

PUC  
RIO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Lícia Carvalho Marques

**NOVAS ELABORAÇÕES  
PSICANALÍTICAS SOBRE A  
SEXUALIDADE FEMININA A  
PARIR DO DECLÍNIO DA  
LÓGICA FÁLICO EDÍPICA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia Clínica

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2004



**Lícia Carvalho Marques**

**Novas elaborações psicanalíticas sobre  
a sexualidade feminina a partir do  
declínio da lógica fálico-edípica**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do  
Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Cláudia Amorim Garcia

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2004



**Lícia Carvalho Marques**

**NOVAS ELABORAÇÕES PSICANALÍTICAS  
SOBRE A SEXUALIDADE FEMININA A PARTIR  
DO DECLÍNIO DA LÓGICA FÁLICO-EDÍPICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e de Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.<sup>a</sup> Cláudia Amorim Garcia**  
**Orientadora**

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Prof. Carlos Augusto Peixoto Júnior**  
Departamento de Psicologia PUC-Rio

**Prof.<sup>a</sup> Ângela Moreira Utchitel**  
Universidade Estácio de Sá – UNESA/Friburgo

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Coordenador Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 17/02/2004

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Lícia Carvalho Marques**

Estudou na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), graduando-se pelo curso de Formação de Psicólogo em 1997. Interessada pelas áreas clínica e de saúde mental, trabalhou no Hospital Psiquiátrico de Jurujuba de 1998 a 2002, na Associação Cultural Machado Gaglianone, como acompanhante terapêutico.

#### Ficha Catalográfica

Marques, Lícia Carvalho

Novas elaborações psicanalíticas sobre a sexualidade feminina a partir do declínio da lógica fálico-edípica / Lícia Carvalho Marques ; Cláudia Amorim Garcia. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2004.

108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Feminilidade (Psicologia). 4. Sexualidade feminina. 5. Lógica fálica. 6. Contemporaneidade. I. Garcia, Cláudia Amorim. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para Fabio, com afeto.

## Agradecimentos

À minha orientadora Professora Dra. Cláudia Amorim Garcia, pelo enriquecimento teórico, pela aposta feita e principalmente pela amizade demonstrada nos momentos difíceis.

À CAPES e à PUC-RJ, que tornaram possível esta pesquisa a partir do investimento feito.

À minha família, pelo apoio e pela formação, sem os quais este percurso não seria possível. Em especial à minha avó Cecília, pela dedicação de uma vida; à minha mãe, por sempre ter acreditado em mim; ao meu pai, pelo exemplo de retidão de caráter que representa pra mim; e às minhas irmãs Larissa e Luciana, pelo companheirismo.

Aos meus amigos pelo apoio e pela escuta atenciosa, em especial a: Ana Elisa, Ana Beatriz, Allyson, Bacelar, César, Érica, Juliana, Patrícia, Priscilla e Shirley.

A Beth e tio Agostinho, por terem causado em mim o desejo pela psicanálise e pela leitura cuidadosa que fizeram.

A Angela, pelo incentivo e pela amizade que se demonstraram muito importantes neste meu percurso, a Fabio, pela parceria durante todo o processo de elaboração e, principalmente, por não me deixar desistir e, também a Lygia pela formatação desta dissertação.

A José Nazar, por me ajudar a seguir adiante na direção do que desejo.

À professora Júnia de Vilhena e ao professor Carlos Augusto Peixoto Jr, pelos comentários feitos por ocasião do ante-projeto. E, também à Profa. Dra. Tânia Coelho dos Santos pelo estímulo à pesquisa inspirada no rigor teórico.

Aos professores Carlos Augusto Peixoto Jr. e Ângela Moreira Utchitel, que participaram da Comissão Examinadora.

A todos os colegas, professores e funcionários do Departamento que de uma forma ou de outra contribuíram para minha formação acadêmica.

## Resumo

Marques, Lícia Carvalho; Garcia, Cláudia Amorim (Orientadora). Novas elaborações psicanalíticas sobre a sexualidade feminina a partir do declínio da lógica fálico-edípica. Rio de Janeiro, 2004. 107 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem como objetivo apresentar as repercussões do declínio da lógica fálico-edípica sobre a produção psicanalítica a respeito da sexualidade feminina. Para tanto, traça o perfil do lugar do pai na modernidade e a fragilização deste lugar na contemporaneidade. A seguir mostra os reflexos desse estado de coisas na teorização psicanalítica atual sobre a mulher através da apresentação e discussão dos conceitos de objeto *a*, por um lado, e feminilidade, por outro, representativos de duas teorias psicanalíticas contemporâneas que estudam a questão da mulher.

## Palavras-chave

Psicanálise; Freud; Lacan; feminilidade; sexualidade feminina; mulher; modernidade; lógica fálica; contemporaneidade; objeto *a*; pai.

## **Abstract**

Marques, Lícia Carvalho; Garcia, Cláudia Amorim (Advisor). New psychoanalytic formulations about female sexualit in the decline of the phallic logic. Rio de Janeiro, 2004. 107 p. MSc – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation has the purpose of analyzing the consequences of the decline of the phallic logic on the psychoanalytic theory about female sexuality. In order to do so, it discusses the role of the father in modernity and its weakening in contemporary society. Next it shows the effects of this state of affairs on current psychoanalytic ideas about women by introducing and discussing the concepts of object *a*, on one hand, and femininity, on the other hand which represent two different contemporary psychoanalytic theories that study female sexuality.

### **Key Words:**

Psychoanalysis; Freud; Lacan; femininity; female sexuality; woman; modernity; phallic logic; contemporary society; object *a*; father.



# SUMÁRIO

Introdução	9
1. A feminilidade e a inveja do pênis em Freud	14
2. A sexualidade feminina e a importância do pai em Lacan	33
3. Da Modernidade à Contemporaneidade: o pai e seus destinos	51
3.1 O rei está morto	51
3.2 A medicina higienista: xeque-mate ao patriarcalismo	59
3.3 O movimento feminista	64
4. Os conceitos de objeto <i>a</i> e não-todo: respostas lacanianas ao impasse freudiano	73
5. O conceito de feminilidade: uma outra leitura do impasse freudiano diante do feminino	88
6. Conclusão: o impasse persiste	102
7. Referências Bibliográficas	105

## Introdução

“As mulheres vão dominar o mercado de trabalho no futuro”, afirma o guru empresarial americano Tom Peters. Para ele, as mulheres são melhores em algumas áreas, justamente as mais importantes: “Elas são craques em fazer um monte de coisas ao mesmo tempo. Garotos adoram regras, e as regras valem cada vez menos!”, disse o autor de *Em busca da excelência*, num seminário em São Paulo (Revista *Exame*, janeiro de 2001, p. 122). E segundo a reportagem pesquisada, ele está longe de ser o único a alardear o avanço das mulheres no mundo empresarial. Estudiosos e consultores são praticamente unânimes em dizer que o mundo corporativo caminha para valores tidos como mais femininos, como por exemplo, a importância do relacionamento, o trabalho em equipe, o uso de motivação e persuasão em vez de ordem e controle e a cooperação no lugar da competição.

Porém, apesar de todo esse avanço, as mulheres continuam a ser a minoria nos cargos de chefia. Conquistar espaço no mundo do trabalho ainda não é, para as mulheres, sinônimo de igualdade entre os sexos. As conquistas femininas neste setor são patentes, mas precisam ser relativizadas, é o que pretende alertar a reportagem da revista *Exame* citada acima. Além disso, esta reportagem coloca que as mulheres têm um estilo gerencial diferente dos homens, enquanto estes prezam a ousadia, a auto-confiança, a competitividade e a objetividade, as mulheres valorizam a empatia, o apoio, a construção de relacionamentos e o compartilhamento (de poder e informação). Apesar da valorização desses “atributos” femininos, o que é exigido para a ocupação de cargos de chefia são as características do “padrão” masculino, ainda que isso seja feito de maneira velada.

Essa é uma das amostras do panorama profissional para as mulheres. Esse panorama nos mostra que, no que diz respeito às relações de poder no mundo

do trabalho, a igualdade entre os sexos ainda não é uma realidade, mesmo quando o discurso vigente é o de que as características femininas são cada vez mais valorizadas nesta área.

Quanto ao quesito relacionamento afetivo, é consenso entre os pesquisadores que as mulheres estão mais exigentes que os homens em relação ao seu parceiro (Revista *Veja*, agosto de 2000). A lista de exigências das mulheres para compartilhar a vida com um homem é muito maior que a dos homens. As jornalistas Simonetti e Ramiro se perguntam em artigo da revista *Veja*: “Qual o exemplar do sexo dito forte que está disposto a discutir a relação com sua companheira? Onde está aquele que se prontifica a segurar a mão da moça enquanto ela enfrenta uma dificuldade, em vez de sair para o bar com os amigos? Quem é o rapaz disposto a abrir a porta do carro para a donzela romântica, à moda antiga? E quantos homens maduros, em vez de se enrabichar por uma gatinha com idade para ser sua filha, se arriscam num relacionamento mais equilibrado, com uma mulher de sua faixa etária, e muitas vezes com mais dinheiro e prestígio social que o seu?” (Revista *Veja*, agosto de 2000, p.122) Pela lista de perguntas é possível ter uma idéia das exigências feitas pelas mulheres atuais para iniciar um relacionamento afetivo. As mulheres querem casar, mas não estão dispostas a fazê-lo a qualquer preço, querem encontrar a pessoa “certa” e se ela não aparecer, a maioria prefere permanecer sozinha.

Quero casar logo, dividir tudo com meu marido e ter filhos. Quero um homem que tenha as ambições iguais às minhas. Não quero ninguém que pense menor do que eu (Fernanda Lima, *vj* do canal de televisão *MTV*, em entrevista à revista *Veja*, de agosto de 2000, p.122).

Já entre os homens, o índice de solteiros que pretendiam permanecer sozinhos, segundo pesquisa do Datafolha de 1999, era a metade do feminino.

Uma outra reportagem, que trata da relação das mulheres com o sexo, afirma que: “A mulher moderna sabe o que quer de uma relação e o orgasmo é prioridade sempre”, embora a mulher esteja mais preocupada com a qualidade do

que com a quantidade das relações sexuais (Jornal do Brasil/Revista *Domingo*, abril de 2003, p. 18). Segundo a reportagem, uma pesquisa feita pelo Instituto Kinsey, nos Estados Unidos, revelou um dado surpreendente: a “mulher moderna” faz menos sexo que a da década de 50. A explicação encontrada foi a de que a “mulher moderna” têm, em relação à da década de 50, mais interesses que fazem parte de sua vida, como por exemplo, a profissão.

Mas, a psiquiatra Carmita Abdo, coordenadora do Projeto Sexualidade do Instituto de Psiquiatria da USP, coloca que não se trata propriamente de as mulheres de hoje quererem mais ou menos sexo do que as da década de 50, trata-se, na verdade, de que agora elas podem dizer o quanto querem, o que antes não acontecia. O terapeuta sexual Amaury Mendes Jr. também realizou uma pesquisa neste sentido e constatou que as brasileiras também estão fazendo menos sexo atualmente do que há 50 anos atrás, mas segundo ele a explicação para isso tem a ver com o maior nível de exigência das mulheres: “A mulher está muito mais exigente. Na hora do sexo ela quer ouvir sininhos, ir às nuvens. (...) Elas estão buscando agora o orgasmo múltiplo e depois disso vão querer o tântrico” (Jornal do Brasil/Revista *Domingo*, abril de 2003, p. 19).

O que pretendemos trazer com estes trechos de reportagens é um pouco do panorama da subjetividade feminina nos dias de hoje. Como podemos perceber, trata-se de um contexto onde é possível detectar a convivência de valores bastante diferentes e conflituosos. No campo do trabalho, por exemplo, o discurso é de valorização das características tipicamente femininas, enquanto que as atitudes concretas mostram como essa “valorização” é, na verdade, bem mais limitada do que se pode imaginar.

Quanto aos relacionamentos afetivos, as mulheres parecem ter adquirido, em relação aos homens, critérios mais exigentes na hora de fazer suas escolhas. Mesmo se queixando da solidão, muitas delas não parecem dispostas a pagar qualquer preço para terem um companheiro. Além disso, durante a relação, não estão mais a mercê das vontades do outro e colocam com muito mais liberdade o que querem e como querem.

Tudo isso faz parte das transformações pelas quais a sociedade vem passando a partir da difusão dos ideais de igualdade e liberdade professados no início da modernidade. São também desdobramentos das conquistas femininas iniciadas na segunda década do século passado. A posição da mulher na sociedade foi uma das que mais passou por mudanças com a prevalência de uma cultura democrática. A questão que nos orienta neste trabalho diz respeito, portanto, ao modo como a teoria psicanalítica vem desenvolvendo as conseqüências subjetivas destas transformações que dizem respeito ao lugar da mulher na sociedade.

Do ponto de vista da psicanálise, o panorama descrito com relação às questões de poder do mundo do trabalho, atesta a prevalência da lógica fálica. Por outro lado, há no discurso dominante, uma valorização do que é próprio ao feminino. Essa valorização, é importante que se diga, não se dá apenas em níveis discursivos já que há, na sociedade atual, uma mudança significativa na posição da mulher. Esta mudança aponta no sentido de uma positivação do feminino e isso só foi possível a partir da modernidade, com a entrada em vigor dos ideais democráticos.

A progressão dos ideais de igualdade e liberdade representou uma transformação significativa no lugar do pai e isso é extremamente relevante para a psicanálise. No início da modernidade, o pai ainda ocupava um lugar privilegiado na constituição subjetiva, mas com o avanço dos ideais modernos, esse lugar foi tornando-se cada vez mais fragilizado. Neste trabalho estaremos tratando, justamente, dessa fragilização e suas conseqüências para a sexualidade feminina, entendendo que a fragilização do pai aponta para o declínio da lógica fálico-edípica.

O capítulo 1 vai tratar da teoria de Freud sobre a feminilidade demonstrando que as formulações freudianas sobre esse assunto foram todas baseadas na prevalência da lógica fálica. A partir dessa prevalência, vai se evidenciando, ao longo da obra de Freud, a negativização do que é próprio à mulher, uma vez que ela está em defasagem em relação ao falo. O destino que lhe é reservado, então, é a eterna inveja do pênis.

O capítulo 2 trabalhará as contribuições de Lacan sobre a sexualidade feminina a partir de um primeiro momento do ensino deste autor. Estas primeiras formulações de Lacan, conhecidas como “retorno a Freud”, procuram revitalizar a teoria freudiana através do estruturalismo. O pai passa a ser tratado enquanto função simbólica e a partir daí o complexo de Édipo será revisitado. Apesar desta reformulação lacaniana do arcabouço conceitual freudiano, percebemos, a partir da questão que move este trabalho, que não há, no tocante à sexualidade feminina, um corte entre as formulações dos dois autores. Nossa intenção neste capítulo é, justamente, demonstrar que tanto Freud, ao longo de sua obra, quanto Lacan, em suas primeiras formulações, não rompem com uma perspectiva que encerra as mulheres na inveja do pênis.

O capítulo 3 vai trabalhar o contexto sócio-histórico da modernidade e seus desdobramentos na sociedade atual. Nosso objetivo neste capítulo será o de mostrar em que solo se desenvolveram as principais transformações que atingiram o lugar da mulher. Estaremos falando basicamente dos ideais igualitários e libertários e de como eles modificaram não apenas o lugar das mulheres na estrutura social, mas também o lugar do pai, uma vez que ambas as modificações mantêm entre si estreita relação.

Os dois últimos capítulos tratarão das alternativas teóricas apresentadas pela psicanálise, na contemporaneidade, aos deslocamentos observados na clínica a partir das mudanças sociais relatadas no capítulo 3. Serão duas alternativas: a elaboração do conceito de objeto *a* por Lacan, que culminou na lógica do não-todo, e a cunhagem do conceito de *feminilidade*, a partir da interpretação feita por autores como Birman, Nunes, Arán e Neri do texto freudiano *Análise terminável e interminável* (1937). Ambas as alternativas têm em comum um certo ultrapassamento da lógica fálica no tratamento da sexualidade feminina.

Pretendemos, portanto, chamar a atenção para a relação existente entre a produção teórica da psicanálise, mais especificamente no caso da sexualidade feminina, e a produção social sobre o lugar da mulher. Estaremos fazendo este cotejamento a partir de dois momentos históricos diferentes: a modernidade e a contemporaneidade.

## A feminilidade e a inveja do pênis em Freud

(...) De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher - seria esta uma tarefa difícil de cumprir -, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual (Freud, 1976 [1932-1933], p. 144).

Dois coisas logo nos chamam a atenção quando nos debruçamos sobre o tema da feminilidade na obra de Freud. A primeira delas é o fato de não encontrarmos nos homens nada que se compare aos percalços enfrentados pelas mulheres no caminho para a sexualidade adulta normal. Em segundo lugar, é possível verificar que Freud enfrentou, em relação à teorização da sexualidade feminina, dificuldades bem maiores do que em relação à da sexualidade masculina. Só esta última observação já seria digna de nota: por que Freud viu-se tão envolvido com a feminilidade? Nas palavras de Arán (2002, p. 66), “tornar-se homem é quase uma evidência”. Parece ser possível depreender daí, não só que há um percurso para que o ser humano dotado do órgão sexual feminino transforme-se em mulher, como também, que esse processo é mais tortuoso do que aquele realizado pelos homens. Freud nos dá testemunho disso em algumas passagens:

Nas meninas, o complexo de Édipo levanta um problema a mais que nos meninos (Freud, 1976 [1925], p. 312).

Ademais, a comparação com o que acontece com os meninos nos mostra ser o desenvolvimento de uma menininha em mulher normal mais difícil e mais complexo... (Freud, 1976 [1933], p. 145).

O modo como Freud pensou a diferença sexual, a partir da primazia do falo (Freud, 1976 [1923b], p. 180), afetou toda a sua teoria sobre a sexualidade feminina. O que ele considera como o mais característico deste processo – a passagem da sexualidade masculina para a feminina – é uma consequência direta dessa primazia. Como na infância só se pode falar de um único sexo, o masculino, a menina terá que, necessariamente, passar do modo masculino de sexualidade para o feminino.

Já em textos muito iniciais de sua obra Freud vai tratar da questão da sexualidade, e como ela se apresenta de modos diferentes para homens e para mulheres. Na Carta 75 (Freud, 1897) ele traz uma de suas principais idéias sobre o percurso da sexualidade feminina. Trata-se da idéia de *extinção* de uma zona sexual nas meninas, o clitóris, na passagem da infância para a adolescência, e sua substituição pela vagina. Freud coloca que se trata da substituição de uma zona sexual masculina por uma feminina, ou seja, até um determinado momento, a menina possui uma sexualidade masculina e só depois, então, sua sexualidade torna-se propriamente feminina.

Contudo, a principal diferença entre os sexos emerge na época da puberdade, quando as meninas são acometidas por uma repugnância *sexual* não-neurótica, e os meninos, pela libido. Pois, nesse período, extingue-se nas adolescentes (total ou parcialmente) mais uma zona sexual, que persiste nos adolescentes masculinos. Estou me referindo à zona genital masculina, a região do clitóris, na qual, durante a infância, tanto nas meninas como nos meninos, mostra-se concentrada a sensibilidade sexual (Freud, 1990 [1897], p.371).

O que operaria a passagem de uma zona sexual para outra seria a “repugnância *sexual* não-neurótica”. Essa repugnância pode ainda resultar na anestesia das mulheres e no papel desempenhado pela masturbação nas crianças predispostas à histeria. Ou seja, a matriz da feminilidade e da histeria seria a mesma. Isso fica ainda mais explícito nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905):

Nessa mudança da zona erógena dominante [do clitóris para a vagina], assim como na onda de recalçamento da puberdade, que elimina, por assim dizer, a



masculinidade infantil, residem os principais determinantes da propensão das mulheres para a neurose, especialmente a histeria. Esses determinantes, portanto, estão intimamente relacionados com a natureza da feminilidade (Freud, 1989 [1905], p. 208).

No caso do menino, entretanto, desde o início já está colocado que tal exigência de substituição de zonas erógenas não se dá, ele mantém sua sexualidade masculina desde a infância até a vida adulta. O que mostra uma diferença entre a sexualidade de homens e de mulheres, e deixa explícito que para as segundas há um *détour* a mais do que para os primeiros. Podemos nos reportar a algumas passagens posteriores da obra freudiana onde ele fala disso mais explicitamente, mostrando ser esta uma idéia que ele não abandonou:

Quando se quer compreender a transformação da menina em mulher, é preciso acompanhar as vicissitudes posteriores dessa excitabilidade do clitóris (Freud, 1989 [1905], p. 208).

Há muito tempo compreendemos que o desenvolvimento da sexualidade feminina é complicado pelo fato de a menina ter a tarefa de abandonar o que originalmente constituiu sua principal zona genital – o clitóris – em favor de outra, nova, a vagina (Freud, 1974 [1931], p. 259).

Os senhores podem verificar que semelhante sinuosidade no desenvolvimento, o qual remove a atividade fálica, prepara o caminho para a feminilidade (Freud, 1976 [1932-1933], p. 157).

Essa sinuosidade da qual nos fala Freud pode acarretar algumas complicações para a sexualidade feminina. A exigência da transferência de excitação do clitóris para a vagina pode ter como conseqüência a anestesia sexual desta (Freud, 1990 [1897], p. 371, 1989 [1905], p. 208), que ocorreria devido a uma vicissitude do processo de recalçamento necessário para que a transferência seja efetuada. Segundo Freud (1905), para que se dê a passagem da sexualidade do clitóris para a vagina é necessário que a primeira seja recalcada. Caso haja uma recusa em abrir mão da excitação do clitóris, a mulher pode ficar anestesiada e a sexualidade feminina comprometida como um todo. Trata-se de um percurso delicado, pois nele próprio está implícita a possibilidade de que a feminilidade fique irremediavelmente comprometida.

A puberdade, que no menino traz um avanço tão grande da libido, distingue-se, na menina, por uma nova onda de recalçamento que afeta justamente a sexualidade do clitóris. O que assim sucumbe ao recalçamento é uma parcela de sexualidade masculina. (...) Para que se efetue essa transferência, é preciso amiúde, um certo intervalo de tempo, durante o qual a moça fica insensível. Essa anestesia pode tornar-se permanente, quando a zona clitoridiana se recusa a abrir mão de sua excitabilidade, o que é preparado justamente por sua atividade intensa na vida infantil (Freud, 1989 [1905], p.208).

Portanto, para Freud, neste momento, é somente na puberdade que se dá a separação nítida entre a sexualidade masculina e a feminina, e esta separação ocorre justamente a partir da substituição, na menina, da excitação do clitóris pela da vagina. Ele não nega que já haja desde a infância disposições definidas em relação a ambos os sexos e dá como exemplo disso o desenvolvimento maior nas meninas que nos meninos de inibições sexuais como nojo e vergonha. Entretanto, a atividade auto-erótica entre os sexos é idêntica o que “suprime na infância a possibilidade de uma diferenciação sexual como a que se estabelece depois da puberdade” (Freud, 1989 [1905], p. 206).

Uma outra característica da sexualidade infantil, além da prevalência da zona sexual masculina, é a suposição de que todos possuem pênis. Esta é a primeira das teorias sexuais infantis. Mas, na verdade, só os meninos se recusam a perceber a diferença entre os sexos, as meninas, ao contrário, reconhecem de imediato tal diferença e são tomadas pela inveja do pênis, que se traduz no desejo de ser um menino, ou seja, de ter um órgão igual ao dele.

Em 1908b é retomada a discussão sobre as teorias sexuais infantis num texto todo dedicado a essa questão: *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Na constituição sexual normal, o pênis é, durante a infância, a principal zona erógena e faz parte das teorias sexuais infantis a suposição de que todos têm um pênis, inclusive as mulheres.

As meninas agem como se de fato o possuíssem, uma vez que, o clitóris se comporta como tal, ou seja, é estimulado e proporciona prazer tal qual o pênis para o menino. Por isso se faz necessário o que Freud chama de “uma vaga de

repressão” na puberdade para que essa sexualidade desapareça e surja a mulher. Ele não diz claramente, nesse momento, do que se trata essa repressão<sup>1</sup>, à qual se refere, em 1905, como uma tendência maior ao recalçamento ou como “uma nova onda de recalçamento” (Freud, 1989 [1905] p.208), nem coloca como ou porque ela surge. Teremos que esperar por estas explicações até 1925. Quando estivermos tratando deste texto, voltaremos à questão do “a mais” de recalque nas mulheres.

Na infância o pênis é o órgão que concentra todas as atenções e a menina se sente prejudicada por não possuí-lo. Ela tenta se igualar ao menino mas, ao contrário dele, não se engana quanto ao fato de não ter o pênis, e a prova disso é a inveja, ela deseja o que sabe que não tem.

Observa-se com facilidade que as meninas compartilham 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. As meninas julgam-se prejudicadas (...) e quando uma delas declara que ‘preferiria ser um menino’, já sabemos qual a deficiência que desejaria sanar (Freud, 1976 [1908], p. 221).

É, portanto, muito precoce e também muito fundamental o papel que ocupa na teoria freudiana a questão da inveja do pênis para a compreensão da sexualidade feminina.

Só em 1920b, no texto *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*, Freud vai acrescentar à sua teoria sobre a feminilidade uma nova e importante descoberta: a da ligação precoce da menina com a mãe.

Assim, desde anos muito precoces sua libido fluía em duas correntes, das quais a da superfície é a que, sem hesitação, podemos designar como homossexual. Essa última era provavelmente uma continuação direta e imodificada de uma fixação infantil na mãe (Freud, 1976 [1920b], p. 208).

---

<sup>1</sup> O termo que aparece na tradução da Edição *Standard* Brasileira é “repressão”, que corresponde ao conceito do que se convencionou chamar no Brasil de “recalque”. Quando fizermos uma citação manteremos a palavra original, porém o termo que adotaremos no trabalho será “recalque”. Ver mais sobre a questão da terminologia na tradução da obra freudiana na obra de Hans, L. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

Ele chega a essa fixação infantil na mãe tentando entender o que fez com que a jovem em tratamento seguisse pela via da escolha homossexual de objeto. O motivo foi a decepção com o pai que a fez retornar à relação pré-edípica com a mãe. Porém, ainda não é nesse momento que ele vai extrair todas as conseqüências dessa descoberta para a compreensão da feminilidade.

Em 1923 Freud retoma algumas de suas considerações sobre a sexualidade infantil feitas nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e se reposiciona em relação a outras. Ele afirma, por exemplo, que não mais se satisfaria com a afirmação de que, durante a infância, a primazia dos órgãos genitais é efetuada de forma incompleta e faz uma aproximação muito maior entre a sexualidade das crianças e a dos adultos. O interesse da criança nos genitais, no auge da sexualidade infantil, pouco se distancia do que é observado na vida adulta. A diferença primordial consiste no fato de que na organização genital infantil está em jogo apenas um órgão genital tanto para meninos quanto para meninas, o masculino. Esta é a principal característica da vida sexual infantil.

Ao mesmo tempo, a característica principal dessa 'organização genital infantil' é sua *diferença* da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo* (Freud, 1976 [1923b], p. 180).

Essa é a linha mestra do pensamento freudiano sobre a sexualidade. É isso que vai marcar toda a teoria sobre a sexualidade feminina pois é daí que é derivada a inveja do pênis, uma vez que as meninas se vêem em desvantagem em relação aos meninos por serem desprovidas de um atributo tão importante.

Ainda com relação à primazia do falo, Freud acrescenta que só é possível descrever as coisas como elas se passam do ponto de vista do menino, já que ele diz não conhecer como se dá o processo correspondente nas meninas. “Infelizmente, podemos descrever esse estado de coisas apenas no ponto em que afeta a criança do sexo masculino; os processos correspondentes na menina não conhecemos” (Freud, 1976 [1923b], p. 180). Mas, lembramos que em 1908b ele

faz uma afirmação diferente desta quando coloca que as meninas partilham da opinião dos meninos sobre o pênis e também extraem prazer de sua zona sexual equivalente, o clitóris.

A conseqüência dessa primazia do falo é que “os órgãos genitais femininos jamais parecem ser descobertos” (Freud, 1976 [1923b], p. 183-184). Freud não quer dizer com isso que a menina não explore seu órgão genital e não extraia prazer daí. O que ele enfatiza é que a vagina não se apresenta enquanto um outro órgão sexual diferente do pênis. A oposição não é entre pênis e vagina e sim entre pênis e não-pênis. O sexo da mulher, devido ao universalismo contido no falocentrismo, não é visto enquanto um outro sexo e sim como o resultado da castração e isso tem como uma de suas conseqüências a depreciação do sexo feminino.

No entanto, a descoberta de que existem determinados seres humanos, as mulheres, que não possuem pênis não se dá de forma rápida pelos meninos. Eles rejeitam o fato e acreditam que realmente vêm um pênis nas meninas, só que ele ainda é pequeno e vai crescer. Depois acreditam que apenas aquelas consideradas desprezíveis não o possuem. Quando finalmente percebem que as mulheres, de um modo geral, inclusive sua mãe, não possuem o pênis, isso adquire o significado de que, então, ele já esteve lá e foi retirado. Com isso ele também corre o risco de ficar sem e se sente ameaçado. Essa ameaça é a face masculina do complexo de castração.

*Parece-me, porém, que o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração* (Freud, 1976 [1923b], p. 182).

A partir dessa afirmação pode-se perceber como a lógica fálica é importante na obra freudiana. Toda a sexualidade infantil, a transferência da zona de excitação do clitóris para a vagina, a inveja do pênis nas meninas, a ameaça de castração para os meninos, a depreciação das mulheres, tudo isso é desdobramento da prevalência do falo. Por isso, pensar numa lógica que não se

refira inteiramente ao falo, representa uma importante virada em relação a essas questões. É justamente disso que estaremos tratando nos capítulos 4 e 5.

Ainda no que se refere à primazia fálica, em 1924, quando trata da dissolução do complexo de Édipo, Freud acaba por lhe atribuir mais conseqüências. Primeiro ele afirma que ambos, o Édipo e a fase fálica, são contemporâneos, depois ele conclui que é a partir da ameaça de castração que o menino sai do Édipo. E essa ameaça só tem força suficiente para desligar o menino de sua relação amorosa com a mãe devido à importância que o seu órgão fálico tem para ele. Vejamos como isso ocorre.

Freud inicia o texto *A dissolução do complexo de Édipo* afirmando ser esta dissolução o “fenômeno central do período sexual da primeira infância”. (Freud, 1976 [1924], p. 217). Nesse momento ele ainda dá tratamento análogo ao Édipo de meninos e meninas: esta se enamora do pai e aquele da mãe. Há duas formas de satisfação a partir do Édipo: uma passiva e outra ativa. A primeira comporta uma identificação da criança com a mãe, enquanto aquela que é amada pelo pai, e diz respeito a uma posição feminina, e a segunda uma identificação ao pai, enquanto aquele que ama a mãe, e fala de uma posição masculina. Para o menino, caso ele queira preservar o seu órgão fálico, ambas as formas de satisfação no Édipo se tornam impossíveis. A identificação com a mãe já pressupõe a perda do pênis, tomá-la enquanto objeto, identificando-se com o pai, traz a ameaça de castração. O efeito dessa ameaça é proporcional ao valor que o menino confere ao seu órgão, por isso só lhe resta abandonar o Édipo.

A ameaça de castração geralmente é feita pelas mulheres que tomam conta da criança, mãe ou babá (Freud, 1909, 1924, 1931). Estas, por sua vez, fazem referência ao pai como aquele que virá consumir o ato. A castração da mulher confirma, para o menino, a hipótese de que é realmente possível perder o pênis e é isso que confere eficácia à ameaça. É a partir, então, da castração feminina que a ameaça de castração se torna eficaz. Lacan retomará esse ponto da teorização freudiana em seu *Seminário 05* (1957-58) tratando os personagens envolvidos na trama do Édipo enquanto funções simbólicas, mas ratificando as afirmações freudianas sobre o assunto. Ele afirma que é necessário que a mãe

porte a lei paterna a fim de transmiti-la ao filho, ou seja, nos termos freudianos, que a mãe seja castrada. Veremos como Lacan trata desse assunto no capítulo 4.

E a menina, como ela sai do Édipo, uma vez que já nasce castrada?

Freud diz:

Nesse ponto nosso material, por alguma razão incompreensível, torna-se muito mais obscuro e cheio de lacunas. Também o sexo feminino desenvolve um complexo de Édipo, um superego e um período de latência. Será que também podemos atribuir-lhe uma organização fálica e um complexo de castração? A resposta é afirmativa, mas essas coisas não podem ser as mesmas como são nos meninos. Aqui a exigência feminista de direitos iguais para os sexos não nos leva muito longe, pois a distinção morfológica está fadada a encontrar expressão em diferenças de desenvolvimento psíquico (Freud, 1976 [1924], p. 222).

Apesar de o clitóris se comportar como se fosse o pênis, a menina percebe que “se saiu mal” ao se comparar com o menino, e é nisso que consiste a diferença essencial entre a castração para este e para aquela. Para a menina a castração é um fato consumado, enquanto que para o menino é da ordem de uma ameaça, a conseqüência disso é que o menino sofre com a angústia de castração enquanto as meninas padecem da inveja do pênis. É dessa maneira que se presentifica, para o sexo feminino, o complexo de castração. No capítulo 4 veremos o tratamento dado por Lacan (1962-63) à questão de a castração para a menina ser um “fato consumado”.

Em 1923a, no texto *O ego e o id*, Freud descreve a saída do Édipo, no caso do menino, a partir da ameaça de castração e acrescenta que é nesse momento que surge o superego<sup>2</sup>. Ele é o herdeiro do complexo de Édipo e simboliza a internalização da lei paterna. O menino, para preservar o pênis, é obrigado a abrir mão da mãe, enquanto objeto amoroso e se identificar ao pai, à sua lei. A partir da internalização dessa lei, os ideais culturais podem ser assumidos pelo menino.

---

<sup>2</sup> Mais uma vez, chamamos a atenção para a terminologia utilizada na tradução brasileira da obra de Freud. No texto de 1923a os termos que aparecem são: *ego*, *id* e *superego*. Aqui estaremos utilizando respectivamente os termos: *eu*, *isso* e *supereu*. Nas citações estaremos mantendo a tradução original.

O importante neste momento é chamarmos a atenção para a diferença entre os sexos no que diz respeito à castração, pois o fato de a menina não ter o que temer diante da ameaça de castração terá conseqüências importantes em sua saída do Édipo e na formação de seu supereu. As conclusões de Freud a esse respeito ficam claras em 1925, mas, já em 1924, quando lemos: “(...) é minha opinião ser a ameaça de castração o que ocasiona a destruição da organização genital fálica da criança.” (Freud, 1976 [1924], p. 219), é possível concluir que a mulher está fadada a nunca desvencilhar-se da organização genital típica da infância, ou seja, ela, na verdade, permanece incestuosa, permanece no Édipo.

Freud acrescenta que, por não apresentar o temor da castração, a menina também não possui o principal motivo para a constituição de um supereu e as mudanças em sua organização sexual ficam a encargo da ameaça de perda de amor.

Estando excluído, na menina, o temor da castração, cai também um motivo poderoso para o estabelecimento de um superego e para a interrupção da organização genital infantil. Nela, muito mais que no menino, essas mudanças parecem ser resultado da criação e de intimidação oriunda do exterior, as quais a ameaçam com uma perda de amor (Freud, 1976 [1923b], p. 223).

Seria, então, essa ameaça de perda de amor o que acaba fazendo com que a menina renuncie ao pênis. Entretanto, essa renúncia não é feita sem uma certa compensação, que consiste em trocar o pênis por um bebê, mais especificamente, um filho do pai. Essa troca é possível graças à linha de uma equação simbólica que equivale pênis e bebê. Esta colocação de Freud pode nos indicar que ele não toma o pênis exclusivamente enquanto o órgão sexual masculino, mas sim enquanto algo simbólico, que representa alguma outra coisa e que, por isso, pode ser substituído.

Quanto à saída do complexo de Édipo para a menina, Freud afirma que ela se dá de forma gradativa, uma vez que o desejo de ter um filho do pai jamais é realizado. Entretanto, tanto o desejo de ter um pênis quanto o desejo de ter um filho, permanecem altamente investidos no inconsciente da mulher, e é



justamente isso que ajuda a preparar a menina para a posição feminina. Ou seja, a posição feminina, para Freud, não passa pelo abandono do desejo de pênis, ao contrário, é preparada por ele.

Até o momento Freud descrevia a vida sexual infantil a partir do que acontecia à criança do sexo masculino. O que acontecia com as meninas era tomado à imagem do que se passava com os meninos. Por isso, Freud começa o texto de 1925, *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, chamando a atenção para esse fato e anunciando que vai tratar, justamente, das diferenças entre a vida sexual de meninos e meninas<sup>3</sup>.

É aí que ele fala pela primeira vez que a mãe é o objeto original tanto de meninos quanto de meninas e acrescenta que isso coloca para estas um problema a mais que para os primeiros: enquanto estes retêm o objeto original no complexo de Édipo, aquelas têm que trocar de objeto, trocar a mãe pelo pai. Procurando saber como ocorre, então, que as meninas abandonem a mãe e tomem o pai como objeto, Freud chega às principais conclusões desse texto.

É também aí que Freud vai afirmar expressamente o que já havia dado a entender em várias outras oportunidades: que existe um contraste entre o comportamento de meninos e o das meninas diante da falta de pênis destas. Elas reconhecem este fato prontamente, enquanto os meninos o rejeitam durante bastante tempo. “A menina se comporta diferentemente. Faz seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (Freud, 1976 [1925], p. 314).

Em seguida Freud vai falar dos desdobramentos da inveja do pênis. O primeiro deles é o sentimento de inferioridade que a mulher passa a sentir em relação ao homem, pelo fato de não ser dotada de tão importante atributo – o pênis. O papel do ciúme na vida das mulheres que, ainda de acordo com o texto de 1925, é muito mais acentuado que na dos homens, constitui outro desdobramento da inveja do pênis. A fantasia de que “uma criança é espancada”,

---

<sup>3</sup> A respeito das dificuldades de Freud com a teorização da sexualidade feminina e também do que diz respeito ao fato de tomar a vida sexual dos meninos como modelo, fazendo apenas “as necessárias modificações” quanto ao caso das meninas, ver a nota do editor inglês ao texto *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, 1925, Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XVII, 1976, p. 303-307.

descrita por Freud em 1919, é, segundo ele, uma “reliquia do período fálico nas meninas” e provém do ciúme provocado pela afeição dos pais por outra criança (Freud, 1976 [1925], p. 316).

A pergunta do início do texto, a respeito de como a menina abandona a mãe e se dirige ao pai, também tem sua resposta remetida à inveja do pênis. Afinal de contas, é por tê-la trazido ao mundo insuficientemente aparelhada que a menina vai se ressentir com a mãe e se desligar dela. O pai surge, então, como aquele que pode dar à menina o tão desejado pênis, na forma de um filho.

Mas, a mais importante de todas as conseqüências da inveja do pênis é o abandono da masturbação clitoridiana. O tema da transferência da excitação do clitóris para a vagina, como já vimos, aparece muito cedo na obra de Freud. E sempre que o assunto é esse, o que é apresentado enquanto mola propulsora de tal passagem é um *plus* de recalçamento. Entretanto, as causas desse recalçamento não tinham chegado ainda a ser compreendidas.

Freud conclui agora que o precursor desse recalçamento é a oposição levantada pela menina contra a masturbação fálica. Ele sempre chamou a atenção para o fato de que as mulheres pareciam menos afeitas à masturbação que os homens e julgava que isso ocorria devido a pressões externas, educacionais. No entanto, ele se dá conta, neste momento, de que a causa disso “não pode ser outra coisa senão seu sentimento narcísico de humilhação ligado à inveja do pênis” (Freud, 1976 [1925], p. 317-18). Como, nesse quesito, não podem competir com os meninos, melhor é abandonar a idéia da masturbação. É o reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos, ou seja, do fato de não possuir um pênis, que força a menina a se afastar da masculinidade e se conduzir à feminilidade. Só então, a menina abandona seu desejo pelo pênis e coloca em seu lugar, graças à equação pênis-bebê, o desejo de um filho. É “*com esse fim em vista*” (Freud, 1976 [1925], p. 318) que a menina toma o pai como objeto de amor. O Édipo feminino seria, então, nas palavras de Utchitel, “o herdeiro direto da inveja do pênis” (Utchitel, 2001, p. 88-89).

Como é possível observar, todos os importantes desdobramentos da vida sexual da mulher são ocasionados pela inveja do pênis: o sentimento de

inferioridade das mulheres em relação aos homens, uma vez que estes têm o que elas não têm; o ciúme mais exagerado nas meninas que nos meninos, pois a mãe deu para outra criança algo que não lhe deu; o desligamento afetivo da menina em relação à mãe, devido ao fato de esta ter-lhe trazido ao mundo tão insuficientemente aparelhada; o abandono da masturbação clitoridiana e a passagem da excitabilidade desta zona para a vagina, decorrente da ferida narcísica ocasionada pela comparação do clitóris com o pênis. E por fim, graças à desistência de tentar conseguir um pênis, a subtração de um quantum considerável de atividade sexual e sua substituição pela passividade. A partir daí é possível tomar o pai como objeto de investimento amoroso, com o propósito último de conseguir um bebê em troca do pênis.

Nas meninas, portanto, o complexo de Édipo é uma formação secundária e tem uma longa pré-história. Além disso, ao contrário do que acontece com o Édipo dos meninos, ele é precedido pelo complexo de castração e não destruído por este. A principal diferença entre os sexos é decorrente de uma castração já consumada, no caso das meninas e de uma castração apenas ameaçada, no caso dos meninos, e isso tem grandes repercussões para ambos.

Pelo fato de não sofrer a ameaça de castração, a mulher deixa de ter o principal motivo para a saída do Édipo e para a constituição de um superego bem estruturado como o do homem.

Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal, é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens. Os traços de caráter que críticos de todas as épocas erigiram contra as mulheres – que demonstram menor senso de justiça que os homens, que estão menos aptas a submeter-se às exigências da vida, que são mais amiúde influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade – todos eles seriam amplamente explicados pela modificação na formação de seu superego que acima referimos (Freud, 1976 [1925], p. 319-20).

Esses traços de caráter de que fala Freud, não são mais encontrados tão facilmente na maioria das mulheres de hoje. A partir da inserção destas no mundo

do trabalho, tornou-se mais possível sua adequação a um supereu mais rígido e impessoal como o dos homens. Consideramos que, por hora, o que deve ser ressaltado do texto de 1925, é a colocação em termos inequívocos da grande importância que tem, na sexualidade feminina, a questão fálica. O abandono do clitóris, enquanto principal zona erógena, e da mãe, enquanto objeto amoroso, são derivados da inveja do pênis e constituem as duas condições necessárias, segundo Freud, à constituição da “verdadeira feminilidade”.

É justamente no momento em que abandona a mãe que surge a importância da figura do pai no desfecho da sexualidade feminina, pois, é a partir do endereçamento a ele que a menina vai entrar no Édipo e aceder à feminilidade propriamente dita. Esse endereçamento é fundamental para que o Édipo possa exercer o papel normalizador da sexualidade. Lacan no *Seminário 05* (1957-58), quando trata dos três tempos do Édipo, deixa bem clara a importância do pai para a assunção dos papéis sexuais tanto de mulheres quanto de homens.

Em 1931 Freud vai escrever um texto dedicado exclusivamente ao desenvolvimento sexual da mulher, *Sexualidade feminina*. Nesta ocasião ele vai tratar detalhadamente da ligação da menina com a mãe, ressaltando suas principais características e tentando compreender como e por que ela chega ao fim.

Vários motivos são apresentados para o rompimento dessa relação primordial: o fato de a mãe não ter dado o pênis à filha; de não ter-lhe dado amor suficiente; de ter preferido outra criança a ela; de ter-lhe despertado a atividade sexual e depois tê-la inibido. Mas, parece que todos esses motivos são insuficientes para explicar a hostilidade da filha para com a mãe. Tal hostilidade é explicada, de fato, através do caráter predominantemente ambivalente que têm as relações da primeira infância.

Talvez o fato real seja que a ligação à mãe está fadada a perecer, precisamente por ter sido a primeira e tão intensa (Freud, 1974 [1931], p. 269).

Concluiremos, então, que a intensa ligação da menina com a mãe é fortemente ambivalente, sendo precisamente em consequência dessa ambivalência que

(com a assistência dos outros fatores que aduzimos) sua ligação se afasta à força da mãe mais uma vez, isto é, em consequência de uma característica geral da sexualidade infantil (*Ibid.*, p. 270).

Essa ambivalência característica da sexualidade infantil, cercada de hostilidade e transitivismo entre o sujeito e o outro, é decorrente do caráter imaginário que cerca a relação entre a criança e a mãe antes da entrada do pai em vigor. É a partir daí, do endereçamento que é feito ao pai, que se pode falar da assunção propriamente dita dos papéis sexuais tanto do homem quanto da mulher.

Freud finaliza seu texto de 1931 com o comentário de que o afastamento da menina em relação à mãe é muito mais que uma simples mudança de objeto.

Já descrevemos o que nele acontece e os muitos motivos apresentados para ele; podemos agora acrescentar que, de mãos dadas com o mesmo, deve ser observado um acentuado abaixamento dos impulsos sexuais ativos e uma ascensão dos passivos (Freud, 1974 [1931], p. 274).

O endereçamento ao pai é realizado a partir dessas tendências passivas, na medida em que conseguem escapar dos efeitos do recalçamento das tendências ativas. Desse modo,

O caminho para a feminilidade está agora aberto à menina, até onde não se ache restrito pelos remanescentes da ligação pré-edípica à mãe, ligação que superou (*Ibid.*, p. 275).

Assim a menina é conduzida à feminilidade, através do encaminhamento ao pai, mas sempre lembrando que é preciso para isso ultrapassar sem maiores problemas a ligação primeira com a mãe. Esse assunto é extensamente trabalhado nos últimos textos de Freud sobre a sexualidade feminina. Em 1933 [1932], numa conferência intitulada *Feminilidade*, ele começa com uma retomada dos principais pontos desenvolvidos nos textos anteriores sobre a sexualidade feminina e discorre longamente sobre a importância da vinculação primordial da menina à

mãe. Diz que esse estágio inicial é rico e duradouro e deixa atrás de si inúmeras possibilidades de fixações e disposições. E ainda acrescenta:

Quase tudo o que posteriormente encontramos em sua [da menina] relação com o pai, já esteve presente em sua vinculação inicial e foi transferido, subsequente, para seu pai. Em suma, fica-nos a impressão de que não conseguimos entender as mulheres, a menos que valorizemos essa fase de sua vinculação pré-edipiana à mãe (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 148).

Essa vinculação, em geral, termina em ódio e, apesar de levantar várias possibilidades para que isso aconteça, Freud acaba por concluir que o verdadeiro motivo para o afastamento da mãe é a castração. Primeiro a menina culpa a mãe por tê-la trazido ao mundo castrada, depois, quando descobre que a mãe também é castrada, passa a desvalorizá-la. “A descoberta de que é castrada representa um marco decisivo no crescimento da menina” (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 155).

Diante da castração, Freud coloca que as três saídas possíveis para a mulher são: a inibição sexual ou a histeria, o complexo de masculinidade e a feminilidade verdadeira, através da maternidade. Em todas três, o que está em jogo é a inveja do pênis, ou seja, a questão fálica.

Na primeira possibilidade ocorre a perda do prazer obtido a partir do clitóris diante da comparação deste com o pênis. A menina percebe que está em desvantagem e prefere abandonar o prazer clitoridiano. A partir daí, boa parte de suas inclinações sexuais é recalcada e a menina fica anestesiada. Juntamente com a excitação do clitóris, é necessário que a menina renuncie a uma determinada parcela da atividade. A passividade passa, então, a predominar e é isso o que permite o endereçamento ao pai, com o conseqüente encaminhamento para o que seria a terceira possibilidade, ou seja, a verdadeira feminilidade.

(...) semelhante sinuosidade no desenvolvimento, o qual remove a atividade fálica, prepara o caminho para a feminilidade. (...) O desejo que leva a menina a voltar-se para o pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo

desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 157-58).

A maternidade é pois, uma forma outra de conseguir o falo através da substituição do pênis pelo bebê. A outra saída possível - complexo de masculinidade – ocorre quando a menina se recusa a abrir mão de sua sexualidade masculina ficando, pelo contrário, ainda mais aferrada a ela, sendo a homossexualidade um dos desfechos possíveis. O complexo de masculinidade comporta uma atitude geralmente desafiadora e rebelde e pressupõe uma evitação da passividade.

Como se pode perceber, para Freud, o caminho até a feminilidade, além de não ser dado de saída, é também tortuoso e com grandes chances, inclusive, de não poder ser percorrido até o final. Além disso, a verdadeira feminilidade não comporta, de fato, um abandono da inveja do pênis. Sua via régia seria a maternidade, que nada mais é do que a substituição do pênis pelo filho. Por mais que essa substituição implique numa simbolização do pênis, que deixa de estar exclusivamente remetido ao órgão masculino, a sexualidade feminina não deixa de permanecer totalmente remetida à ordem fálica. Por isso, como afirma Birman em sua análise da questão fálica em Freud:

(...) a solução para o conflito feminino e o impasse da castração seriam sempre, no discurso freudiano, a restauração da plenitude fálica (...) (Birman, 2001, p. 206).

Para Freud, então, o caminho para a feminilidade não implica num abandono da posição fálica, e sim num apelo ao pai para que este lhe dê na forma de um filho o tão desejado falo. Como coloca Utchitel (2001), a feminilidade acaba se situando, paradoxalmente, como uma derivação da masculinidade. Embora o deslocamento do pênis em direção ao filho já comporte uma simbolização, o que é específico da feminilidade fica restrito à inveja do pênis na

teorização freudiana, não havendo outra possibilidade para a compreensão da feminilidade:

Não é senão com o surgimento do desejo de ter um pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido do pai e, de acordo com isso, o objetivo do *mais intenso desejo feminino* (Grifo nosso. Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 158).

Com muita frequência, em seu quadro combinado de ‘um bebê de seu pai’, a ênfase é colocada no bebê, e o pai fica em segundo plano. Assim, o antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada desse modo. Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino (*Ibid.*)

Ao longo do texto Freud vai listando uma série de características tipicamente femininas, “algumas peculiaridades psíquicas da feminilidade madura” (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 161) tais como: vaidade, narcisismo e vergonha. E, mais uma vez, o pano de fundo sobre o qual surgem todas essas características é a inveja do pênis, a ponto de Freud levantar a possibilidade de ser acusado de esta ser sua “*idée fixe*” (*Ibid.*, p. 162). A feminilidade fica restrita à maternidade e é esse o caminho privilegiado para o sucesso do relacionamento homem/mulher.

Um casamento não se torna seguro enquanto a esposa não conseguir tornar seu marido também seu filho, e agir com relação a ele como uma mãe (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 164).

No entanto, com tanta frequência sucede que apenas o filho obtém aquilo a que o homem aspirava! Tem-se a impressão de que o amor do homem e o amor da mulher psicologicamente sofrem de uma diferença de fase (*Ibid.*).

Apesar de propor tais soluções, a sexualidade feminina permanece enigmática para Freud e ele nos dá testemunho disso até o final de sua obra. É curioso observar que, quanto à compreensão da feminilidade, ele acaba por apelar para uma outra lógica, que não a científica – ele fala dos poetas.



Isso é tudo o que tinha a dizer a respeito da feminilidade. Certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre parece agradável. (...) Se quiserem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes (Freud, 1976 (1933 [1932]), p. 165).

Vamos observar, no Capítulo 3, que o modelo de ciência utilizado por Freud – a ciência moderna – realmente deixava de fora qualquer outra lógica que não fosse a lógica fálica e, justamente isso, conferiu os limites ao tratamento da feminilidade. A teoria freudiana, apesar de toda virulência dos conceitos de desejo inconsciente, sexualidade infantil, pulsões perverso polimorfos, entre outros, no que diz respeito à sexualidade feminina, mostrou-se bastante alinhada com as teorias modernas sobre a mulher.

## 2

### A sexualidade feminina e a importância do pai em Lacan

O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal (Lacan, 1957-58, p. 12).

No capítulo anterior, a partir do percurso que fizemos na obra freudiana, foi possível destacar a importância conferida ao falo para a sexualidade feminina. Nossa intenção agora será mostrar como, num momento da teoria lacaniana que é conhecido como primeiro ensino de Lacan<sup>1</sup>, essa mesma questão é tratada a partir da formalização do complexo de Édipo.

Consideramos fundamental chamar a atenção para essa escansão no ensino de Lacan pois, há mudanças significativas no modo como a feminilidade é tratada ao longo de sua obra. Os *Seminários 4 e 5*, que estaremos trabalhando neste capítulo, fazem parte do que o próprio Lacan denominou de “um retorno a Freud”. No *Seminário 10*, ele inicia a construção do conceito de objeto *a*. Consideramos que a partir daí começa a haver uma relativização do falo em prol do objeto *a*, o que vai trazer uma mudança importante para o tratamento da feminilidade. Por último, no *Seminário 20*, Lacan vai começar a falar da mulher como não-toda referida à ordem fálica, o que, de fato, constitui uma mudança no paradigma freudiano sobre a importância do falo para a mulher.

Com relação ao “retorno de Lacan a Freud”, o que podemos observar de mais significativo é o papel conferido à figura do pai. Isso não implica em dizer que tal figura não ocupava um lugar proeminente na obra freudiana mas, nos textos que tratam especificamente da sexualidade feminina (1931 e 1932 [1933]),

---

<sup>1</sup> Para a escansão do ensino de Lacan ver Miller, J., *O último ensino de Lacan*, janeiro de 2003.

o que sobressai é a importância da inveja do pênis para a mulher. Como coloca Utchitel, “mais do que o próprio Édipo, a posição frente à castração” (Utchitel, 1996, p. 43) marcou os destinos da sexualidade feminina em Freud. A figura do pai nesse contexto não é tão prevalecte e por vezes chega a ficar até em segundo plano.

Até 1924 Freud trabalhou com a equivalência entre o Édipo de meninos e meninas. Foi só em 1925 que ele passou a considerar as consequências da relação primordial da menina com a mãe. A partir daí, essa relação passa a ocupar um lugar de destaque nas elaborações de Freud sobre a sexualidade feminina. A fase pré-edipiana ganha tanta importância, que Freud chega a afirmar que a mulher a leva consigo para os seus futuros relacionamentos amorosos com os homens (Freud, 1976 [1932-1933], p. 163). Isso não quer dizer que Freud tenha mudado sua posição quanto à importância conferida ao pai no complexo de Édipo. O direcionamento ao pai continua sendo a porta de entrada da menina no Édipo, além de ser a saída para a inveja do pênis, entretanto, a entrada do pai nesse momento fica quase que à sombra do desejo de possuir o pênis através do filho, como nos mostra essa passagem de Freud:

Com muita frequência, em seu quadro combinado de ‘um bebê de seu pai’, a ênfase é colocada no bebê, e *o pai fica em segundo plano*. Assim, o antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada desse modo. Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino (Grifo nosso. Freud, [1932-1933], p. 158)

Na verdade, a primazia do falo e a primazia da função paterna fazem parte da mesma lógica. Ao pai é conferida importância porque é ele o detentor do falo. Deste modo, não é nossa intenção fazer uma dicotomia equivocada Freud/ênfase no falo X Lacan/ênfase na função paterna. Como já dissemos anteriormente, o momento da teoria lacaniana que estaremos tratando neste capítulo, trata-se de um retorno que Lacan fez à teoria freudiana. Não há propriamente algo de novo a ser acrescentado ao que já tinha sido colocado por Freud sobre a sexualidade feminina. A novidade que nos traz Lacan, neste

momento, diz respeito à formalização que ele faz do Édipo a partir do estruturalismo.

Lacan é claro quanto ao que pretende desenvolver no *Seminário 4*: “A afirmação paradoxal do falicismo é o próprio pivô em torno do qual a interpretação teórica deve se desenvolver. Isso é o que vamos tentar fazer” (Lacan, 1995 [1956-57], p. 98). O tema deste *Seminário* é a relação de objeto, e o falo é aí destacado como o objeto privilegiado nas relações humanas.

Mesmo sem ir ao núcleo da problemática do falicismo que introduzo hoje, pode-se perceber porque este é um ponto realmente saliente da experiência analítica, que toda a dialética do desenvolvimento individual, como também toda a dialética de uma análise, gira em torno de um objeto principal que é o falo (Lacan, 1995 [1956-57], p.30).

Já no *Seminário 5*, ele abordará a questão da assunção dos tipos sexuais a partir do Édipo, e irá destacar a importância do pai neste processo. De todo modo, o que fica claro, tanto no percurso que fizemos da obra freudiana, quanto no que faremos agora do primeiro ensino de Lacan, é que há, no que diz respeito à abordagem da feminilidade, uma certa negativização desta. A partir da lógica fálica, o feminino é sempre o que está aquém do falo. A mulher encontra-se aí sempre em desvantagem porque não o possui.

É só a partir do *Seminário 10* que Lacan começa a fazer o que entendemos ser uma positivação do feminino. A partir da construção do conceito de objeto *a* e da diferenciação entre o complexo de castração e a castração estrutural, ele vai valorizar cada vez mais a relação da mulher com o desejo, chegando a colocar que, comparativamente, ela se sai melhor que o homem neste ponto.

Mas, apesar de tudo, esta questão do desejo a simplifica muito pra ela; não para nós, em presença do desejo delas. Mas, enfim, ao interessar-se pelo objeto como objeto de nosso desejo, isto lhe traz muito menos complicações (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 222).

Passemos agora ao que nos diz Lacan no *Seminário 4*. Aí um dos modos privilegiados de abordagem do falo é a relação mãe-criança. A importância do falo reside, justamente, no fato de ser o objeto do desejo da mãe. Até então, nenhuma novidade em relação a Freud: o que toda mulher deseja com a maternidade é ganhar do pai – e, por substituição deste, de outro homem – um filho em lugar do falo que a mãe não lhe deu.

Existe sempre na mãe, ao lado da criança, a exigência do falo, que a criança simboliza ou realiza mais ou menos (Lacan, 1995, [1956-57], p.56).

Freud nos diz que a mulher tem, dentre as suas faltas de objeto essenciais, o falo, e que isso está estreitamente ligado à sua relação com a criança. Por uma simples razão – se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua *necessidade de falo*, algo que o satura. Não considerando isso, desconhecemos não somente o ensino de Freud, mas também os fenômenos que se manifestam a todo instante na experiência (Grifo nosso. *Ibid.*, p.71).

Lacan faz menção ao relevo conferido ao falo no ensino de Freud e ressalta que é este o caminho para tratarmos da relação mãe-criança. Pelo lado da mãe, é só na medida em que representa o falo, que a criança realmente adquire seu valor. É enquanto falo que a criança é tomada como objeto de investimento. Por isso é tão importante para a criança, num primeiro momento da sua relação com o Outro, ser o falo para a mãe. É a partir daí que é extraído o investimento libidinal de tal relação, afinal, foi com esta finalidade que a mulher tornou-se mãe.

Do ponto de vista da criança, o falo entra na dialética das trocas com a mãe como um dom de amor que esta pode ou não conceder-lhe. Se a mãe dá o falo, é porque ama a criança, se não o dá é porque não a ama. E por isso Freud insiste que o falo não tem o mesmo valor para aquele que possui o seu suporte real e para aquele que não o possui.

Freud nos diz que no mundo dos objetos, existe um cuja função é paradoxalmente decisiva, a saber, o falo. (...) Esse falo tem um papel tão decisivo que a sua nostalgia, tanto quanto a sua presença ou sua instância no imaginário, parecem ser ainda mais importantes para os membros da

humanidade a quem falta o correlato real, a saber, as mulheres, do que para aqueles que podem se assegurar de possuir sua realidade. (...) Aí está uma premissa para nós. Consideremos a partir daí, nossa mãe e nossa criança (Lacan, 1995, [1956-57], p.70).

Verifica-se, em contrapartida, que a fantasia do falo, no nível genital, assume seu valor no interior da simbólica do dom. Freud insiste nesse ponto: o falo não tem, por uma boa razão, o mesmo valor para aquele que possui realmente o falo, isto é, a criança masculina, e para a criança que não o possui, isto é, a criança feminina (*Ibid.*, p.124-125).

Deste modo, então, a menina carrega consigo esta ferida: a mãe não lhe deu o falo porque não a amava o suficiente. A falta de pênis é vivida como um dano narcísico, como uma falta de amor e leva a mulher a cair no campo das reivindicações. O objeto em questão é exigido como lhe pertencendo por direito e, no entanto, não existe a menor possibilidade de satisfação nesse sentido. Tais reivindicações ficam, deste modo, remetidas ao “domínio das exigências desenfreadas e sem lei” (Lacan, 1995 [1956-57], p.36).

A menina vai viver a ausência do falo sob a forma de frustração (Dor, 1989, p. 83), é este conceito que Lacan trabalha nesse momento. A frustração consiste num dano, numa lesão, num prejuízo que é sempre da ordem do imaginário. Estamos no domínio, por excelência, das reivindicações imaginárias. Não se trata de reivindicar o objeto em si, mas um objeto que é o signo do amor do outro. “A frustração incide sobre algo de que vocês são privados por alguém de quem poderiam, justamente, esperar o que lhe pediam” (Lacan, 1995 [1956-57], p.101). O objeto em questão entra no campo das pertinências narcísicas do sujeito e é, justamente, por não possuir esse objeto, que a menina entra na dialética das trocas simbólicas.

O dom do falo é a condição para que o sujeito entre na ordem simbólica e isso porque, a partir da teoria fálica, é ao falo que visa o desejo. Isso quer dizer que é ele que vai conferir o valor aos demais objetos, funcionando como a medida de todas as coisas.

É por razões inscritas na ordem simbólica, transcendendo o desenvolvimento individual, que o fato de ter ou não ter o falo imaginário e simbolizado assume a importância econômica que tem no nível do Édipo (Lacan, 1995, [1956-57], p. 195).

A experiência nos mostra que o significado que o falo assume para o sujeito ocupa um papel preponderante, que é o de objeto universal (Lacan, 1999 [1957-58] p.207).

A função constitutiva do falo, na dialética da introdução do sujeito na sua existência pura e simples e em sua posição sexual, é impossível de deduzir, se não fizermos dele o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher. (...) Isso não é uma coisa deduzida. É dado pela experiência analítica. É o essencial da descoberta de Freud (*Ibid.* p.285).

O falo, enquanto o símbolo do que é compartilhado socialmente, dele a mulher também participa, na medida em que fala, na medida em que está incluída nas trocas simbólicas. Não é possível pensar em sujeito falante sem uma referência ao falo. Entretanto, a mulher entra nesse circuito de trocas portando o sinal de menos, pois, apesar de possuir o falo simbólico, a mulher não possui seu suporte imaginário, o pênis.

*O que ela não tem*, o que quer dizer isso? Já estamos, aqui, no nível em que um elemento imaginário entra numa dialética simbólica. Ora, numa dialética simbólica o que não se tem é tão existente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos. Ela entra, portanto, com este menos, como o menino entra com o mais. Resta que é necessário haver alguma coisa para se poder colocar mais ou menos, presença ou ausência. O que está em questão aí é o falo. Aí está, nos diz Freud, qual a mola de entrada da menina no Édipo (Lacan, 1995 [1956-57], p.125).

É desta forma que a mulher entra na cadeia das trocas simbólicas, com um menos. É devido a isso, justamente, que ela entra no Édipo, pois sabe que é desta forma que irá encontrar o falo que deseja. Assim torna-se possível a identificação à sua posição sexual.

Tomando como base o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, Lacan vai tratar das trocas simbólicas a partir dos laços de aliança, onde o que é trocado são as mulheres. Os homens recebem uma mulher e ficam devendo uma filha.

Como explica Claude Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*, a troca de laços de aliança consiste no seguinte: *Eu recebi uma mulher e devo uma filha*. Só que isso – que é o princípio da troca e da lei – faz da mulher um puro e simples objeto de troca, ela não é integrada por nada ali (Lacan, 1995 [1956-57] p. 146).

A mulher não comparece nas trocas entre as tribos como sujeito, além disso, se não tiver a esperança de receber o falo do pai na forma de um filho, ela ficará, de fato, como puro objeto de troca. É desta maneira que ela é introduzida no Édipo, para sair do lugar de objeto e poder participar das trocas simbólicas recebendo, do pai, o falo e depois devolvendo-o na forma de um filho.

Segundo Lacan, é justificado o androcentrismo que marca as estruturas elementares de parentesco pois, um sistema de trocas baseado na linhagem masculina é mais simbólico do que um fundado numa linhagem feminina. Isto se explica porque a ascendência paterna é mais improvável que a materna, que está muito próxima da natureza, muito colada numa literalidade. Quer dizer que é justamente por ser mais improvável que a linhagem masculina é mais simbólica que a linhagem feminina. É necessário que algo da relação natural seja amputado, sacrificado para que se torne um elemento significante, um elemento da dialética simbólica.

Isto é um fato, as mulheres são trocadas como objetos entre as linhagens masculinas. Entram nelas através de uma troca, a do falo que elas recebem simbolicamente, em troca do que elas dão essa criança que assume, para elas, função de *Ersatz*, de substituto, de equivalente do falo, e pelo que elas introduzem na genealogia simbólica patrocêntrica, em si mesma estéril, a fecundidade natural (Lacan, 1995 [1956-57], p.156).



É dessa maneira que as mulheres entram na cadeia da troca simbólica, por estarem apegadas ao falo, na medida em que ele é um objeto que se submeteu à valorização simbólica. É a partir daí que elas tomam seu valor, dando na forma de um filho o falo que receberam.

Lacan vai ressaltar a importância da simbolização de uma relação que está por demais próxima da natureza, por exemplo, no amor, é a mulher quem recebe muito mais do que dá. Se é dito que é ela quem se dá, e não o homem, é justamente porque diante de uma situação por demais captadora do ponto de vista imaginário, é necessária uma inversão na ordem simbólica. É por isso que deve ser assim simbolicamente, ou seja, que ela deve dar aquilo que recebe. No plano simbólico é ela quem dá, quando, na verdade, é ela quem recebe. Há uma inversão para que a mulher possa quitar sua dívida simbólica.

Passemos, então, a tratar do complexo de Édipo da menina. Afinal, o que está em jogo aí? Trata-se de conseguir, através do pai, o tão almejado falo. O pai é instituído como o pivô do drama edípico, pois é ele que traz uma “solução”, tanto para meninos quanto para meninas, diante da castração. Lacan faz um resgate da importância do pai para a teoria freudiana procurando encontrar a centralização da dinâmica subjetiva na figura paterna.

O pai, sua existência no plano simbólico, no significante pai, com tudo o que este termo comporta de profundamente problemático, como foi que tal função veio ao centro da organização simbólica? (Lacan, 1995 [1956-57], p.204-205).

Esta pergunta é fundamental para a orientação de nossa pesquisa. Esse questionamento de Lacan pode ser interpretado à luz de um corte histórico, ou seja, se é possível perguntar como foi que o significante pai veio para o centro da organização simbólica, é porque se pode supor que ele não tem que estar sempre aí. Como o próprio Lacan nos diz mais adiante, o mito do pai de *Totem e tabu* é um mito moderno, ou seja, é datado, a importância do pai não se trata de uma “necessidade” a-histórica.

E é nesse sentido que julgamos legítimo fazer uma interpretação histórica do mito de *Totem e tabu*. É possível, então, dividi-lo em dois momentos cujos paralelos históricos seriam o feudalismo e o início da modernidade (Azeredo, 2003). Num primeiro tempo existe o pai não castrado e vivo, tal como os suseranos, os senhores feudais e as autoridades religiosas. Aqueles que não estavam submetidos à lei existiam de fato no seio da organização social feudal. Num segundo momento, temos este lugar de insubmissão à lei sendo ocupado por um morto. A este período corresponde o surgimento da modernidade, com a Declaração dos Direitos Universais do Homem e sua máxima de que todos nascem livres e iguais.

Hoje, então, é possível perceber que Freud precisou construir o mito do pai da horda para dar conta de um lugar de exceção que naquela época era ocupado pelo pai de família. A passagem do feudalismo para a modernidade opera a transformação do pai vivo em pai morto. O único lugar que ainda comporta uma organização hierárquica legítima é a família patriarcal. No capítulo 3, veremos como se deu a passagem à qual estamos nos referindo.

Apesar de, na modernidade, o lugar de insubmissão à lei só poder ser ocupado por um morto – uma vez que “todos nascem livres e iguais” - , ele ainda se fazia necessário do ponto de vista lógico – a regra de que todos são submetidos à lei foi sustentada pela existência lógica de “ao menos um” que não está. O mito do pai da horda serve, então, para dar conta desse pai hierarquicamente superior aos demais membros da família.

(...) *Totem e tabu*, que nada mais é que um mito moderno, um mito construído para explicar o que permanecia em hiância em sua [de Freud] doutrina, a saber: *Onde está o pai?* (Lacan, 1995 [1956-57], p.215).

*Totem e tabu* é feito para nos dizer que, para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto (*Ibid.*).

Este pai mítico mostra ao que Freud visava na noção de pai (*Ibid.*).

A teoria freudiana do complexo de Édipo e a lacaniana do Nome-do-Pai são fundadas, então, a partir deste lugar central da figura paterna, que é, por sua vez, o detentor do falo. É este o objeto em torno do qual gira a metáfora paterna, ele é a “pedra angular” (Dor, 1989, p. 71) do drama edípico. Por isso, mais uma vez chamamos a atenção para o fato de que a lógica fálica e a lógica edípica são uma só.

A teoria do complexo de Édipo ocupa uma função capital na economia psíquica do sujeito. Além de determinar suas relações com a realidade e com a internalização da lei, o Édipo é também o responsável pela normalização da assunção dos tipos sexuais. Essa normalização se dá na medida em que a menina e o menino se posicionam de maneira correta em relação ao pai.

Portanto, não basta que o sujeito, depois do Édipo, alcance a heterossexualidade, é preciso que o sujeito, moça ou rapaz, chegue a ela de forma tal que se situe corretamente em referência à função do pai. Aí está o centro de toda a problemática do Édipo (Lacan, 1995 [1956-57], p.206).

O complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo o que, como vocês sabem, sempre persiste na análise, dentro de uma certa ambigüidade (Lacan, 1999 [1957-58], p. 170-171).

A função do pai para a menina é a de detentor do falo que a mãe não lhe deu, e é a partir daí que ela se dirige a ele. Desta forma ela já está suficientemente introduzida no Édipo. Existe, daí em diante, fixação no pai como portador do falo, como aquele que pode dar realmente a criança, e isso já consiste no bastante para a menina. Já se pode dizer, a partir de então, que o caminho para a posição heterossexual típica está aberto.

A partir daí só é preciso que ela tenha um pouco de paciência para que o pai venha enfim ser substituído por aquele que irá preencher exatamente o mesmo papel, o papel do pai, dando-lhe, efetivamente, uma criança (Lacan, 1995 [1956-57], p. 207).

No *Seminário 5* Lacan vai fazer uma formalização dos personagens do drama edípico, tratando-os do ponto de vista estrutural. Eles deixam de estar referidos à pessoa do pai ou da mãe e passam ser trabalhados enquanto função. Principalmente a função paterna receberá uma atenção especial na teorização lacaniana neste momento. É isso o que nos interessa.

Lacan insiste em redefinir o complexo de Édipo em termos estruturalistas para evitar, desta forma, equívocos que ele chama de caracteriológicos, ambientalistas ou sociológicos. Lacan critica os rumos que tomou a psicanálise pós-freudiana chamando a atenção para a importância da palavra do pai junto à mãe, muito mais que a sua fraqueza ou força enquanto personagem real. Tudo isso, no entanto, para reafirmar a posição freudiana a respeito da importância central do falo e do pai no complexo de Édipo e, conseqüentemente, na sexualidade feminina.

Creio que o erro de orientação é este: confundem-se duas coisas que estão relacionadas, mas que não se confundem – o pai como normativo e o pai como normal. (...) a questão de sua [do pai] carência na família não se confunde com uma definição exata de seu papel normatizador. Falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo. De fato, para falar de sua carência no complexo, é preciso introduzir uma outra dimensão que não a dimensão realista, definida pelo modo caracteriológico, biográfico ou outro de sua presença na família (Lacan, 1999 [1957-58], p.174).

Lacan, com a noção de função paterna, tenta separar duas coisas que se parecem mas, que não se confundem: o pai normal e o pai normalizador. O pai normal diz respeito à estrutura psíquica deste, se ele é neurótico ou psicótico. Já o pai normalizador tem a ver com a posição do pai no complexo, mais especificamente, diz respeito à eficácia da palavra do pai junto à mãe. É aí que o pai se liga à proibição do incesto, interditando o filho à mãe. Mas, para que isso aconteça, é necessário que a palavra do pai tenha efeito junto à mãe, é necessário que esta esteja referida à função paterna. É por isso que Lacan vai dizer que o pai interdita a criança à mãe.

Essa mensagem não é simplesmente o *Não te deitarás com a tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe. Assim, são todas as conhecidas formas do chamado instinto

materno que deparam aqui com um obstáculo. Com efeito, a forma primitiva do instinto materno manifesta-se pela reintegração oral daquilo que saiu por outro lado (Lacan, 1999 [1957-58], p. 209-210).

É na medida em que intervém a proibição paterna, que a criança não se torna puro objeto do desejo da mãe. A castração exerce aí o seu papel, vinculada à lei do pai. O pai intervém efetivamente junto à mãe privando-a de seu objeto de desejo que é o filho. Ao mesmo tempo em que a criança sai da posição de falo da mãe, ela dá o primeiro passo em direção à assunção de sua posição sexual, pois, é só através da castração materna que a criança pode assumir para si a castração, e é só a partir da castração que podemos falar em diferença sexual. É necessário, portanto, que a mãe compareça enquanto castrada, enquanto faltosa, ou seja, que porte a lei paterna, para que esta possa ser transmitida ao filho. “A criança é confrontada com a lei na medida em que descobre que a própria mãe depende dela” (Dor, 1989, p.85). Segundo Julien, a interpretação estrutural do mito freudiano de *Totem e tabu* (1913) é a de que “o pai só existe na fala da mãe” (Julien, 1999, p. 35).

A menina vai se dar conta de que a mãe, sendo castrada, não lhe dará o falo, e então se dirige ao pai assumindo sua posição feminina. O menino ficará diante da ameaça de castração e, para preservar seu órgão, abrirá mão da mãe e se identificará com o pai.

Sabemos, no entanto, que é dele [do complexo de castração] que dependem dois fatos: que, de um lado, o menino se transforme em homem, e de outro, a menina se transforme em mulher. Em ambos os casos, a questão do ter ou não ter é regida – mesmo naquele que, no fim, tem o direito de tê-lo, ou seja, o varão – por intermédio do complexo de castração (Lacan, 1999 [1957-58], p.192).

As figuras envolvidas neste processo, entretanto, não são apresentadas enquanto personagens reais e sim enquanto funções, enquanto lugares numa estrutura. A partir da formalização do Édipo, Lacan pretende reconduzir a discussão em que estavam envolvidos os psicanalistas pós-freudianos com relação à figura do pai. Falava-se muito nesta época em carência do pai, se o pai estava presente ou ausente, se era rígido ou permissivo demais, enfim, é a partir daí que

Lacan irá criticar as teorias pós-freudianas. Ele diz que o importante não é saber se a pessoa do pai se faz mais ou menos presente e sim como o sujeito se situa frente à palavra do pai. Para dar conta desta questão ele vai criar o conceito de Nome-do-Pai. Esta formulação de Lacan parece ser o paroxismo de uma posição estruturalista onde, numa primeira leitura, somos levados a pensar que não importa como nem por quem as funções são exercidas. Porém, mesmo nesta época, é possível encontrar passagens onde Lacan fala da importância da presença efetiva do pai.

Vocês sempre constatarão, na experiência, que o sujeito posicionou-se de uma certa maneira, num momento de sua infância, quanto ao papel desempenhado pelo pai no fato de a mãe não ter o falo. Esse momento nunca é elidido (Lacan, 1999 [1957-58], p.191).

No momento da dialética do ser ou não ser o falo o pai já intervém efetivamente, mas foi possível deixá-lo de lado (...). Mas, a partir de agora (...) somos forçados a fazê-lo entrar em consideração (...). É como personagem real, revestido desse símbolo que ele passa então a intervir efetivamente (...) (*Ibid.*, p. 193)

O terceiro tempo é este: o pai pode dar à mãe o que ela deseja e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que o pai é um pai potente. Por causa disso, a relação da mãe com o pai torna a passar *para o plano real* (Grifo nosso. *Ibid.*, p. 200).

Consideramos, portanto, legítimo afirmar que há um duplo movimento: de um lado Lacan procura retirar da teoria a importância conferida a aspectos puramente fenomenológicos, e que ele considera que dão margem a imprecisões teóricas, mas, por outro lado, ele chama a atenção para a importância da maneira como as funções serão efetivamente exercidas.

O Nome-do-Pai é o significante que articula a lei, em termos freudianos ele equívale ao pai morto, ou seja, àquele que “autoriza o texto da lei, isto é, o pai simbólico” (Lacan, 1999 [1957-58], p.152). O essencial é que o sujeito tenha adquirido essa dimensão do pai, a dimensão de sua lei, lei simbólica. O Nome-do-Pai depura as relações míticas do complexo de Édipo para apreender o que elas têm de estrutural, ele é o que vem em lugar do desejo da mãe. Trata-se de uma

substituição, de uma metáfora, a metáfora paterna. Por que o emprego do termo metáfora para designar o pai? Porque o pai é, justamente, o que vem no lugar de alguma outra coisa.

De que se trata a metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe. Veremos o que quer dizer esse *no lugar da*, que constitui o ponto axial, o nervo motor, a essência do progresso representado pelo complexo de Édipo (Lacan, 1999 [1957-58], p. 186).

A essência da metáfora paterna consiste na triangulação mãe-pai-criança. O pai é o terceiro que vem barrar o desejo materno junto à criança, é o que nomeia o para-além do desejo da mãe, é o que impede que a criança permaneça no lugar de objeto do desejo materno. Esse para-além do desejo materno, esse algo mais que a mãe quer e que a criança não consegue satisfazer é, justamente, toda a existência simbólica que existe por trás da mãe e da qual ela depende.

A substituição implicada na metáfora paterna é, justamente, o que produz uma significação fálica (Julien, 1999, p. 36). O objeto em questão é o falo, “marcado pela necessidade instaurada pelo sistema simbólico” (Lacan, 1999 [1957-58], p. 189) e só ocupa esse lugar central na dialética do desejo porque, a partir da lógica adotada neste raciocínio, ele é o objeto privilegiado na ordem simbólica.

O pai é quem nomeia esse mais-além do desejo materno, ou seja, há uma superposição metafórica entre falo e Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai vai remeter o desejo materno, matizado por suas vontades desmesuradas e por seus caprichos, ao campo da lei. O problema da carência paterna diz respeito ao lugar do pai nessa triangulação.

(...) o pai, como aquele que priva a mãe do objeto de seu desejo, a saber, o objeto fálico, desempenha um papel absolutamente essencial (...) em qualquer neurose e em todo o desenrolar, por mais fácil e mais normal que seja, do complexo de Édipo. Vocês sempre constatarão, na experiência, que o sujeito posicionou-se de uma certa maneira, num momento de sua infância, quanto ao

papel desempenhado pelo pai no fato de a mãe não ter o falo. Esse momento nunca é elidido (Lacan, 1999 [1957-58], p.190-91).

Está aí toda a importância conferida ao pai. A impossibilidade da satisfação plena da mãe com o filho, ou seja, a falta fundamental, tem, nesse momento do ensino de Lacan, o nome de pai. No capítulo 4 veremos Lacan colocar isso em questão no *Seminário 17*.

Há, então, na relação mãe-filho um para-além que se chama pai. Esse lugar do pai junto ao desejo da mãe, que está muito bem localizado e ressaltado no ensino de Lacan, não o encontramos tão explícito nos textos freudianos sobre a sexualidade feminina. Em Freud há, inclusive, passagens que levam à conclusão de que a mãe se satisfaz plenamente na relação com seu filho homem e, aí, é como se o papel do pai ficasse elidido.

*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.* Uma mãe pode transferir para o 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. Um casamento não se torna seguro enquanto a esposa não conseguir tornar seu marido também seu filho, e agir com relação a ele como uma mãe (Grifo nosso. Freud, 1976 [1932-1933] p. 165-166).

É claro que num primeiro momento do Édipo o que encontramos é da ordem de uma captação imaginária entre mãe e filho. Neste momento o que é buscado pela criança é ser o objeto de desejo da mãe. Tudo o que a criança quer é ser o falo para a mãe, ela está aí identificada ao falo. O pai aparece veladamente, a criança, como diz Lacan, “pesca” disso apenas o resultado.

Essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. Mas a criança só pesca o resultado. Para agradar a mãe é suficiente ser o falo (Lacan, 1999 [1957-58], p. 198).



A mãe, por sua vez, extrai também dessa relação muita satisfação. No entanto, em Lacan, está mais visível que não se trata de uma “satisfação sem limites”. Ele insiste que há algo que escapa. Entretanto, esse algo, que diz respeito à função do pai, vai ficar mais explícito num segundo momento do Édipo, momento em que o pai entra enquanto privador do desejo da mãe. “O que significa que a demanda endereçada ao outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior.” (Lacan, 1999 [1957-58], p.198) Esse momento constitui a chave do Édipo e tem a ver com o papel desempenhado pelo pai junto ao desejo da mãe. É aí que o Nome-do-Pai vem substituir o desejo da mãe. O pai aparece, aí, numa dupla vertente (Dor, 1989, p.85): do lado da criança ele se apresenta como aquele que “tem o direito” junto à mãe e, diante desta, ele representa aquele que irá barrar os seus caprichos.

Há, por último, o terceiro momento, que diz respeito à saída do Édipo. O pai aparece aí como um pai potente, que dá provas de que tem o falo, é quando o pai tem que manter a promessa de dar o falo, já que o possui. É por possuir o falo que o pai se faz preferir junto à criança em detrimento da mãe. E é a partir daí também, que começa a dessimetria entre o Édipo dos meninos e o das meninas, pois neste momento o menino sai do Édipo e a menina entra nele.

É na medida em que o pai se torna um objeto preferível à mãe, seja por que vertente for, pelo lado da força ou pelo lado da fraqueza, que pode estabelecer-se a identificação final. (...) é aí que se centra a questão da diferença do efeito do complexo no menino e na menina (Lacan, 1999 [1957-58], p.178-179).

Lacan, assim como Freud, coloca que o desfecho do Édipo é mais simples nas meninas que nos meninos porque às primeiras compete apenas dirigir-se àquele que possui o falo, ou seja, o pai. Já para os meninos a questão é mais delicada, eles estão diante de uma ameaça dirigida a um órgão que lhes é muito caro e se vêem diante da decisão crucial de abrir mão do uso imediato desse órgão para poderem preservá-lo e usá-lo depois. Entretanto, se a solução das meninas, por um lado, é mais simples, por outro lado nunca é tão bem resolvida quanto a dos meninos.

Para a menina, esse resultado é totalmente admissível e gerador de conformidade, embora nunca seja completamente atingido, pois *sempre lhe fica um amargo na boca*, ao qual se dá o nome de *Penisneid*, prova de que isso não funciona de maneira realmente rigorosa (Grifo nosso. Lacan, 1999 [1957-58], p.179).

Não há dúvida de que a menina se sai mal. O menino é obrigado a abrir mão do falo, mas só por um tempo, já que ele tem o seu “título de posse guardado no bolso” e poderá vir a utilizá-lo em seu devido tempo (Lacan, 1999 [1957-58], p. 212). Já a menina, vai sempre ficar com o “amargo” da inveja do pênis. A ameaça de castração, por mais terrível que seja, parece guardar um destino melhor para os meninos, ao passo que, a menina, se não sofre suas provações, também não colhe seus frutos. Ela paga o alto preço de ficar eternamente na inveja do pênis, de não sair nunca completamente do Édipo, de ficar sempre na dependência do amor do outro. Em consequência disso, as mulheres se tornam mais egoístas, mais guiadas por imperativos pessoais, mais narcisistas e menos afeitas às regras sociais (Freud, 1933).

Em certos momentos de seus escritos, Freud assume um tom singularmente misógino para se queixar amargamente da grande dificuldade que existe, ao menos para certos sujeitos femininos, em mobilizá-las, fazê-las sair de uma espécie de moral, como ele diz, *de sopa com bolinhos*, que comporta exigências muito imperiosas quanto às satisfações a usufruir, por exemplo, da própria análise (Grifo do autor. Lacan, 1995 [1956-57], p. 208).

Por mais que a mulher também passe pela castração, que é o terreno da dívida simbólica, o terreno da lei, ela está sempre mais referida ao que é da ordem da frustração que o homem, pois faz diferença, no que diz respeito à frustração, o fato de o sujeito ter ou não recebido o dom de amor. Parece que o fