve na realidade o que a prova de amor contém de rebelde na satisfação de uma necessidade: *"É assim que o desejo não é nem o apetite da satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o fenômeno da sua clivagem (Spaltung)"* (Lacan, 1958b, p.268).

Convém lembrar ser na mais primitiva demanda que se produz a identificação primária, a que se opera pela onipotência materna e não somente suspende a satisfação das necessidades ao aparelho significante, mas as modula nos desfiladeiros da estrutura do significante. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significante cada vez mais complexo.

No seu texto sobre *A Significação do Falo*, Lacan examina os efeitos da presença do significante na constituição do sujeito: *"Eles são primeiramente efeitos de um desvio das necessidades do homem pelo fato de que ele fala, no sentido em que, por mais longe que suas necessidades sejam sujeitas à demanda, elas voltam ao sujeito alienadas"* (1958b, p.267). O que se vê alienado nas necessidades, por não poder articular-se na demanda, aparece no sujeito como desejo.

Se a demanda é, antes de mais nada, expressão do desejo, ela é imediatamente dupla. Para além da demanda de satisfação de necessidade, perfila-se a demanda do "a mais", demanda de amor. Ainda que incida sobre um objeto de necessidade, é fundamentalmente "inessencial" porquanto a demanda de amor na qual a criança deseja ser o único objeto do desejo do Outro que satisfaz sua necessidade.

A própria mediação da demanda confronta a criança à ordem da perda, da perda do tempo em que era satisfeita sem pedir. A criança é intimada a demandar para fazer ouvir seu desejo: é levada a "significar" o que deseja. A divisão do sujeito que se escreve S, representa que o sujeito é separado de seu desejo.

Haverá para sempre uma inadequação introduzida pela própria estrutura do significante entre o que é desejado fundamentalmente e o que se faz ouvir desde desejo na demanda. De demanda em demanda, o desejo estrutura-se como desejo de um objeto impossível para além do objeto da necessidade, objeto impossível que a demanda esforça-se em significar.

O desejo renasce inevitavelmente idêntico a si próprio, sustentado pela falta deixada pela *Coisa* onde se articula a problemática do desejo, como de um impossível objeto. Assim, diz Lacan "...o símbolo se manifesta primeiro como assassinio da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo" (1953a, p.184).

A existência da angústia está ligada ao fato de toda demanda tem sempre algo de engodo, em relação ao que preserva o lugar do desejo. A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito.

Lacan localiza o desejo, por um lado, num certo ponto do trajeto, entre \mathcal{A} e $\mathcal{S} \circ D$ e, por outro lado, simetricamente oposto à fantasia, $\mathcal{S} \circ a$, na outra vertente da cadeia intencional, revelando uma certa articulação entre o desejo e a fantasia.

A estrutura da fantasia é convocada como algo que medeia a relação do sujeito com o objeto de seu desejo de tal modo, que endereçar ao outro "eu desejo voce" consiste sempre em formular-lhe "eu envolvo voce em minha fantasia". Assim como o eu está em parte ligado a seus objetos, o desejo o está à fantasia.

A fantasia $\mathcal{S} \circ a$

Para Freud, a fantasia é uma reconstrução incluindo em sua estrutura, coisas vistas e ouvidas, porém não compreendidas pelo sujeito (*Manuscrito L* de

2.05.1897). A idéia de construção em relação à fantasia será mantida até o final de sua obra: "... *permite que um fragmento de verdade histórica se escreva*" (1937b, p.281).

A fantasia reúne e separa o sujeito S' e o objeto a , uma junção entre uma função simbólica, deduzida da cadeia significante, a do sujeito barrado, S' e o objeto da pulsão, (a). Sua própria escritura $S'a$ designa esta dupla relação, denotando as duas operações de constituição do sujeito: alienação e separação.

A fantasia é uma máquina, diz J.-A. Miller, "*que se põe em ação quando se manifesta o desejo do Outro*" (1982, p.103). "Desejo da mãe" como efeito, a posteriori, da metáfora paterna, vem ocupar o lugar da ausência da mãe: só então, quando não está, pode-se perguntar qual é seu desejo.

A fantasia seria uma espécie de barreira em relação ao gozo: é a resposta que a criança dá para a questão colocada pelo sexo. Tomemos a fantasia de *Uma criança é espancada* que ressalta a função da resposta dada pelo sujeito à falta de gozo do Outro: o Outro *me* faz de coisa para gozar, pondo em jogo o *mim* como o objeto-coisa do gozo.

A experiência sobre a qual se funda o traumatismo de toda neurose seria aquela na qual o sujeito se vê assinalada a posição de objeto a oferecido ao Outro, posição em que desaparece enquanto tal, só subsistindo como resto ou instrumento de gozo do Outro.

A fantasia é correlata do Complexo de Édipo, pois celebra a substituição do gozo, pela qual se constitui a dimensão da castração. O Nome do Pai como significante que enlaça os três registros da experiência, instaurando o campo de realidade, intervém como Lei, barrando o desejo da mãe e produzindo, no imaginário, a significação fálica.

A fantasia é necessariamente articulada à falta do Outro, isto é, ao Outro barrado. Há uma nota a respeito desta articulação, no texto sobre *Tratamento possível da psicose*: "*É enquanto representante da representação na fantasia, isto é, como sujeito originalmente recalçado que o S, o S barrado do desejo, suporta o campo da realidade, e este só se constituindo da extração do objeto (a) que lhe dá seu quadro*" (1957b, p.554).

É da falta que o Outro é suposto desejo. É porque o Outro se ausenta--presentificando e evidenciando seu desejo--que a criança fica numa situação angustiante, que supera graças à sua brincadeira lúdica: o jogo do Fort-Da concretiza a estrutura da fantasia.

A fantasia permite transformar gozo em prazer, pois o gozo se dirige ao desprazer e não ao prazer. Como escreve J.-A Miller: "*Nesse sentido, a fantasia tem uma função semelhante a do brincar, que é--a partir de uma situação tanto de gozo quanto da angústia--produzir prazer*" (1982, p.103).

Desde o seminário sobre a *Ética* (1959-1960), Lacan mostra que há real na fantasia. O objeto (a) implicado pela cadeia significante e pela relação do sujeito à cadeia significante, refere-se ao gozo.

Indica que na experiência da fantasia, trata-se de uma apresentação de instante fantasmático, no qual, como implica a fórmula $S\hat{O}a$, fixa o sujeito num lugar peculiar. Observemos que o sujeito do significante como tal, não tem lugar. Na fantasia, frequentemente o sujeito é despercebido, mas ele está sempre lá, quer seja no sonho, no devaneio, em não importa quais formas mais ou menos desenvolvida. O objeto (a) não representa o sujeito; mas há um traço de apresentação.

A fantasia tem relação com o "eu não penso" ou "eu não quero saber", é evidente que a construção consiste em fazer disto cenário; mas é um em que

predomina uma frase sem comentário, pura montagem gramatical, pois é isto o implicado na fantasia: precisamente consentir se apagar sob o objeto.

Na relação escópica, na ordem do desejo, destaca-se o olhar, por exemplo, como o objeto ao qual o sujeito está apenas numa vacilação essencial: *"Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento"* (1964-1965, p.83).

Na fantasia o sujeito se identifica ao objeto e nos indica sua posição frente ao gozo. É o lugar onde o sujeito tenta se "fazer ser de gozo". O que implica um retorno ao ser, retorno que é sempre tentado de maneira silenciosa. Com a abolição de sua autonomia, mostra na fantasia sua verdadeira condição: ser sujeitado ao desejo do Outro. É na fantasia que o sujeito se faz coisa, joguete da vontade desse Outro, déspota e tirano.

Lacan nos ensinou a designar na experiência primária de passividade sexual (onde o sujeito é gozado pelo Outro), a posição na qual o sujeito se reduz a objeto na vivência real com relação ao primeiro Outro que é a mãe. A partir de então, a experiência em que se funda o trauma de toda neurose seria aquela em que o sujeito se vê assumir a posição de objeto oferecido ao Outro, posição em que ele desaparece enquanto tal, só subsistindo como dejetivo ou instrumento do gozo do Outro. A fantasia tem como função oferecer uma resposta e uma regulação ao desejo como desejo do Outro.

A construção fantasmática não pretende dar uma resposta de significação ao desejo, mas a função do a implicada na fórmula da fantasia $S\hat{O}a$, dá suporte ao desejo. A fantasia, o \hat{S} em relação ao a , toma aqui valor significante da entrada do sujeito em algo que o vai levar à uma cadeia indefinida das significações que se chama o destino.

A metáfora paterna introduz a regulação do gozo pelo falo. Esta operação, deixa resto: o supereu, lei insensata, mandato de gozo. A fantasia propõe uma resposta ao sujeito sobre o que ele deseja: "eis o que tu desejas, eis como gozar". Uma organização que presentifica em toda fantasia, a figura do supereu e a função do gozo: razão pela qual Lacan foi buscar, para falar de fantasia, *Kant com Sade* (1962). A fantasia reconduz o gozo ao princípio do prazer. É um tamponamento, um limite ao gozo.

A fantasia do neurótico é construída justamente como recusa ao gozo do Outro. Para tanto, ele falseia a fórmula da fantasia: no lugar do objeto (a) ele introduz a Demanda: "*O neurótico na realidade histérico, obsessivo ou mais radicalmente fóbico, é aquele que identifica a falta do Outro à sua demanda, ϕ à D*" (Lacan, 1960a, p.307). Se a demanda do Outro assume para ele, função de objeto em sua fantasia, esta se reduz à pulsão: $\$ \hat{=} D$; ou seja, o (a) é imaginarizado e passa a ser objeto da demanda do Outro. Há então um uso falacioso da demanda: o de fazer desta, um objeto. O verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é precisamente uma demanda do Outro.

O neurótico deseja que o Outro lhe demande, embora não queira arcar com o preço (pagar com sua castração). Ele demanda o que não pode ser demandado: (a), o objeto situando na hiância do desejo do Outro, este A cuja castração o neurótico se esforça em dissimular. Esta prevalência dada pelo neurótico à demanda esconde sua angústia do desejo do Outro.

A estrutura subjetiva do sujeito depende da maneira pela qual a fantasia é remanejada e lembrada no recalque e retorno do recalque. O que nos mostra a necessidade de determinar para que serve a fantasia, qual o lugar que nela ocupa o sujeito, na articulação do que se opera no Outro.

Pelo fato de, para o Outro que a mãe encarna, a criança não ser somente a criança, mas também o falo, constitui-se uma discordância imaginária: coloca-se a questão de como cada criança, menino ou menina, foi introduzida à esta discordância: *"A dimensão original de cada sujeito é sempre correlativa da realidade da perspectiva intersubjectiva, tal qual ela se instaura em cada sujeito"* (Lacan, 1956-1957, p.241).

IV

A SOLUÇÃO "PERVERSA" DA
PROBLEMÁTICA FEMININA

A criança realiza a presença do objeto (*a*) na fantasia materna

As particularidades do percurso edipiano da criança ficam mais evidentes quando se considera a questão do valor fálico introduzindo-se no desejo, no destino da mulher. Ou seja quando a castração da mãe é considerada: não o órgão (o pênis), mas o significante fálico inconsciente. Isto pode explicar o lugar que a mulher dá ao órgão masculino no seu desejo, na sua relação com o gozo, como também o lugar que ela dá na sua fantasia à criança. O objeto-criança entra em função em relação à falta ressentida nem que seja inconscientemente, pela mãe enquanto mulher.

A mulher ser produto de uma divisão entre uma parte submetida ao significante fálico e outra, ao que dela "resta", influi nas relações que ela tem com sua criança. Não há um recobrimento total da questão feminina pela ordem materna: *"...a mediação fálica não podendo drenar tudo o que se manifesta de pulsional na mulher, também não pode drenar toda a corrente do instinto materno"* (Lacan, 1960b, p.730).

É preciso diferenciar entre a mãe e a mulher. A mãe é, como Lacan a apresenta no seu Seminário IV, um Outro que tem e tem em abundância, uma instância à qual a criança faz apelo, e que pode ou não responder à demanda, esta sempre demanda de presença ou ausência. A mãe é então essencialmente este Outro da demanda. Já a mulher no inconsciente é o Outro da falta e que em não tendo, encarna a ferida da castração. É o Outro atingido em sua potência. Como o expressa J.-A. Miller: *"A mulher é o Outro desejável, o Outro do desejo e não o Outro da demanda"* (1993-1994, Seminário de 30.03.1994).

Se o sintoma é fato fundamental da experiência analítica e se define como representando a verdade, o sintoma da criança pode representar a verdade do grupo familiar. Em nota enviada à Jenny Aubry em 1969, Lacan indica como a criança pode ser presa fácil de possibilidades fantasmáticas, se o desejo da mãe não tem mediação assegurada pela função do pai: *"O sintoma às vezes resulta mais da subjetividade da mãe" ...ela (a criança) torna-se o "objeto" da mãe, e não tem outra função que a de verificar a verdade deste objeto"* (1969, p.13).

Neste caso, a criança está implicada diretamente, como correlativo de uma fantasia. A mulher encontra uma satisfação na criança, enquanto nela puder perceber algo que acalma e satura sua necessidade de falo. Lacan não deixou de referir-se à posição de Gide, evocando a possibilidade da criança não se situar em relação ao desejo da mãe: *"Há pessoas que vivem sob o estigma de um dos pais não as terem desejado: o serem acolhidas mais tarde, não impede guardarem a marca do desejo não ter existido até então"* (1974, p.6). Mas de forma geral, a relação de uma mulher com seu corpo passa pela criança, objeto condensador de gozo, (a), a criança enquanto real assumindo para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária: *"Para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse (a) que será seu filho"* (Lacan, 1972-1973, p.49).

Lacan evoca aqui a exigência permanente do falo na mulher, implicando que "a mãe é uma mulher". Quer dizer que na perspectiva lacaniana, o que é determinante para a criança e para todo sujeito, é a sexualidade feminina.

Ocupando inicialmente, como objeto condensador de gozo um lugar na fantasia materna, coloca-se a questão de como a criança torna-se significante no Outro: qual a função da criança para a mãe em relação ao falo que é objeto de seu desejo?

A criança tentar inicialmente preencher a brecha da falha do grande Outro--desse hiato no significante--constitui a primeira etapa da instalação da função fálica. "Ser" é a posição de entrada do sujeito, resposta do sujeito ao lugar ocupado na fantasia do Outro.

Tese desenvolvida por Lacan nos anos 1955-1958, sintetizada no Seminário sobre *Formações do Inconsciente*: "...para agradar à mãe é preciso e basta ser o falo" (1957-1958, Seminário de 22.01.1958). Permanecer nesse nível, sob os efeitos de uma falha no plano da operação alienante, é o sujeito não liberar-se para poder constituir-se sob o modo da falta-a-ser. Trata-se, então de psicose.

A criança deve encontrar a oposição do pai a esse seu propósito de ser o único objeto do desejo do Outro, significando que ela, a criança, não é, por seu ser, algo que deve continuar sendo o objeto causa do desejo para a mãe, preenchendo-lhe a falta, como o encarnara inicialmente.

Confrontada em sua crença de ser o objeto fálico desejado pela mãe, a criança é forçada pela função paterna a concordar em não ser o falo. O pai deverá trazer uma resposta ao desejo materno. Lacan afirma: "*A experiência nos prova que o pai, considerado como aquele que priva a mãe desse objeto, essencialmente do objeto fálico de seu desejo, desempenha um papel absolutamente essencial em (...) todo o transcurso, seja ele o mais fácil, o mais normal, do complexo de Édipo*" (1957-1958, Seminário de 22.01.1958).

À experiência do desejo do Outro tomado neste movimento dialético deve corresponder à descoberta da castração por parte da criança. Como diz Lacan: *"...a clínica nos mostra que ela não é decisiva na medida em que o sujeito aí fica sabendo se ele mesmo tem ou não um falo real, mas na medida em que ele toma conhecimento de que a mãe não o possui. Tal é o momento da experiência sem a qual nenhuma consequência sintomática ou estrutural que se refira ao complexo de castração tem efeito"* (1958b, p.271).

Trata-se da chamada ordem familiar por Lacan: *"...aquela que não faz senão traduzir que o Pai não é o genitor, e que a Mãe continua a contaminar a mulher para o filhote de homem: o resto é seqüência disso"* (1973, p. 51).

Neste encontro com a lei do pai enquanto imaginariamente concebida pelo sujeito como privando a mãe, a criança vai ser introduzida à dimensão da estrutura do desejo como desejo do Outro. A fantasia traria essa marca, marca do passado, e repercutiria no presente, ao escrever a substituição do objeto real pelo sujeito barrado.

A mãe precisa aceitar a metaforização paterna de seu desejo e sobre isto Lacan insiste: *"não é unicamente da maneira pela qual a mãe se acomoda com a pessoa do pai, que seria conveniente se ocupar, mas do caso que ela faz de sua palavra, digamos claramente, de sua autoridade, ou seja, do lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei"* (1957b, p.579). De como o Outro vai responder pelas falhas do seu discurso vai depender o destino estrutural do sujeito: ou seja: o que o Outro vai revelar a respeito da castração ou de como instala o falo como significante do desejo?

A metáfora paterna inscreve o falo no inconsciente como "*significante privilegiado dessa marca onde a parte do logos se une ao acontecimento do desejo*" (Lacan, 1958b, p.269). O falo humaniza o desejo, tornando-o para a criança vetorizado por um significante. Da colocação do falo em seu lugar no complexo de Édipo, junto ao pai real, depende a representação para a criança de uma lei exterior à da mãe à qual seu desejo remete, devendo os dados clínicos serem considerados a partir de um falo estabilizado pela função paterna.

É uma distinção correspondendo à diferença entre o falo (imaginário) da mãe, o falo (simbólico) correlato ao Pai. Se o Édipo comporta uma versão na vertente paterna, implica o abandono da mãe como lugar a que se dirige a demanda na medida em que a castração da mãe a faz decair do lugar do qual ela pode responder à demanda: ela perde o poder da resposta.

A castração na teoria psicanalítica é conceituada como uma privação *simbólica* a incidir sobre um órgão *imaginário* e necessitando a intervenção do pai *real*. Só com a instauração da metáfora paterna pode ser extraído o significante falo, pois, como salienta Joël Dor: "*...é então que ele aparece, como perda simbólica de um objeto imaginário*" (1985, p.94). Devemos, pois, pensar como a dimensão do Imaginário, articulada com os registros do Simbólico e do Real, modela-se na relação fundamental mãe-criança-falo. Corresponde à passagem da falta percebida na mãe na ordem imaginária do corpo (castração imaginária) à falta reportada ao simbólico, a partir da perda no registro do gozo (castração simbólica).

Para estabelecer correspondência entre o sexo anatômico da criança e sua identificação sexual, ou seja, sua sexuação, é preciso ter esse terceiro elemento, o falo, corretamente situado na relação da criança com o grande Outro metaforizado pela função paterna. Trata-se de precisar, em cada caso, como o sujeito arranjou-se

com essa instauração da metáfora paterna, única a testemunhar a castração simbólica da mãe.

O saber do inconsciente revela-se assim ligado à Lei, já que o pressuposto de toda lei é ninguém ignorá-la. A experiência analítica dá testemunho da necessidade de se regular o desejo, o que a castração significa: *"A castração quer dizer que o gozo seja recusado, para que ela possa ser alcançada, na escala invertida da Lei do desejo"* (Lacan, 1960a, p.310).

Com isto, o gozo sexual situado fora do corpo, liga-se não mais ao ser, mas à falta-a-ser, determinando que o sujeito não pode senão desejar. Desconsiderar o lugar da lei é, segundo Rabant, *"condenar o sujeito à uma relação louca ou perversa com o gozo"* (1992, p.115). Não é esta a única condição do desejo para o sujeito, a entendida como sacrifício de gozo, posto que a Lei se funda sobre esta interdição?

O lugar da criança no imaginário da mãe

O desejo da mãe pela criança passa pela vertente do seu narcisismo por uma condição de revestimento imaginário do objeto. Freud avança um certo número de considerações como provas indiretas em favor da concepção do narcisismo primário da criança encontrada na maneira pela qual os pais a vêem. A criança é o que fazem dela os pais pois nela projetam o ideal. Freud chamou-a *"Sua Majestade a criança, como outrora nós mesmos nos imaginávamos"* (1914, p.108).

Para Lacan trata-se do fascínio e do satisfatório para todo ser humano *"a apreensão de um ser que apresenta as características desse mundo fechado sobre si mesmo, satisfeito, pleno, que representa o tipo narcísico"* (1953-1954, pp.155-6). Tem a ver com a sedução exercida pelo narcisismo, esta "criança maravilhosa" que de geração em geração testemunha acerca dos sonhos e desejos dos pais, e cuja morte o psicanalista não cessa de perpetrar. Como escreveu Serge Leclair: *"A criança maravilhosa é uma representação inconsciente primordial, na qual se entrelaçam, mais densos do que em qualquer outra, os anseios, nostalgias e esperanças de cada um"* (1975, p.11).

Há a considerar que, embora o inconsciente não escreva a diferença sexual, o sexo da criança faz diferença para o grande Outro encarnado pela mãe. A pergunta então é: se o objeto de desejo da mulher, o *Wunch* da mulher como diz Freud, é o pênis, como a criança vai se inserir nesta falta da mãe chamada de *penisneid*?

A inveja do pênis mostra-se como um dado irredutível no destino da mulher, como Freud o reconheceu no final de sua obra (1937a e 1939). Na vertente da concepção imaginária da castração, a mulher continua em busca de substitutos fálcos para o pênis não possuído. Como diz Freud: *"Até uma idade incredivelmente tardia, aferra-se à esperança de conseguir um pênis em alguma ocasião"* (1931, p.264).

A existência ou não, num corpo, do órgão peniano é um dado que deve ser considerado, pois trata-se de saber como ele é subjetivo por cada mulher, a partir de sua subjetivação sob o modo de "eu não o tenho". Este "não tenho" pelo lado da mulher, não se subjetiva sempre do mesmo modo. Quer dizer que o "não ter corporal" da mulher, origina uma ser maneira de ser. Esta modalidade de ser corresponde a uma identificação na vertente do imaginário.

A falta radical no Outro que a mãe encarna é de certa forma redobrada por sua castração como mulher. A distinção pênis-falo é essencial para tudo o que se apresenta na relação inicial da criança com sua mãe. O fetichismo é o que melhor ilustra esta distinção: o fetichista é sempre o menino e nunca a menina, como expus no capítulo II. Sabe-se que o pênis não impede a angústia de castração de existir no homem, fazendo-o procurar lidar com a falta por uma simbolização. Se tudo dependesse do plano da deficiência ou mesma da inferioridade imaginária dos dois sexos, seria *"mais naquele que é realmente privado do falo que o fetichismo deveria se declarar mais abertamente. Mas não é isto que ocorre"* (Lacan, 1956-1957, p.154).

É preciso destacar a discordância podendo surgir no imaginário da mãe quanto ao lugar e a função que a criança ocupa em sua fantasia, quer se trate de menino ou menina. A criança enquanto real, simboliza a imagem e comporta uma abertura para um além do estatuto de objeto da mãe: é tributária de todas as faltas que guiaram a mãe para esse ou aquele traço de seu narcisismo.

Nas primeiras relações da mãe com a criança revela-se, portanto, não apenas o polo das pulsões, mas também o registro das identificações. A estrita equivalência do objeto e do Ideal do Eu na relação amorosa, é uma das noções fundamentais na obra de Freud e a reencontramos a cada passo.

O objeto amado é, no investimento amoroso, pela captação que ele opera do sujeito, equivalente ao Ideal do Eu. Pelo investimento libidinal, um objeto se torna desejável, isto é, confunde-se com essa imagem que levamos em nós, diversa e estruturadamente.

Por incluir o poder fálico, é mais evidente o menino como criança, ser tomado pela mãe como símbolo de sua falta imaginária. Sobre este fato da mãe privilegiar sua relação com um filho menino, Freud constata até o fim de suas formulações sobre a sexualidade feminina: *"A diferença de reação da mãe ao nascimento de um filho ou de uma filha mostra que o velho fator representado pela falta de pênis não perdeu, até agora, sua força. A mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino: este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalência, de todos os relacionamentos humanos. Uma mãe pode transferir para seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma, e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou do seu complexo de masculinidade"* (1932, pp.163-164).

A menina não ser para a mãe um objeto sexual do mesmo teor que o menino, tem consequências na relação mantida pela mãe com sua filha. Esta tem de se confrontar mais amplamente que o menino com tudo que restou do complexo de masculinidade materno. Eis-nos frente à questões deixadas abertas por Freud e ainda suscitando dúvidas quanto ao destino da sexualidade feminina: o supereu feminino, o sentimento de culpa na mulher e a difícil dissolução do seu complexo de Édipo.

Perguntamo-nos: esta imagem do corpo, se ela é efetivamente uma menina, como é vista pela mãe?

No caso da homossexual, Freud sugere que a mãe a considerava "depois dos meninos": *"... tratava os filhos de modos inteiramente diferentes, sendo decididamente áspera com a filha e de excessiva indulgência com os tres filhos"* (1919b, p.187). Outro aspecto da relação desta mãe com a filha é ressaltado em seguida: *"...(a mãe) restringia tanto quanto possível a independência da filha e a vigiava para mantê-la afastada do pai"* (1919b, p.195). Tornando-se homossexual,

a jovem cede os homens à mãe. *"desistindo de ser mulher"* (1919a, p.197). Isto é, desiste de ser mulher, por amor à mãe.

Neste fator pode residir outra explicação da vida da menina estar centrada na relação amor-ódio com sua mãe. Diz Freud: *"Uma poderosa tendência à agressividade está sempre presente ao lado de um amor intenso, e quanto mais profundamente uma criança ama seu objeto, mais sensível se torna aos desapontamentos e frustrações provenientes desse objeto: e, no final, o amor deve sucumbir à hostilidade acumulada"* (1932, p.153).

Retomemos Van Ophuysen, um dos primeiros a dedicar-se já em 1917, ao complexo de masculinidade na mulher, referindo-se a um caso: *"Ela ouvira frequentemente seus pais mencionarem que antes de seu nascimento eles queriam um menino e haviam ficado decepcionados quando nasceu-lhes a filha. Seu orgulho de ter um menino não lhe escapara. Ela jamais esqueceu esta injustiça"* (1994, p.23).

Ari Roitman comenta como Dora ao entremeiar a história entre seu pai e a Sra. K. está mesmo em busca da identificação que a sustentasse, razão pela qual mantivera durante anos, uma estabilidade imaginária na qual *"privada do significante fálico pela mãe (que aparentemente só se interessava por seu falho, digo, por seu filho), reivindica peremptoriamente o amor paterno"* (1992, p.180).

No jogo da menina com as bonecas podemos supor que a menina substitui a mãe e efetua face à sua boneca à qual se identifica ao mesmo tempo, a confirmação narcísica que caberia à mãe. Esta pode se incumbir formalmente de assistir à menina, mas frequentemente sem este amor profundo, este investimento narcísico com que dota o menino. A menina tentaria suprir a carência materna dando-se ela mesma o que a mãe não lhe teria dado, tornando-se narcísica em sua essência. Esta tentativa à qual falta a base sólida que deveria lhe fornecer o amor materno é

destinada ao fracasso e a menina vê-se mais sujeita à dependência face aos seus objetos.

A forma de amor em que a mulher está por excelência, começou a ser ressaltada por Freud em seu texto sobre o *Narcisismo*: "*Sua necessidade não se acha na direção de amar, mas de ser amada, e o homem que preencher essa satisfação cairá em suas boas graças*" (1914, p.105). Quando Freud nesta obra de 1912 distinguira os dois tipos de escolha de objeto--anacítica e narcísica--recortara esta distinção pela diferença dos sexos, dizendo que o primeiro tipo (anacítico) seria característico do homem, enquanto que o segundo (narcísico) o das mulheres, ele dá como próprio ao homem, a transferência de seu próprio narcisismo sobre o objeto, do que resulta uma superestimação deste objeto e, correlativamente um empobrecimento do eu próprio do sujeito. A escolha de objeto narcísica, característica da mulher, faria, segundo Freud, elas apresentarem modalidades de "se amarem a si mesmas": "o que se é, o que se foi e o que se gostaria de ser". Freud acrescenta uma quarta forma: "alguém que foi parte de si mesmo", isto para dar conta da força do amor materno e o quanto a menina a ela está sujeitada.

No artigo já citado de Lampl de Groot de 1929, ao discorrer sobre a dificuldade da menina de renunciar à mãe enquanto objeto de amor, mesmo após ter constatado o fato da castração, a autora insiste igualmente sobre o narcisismo feminino: "*Isto poderia explicar o fato há muito conhecido que a mulher plenamente feminina não conhece o amor de objeto no verdadeiro sentido do termo: ela só pode se deixar amar*" (1994, p.121).

Se Freud sublinhou o narcisismo como querer dizer "ser amado", para a mulher narcísica ser amada é sobretudo ser escolhida: se ela quer ser amada, ela quer ser amada "por ela mesma". Isto quer dizer, ser objeto de uma valorização narcísica específica. Trata-se de compreender esta particularidade da mulher e que a

opõe ao homem de uma forma característica. Se para o homem, pesa a ameaça de castração, para a menina, a ameaça é a de perda de amor.

No Seminário IV, no qual retoma os dois tipos de escolhas de objeto a partir da distinção dos sexos, Lacan indica que se a relação anaclítica é a mais adequada para nos referirmos ao homem, é porque ele "tem": é investido do falo como objeto do desejo. O que faz com que sua posição corresponda àquele que é amado (amado pelas mulheres) e, mesmo como criança, seria indispensável à mãe, único depositário do objeto de desejo da mãe (1956-1957, p.84). Lacan acrescenta que se isolarmos a relação anaclítica no destino do homem (sem consideração para o fato de que o pai deve ser depositário deste objeto), ela introduz à perversão do sujeito.

Aqui pode-se dizer que Lacan prepara o que será mais tarde no Seminário VII (1960-1961), sua leitura sobre o "Banquete" de Platão, e do mito no qual o homem é Poros, aquele que tem, enquanto a mulher é forçosamente Aporia, a que não tem.

O que deixa a mulher mais dependente da sua relação com o Outro. A relação mãe-filha depende de uma confirmação narcísica. Num primeiro tempo, a menina como criança-falo realiza uma imagem fálica sobre si mesma para, em seguida, com a instauração da metáfora paterna, libertar-se desta identificação aprisionante. Num segundo tempo, volta-se para o Outro encarnado pela mãe, à espera de uma valorização de seu corpo de menina. Eis pois uma diante da outra: a mãe espera algo da criança e esta espera algo da mãe.

Podem surgir vicissitudes nos fenômenos da relação mãe-criança (menina)-falo, dada a proeminência do falo na dialética imaginária. Refiro-me à possibilidade de um narcisismo prejudicado na menina, que não evolua necessariamente para uma psicose, pois nesta, o corpo real da criança permanece para sempre testemunhando a onipotência da função materna e a forclusão do Nome-do-Pai. Trata-se mais do confronto da menina com a reação de uma mãe quando o órgão que tanto valoriza

não acompanha necessariamente o corpo da criança-menina. Por quais caminhos passam então as fantasias da menina quanto ao seu próprio corpo, para ir da mãe à filha, ou seja, como estão elas acomodadas no imaginário desta?

"Me fez mal ficar sem esta parte"

A menina, tanto como o menino, ser falo para a mãe, pressupõe que uma feminização só possa dar-se num segundo tempo. Esta feminização tem como característica, na resolução do Édipo, uma passagem pela identificação viril: a menina voltar-se-ia para o pai, em quem busca um traço simbólico de identificação. A mãe só pode remetê-la ao falo, significando não o deter.

A abertura para o pai está, contudo, na origem de uma profunda insatisfação: o que é significado à menina, por esta vertente, situando-se precisamente no registro fálico, deixa sem referência o que constituiria a feminilidade. É o fundamento de sua questão de mulher: a busca de uma identidade propriamente feminina.

A problemática a enfrentar--na divisão caracterizando-a entre uma parte fálica e uma não-toda fálica--é quanto ao que "resta" fora do fálico, este "resto" não articulado pela linguagem. Embora a mulher não ignore a impossibilidade de inscrever-se fora da trilha fálica, a se definir em relação aos homens ("*uma mulher procura um homem a título de significante*", Lacan, 1972-1973, p.46), "ser" fetiche na fantasia dele, não satura, contudo, o "ser uma mulher".

A falta marcando a mulher surge como falta-a-ser enquanto mulher cujo Outro materno não responde: da espera de receber uma resposta da mãe sobre o que funda o ser mulher, uma mulher pode fazer paixão, demanda de amor. Lacan indica através do termo "devastação" o que seria na maioria dos casos, a relação da

menina com a mãe: *"de quem ela parece esperar, como mulher, mais substância do que de seu pai—o que não vai com ele, sendo segundo, nessa devastação"* (1972, p.21).

Quando a menina, no estágio do espelho, volta-se para o Outro procurando seu assentimento, o fará num primeiro tempo, como já mencionei, em busca da confirmação da visão totalizada antecipada de seu próprio corpo: num segundo momento, o fará em busca no olhar do Outro, da imagem correspondendo ao ideal de seu próprio sexo.

Em seu Seminário sobre *A Angústia*, Lacan indicou que o corpo não nos é dado de maneira pura e simples na experiência do espelho, podendo ocorrer modificações na imagem especular na qual acreditamos, deixando surgir em vez da dimensão da nossa estatura, a do nosso próprio olhar: *"o valor da imagem começa então a mudar, sobretudo se há um momento em que este olhar aparece no espelho, começa a não nos olhar nós mesmos, initium, aurora de um sentimento de estranheza, porta aberta para a angústia"* (1962-1963, Seminário de 9.01.1963).

Na retomada do estágio do espelho de Lacan, Winnicott, em 1967, menciona a possibilidade dos bebês se voltarem para as mães para se verem a si mesmos e não receberem de volta o que dão: *"olham e não se vêem a si mesmos: encontram uma mãe que reflete seu próprio estado de ânimo, ou pior, a rigidez de suas próprias defesas"* (1972, p.148).

A resolução da relação narcísica, do eu com o pequeno outro, dá-se pela interferência do terceiro, do grande Outro: por esta incidência põe-se em jogo a identificação simbólica de onde o sujeito pode ver ou não ver a imagem de si mesmo que se forma na identificação imaginária. De maneira geral, a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro: o sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver.

Como sustentar a identificação que suporta a perspectiva escolhida pelo sujeito no campo do Outro, de onde a identificação especular pode ser vista sob aspecto satisfatório? O ponto do Ideal do Eu é de onde o sujeito se verá, como se diz, "como visto pelo outro"--o que lhe permitirá suportar-se numa situação dual para eles satisfatória do ponto de vista do amor"(1964-1965, p.263). Esse único significante necessário para introduzir uma perspectiva centrada no ponto ideal, I, colocado em algum lugar do Outro, de onde o Outro me vê, na forma em que me agrada ser visto.

A palavra, a função simbólica, define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário. A resolução ao nível do eu constituído no seu estatuto imaginário depende da sua reestruturação pelo Ideal do Eu. Ou, em outras palavras, do Ideal do Eu, comandando o jogo das relações a outrem, depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária.

Freud insiste sempre na conservação, em todos os níveis, do que se pode considerar como diferentes etapas. Como o sujeito tem dificuldade em renunciar a uma satisfação uma vez obtida, procura reencontrar a perfeição narcísica de sua infância na forma nova do seu Ideal do Eu: o que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal. O amor reabre a porta à perfeição: no amor, ama-se o seu próprio eu.

Certas cenas da análise do pequeno *Hans* (1909) e dos estudos sobre a vida de *Leonardo de Vinci* (1911) de Freud indicam que compartilharam ambos em suas fantasias, de uma identificação ao ideal materno. Correspondendo a este ideal, constatamos as posições adotadas pelo primeiro, cavalheiro ao serviço das damas e, pelo segundo, artista e arquiteto, ao serviço dos mecenas e da dama ideal. Como diz Lacan mencionando os dois casos de Freud: "*Estas fantasias de passividade da*

criança podem intervir de muitas maneiras no curso de uma análise para captar o menino numa relação fantasmática com o pai onde ele se identifica com a mãe" (1956-1957. Seminário de 5.06.1957).

Neste Seminário, Lacan sustenta que Leonardo conserva "uma paternidade de sonho", um pai imaginário que não chega a sustentar sua operação como agente real. O pequeno Hans segue um caminho similar: ele brinca de fazer bebês nas meninas. Por identificação ao desejo da mãe, ele aspira a ter crianças de seus sonhos, estas estruturadas sob o modo do falo materno que é o objeto de seu próprio desejo (Lacan, Seminário do 3.07.1957). A solução edípica encontrada por ele para por fim à sua fobia é falseada e incompleta: procura desfazer-se da sujeição à sua mãe por esta via do significante "cavalo", como suplência do Nome-do-Pai.

É possível, pois, ocorrer uma verdadeira redução do simbólico, uma espécie de anulação, de perturbação, da função do Ideal do Eu. No caso ao qual me refiro, uma dificuldade se apresenta na passagem da identificação imaginária, $i(a)$, para a identificação simbólica, para a forma do Ideal do Eu, $I(A)$. Fica difícil manter-se a distância entre o I , o ponto em que o sujeito se vê amável e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por (a) , e onde (a) vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito.

"Fico colada no olhar do outro"

O acolhimento do corpo de falta da menina por parte do Outro deve dar-se no registro simbólico, de Ideal do Eu. Qualquer distúrbio neste registro, dificulta a

identificação da mulher aos ideais do seu próprio sexo. A inserção de uma função imaginária da imagem corporal entre o processo significante do recalque e o real do organismo assume toda sua importância no exame da questão da feminilidade. A mulher jamais se sente bastante revestida por esta imagem corporal, como se esta vestimenta imaginária ameaçasse sempre se entreabrir para a realidade repulsiva de um corpo que ela não pode reconhecer como tal. Diz Serge André: "*É quando a carne aponta sob o vestido, sob a maquiagem ou sob a máscara da sedução que a histerica se vê suja, feia, repugnante, reduzida ao estado de vianda*" (1986, p.110).

A imagem do corpo tem assim numa mulher uma função ambígua que a distingue do narcisismo masculino. Toda a arte do narcisismo feminino consiste em sugerir a presença, para além do véu, de uma feminilidade misteriosa. Mas aí ela corre um risco: pois a mulher só pode manter uma tal imagem se se mantiver à distância, como que separada da máscara que ela produz sobre a cena do mundo, e isso sem que nada a nível do Outro, a nível da identificação imaginária I (A) lhe dê o ponto de referência que garantiria uma tal distância.

Encontramos um tipo de mulher cujo discurso fantasmático aponta para uma falha na fundação da imagem do seu corpo feminino, fundação que, por natureza, é frágil. Por não poder contar com o investimento de sua imagem do corpo feminino, corpo de falta, é-lhe difícil encetar este caminho de assegurar-se de uma imagem corporal que por essência é precária, sempre ameaçada de romper-se. Se é preciso convir que a mulher se encontra sempre um pouco em falso no plano de sua identificação imaginária, sua imagem corporal parecendo-lhe sempre algo vacilante e frágil, ela busca (e pode encontrar) meios de ser reassegurada de sua feminilidade.

A mulher em questão, sexo anatomicamente feminino, sabendo-se mulher, não tem acesso ao seu corpo de mulher para encetar esse caminho de

reasseguramento de sua feminilidade. Através da falta de investimento da imagem de mulher, manifesta-se o laço entre o fracasso do recalque a nível do corpo orgânico e as falhas dele decorrentes. Tal mulher dizer-se "defeituosa" e "inacabada" adquire neste caso, o sentido de uma imagem à qual falta consistência: e mais, para cuja inconsistência, tal mulher sente-se incapaz de encontrar formas de supri-la.

A dificuldade na ordem da identificação simbólica, no registro do I, ideal de eu, implica então, numa ressurgência de questões ligadas à identificação imaginária $i(a)$. É claro que $i(a)$ já deve ter-se instituído, porque não podemos referir-nos ao corpo se não falarmos de falta antes. Haver um corpo regulado pelo Outro, não é suficiente para impedir que tal mulher fique imersa no imaginário, ameaçada de perder este ponto de exterioridade, que o ideal do eu deve preservar.

Para uma mulher que não tenha recebido este reconhecimento da imagem de seu corpo de falta, pode instituir-se uma confusão entre a falta, basicamente uma falta de objeto, com a falta do pênis, como nome do falo.

Esta falta do objeto supõe, como abordei no capítulo anterior, que o (a) seja coberto pela imagem: trata-se de tomar no corpo da imagem especular $i(a)$, o objeto de seu desejo (a) . O objeto (a) subtrai o objeto da função imaginária e o designa como sem imagem no espelho, objeto de natureza diferente do da imagem $i(a)$. O olhar como objeto (a) na função do desejo, suporte do mesmo na fantasia, não é visível no que constitui, para o homem, a imagem de seu desejo.

No triunfo da assunção da imagem do corpo no espelho, evidente no fato da criança voltar-se para aquele que de alguma forma a assiste, manifesta-se este objeto evanescente que só aparece na margem: a troca de olhares, objeto (a) .

O olhar como objeto parcial (a) é escondido, não capturável, na medida em que não se poder ver de onde o Outro olha o sujeito: o olhar do Outro como ponto

ideal é sem o qual a imagem não se dá. Isto porque este olhar não é um olhar visto, mas um olhar imaginado pelo sujeito no campo do Outro.

Quando o objeto perde a imagem, separa-se do significante que o sexualizava, correspondendo às separações $i(a)/a$ e $a/(-\phi)$. Como diz Lacan: "*o olho pode funcionar como objeto (a), quer dizer, no nível da falta (-φ)*" (1964-1965, p.102). O objeto (a) é a realização do des-ser. Para E.Tolipan: "*O resultado é a abertura dessa relação fantasmática (S $\hat{=}$ a) e a torção seguinte é a passagem do a, como objeto real, irrecuperavelmente perdido, para o lugar de causa de desejo (a-S)—lugar esse destinado ao analista*" (1993, p.128).

Os elementos tomam seus respectivos lugares na estrutura se o olhar que suporta o sujeito é subtraído: só quando (a) aparece na parte de traz do "espelho" é que se separa de $-\phi$, passa a funcionar como objeto causa de desejo.

Uma perturbação a nível de imagem pode acarretar o surgimento do objeto(a) na imagem. Assim, se (a) surge "na parte da frente do espelho ou a nú, sem recobrimento", ele assume valor de $-\phi$, de falo.

É o que ocorre neste tipo de mulher apresentando um prejuízo ao nível de sua imagem como mulher, procura então manter o olhar do Outro este, objeto a, por essência para sempre perdido ("quero ver o olho do Outro em mim, quero ver o olho do Outro me olhando" é o que diz), dificulta então a separação de (a) com $(-\phi)$. Isto porque só a continuação do olhar do Outro nela a faz acreditar na manutenção do revestimento de sua imagem: "se o olhar do outro se solta de mim eu caio lá de cima" é o como o expressa. Pela prevalência da "*inércia do imaginário que só faz figura de sombras e de reflexos*" (Lacan, 1955, p.11), tal mulher entra em contato, não com a "falta" de objeto, esta a ser revestida pela imagem $i(a)$, mas com o objeto.

Precisamente, algo ocupar o lugar de (a) do objeto causa de desejo, no caso, o olhar do Outro, é dar corpo ao que a imagem especular deve representar: aí intervém a angústia. O que causa angústia, diz Lacan, "*é a falta da própria falta*" (1962-1962, Seminário de 28.11.1962). Só a "queda" do objeto (a) permite separá-lo de ($-\phi$) e dar-lhe acesso ao funcionamento de objeto causa de desejo: "*Vemos então que o olhar opera numa certa queda, queda de desejo, sem dívida*" (Lacan, 1964-1965, p.111). Só que para tal mulher, o problema não é o da "queda" do objeto, mas de algo que o possa revestir, isto é $-\phi$. Como fica para a mulher que não deixa "cair" o objeto porque não pode revesti-lo a assunção de sua posição de objeto (a) causa de desejo?

A parte "não-toda" da mulher, a não submetida à lógica fálica, a identifica com o objeto (a) causa do desejo na relação sexual ("que não existe"). No acesso à imagem de seu corpo de mulher, ela encontra referência para tornar-se fetiche para um Outro, na ordem das trocas simbólicas estabelecidas com o homem.

A adoção desta posição identificatória da mulher como objeto causa do desejo do Outro é muito dificultada, se o Outro que a mãe personaliza, privilegia o encaminhamento da menina à identificação fálica e não valoriza o outro lado da inscrição da mulher: o não coberto pela lógica fálica. Dos dois lugares que, por princípio, a mulher teria de ocupar, o da posição fálica no polo identificatório e o da posição de objeto causa do desejo, constatamos neste tipo de mulher, o Outro só ter valorizado o primeiro: o que dificulta-lhe a utilização das insígnias do seu próprio sexo.

Fica excluída, forcluída, uma das vertentes do ideal da posição feminina: a do corpo onde se situa a particularidade feminina nesta outra vertente diferente da lógica fálica e por cuja via estabelece-se a relação particular da mulher com o gozo dito suplementar.

Trata-se de um Outro encarnado pela mãe que, elidindo a questão do corpo de mulher da menina, tende a priorizar cuidados físicos do corpo de uma criança (sem especificidade) ou a transmissão de elevados valores éticos e morais. São estes preceitos morais ou egoicos que regerão sua vida e não o desejo.

Como a menina pode assegurar-se da imagem do seu corpo de mulher que constitui uma das formas às quais ela recorre para enfrentar a falta de significante a marcando se o Outro encarnado pela mãe tem dificuldade de investir este corpo (e provavelmente o seu próprio), como sujeito de falta?

A mãe pode revelar à filha a falta de sustentação da própria imagem, quando face à queixa da filha apresenta uma resposta do seguinte teor, como se pedisse à esta, o recobrimento de sua imagem: "que mãe voce quer que eu seja?"

Serge André ao referir-se à mãe de *Violette*, a homossexual perversa, segundo ele, a apresenta como "*uma mulher apagada*" (1993, p.106) e "*uma mulher que renunciara, se não à feminiüdade, pelo menos às manifestações aparentes desta*" (*ibid.*, p.119). O que significa a mãe de *Violette* apenas "suportar" ser uma mulher, tal "*como suportar uma doença de infância*", como Serge André a descreve (*ibid.*, p.119)?

Frequentemente observa-se em tais mães uma busca, ao longo dos anos de uma "cobertura" para seu próprio corpo em sucessivas identificações de acordo com as alterações da moda. A falta de investimento da imagem do corpo de mulher pode se perpetuar: "de mãe para filha"...

O objeto para ser investido, deve estar em conformidade com o eu, envolvido por uma imagem narcísica, e, do lado do imaginário, o amor manifesta-se como relação narcísica, na qual o amante ama a imagem de si mesmo que o outro lhe devolve como um espelho. O laço entre o objeto sexual e a imagem narcísica é tal que o objeto só é capturado quando revestido por esta imagem, a qual só mantém

sua consistência pelo objeto que ela abriga: $i(a)$. É o fato do amor incidir sobre a imagem que "permite ao gozo condescender ao desejo".

No caso que nos ocupa, a menina se pergunta, além do estatuto de objeto causa do desejo que pode como falo ter representado na fantasia da mãe, surge esta pergunta pela vertente do imaginário: que mulher a mãe queria que ela se tornasse?

Relembrando o fato de que nos intervalos do discurso do Outro, nos ensina Lacan, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável: *"ele me diz isso, mas o que é que ele quer?--Che vuoi?"* (1964-1965, p.203).

"Não fui enfeitada como menina"

Quando há, no Outro que a mãe personifica, um intenso anseio pelo valor fálico, e a mãe o expressa pelo "desejo de um menino", há uma grande possibilidade da filha encaminhar-se na direção do homossexualismo. Mas nos casos aos quais me refiro aqui, trata-se de uma mãe ansejando por uma menina, na qual lança seus próprios ideais de realização fálica.

Freud já não nos alertara (1914) do quanto pais projetam nos filhos seus anseios narcísicos? Não temos o caso de Madame de Choisy vestindo seu filho--o futuro abade François-Timoléon de Choisy--de menina, porque assim o desejava? O maior prazer do Abade de Choisy será, a partir do desejo materno, ouvir dizer que ele é "uma bela dama" e em ser amado como tal.

No caso da mulher à qual me refiro, ela tornara-se depositária de um projeto específico da mãe para ela: de sabê-la menina dotada de atributos fálicos (como a própria mãe possivelmente queria pensar-se). A necessidade materna de dotar a menina de atributos fálicos pode apresentar-se sob várias formas: alcançar, pelo

briho intelectual, a notoriedade ou atingir destaque por alguma "grande obra". A questão não é a valorização fálica da filha, mas o de ser esta a única valorização por parte da mãe em relação à menina. Fica excluída, forcluída, a especificidade da menina, isto é não há investimento do seu corpo de falta de mulher.

O que pode ser ouvido fantasmaticamente pela filha nos seguintes termos: "seja mulher, mas uma diferente: não simplesmente mulher". O problemático para a menina passa a ser a exacerbação da falicização do seu corpo. Em sua fantasia, ela é certamente menina, mas menina fálica tal qual o desejo de sua mãe a teria eleito para sempre. O "deiferent" fica por conta da exclusão de sua parte propriamente feminina.

Tal mulher passa a acreditar que para agradar à mãe, deve realizar-lhe o ideal: precisa ser uma "mulher fantástica". O Dicionário Aurélio reserva ao termo fantástico as seguintes significações: "*incrível, extraordinário, prodigioso*". Há além do notável, o sentido do estranho, do irreal. Sob este duplo aspecto parece ter sido vivenciado seu corpo de mulher: aquele que "foge à regra". Não se trata apenas do desejo da mulher de ser única, a detentora do mistério da feminilidade, mas de ser uma mulher diferente: a que causa assombro.

Esta mulher pode, num primeiro tempo tentar acentuar sua condição de mulher, usando maquiagens e roupas que chamem a atenção para a sua imagem feminina, assim como em criança pode ter se recusado a usar roupas consideradas por ela "unissex", para tentar reassegurar-se do reconhecimento de seu corpo feminino. Mas nem sempre é um esforço possível de ser sustentado.

Pode-se compreender que tal mulher crie outros mecanismos para enfrentar o problema que a consome. Como diz Serge André, referindo à *Violette*, há nesta mulher, a crença de ter um falo imaginário, ouvida no seu discurso: "*Ela tem a convicção de ter algo bem concreto no interior do corpo*" (1993, p.131). Para

Serge André tratar-se-ia de um fetiche (*ibid.*, p.129), embora a descrição que faz do mesmo, lança-o na vertente do imaginário: é preciso reconhecer que não é da mesma natureza que o erigido pelo perverso feticlista masculino, que se dá pela vertente do simbólico. Para este último, o fetiche, como expus no capítulo II, vale como substituto metonímico do falo (imaginário) da mãe: é um traço que mascara ou fecha a hiância do sexo feminino impedindo deste ser descoberto como castrado.

Acredito, no caso desta mulher, tratar-se não de um fetiche pois este termo já foi consagrado na psicanálise na referência ao mecanismo perverso no homem, mas de uma necessidade no caso dela, de imaginariamente realizar o anseio fálico materno: o "fetiche" deveria ser então empregado entre aspas.

Para lidar com sua dificuldade de assumir seu corpo feminino de falta, tal mulher precisa recorrer a outros recursos. Em alguns casos, constata-se, que ela procura desde pequena mostrar-se diferente do que na realidade era: operar "transformações". Estas, podem evoluir para artifícios cada vez mais pronunciados para deixar um quê de engodo no ar. Não se trata apenas de aspectos vividos na fantasia mas de atuações na realidade: disfarces, perucas, despistamentos ("eu parecia um travesti", é o que diz). Muitas vezes quando não consegue operar "transformações", procura apresentar-se sob forma dessubjetivada: reduzida a um olho, a uma sombra, nunca identificada distintamente. Seu intuito é o de surpreender, causar espanto no Outro: espera-se uma pessoa, surge outra.

Em tal mulher, a necessidade de possuir o valor fálico tão almejado pela mãe, pode fazê-la crer em certo poder mágico, um trunfo que a dotaria deste poder: uma "carta escondida", um coringa, algo ao qual ninguém espera ela ter acesso e cuja revelação provocaria surpresa e admiração (enfim!) no Outro. Eis a realização do "fantástico", da "maravilha".

Poderá fazê-la, como num jogo de espelhos, procurar este ideal fálico na mãe (fálica), com a qual procura identificar-se. Pelo fato da mãe não aparecer como desvalorizada por não possuir pênis, já que ela detém o poder fálico, a filha pode reportá-la "à uma classe à parte", uma à qual ambas pertenceriam, mas de difícil definição. Quando ela afirma que a vida é certamente mais fácil para o homem, trata-se sobretudo da inveja daquele que tem uma imagem corporal plena e bem definida.

Esta mulher pode trazer a expressão de uma tal vivência de ideal fálico no Outro, na relação transferencial: "Sonhei que voce estava deitada e eu ia levantar sua saia, perguntando afinal, voce tem ou não tem?: mas parei, não levantei sua saia". Não se trata pois de uma "crença" no falô materno como ocorre no perverso fetichista, mas de uma representação pregnante de mãe fálica da qual não quer abrir mão: "parei".

Do que como menina pode ter-se ressentido, nesta projeção da mãe de seus próprios ideais nela, é o estabelecimento de "padrões" que teriam sido experimentados como tanto mais arbitrários quanto mais o querer satisfazer à demanda da mãe a teria levado a senti-los como impossíveis de realizar. Pode queixar-se de um pesado fardo: trata-se deste ideal--inatingível--da mãe que ela carrega. Por não conseguir alcançar este ideal do Outro de quem depende, pode melancolizar, pela impossibilidade de elaborar o luto desta perda da imagem que satisfaria o Outro. Resulta uma aproximação da distância entre a identificação ao ideal do eu, I, e a parte tomada no desejo da mãe (a).

A imagem corporal guardando as insígnas do próprio sexo nesta mulher é construção da análise. A análise a teria alertado que nunca se preocupara até então de ter um espelho em que visse seu corpo por inteiro, pois restringia-se a olhar no espelho "apenas a parte superior do seu corpo".

"Não desejo como os outros"

A falta ao nível da constituição da imagem corporal provoca uma falta correspondente ao nível da identificação simbólica operada pela instância paterna. A formulação do lugar onde esta mulher deveria estruturar-se como ficção no ideal do eu. I. onde se veria como amável, dando-se na inconsistência, repercute na forma como enfrentará a questão do fenômeno do *fading*, efeito de estrutura onde se constitui o lugar do sujeito numa elisão de significante. Isto porque o ideal do eu como formação guardando relação às coordenadas inconscientes do eu, deve vir no lugar simbólico do fenômeno de desaparecimento, de *fading*. Havendo uma falha na instituição do ideal do eu, o medo de desaparecer ao nível da imagem se duplica de certa forma, no medo de desaparecimento do *fading*.

Neste registro do Outro devemos situar o ponto de origem de onde decorre a série de problemas apresentados por este tipo de mulher.

À determinação materna de realizar seu próprio ideal fálico na menina, nem sempre o pai consegue opor-se: o falo paterno mostra-se então inoperante em relação ao falo materno imaginário muito pregnante. Como me diz uma analisante apreendendo esta problemática: "Minha mãe estava no lugar errado: o lugar de minha mãe era o do homem".

O pai não ser um ideal para a mãe, tende a abalar a constituição do ideal do eu e do supereu da menina, correspondendo, ambas estas instâncias identificatórias, à inscrição do Nome do Pai. A má inscrição da metáfora paterna tem como corolário o sofrimento e a instauração do supereu feroz como suplência do Nome

do Pai. Nas histórias que cria e descreve predomina o humor, no sentido em que, como diz Lacan "...o humor é a deserção no cômico da função mesma do supereu" (1962, p.769).

O supereu tem relação com a morte: a morte é precisamente a que nega o discurso, o mutismo anulando o valor da palavra. Esta mulher pode se sentir tomando o caminho da morte, principalmente porque a falha na sexualização de seu corpo a ameaça constantemente com a irrupção do real.

A mãe pode atribuir o poder fálico a um terceiro, com o qual ela mesma se identifica, que não é o pai da criança, mas um arbitrário e sucessivamente escolhido por ela. Para a filha há uma inscrição de Lei, cujo sentido, contudo, lhe escapa. Caso em que as palavras do pai podem ter eventualmente alguma relevância para ela, mas não podem ser utilizadas.

Numa tal configuração, o pai aparece, por exemplo, sob o significante NADA: é um nada imaginarizado, uma imagem pejorativa do nada. Mas o NADA é também o traço do pai com o qual se identifica, pois este é vivido como não conseguindo fazer "nada".

Se a mulher, como sujeito, deve identificar-se na vertente do pai, no caso que nos interessa aqui, a identificação ao ideal da mãe é tão marcante, que só pode ocasionar uma distância, entre os dois polos identificatórios, causa de sofrimento de sua parte: a distância entre o NADA (traço do pai ao qual se identifica) e o TUDO (correspondendo ao ideal da mãe). Pelo próprio fato de poder escolher o "terceiro" ao qual atribui o poder fálico, a mãe torna-se no seio da família, a detentora deste poder (TUDO). Por isso tal menina procurará "furar" o Outro que é a mãe: isto é, apontar-lhe a castração, por certo amor ao pai. Porque só ela e o pai seriam castrados? Uma das formas de castrar a mãe é não realizar-lhe o ideal, tornar-se o "furo" da mãe: "ser nada".

Há então uma falha na metaforização aportada pela instância paterna quanto ao sentido de humanização do desejo, de instituição de um limite à função materna: este limite produz o resto, o objeto (a) causa do desejo, marca da interdição de um gozo ilimitado. O objeto (a) por mais paradoxal que pareça é ele quem deseja, esse objeto atrás do sujeito e não na frente, funcionando como mola, em termos pulsionais, como força constante, onde *"não há dia nem noite, primavera nem outono, nem subida nem descida"* (Lacan, 1964-1965, p.18).

O (a), precisamente o suporte do desejo, tem por função simbolizar a falta central (indicada por $-\phi$) do sujeito. A estruturação do sujeito dá-se no desejo, passando pela fantasia que o sustenta e pelo afrontamento ou o evitamento da castração que ele implica (o desejo está na ordem inversa do gozo).

Na medida em que tal mulher não separa o objeto (a), mantendo-o ligado à $-\phi$, ela conserva o objeto "olhar" pelo qual procura ser sustentada, na dependência da demanda, comprometendo o surgimento do desejo.

Todo sujeito é confrontado à necessária distinção entre os registros do desejo e da demanda, na medida em que só esta distinção permite-lhe o asseguramento da separação com o Outro. A metáfora paterna é a que garante esta separação, interditando o sujeito se assimilar ao objeto da demanda do Outro primordial. Isto porque, para o sujeito poder operar sua própria separação, é preciso que se constitua um desejo insatisfeito como desejo do Outro para além de toda demanda. Se o desejo do homem é o desejo do Outro, é bem porque o desejo é fundamentalmente "desejo de desejar".

Mencionamos no capítulo anterior como o desejo surge à margem da demanda: esta insere-se na dialética da intencionalidade do amor. O amor como "dar o que não se tem" é uma definição estrutural: no dom de amor, algo é dado por nada, pura gratuidade. O nada pelo nada é o princípio da troca. O Outro

encarnado pela mãe intervém neste registro: ela dá ou não dá, enquanto este dom é signo de amor. O amor somente se concebe na perspectiva da demanda: *"A dimensão, a perspectiva, o registro do amor se desenvolve, se perfila, se inscreve naquilo a que se pode chamar o incondicional da demanda"* (1960-1961, pp.343-345).

A demanda instala-se pelo viés da frustração, no fundamento da estruturação simbólica. Como diz Lacan: *"A entrada da frustração numa dialética que a situa, em a legalizando e lhe dá também a dimensão da gratuidade, é uma condição necessária ao estabelecimento da ordem simbolizada do real"* (1956-1957, p.101). Satisfeita ou não, a demanda se anula, desaparece na etapa seguinte e projeta-se sobre outra coisa: ou sobre a articulação da cadeia simbólica dos dons, ou sobre o registro fechado do narcisismo. No registro da demanda enquanto pura, ela é demanda de ser escutada, de ser escutada "para nada" e neste já está o lugar do desejo.

A imparidade na demanda dá lugar ao desejo, desejo do "nada" como condição para poder desejar. É o que se passa no nível oral: já neste nível é o nada, pois aquilo de que o sujeito foi desmamado não é mais nada. Percebe-se, por esse viés, como o objeto do desmame pode vir a funcionar, no nível da castração, como privação.

A demanda de amor fracassa se ela se reduz à uma pura satisfação de necessidade. O verdadeiro objetivo da demanda de amor é o nada--um nada dado pelo Outro. O que Lacan chama de amor é a relação do objeto com o nada, no trajeto deste objeto tornar-se simbólico. No fundo, o amor está na dependência dos signos do Outro, enquanto o desejo é estimulado por algo que é destacado do Outro. De certa forma o amor e o desejo têm a mesma estrutura que a demanda de amor, ou seja, que neles encontramos o incondicional da demanda. Segundo Lacan,

é preciso que o "sem condição" do amor se torne "condição absoluta de desejo": *"...ele inverte o incondicional da demanda de amor, onde o sujeito permanece na sujeição do Outro, para levá-lo à potência da condição absoluta (onde o absoluto quer dizer também desprendimento)"* (1960a, p.297).

Há um Outro que não sabe preservar o lugar do "nada". Se o amor fica todo no lado da demanda, ele se mutila do que tem de mais precioso, este nada, pelo qual o sujeito passa a desejar. Lacan introduziu o lugar à sua análise clínica da anorexia mental, da qual faz o símbolo do fracasso da demanda de amor--enquanto que ela obtém como resposta "algo" (e não o "nada"). Na anorexia mental, o que a criança come é o nada, procurando sustentar-se no nada do desejo. A anoréxica come "nada", mantendo por este nada o para-além da demanda, pondo assim em ato o preço a pagar para tentar operar sua própria separação.

O nível anal é o lugar da metáfora: um objeto por um outro, oferecer as fezes no lugar do falo. Aí percebe-se, porque a pulsão anal é o domínio da oblatividade, do dom e do presente. Lá onde não podemos, por motivo da falta, dar o que temos que dar temos sempre o recurso de dar outra coisa.

O desejo fica fora do sistema das trocas: não estamos mais aí no nível do pedido, mas do desejo, do desejo do Outro. De todos os objetos nos quais o sujeito pode reconhecer a dependência em que está no registro do desejo, o olhar se especifica, por ser inapreensível: *"É por isso que ele é, mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e punctiforme na ilusão da consciência de ver-se vendo, em que o olhar se elide"* (Lacan, 1964-1965, p. 83).

O desejado na metáfora do amor é o desejante no outro--o que só se pode dar se o próprio sujeito for colocado como desejável. É a colocação em jogo do que

Lacan nos indica pela fórmula "eu te peço--o quê?--que recuses--o quê?--o que te ofereço--por quê? porque não é isso--isso, vocês sabem o que é, é o objeto (a)" (1972-1973, p.170). Há várias formas de se procurar o "nada". No fundo, há aí um importante aspecto do ensinamento lacaniano que consiste em lembrar que nada é mais salutar que o "nada".

A mulher estabelece um vínculo mais tênue ao desejo que o homem: *"Esta falta, este signo menos marcando a função fálica para o homem, fazendo com que para ele, sua ligação ao objeto deva passar pela negatização do falo, pelo complexo de castração, esta necessidade que é o status do -φ no centro do desejo do homem, eis o que, para a mulher não é um nó necessário"* (1971-1972, Seminário de 12, 01.1972).

A mulher só descobre a possibilidade da castração no momento em que ela é confrontada ao desejo do Outro. Só na medida em que o complexo de castração desempenha um papel no desejo do Outro que ela entra em contato com a castração ou seja, a mulher só tem a ver com a castração indiretamente, por pessoa interposta. A mulher está essencialmente interessada pelo desejo do Outro: sua angústia é só face ao desejo do Outro, o qual ela não sabe muito bem o que cobre.

Acidentes decorrentes de uma metaforização defeituosa da instancia paterna que humaniza o desejo da mãe, é particularmente sentido pela mulher, pela maior proximidade que tem com o objeto(a).

A mulher à qual me refiro aqui, permanece suspensa no registro da clivagem entre demanda e desejo. O Outro que a mãe personifica, talvez pela dificuldade na ordem do desejo, não permite a instauração da demanda de amor tendo a propriedade de mostrar a incompletude radical da satisfação da necessidade: "Neste campo, o da necessidade física e de cuidados de saúde, tudo podia para minha mãe: não tinha limites. Nada se podia, porém, na área do prazer", me dirá. É-lhe difícil.

portanto, assegurar a irredutibilidade do desejo à demanda sustentado pela insatisfação trazida à demanda. "Não tenho contato com meu desejo. Saio do nível da necessidade para o do capricho: não há meio termo", acrescentará.

O desejo do Outro implica a substituição do A pelo pequeno (*a*), isto é, comporta um rebaixamento do Outro este, correlativo da tomada do Outro na fantasia: o objeto do desejo é (*a*) e não A.

Na mulher da qual eu me ocupo, a falha na separação com A impede esta substituição, da mesma forma que não permite subtrair o objeto (*a*). Aliás, não é este um dos objetivos do discurso analítico, ensina Lacan, o de dissociar, o *a* e o A. *"reduzindo o primeiro ao que é do imaginário, e o outro, ao que é do simbólico"* (1972-1973, p.111)

No caso do Outro encarnado pela mãe que não consegue oferecer à menina a valorização do seu corpo de mulher, de colocá-la como desejável neste nível, pode ser atribuído às suas próprias dificuldades na ordem do desejo. Esta mãe pode, como forma de abordagem da falta do Outro, recusar-se a "dar a falta".

Como repercute na menina o fato do Outro mostrar dificuldade de por em jogo o seu próprio desejo? Para a filha, neste caso, pode dar-se uma exacerbação da demanda, sem chance para que o desejo se mantenha na margem da mesma. "Minha fala é diferente da dos outros: ela é estranha. Não tenho querer, que é a moia propulsora de tudo", dirá: fica sem condição de vivenciar seu desejo instituído como desejo do Outro, que é uma questão simbólica.

À falta de um lugar na fantasia....

Toda fantasia neurótica inclui a função imaginária da castração ou seja, ilustra a função do imaginário na estruturação significante: afastar o sujeito de seu objetivo de busca de seu desejo.

A fantasia responde à questão do desejo como desejo do Outro, sustentando-o de um objeto--imaginário, sem dúvida--como seria a mulher para o homem, o qual só adquire, para ele, tal prestígio por causa de sua privação fálica. A mulher é então apreendida no lado deste objeto, convocada neste lugar pela fantasia como desejo do Outro: a mulher se coloca, pretendendo trazer aí alguma falha: *"...na medida em que o desejo aí só se mantém da insatisfação que aí se traz ao se esquivar como objeto"* (Lacan, 1960a, p.307).

No caso da mulher dá-se a inversão imaginária, seja um defeito de identificação narcísica com o objeto do mesmo sexo, em favor de uma identificação com o homem. Como diz Lacan: *"Pela busca sem trêgua do que é ser uma mulher, ela só pode enganar seu desejo, pois que este desejo é o desejo do outro, por falta de ter satisfeito à identificação narcísica que a teria preparado a satisfazer um e outro em posição de objeto"* (1957c, p.452).

Observemos que em se tratando de fantasia, há a fixação do sujeito em um lugar peculiar, diferentemente do sujeito do significante como tal que não tem lugar: ele se move com o significante e sua localização é sempre equivocada. A escritura da fantasia $S\hat{o}(a)$ indica que há dois lugares, um para o sujeito, outro para o objeto. *"Não há lugar para dois sujeitos, um tem que se oferecer como objeto"* (E. Tolipan, 1991, p.214).

Na mulher da qual me ocupo, sua falicidade a impede de aceitar-se na posição de objeto (a) na fantasia do homem. Fazer prevalecer a fantasia no registro do imaginário, numa cena ou pequenas histórias em que, "criando personagens" ou

"história em quadrinhos" é a forma pela qual encontra um lugar para ela mesma e para o Outro.

Quando ela não consegue determinar-se um lugar, confronta-se com a angústia, pela irrupção do real: o afeto que surge então, na falha do funcionamento da fantasia é o estupor. Na hiância entre desejo ao gozo se situa a angústia que é, como ensina Lacan no Seminário sobre *A Angústia* (1962-1963) o termo intermediário entre ambos.

Identificada à mãe, tal mulher, pode querer, ao invés de submeter-se a ser objeto (fetiche) na fantasia do homem, fazer dele (e não do seu órgão) fetiche. Como me diz a mesma analisante: "não é isto que os homens fazem com as mulheres?" É uma tentativa de utilizá-los, fazendo deles o objeto instrumento de gozo, como forma de assumir a fantasia perversa do homem, ocupar-lhe o lugar.

Se a fantasia se apresenta como uma resposta, é uma sobre o que ele deseja: eis o que voce deseja. Atrás da fantasia não existe nada, existe o real enquanto gozo do Outro, que não tem nenhuma significação para o sujeito. É nisto que a fantasia esconde a divisão do sujeito e do desejo: isto é, esconde ao sujeito que ele não sabe o que deseja (o sujeito nada mais é que desejo do Outro). Se tal mulher queixa-se de "não saber o que deseja" é por faltar-lhe a orientação, o sentido, que só a fantasia dá.

Como é-lhe difícil a separação do objeto (a) de sua imagem narcísica ($it(a)$), de seus ideais e de suas demandas, torna-se particularmente problemático para tal mulher sair das mãos do Outro da demanda para colocar-se nas mãos da pulsão.

"O que quero é prazer"

Uma mulher pode excluir-se do gozo fálico para manter uma mulher "inteira", e se fazer a representante do que, da Mulher, é necessariamente deixado de lado pelo gozo fálico. Ela "retira-se do jogo" (*Versagung?*) e o que ela manifesta pela sua "retirada", é o que da mulher, escapa ao homem, ou seja a fantasia de uma essência intocada, inatingível pelo viés do gozo fálico. Ela se coloca em posição de ser a detentora deste mistério, que ela pretende preservar, e que é bem o que uma mulher perde, e consente em perder ao se prestar ao jogo do gozo fálico. É a posição da mulher formulada por Lacan nos seguintes termos: "*A mulher, a verdadeira, a mulherzinha, se esconde por detrás dessa falta mesma*" (Seminário de 08.12.1971). Como tia analisante me dirá outra vez: "Não vai dar certo, lugar de mulher, para mim, é de mulherzinha, muito limitado. Não o quero para mim".

Por se recusar em aceitar a perda simbólica, a mulher, só mantém o lugar vazio ao preço de sua privação, privação, da qual, no entanto, obtém um mais-de-gozar.

A mulher se define por uma posição de não-todo no que se refere ao gozo fálico. Por ser sexualizada, este gozo do Outro predomina nela, gozo da pulsão de morte, do masoquismo, do sofrimento: "mais-de-gozar". Este mais-de gozar, gozo próprio da mulher, gozo não fálico, paradoxalmente, fala de um gozo a-menos. Este conceito foi introduzido na teoria marxista a mais valia. A mais-valia é o que o trabalhador deixa de ganhar em relação ao ganho obtido pelo capitalista.

A mulher da qual me ocupo não assume esta posição: não consente em perder gozo. Coloca-se do lado do capitalista e não do lado do trabalhador. O discurso do capitalista é isso: a *Verwerfung*, a forclusão da castração. Não é que

não haja castração, mas ela está escondida (Lacan, 1971-1972, Seminário de 6, 01.1972). Me dirá: "Tenho sempre que pagar "menos". Tiro prazer deste menos que deixo de pagar. Não é o que ocorre com o capitalista? Ele lucra com o que deixa de pagar ao empregado. Adoro saber que estou no "lucro".

O destino não reservou à esta mulher nenhuma satisfação em se saber mulher, e o gozo quando não articulado ao significante, o gozo particular à mulher, predominantemente pulsão de morte, é experimentado como sofrimento. Sabemos, por outro lado, que a experiência do desejo é angustiante e insatisfatória. Sendo o gozo da ordem de uma satisfação, a satisfação de uma pulsão, é ele que compensa o pouco da satisfação que a vida oferece.

O gozo a que temos acesso é submetido à lei do significante faló. A mulher à qual me refiro particularmente, quer então ter acesso ao gozo do homem, o atrelado ao faló: quer gozar sexualmente, como, acredita o homem goze. A questão para ela é "como gozar como o homem". Toda sua questão será como gozar da mesma forma que o homem não possuindo-lhe o órgão, sabendo-se que *"o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, precisamente porque ele goza do gozo do órgão"* (1972-1973, p.15).

O desejo não se articula, pois, somente à demanda, isto é, à cadeia significante, mas ao gozo, como limite interno do simbólico. A estrutura é reenviada à incompletude do Outro, simbolizada pelo matema $S(A)$, que designa o lugar do gozo. Cada estrutura particular procede disto, como tantos modos de a por em jogo, de a ela se confrontar ou de a interrogar.

O que tal mulher procura é um gozo "a mais", já que o gozo da mulher, suplementar é um gozo "a menos". "Recusa "este gozo "a-menos" e se busca o gozo fálico, do homem, é por acreditar só este trazer prazer. Mantém uma contabilidade:

de gozos adquiridos que constituiriam um todo. Tal mulher apaga todo reconhecimento do desejo na necessidade de gozar.

A transgressão opera nela neste sentido: "gozar mais". Ela se autoriza, por todos os meios possíveis, a ir conhecer este gozo do homem que é gozo sexualizado, este gozo que lhe promete gozos mais fortes, mais completos. Sua existência se passa em torno do interesse por gozo: "é isto que conta, mais, é só o que conta".

Em detrimento de uma resposta na dimensão do desejo, trata-se de uma "vontade de gozo" nesta mulher decididamente voltada para o lado em que se coloca o homem.

À GUIA DE CONCLUSÃO

"Não há senso comum da histérica"

Lacan na Introdução à edição alemã dos Escritos
(1973b, p.15).

A atenção e o interesse suscitados pela análise das peculiaridades de uma mulher, tornaram-se fonte de questionamento e estudo. A série de analistas com os quais procurei esclarecer minhas dúvidas inicialmente, não viam nenhuma especificidade neste caso: não estaria tal mulher à qual eu me referia simplesmente revelando a verdade de seu sintoma histérico", movendo-se entre o ser ou o ter o falo, à busca de uma identidade feminina?

Afinal, na vertente do "ser", trata-se, para a histérica, de referir seus atributos femininos à dimensão fálica, tornando-os "desejáveis" para o homem e pelo que se identifica ao objeto (a) como causa de desejo do Outro. Na vertente do "ter", ela busca a fetichização do órgão no corpo do homem a quem endereça sua demanda de amor ou a da criança que lhe servirá de "rolha" em expressão lacaniana. Marcada pela divisão subjetiva, procura ainda voltar-se para outra mulher que encarna a imagem feminina inacessível, podendo, por esta via, chegar a engajar-se numa homossexualização de sua vida amorosa.

Pelo fato da mulher não ser toda inscrita na lógica fálica, uma parte de seu corpo permanece não revestida de uma imagem corporal erotizada. O corpo é então uma questão por excelência, como disse Lacan em seu Seminário IV em relação ao caso exemplar de *Dora*.

Nenhuma estrutura pode melhor que a histeria fornecer algum ensinamento sobre este ponto: de que a mulher vive sempre ameaçada de se encontrar frente ao real assexuado do corpo, fantasmaticamente decaída de uma imagem erotizada do mesmo. É constante portanto, na mulher, sua busca de falicização da imagem do seu corpo o que pode levá-la a se fazer "toda fálica", a "se fazer homem", ou seja, a abordar a sexualidade à maneira do homem.

"Fazer-se de homem" ou "oferecer-se como objeto de desejo" (o corpo investido narcisicamente) é o que melhor define a posição da histérica. O narcisismo a faz confundir este objeto de desejo que coloca "na frente" com o objeto causa de desejo que deve vir "atrás".

Estas soluções correspondem a construções da mulher e, por elas, quando se trata da histeria, não se manifesta apenas uma neurose, mas também uma maneira de colocar a problemática da feminilidade.

Ora, eu me questionava, em relação ao discurso desta mulher cujas características haviam me chamado a atenção por revelar sua recusa do lugar de objeto destinado à mulher na fantasia do homem. Por onde passa, nela, a resolução da problemática feminina?

Pois o curioso nesta mulher recusando-se a se colocar no lugar de objeto que é reservado à ela, procura "fazer-se de homem", não pela vertente que melhor especifica a posição histórica, a da dimensão do significante, da identificação fálica, mas, na dimensão de gozo: gozar como o homem.

No seu livro *O que quer uma mulher?* (1986), no capítulo intitulado *Alteridade do corpo*, Serge André aborda a questão da perversão masculina baseando-se numa permuta de posições: o discurso perverso propondo uma espécie de caricatura do gozo feminino (gozo do Outro). Lacan havia, em *Kant com Sade* (1962), formalizado a fantasia do herói sadiano e sua relação com sua vítima: movido por seu desejo, o carrasco vem tomar lugar em (a), isto é, em posição de objeto (e não de sujeito) da fantasia. Ele se faz, com efeito, o instrumento ou a voz de uma vontade de gozo absoluto; deste lugar, dirige-se à sua vítima à qual é relegado todo o peso da divisão da subjetividade.

Serge André vale-se do livro de Klossowski, *Sade mon prochain* (1967), para esclarecer o propósito do perverso de colocar-se no lugar da vítima, pressupondo que o verdadeiro gozo decorre da posição do ser gozado, mais do que da de gozar: "*O homem que se faz humilhar, injuriar, chicotear por sua parceira procura na realidade tomar dela seu lugar de mulher*" (Serge André, 1993, p.241).

A aproximação entre o objetivo da posição perversa (especialmente a do masoquista) e a posição subjetiva feminina no gozo já havia sido salientado por Freud em seu texto sobre *O problema economico do masoquismo* (1924); nele, discorrendo sobre tres formas do masoquismo, o erógeno, o moral e o feminino, indica que nesta última (caracteristicamente do homem), trata-se de um modo de excitação sexual, como expressão do ser da mulher.

Lacan formulando este enunciado de princípio "*...se o homem quer A mulher, ele só a alcança ao encalhar no campo da perversão*" (1973a, p.24), indica a tentativa do perverso de ter acesso ao gozo feminino, gozo que o sujeito do significante não pode captar.

Este desvio, de só poder abordar o gozo feminino, não subjetivável, pelo viés da perversão masculina, é nos imposto, argumenta Serge André (1986), pelo fato de que, desse gozo do corpo as mulheres nada dizem, como Lacan não cessa de sublinhar com um despeito não camuflado.

Insisti: evocando-se a permuta de posição na perversão, o que fazia esta mulher querer "gozar como um homem"?

O interesse de Serge André tanto pela histeria como pela perversão fez-me tomar a iniciativa de procurá-lo no início de 1992. No primeiro encontro, ao término da minha exposição sobre um caso apresentando esta problemática na ordem do gozo, comentei: "não sei bem do que se trata".

Serge André foi categórico: "Il faut franchir le pas". "É preciso avançar". Ele identificava uma problemática de perversão feminina (sem aspas).

Para esclarecer sua posição e procurando generosamente ajudar, ofereceu-me dois capítulos do livro que seria publicado ano e meio mais tarde, *L'Imposture Perverse* (1993). Um dos capítulos, versando sobre a história da inserção da perversão como estrutura subjetiva no trajeto freudiano, não chegaria a ser publicado na forma definitiva do livro; o outro, tratando das homossexualidades neurótica e perversa, respectivamente, de Rose e de Violette, seria publicado na íntegra, na forma pela qual ele me foi dado conhecer então.

Retomei o estudo da perversão (masculina), para concluir, ao fim de certo percurso, como já mencionei ao longo da Tese, que não se pode falar de perversão na mulher na mesma forma como nos referimos à perversão no homem. Esta caracteriza-se pela recusa (*Verleugnung*) da castração, posta em jogo pelo mecanismo do fetichismo a obturar a falta do Outro. Fazer gozar o Outro, devolver-lhe o (*a*) na recusa da castração não é o propósito do perverso?

Ora, a mulher não se institui na perversão porque ao encontrar-se no lugar onde a questão do Outro se coloca, não pode se tratar para ela, de devolver o (*a*) ao Outro. A asserção de Lacan é exemplar desta posição: "*A ausência na mulher do fetichismo que representa deste desejo o caso manifesto, deixa suspeitar um outro destino deste desejo nas perversões que ela apresenta*" (1960b, p.734).

Mantendo a referência à antinomia desejo e gozo, restava esclarecer em que nível pode-se falar de "perversão" (entre aspas) na mulher.

Como entender esta mulher que decididamente coloca-se no lado da histérica, mas encontra uma outra solução, uma que não obedece às formulações pelas quais esta estrutura costuma ser identificada? *Não há senso comum da histérica*", já o reconhecia Lacan (1973b, p.15).

Ela não se apresenta na vertente da ostentação fálica, não se torna homossexual, não busca nenhuma resposta para sua questão junto à outra mulher, em suma, não formula qualquer intuito de ter sua feminilidade reassegurada.

"Seu "corpo feminino de falta" não ter sido investido pelo Outro que a mãe encarna faz com que esta mulher não possa contar com ele, para encetar esta busca de recobrimento de seu corpo por uma imagem erotizada, que por vários artificios, a histérica consegue, em geral, realizar.

A histérica se oferece ao Outro porque seu corpo está supervalorizado narcisicamente e ela supostamente gozaria de um Outro gozo, mais completo, mais corporal. Não é o caso desta mulher. Pois como gozar de um corpo desvalorizado?

É claro que $i(a)$ já deve ter-se instituído, porque não podemos referir-nos ao corpo se não falarmos de falta antes. A dificuldade na ordem da identificação simbólica, no registro do I, Ideal de Eu, implica neste caso, uma ressurgência de questões ligadas à identificação imaginária $i(a)$. A via do recobrimento de sua imagem corporal pelo imaginário fica muito comprometida, de vez que não pôde amar a imagem do seu corpo que o outro lhe teria devolvido amável como um espelho.

A posição de inversão desta mulher traduz, no plano imaginário, toda uma organização simbólica que é de certa forma reduzida e deslocada. Em tal mulher está sempre presente a ameaça de dessubjetivação. O temor de irrupção do real e a transformação da pulsão em pulsão de morte, é tanto

mais acentuado nela, pela dificuldade de resolver a questão para a qual toda mulher deve encontrar uma solução: a proximidade com o objeto (a).

A experiência primária de passividade sexual, onde o sujeito é gozado pelo Outro, foi o que Lacan nos ensinou a designar como a posição na qual o sujeito se reduz a ser objeto causa do desejo do Outro em sua fantasia, mas também na experiência real de dependência com relação ao primeiro Outro (objeto entregue ao gozo do Outro). Gozar de uma coisa é poder usá-la até o abuso--abuso que o Direito, justamente tem o objetivo de limitar. A maneira pela qual essa experiência primária de passividade é retomada e remanejada na fantasia vai determinar a escolha da neurose.

Tal mulher não consegue assumir a posição de objeto seja de objeto de desejo ou de causa de desejo, pois fica muito ameaçada, de nesta condição, desaparecer como sujeito e só subsistir como dejetivo ou instrumento do gozo do Outro. A divisão feminina que se dá entre S e um a -mais não subjetivável, é-lhe particularmente penosa e é o que procura evitar.

Pela relevância que o Outro, de cujo investimento de sua imagem corporal continua dependendo, ocupa em sua vida, permanece alienada na demanda (demanda de amor) do Outro vivido como tirânico, absoluto, "não barrado", não totalmente sujeito à Lei que funda a interdição (de gozar da criança). Teme (como neurótica) ter de sacrificar sua castração ao gozo do Outro pois imagina o Outro pedi-la. *"Por que iria ele (o neurótico) sacrificar sua diferença (tudo menos isso) ao gozo de um Outro que, não nos esqueçamos disso, não existe? Sim, mas se por acaso existisse, ele gozaria"* (Lacan, 1960a, pp. 309-310). Nota-se então, as dificuldades, as devastações da relação à mãe originada da seqüência lógica da dificuldade do luto do Outro.

Para escapar de ser objeto de gozo e preservar, sobretudo, sua posição de sujeito, isto é, não escorregar pela rampa da dessubjetivação, o que Freud já nos indicou ser o da sujeição sexual, busca colocar-se do lado do sujeito.

Tal mulher faz *semblant* de se deportar para o lado do Um (da função fálica) onde os homens se colocam. Onde o gozo tem seu lugar limitado pelo órgão, lugar do homem. É o lado onde pode-se estar solidamente instalado como sujeito.

Para escapar à indeterminação subjetiva tal mulher procura uma saída ao colocar-se no lugar do homem, gozar como ele. Ao invés de procurar o Mestre do Saber, aquele que lhe diria algo sobre sua condição feminina, como a histérica em geral, esta mulher investe imaginariamente a idealização do Mestre do Gozo, Mestre que lhe falaria sobre seu gozo de homem.

Se o desejo é sempre marcado de nostalgia, de negatividade, o gozo, ao contrário, é sempre positivo. Faz parte da histeria uma *verwerfung*, forclusão, de significante a ser suprida pelo gozo. Esta mulher não responde, contudo, à estrutura mais comum da histérica, que se faz o baluarte do gozo aqui "suplementar". Tenta, pelo contrário, escapar deste gozo não sexual, o chamado "mais-de-gozar", próprio da mulher que paradoxalmente diz respeito a um gozo-a-menos, a uma perda de gozo.

Tal mulher vai em busca de gozo sexual, gozo fálico, este, para ela, "o a-mais". Este gozo fálico, parte significantizada do gozo que destina-se a dar suporte à realidade, é o que busca para proteger-se da ameaça de dessubjetivação. A tentativa de aquisição do gozo sexual, vivida por ela com obtenção de "êxtase" (êxito), do Um -todo, é o que dá sentido aos aspectos de transgressão que pode vir a apresentar.

Do "nada querer saber sobre isto" da posição histérica, realiza uma torsão que a especifica, na formulação de um "tudo querer saber sobre isto", relativo ao gozo. Opera uma verdadeira "crença": que trilhar o caminho da sexualização do gozo pode servir de defesa contra a temida sujeição sexual.

A busca de gozo sexual que faz limite, porque depende do significante, revelando-se nesta mulher no desejo de gozar como homem não a encaminha, no entanto, no sentido de uma homossexualidade. Apossa-se da posição do homem assumindo ela mesma a fantasia masculina: quer fetichizá-lo (e não somente seu órgão) como ele fetichiza a mulher. Reserva-se assim o lugar do sujeito e procura atribuir ao Outro o lugar de objeto (*a*) que cabe à mulher.

Formula uma dupla inversão: não somente "fazer-se de homem", mas "fazer do homem, mulher". O que busca através da "vontade de gozo", solução "perversa" para a sua problemática feminina.

BIBLIOGRAFIA

(Parênteses indicam data de publicação)

ANDRÉ, S.

----- *Que Veut une Femme?* Paris, Navarin, (1986).

----- *O Que Quer uma Mulher?* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1987).

----- *Satisfaction et Jouissance.* Actes de l'Ecole de la Cause freudienne. Paris, Vol XIII, Mai, (1988).

----- *L'Imposture Perverse.* Paris, Seuil, (1993).

ASSOUN, P-L.

----- *La Pervers et la Femme.* Paris. Anthropos. (1989).

AULAGNIER, P.

----- *La Perversion comme Structure.* L'Inconscient. Paris, P.U.F., n. 2, Avril-Juin, (1967), pp. 11-41.

----- *Remarques sur la Féminité et ses Avatars.* Le désir et la perversion. Paris, Seuil, (1967), pp. 53-79.

----- *Observações sobre a Feminilidade e os seus Avatares.* O desejo e a perversão. Lisboa. Moraes Editores. (1975), pp. 59-82.

BERENGUER, E.

----- *Frigidités.* L'Autre sexe. La cause freudienne. Revue de psychanalyse. Paris. Diffusion Navarin Seuil, n. 24, (1993), pp. 50-54.

BOONS, M.-C.

----- *Posição Perversa e Fim de Análise*. Clínica da Perversão. Falo, Salvador, Ed. Fator, (1989)

----- *Mulheres/Homens*. Rio, Delume Dumarã, (1992).

BRAUNSTEIN, N.

----- *La Jouissance*. Paris. Point Hors Ligne. (1992).

BROUSSE, M.-H.

----- *Femme ou Mère*. L'Autre sexe. La cause freudienne. Revue de psychanalyse. Paris. Diffusion Navarin Seuil. n. 24. (1993). pp. 30-41.

CLASTRES, G.

----- *A Significação do Falo*. Transcrição 6. Salvador, Fator, (1990).

----- *Ato Neurótico e Ato Perverso*. Salvador, Folha, (1990).

CLAVREUL, J.

----- *Le Couple Pervers*. Le Désir et la Perversion. Paris. Éditions du Seuil. -(1967).

----- *O Casal Perverso*. O Desejo e a Perversão. Lisboa, Moraes Editores, (1969), pp.95-129.

----- *Le Désir et la Loi*. Paris. Denoël. (1987).

CONTE, C.

----- *Le Réel et le Sexuel*. Paris, Point Hors Ligne, (1992).

COTTET, S.

----- *O Paradoxo do Gozo*. Transcrição 5. Salvador, Fator, (1989).

DARMON, M.

----- *Ensaio sobre a Topologia Lacaniana*. Porto Alegre, Artes Médicas, (1994).

DAVID-MENARD, M..

-----. *L'Hystérique entre Freud et Lacan: corps et langage en psychanalyse*. Paris, Editions Universitaires, (1983).

DOR, J.

-----. *Introduction à la Lecture de Lacan. 1. L'Inconscient Structuré comme un Langage*. Paris, Denoël, (1985).

-----. *Introdução à Leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, (1989).

-----. *Structure et Perversions*. Paris, Denoël, (1987).

-----. *Estrutura e Perversões*. Porto Alegre, Artes Médicas, (1991).

-----. *Introduction à la Lecture de Lacan. 2. La Structure du Sujet*. Paris, Denoël, (1992).

FLORENCE, J.

-----. *L'Identification dans la Théorie Freudienne*. Bruxelles, Publications Universitaires Saint-Louis, (1978).

FREUD, S.

-----. 1894. *Les Psychonévroses de Défense*. Névrose, Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1973), pp. 1-14.

-----. 1895a. *Etudes sur L'Hystérie*. Paris, PUF, (1967).

-----. *Estudos sobre Histeria*. ESB, Rio, Vol. II, Imago, 2. ed., (1987).

-----. 1895b. *Lettre n. 30*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991).

-----. 1895c. *Esquisse d'une Psychologie Scientifique*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 315-396, p. 13.

-----. 1896a. *Nouvelles Remarques sur les Psychonévroses de Défense*. Névrose, Psychose et Perversions. Paris, PUF, (1973), pp. 61-92.

-----. 1896a. *Observações Adicionais sobre as Neuropsicoses de Defesa*. Rio, ESB, Vol. III, 2. ed., (1987).

FREUD, S.

- 1896b. *L'étiologie de L'hystérie* Névrose. Psychose et Perversion, Paris, PUF, (1973), pp. 83-112.
- 1896b. *A etiologia da histeria*. ESB. Rio. Imago. Vol III. 2. ed.. (1987).
- 1896c. *L'hérédité et L'étiologie des Névroses*. Névrose, Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1973), pp. 47-60.
- 1896c. *A hereditariedade*. ESB. Rio, Imago, Vol. III. 2. ed.. (1987).
- 1896d. *Manuscrit K* (1.1.1896). La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 129-137.
- 1896d. *Rascunho K* (1.01.1896). ESB. Rio. Imago, Vol I. 2. ed.. (1987).
- 1896e. *Lettre n. 46*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 145-148.
- 1896e. *Carta n. 46*. ESB. Rio. Imago. Vol. I. 2. ed.. (1987).
- 1896f. *Lettre n. 52*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 153-160.
- 1896f. *Carta n. 52*. Rio. ESB. Imago, Vol. I. 2. ed.. (1987).
- 1897. *Lettre n. 55*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 163-165.
- 1897. *Carta n. 55* (11.1.1897). ESB. Rio. Imago, Vol. I. 2. ed.. (1987).
- 1898. *Lettre n. 92*. La Naissance de la Psychanalyse. Paris, PUF, (1991), pp. 229-230.
- 1899. *Lettre n. 125*, (9.12.1899). ESB, Rio, Imago, Vol. I, 2. ed., (1991), pp. 270-271.
- 1905a. *Trois Essais sur la Théorie Sexuelle*. Paris. Gallimard, (1987).
- 1905a. *Tres Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. ESB, Rio, Imago, Vol. VII, 2. ed., (1989)

FREUD, S.

- 1905b. *Fragment d'une Analyse D'hystérie*. Cinq psychanalyses. Paris, PUF, (1954).
- 1905b. *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria*. ESB, Rio, Imago, Vol. VII, 2. ed., (1989).
- 1907. *Gradiva*. ESB, Rio, Imago, Vol. VII, 2ed. (1989).
- 1908a. *Les Théories Sexuelles Infantiles*. La Vie Sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- 1908a. *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças*. ESB, Rio, Imago, Vol. IX, 1. ed., (1976).
- 1908b. *La Morale Sexuelle Civilisée*. La Vie Sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- 1908b. *Moral Sexual Civilizada e Doença Moderna*. ESB, Rio, Imago, Vol IX, 1. ed., (1976).
- 1908c. *Les Fantômes Hystériques et la Bisexualité*. Névrose, Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1973), pp. 149-156.
- 1908c. *Fantacias Históricas e sua Relação com a Bissexualidade*. ESB, Rio, Imago, Vol IX, 1. ed., (1976).
- 1909. *Analyse d'une Phobie chez un Petit Garçon de 5 ans*. Cinq Psychanalyse. Paris, PUF, (1992).
- 1911. *Formulation sur les deux Principes de Fonctionnement Psychiques*. Résultats, Idées, Problèmes, -I-. Paris, PUF, (1975).
- 1911. *Do Funcionamento Mental*. ESB, Rio, Imago, Vol XII, copyright 1969.
- 1912. *La Psychologie de la Vie amoureuse*. La Vie Sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- 1912. *Contribuições à Psicologia do Amor*. ESB, Rio, Imago, Vol. XI, 1. ed., (1970).

FREUD, S.

- , 1914. *Pour Introduire le Narcissisme*. La Vie Sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- , 1914 *Sobre o Narcisismo: uma introdução*. ESB, Rio Imago, Vol. XIV, 1. ed., (1974).
- , 1915a. *Pulsions et Destins des Pulsions*. Métapsychologie. Paris, Gallimard, (1968).
- , 1915a. *Instintos e suas Vicissitudes*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIV, 1. ed., (1974).
- , 1915b. *Communication d'un Cas de Paranoïa en Contradiction avec la Théorie psychanalytique*. Névrose, Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1988), pp. 209-218.
- , 1915b. *Um Caso de Paranoia que contraria a Teoria Psicanalítica da Doença*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIV, 1. ed., (1974).
- , 1915c. *Le Refoulement*. Métapsychologie. Paris, Gallimard, (1988). -
- , 1915c. *Repressão*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIV, (1914).
- , 1915d. *Les Recherches Sexuelles Infantiles*. Section ajoutée aux Trois Essais sur la Théorie Sexuelle. Paris, Gallimard, (1987).
- , 1917. *Sur les Transpositions de Pulsions plus particulièrement dans L'érotisme Anal*. La vie sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- , 1917. *As Transformações do Instinto exemplificadas no Erotismo Anal*. ESB, Rio, Imago, Vol. XVII, 1. ed., (1976).
- , 1918. *L'homme aux Loups*. Cinq psychanalyses. Paris, P.B.P., (1966).
- , 1918. *História de uma Neurose Infantil*. ESB, Rio, Imago, Vol. XVII, (1976).
- , 1919a. *Un Enfant est Battu*. Névrose, psychose et perversion. Paris, PUF, (1973), pp. 219-244.
- , 1919a. *Uma Criança é Espancada*. ESB, Rio, Imago, Vol. XVII, 1. ed. (1976).

FREUD, S.

- 1919b. *Sur la Psychogénèse d'un Cas D'homosexualité Féminine*. Névrose, Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1988), pp. 245-270.
- 1919b. *A Psicogênese de um Caso de Homossexualismo numa Mulher*. ESB, Rio, Imago, Vol. XVIII, 1. ed., (1976).
- 1920. *Au-delà du Principe de Plaisir*. Essais de psychanalyse. Paris, P.B.P., (1981).
- 1920. *Além do Princípio do Prazer*. ESB, Rio, Imago, Vol. XVIII, 1. ed., (1976).
- 1921. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXI (1974).
- 1923a. *L'organisation Génitale Infantile*. La vie sexuelle. Paris, PUF, (1969).
- 1923a. *A Organização Genital Infantil*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, 1. ed., (1976).
- 1923b. *La Disparition du Complexe D'OEdipe*. La vie sexuelle. Paris. PUF. (1969).
- 1923b. *A Dissolução do Complexo de Édipo*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, (1976).
- 1923c. *Le Moi et le Ça*. Essais de Psychanalyse. Pars. Petite Bibliothèque Payot. (1981), pp.219-275.
O Eu e o Isso. ESB, Rio, Imago, Vol. XXI, (1974).
- 1924a. *Névrose et Psychose*. Névrose. Psychose et Perversion. Paris. PUF. (1973). pp. 283-286.
- 1924a. *Neurose e Psicose*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, 1. ed., (1976).
- 1924b. *La Perte de Réalité dans la Névrose et la Psychose*. Névrose. Psychose et Perversion. Paris, PUF, (1973), pp. 299-303.
- 1924b. *A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, 1. ed., (1976).

FREUD, S.

- 1925a. *Quelques Conséquences Psychologiques sur la Différence Anatomique des Sexes*. La vie sexuelle. Paris, PUF, (1969), pp. 123-132.
- 1925a. *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, 1. ed., (1976).
- 1925b. *La Dénégation*. Résultats, Idées, Problèmes, -II-. Paris, PUF, (1985), pp. 135-139.
- 1925b. *A Negativa*. ESB, Rio, Imago, Vol. XIX, 1. ed., (1976).
- 1926. *Inibição, Sintoma e Angústia*. ESB, Rio, Imago, Vol. XX
- 1927. *Le Fétichisme*. Paris, PUF, (1940), pp. 133-138.
- 1927. *O Fetichismo*. Rio, Imago, Vol. XXI, (1974).
- 1931. *Sur la Féminité*. La vie sexuelle. Paris, PUF, (1969), pp. 139-155.
- 1931. *Sexualidade Feminina*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXI, 1. ed., (1974).
- 1932. *La Féminité*. Nouvelles Conférences D'introduction à la Psychanalyse. Paris, Folio, (1989).
- 1932. *Conferência XXXIII*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXII, 1. ed., (1976).
- 1937a. *L'analyse avec Fin et L'analyse sans Fin*. Résultats, Idées, Problèmes, II. Paris PUF, (1985), pp. 231-268.
- 1937a. *Análise Terminável e Interminável*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXIII, (1975).
- 1937b. *Construction dans L'analyse*. Résultats, Idées, Problèmes, II. Paris, PUF, (1985), pp. 269-281.
- 1937b. *Construção em Análise*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXIII, 1. ed., (1975).
- 1938. *Le Clivage du Je dans le Processus de Défense*. Résultats, Idées, Problèmes. Paris, PUF, (1985), pp. 283-286.
- 1938. *A Divisão do Ego no Processo de Defesa*. ESB, Rio, Imago, Vol. XXIII, 1. ed., (1975).

FREUD, S.

-----, 1939. *Abrégé de Psychanalyse*. Paris, PUF, (1967).

-----, 1939. *Esboço de Psicanálise*. ESB, Rio. Imago. Voi. XXIII. 1. ed., (1975).

GARCIA-ROZA, L.A.

-----, *FREUD e o Inconsciente*. Rio, Jorge Zahar, (1985).

GRUNBERGER, B.

-----, *Jalons pour l'Étude du Narcissisme dans la Sexualité Féminine*. La sexualité féminine (org. J. Chasseguet-Smirgel) .Paris, Payot, 1964

HAMON, M. C.

-----, *Pourquoi les Femmes Aiment-elles les Hommes?* Paris, Seuil, (1992).

-----, *Féminité Mascarade*. Paris, Seuil. (1994)

HYPPOLITE, J.

-----, *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud*. 1954, Ecrits, Paris, Seuil, (1966). pp. 879-888.

JONES, E.

-----, 1927 *Le Développement Précoce de la Sexualité Humaine*.

-----, 1932 *La Phase Phallique*.

-----, 1935 *La Sexualité Féminine*.

-----, in *La sexualité féminine*. J. Chasseguet-Smirgel. Paris. PBP. (1964).

KAPLAN, L.

-----, *Female Perversions*. New York, Doubleday, (1992).

KLOSSOWSKI, P.

-----, *Sade, mon prochain*. Paris. Seuil. 1967.

LACAN, J.

- 1949. *Le Stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), pp. 93-100.
- 1951. *Intervention sur le Transfert*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), pp. 215-226.
- 1951. *Intervenção sobre a Transferência*. Escritos. São Paulo, Editora Perspectiva, 1978. pp. 87-100.
- 1953a *Fonction et Champ de la Parole et du Langage*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), pp. 237-322.
- 1953a *Função de Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise*. Escritos. São Paulo. Editora Perspectiva. (1978). pp. 101-188.
- 1953-1954 *Les Écrits Techniques de Freud*. LE SÉMINAIRE Livre I. Paris, Seuil.(1975).
- 1953-1954 *Os Escritos Técnicos de Freud*. O SEMINÁRIO. Livro I. Rio. Jorge Zahar Editor, (1993).
- 1954a. *Introduction au Commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud*. Ecrits, Paris, Seuil, (1966), p.369-380.
- 1954b. *Réponse au Commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud*. Ecrits, Paris, Seuil, (1966), p. 381-400.
- 1955. *Le Séminaire sur la Lettre Volée*. Ecrits. Paris. Seuil (1966), pp.11-64.
- 1956-1957. *La Relation D'Objet et les Structures Freudiennes*. Le SÉMINAIRE. livre IV. Paris. Seuil. (1994).
- 1957-1958. *Les Formations de L'inconscient*. Le SÉMINAIRE, Bulletin de Psychologie, Tome XI (1957-1958, XII 1958-1959).

LACAN, J.

- 1957a. *L'Instance de la Lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), p. 493-528.
- 1957a. *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*. Escritos. São Paulo, Editora Perspectiva, (1978), pp. 223-260.
- 1957b. *D'une Question Préliminaire à tout Traitement Possible de la Psychose*. Ecrits. Paris. Seuil, (1966), p. 531-583.
- 1957c. *La Psychanalyse et son Enseignement*. Ecrits. Paris. Seuil, (1966), pp. 437-458.
- 1958a. *Jeunesse de Gide ou la Lettre et le Désir*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), p. 739-764.
- 1958b. *La Signification du Phallus*. Ecrits. Paris. Seuil. (1966). p. 685-695.
- 1958b. *A Significação do Falo*. Escritos. São Paulo, Editora Perspectiva, (1978), pp. 261-274.
- 1958c. *Remarque sur le Rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et Structure de la Personnalité*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), p. 647-684.
- 1958d. *La Direction de la Cure et les Principes de son Pouvoir*. Ecrits. Paris Seuil. (1966), pp. 585-645.
- 1959a. *À la Mémoire d'Ernest Jones: sur la théorie du symbolisme*. Ecrits. Paris. Seuil. (1966) pp. 697-716
- 1959b *Hamlet, Omicar?* n. 26-53, p. 37, (1983).
- 1959-1960. *L'Éthique de la Psychanalyse*. LE SÉMINAIRE, livre VII. Paris, Seuil, (1985).
- 1959-1960. *A Ética da Psicanálise*. O SEMINÁRIO, livro 7. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, (1988).

LACAN, J.

- 1960a. *Subversion du Sujet et Dialectique du Désir dans L'inconscient Freudien*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), p. 793-827.
- 1960a. *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente freudiano*. Escritos. São Paulo, Editora Perspectiva, (1978), pp. 275-312.
- 1960b. *Propos Directifs pour un Congrès sur la Sexualité Féminine*. Ecrits, Paris, Seuil. (1966), pp. 725-738.
- 1960-1961. *Le Transfert*. LE SÉMINAIRE. Livre VIII. Paris, Seuil, (1991).
- 1960-1961. *A Transferência*. O SEMINÁRIO, Livro 8. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, (1992).
- 1961-1962. *L'Identification*. LE SÉMINAIRE (Inédit).
- 1962. *Kant avec Sade*. Ecrits. Paris. Seuil. (1966). pp. 765-790.
- 1962-1963. *L'Angoisse*. Le SÉMINAIRE (INÉDIT)
- 1964-1965 *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Paris. Seuil. (1973).
- 1964-1965. *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. O SEMINÁRIO, Livro 11, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, (1979).
- 1964a. *Position de l'Inconscient*. Ecrits. Paris, Seuil, (1966), pp. 829-850.
- 1964a. *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval Retomada de 1960 e 1964*. Escritos. São Paulo, Editora Perspectiva, (1978), pp. 313-336.
- 1965. *La Science et la Vérité*. Ecrits, Paris, Seuil, (1966), p. 855-877.
- 1968-1969. *D'un Autre à l'autre*. Le SÉMINAIRE XVI (inédit).
- 1969. *Deux Notes sur L'enfant*. Ornicar? no. 37, 1986, pp.13-14.

LACAN, J

- , 1969-1970. *L'Envers de la Psychanalyse*. Le SÉMINAIRE, XVII. Paris, Seuil, (1991).
- , 1969-1970. *O Avesso da Psicanálise*. O SEMINÁRIO, Livro 17. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1992.
- , 1970. *Radiophonie*. Paris. Scilicet. n. 2/3. pp. 55-99. (1975).
- , 1971-1972. "...ou pire". Le SÉMINAIRE, XIX, (inédit). Compte-rendu du SÉMINAIRE, pour l'Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Scilicet, (1975), 5. pp. 5-52.
- , 1972. *L'Étourdit*. Scilicet n. 4. Paris, Seuil, (1973), pp. 5-52.
- , 1972-1973. *Encore*. Le SÉMINAIRE livre XX. Paris. Seuil, (1975).
- , 1972-1973. *Mais, Ainda*. O SEMINÁRIO, Livro 20. Rio de Janeiro, Zahar Editores, (1982).
- , 1973a. *Télévision*. Paris, Seuil. (1974).
- , 1973a. *Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, (1993).
- , 1973b. *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Ecrits*. Scilicet. (1975). 6/7. pp.11-17.
- , 1974. Conférence à Genève sur "*Le symptôme*". Bloc-notes de la psychanalyse, 1985, n.5, pp. 5-23.
- , 1974-1975. *R.S.I. O Seminário*. Rio de Janeiro, Editora Taurus. (edição não datada).
- , 1975. *Entretien avec les étudiants. Réponses à leur questions*. Universités nord-américaines. 24.11.1875. Scilicet, (1975), 6/7, pp. 32-47.
- , 1975-1976. *Le Sinthome*, Ornicar?. n. 8, (1976-1977).

LAMPL de GROOT.

----- *Histoire du Développement du Complexe d'Oedipe chez la Femme. 1927. Fémité Mascarade (org. M-C Hamon) Paris, Seuil, (1994).*

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B.

----- *Vocabulário da Psicanálise. Lisboa, Moraes Editores, 1970.*

LECLAIRE, S.

----- *On Tue un Enfant. Paris, Seuil, (1975).*

Mata-se uma Criança, Rio, Zahar, (1976).

MAHJOUR-TROBAS, L.

----- "En quoi la Jeune Homosexuelle est-elle Perverse". *La Lettre mensuelle de l'École de la Cause freudienne. Paris, Avril, n. 88, (1990)*

----- *Une Douleur sans Symptôme. L'Autre sexe, La Cause freudienne, Revue de Psychanalyse. Paris, Diffusion Navarin Seuil, (1993), pp. 79-83.*

MANNONI, O.

----- "Je Sais Bien, mais Quand Même..." *Clefs pour l'imaginaire. Paris, Editions du Seuil, (1969), pp. 9-33.*

----- "Eu Sei, mas Mesmo Assim..." *Chaves para o imaginário. Petrópolis, Editora Vozes, (1973), p. 9-34.*

MILLER, J.-A.

----- *Percursos de Lacan, uma introdução. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, (1987).*

----- *Petite Introduction à L'au-delà de l'Oedipe. Revue de l'École de la Cause Freudienne. Paris, n. 21, (1992).*

----- *De la Nature du Semblant. Seminário 1991-1992 (Inédito).*

----- *Donc. 1993-1994 (Inédito).*

MILLOT, C.

----- . *Horsexé*. Essai sur le Transsexualisme. Paris, Point Hors Ligne, (1983).

----- . *Nobodaddy - L'Hystérie dans le Siècle*, Paris, Point Hors Ligne, (1988).

----- . *Nobodaddy, a Histeria no Século*. Rio, Zahar Editor, (1989).

NICEAS, C.A.

----- . *Angústia e Castração*. Tempo Psicanalítico. Rio, vol. XXVII. (1994).

PERRIER, F. et GRANOFF, W.

----- . *Le Désir et le Féminin*. Paris, Aubier Montaigne. (1979).

POMMIER, G.

----- . *L'Exception Féminine*. Paris, Point Hors Ligne, (1985).

----- . *L'Ordre Sexuel*. Paris, Aubier, (1987).

QUATRIÈME RENCONTRE INTERNATIONALE DU CHAMP FREUDIEN--

----- . *Hystérie et Obsession. Les structures cliniques de la névrose et la direction de la cure*. Paris, Navarin, (1986).

RABANT, C.

----- . *Inventer le Réel*. Paris, Denoël, (1992).

ROITMAN, A.

----- . *Procura, Dora. A Histeria*. Rio, Imago, (1992), pp. 177-184.

ROSOLATO, G.

----- . *Étude des Perversions à partir du Fétichisme. Le Désir et la Perversion*. Paris, Seuil, (1966), pp. 7-40.

----- . *Estudo das Perversões Sexuais a partir do Fetichismo. O Desejo e a Perversão*. Lisboa, Moraes Editores, (1969), pp. 11-42.

SCILICET.

-----. *Le Clivage du Sujet et son Identification*. Paris, Seuil, (1970), no.2/3, pp.103-136.

-----. *Sexualité Féminine dans la Doctrine Psychanalytique*. Paris, Seuil, (1975) no.5 5, pp. 91-104.

SILVESTRE, D.

-----. *La Question Féminine. L'Autre sexe, La cause freudienne*, Revue de psychanalyse. Paris, Diffusion Navarin Seuil, no. 24, (1993).

SILVESTRE, M.

-----. *Entre L'Impossible et la Castration*. Paris, Analytica, no. 5, (1975).

SIXIEME RENCONTRE INTERNATIONALE DU CHAMP FREUDIEN.

-----. *Traits de Perversion dans les Structures Cliniques*. Paris, Navarin, (1991).

TOLIPAN, E.

-----. "Os Paradoxos do Gozo". Pulsão e gozo. Letra Freudiana. Ano XI no. 10/11/12. (1991)

-----. *Dora e a Questão da Mulher*. A Histeria. Rio, Imago, (1992), pp.185-196.

VALAS, P.

-----. *Freud et la Perversion, Omicar?*. Paris, Navarin, n. 45, (1988), pp. 14-43.

VAN OPHUIJSEN, J.H.

-----. *Contribution au Complexe de Masculinité chez la Femme*. 1917.Féminité Mascarade (org. M.-C.Hamon) Paris, Seuil, (1994).

VIDAL. E.

-----. *Um Encontro Singular com a Acrópole*. Freud entre nós. Rio, Letra Freudiana, Ano VIII, no. 6, (1989).

WENGER, A.

----- *Hermaphrodite! L'Autre sexe. La Cause Freudienne. Revue de Psychanalyse.*
Paris. Diffusion Navarin Seuil. (1993). pp. 58-63.

WINNICOTT, D.W.

----- *The Role of the Mirror. Playing and Reality.* London. Tavistock Publications. (1971).

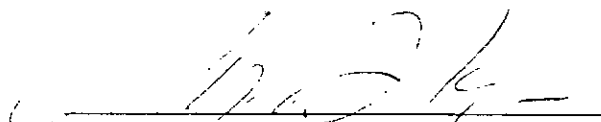
ZALCBERG, M.

----- *Freud e o Feminino.* Rio. Tempo Psicanalítico. Vol VIII. nos. 1 e 2. (1985).

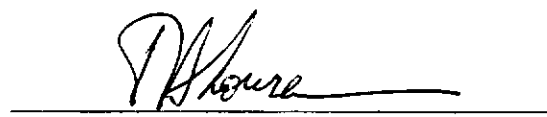
ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
I. MULHERES, SE AS CONTAM UMA POR UMA	15
II. "EU QUERIA SER MENINO"	61
III. O ENCONTRO COM O OUTRO	101
IV. A SOLUÇÃO "PERVERSA" DA PROBLEMÁTICA FEMININA	143
À GUIA DE CONCLUSÃO	181
BIBLIOGRAFIA	190
ÍNDICE	207

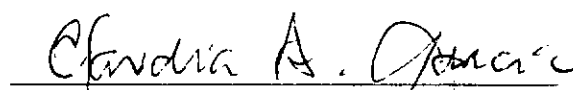
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Malvine Zalberg intitulada "As históricas. contam-nas uma a uma: Da solução ' perversa' na mulher, " e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



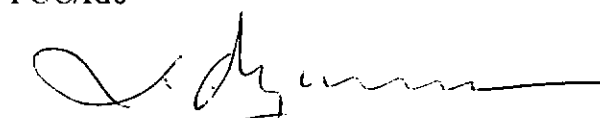
Prof. Junia de Vilhena
Prof. Orientadora PUC/Rio



Prof. Octávio Almeida de Souza
PUC/Rio




Prof. Claudia Amorim Garcia
PUC/Rio



Prof. Luiz Carlos Nogueira
USP



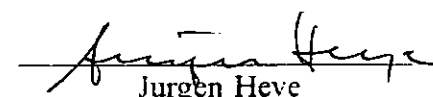
Prof. Jurandir Freire Costa
UFRJ



Prof. Esther Maria de Magalhães Arantes
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro. 31 de março de 1995.



Jürgen Heve
Coordenador dos Programas de
Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas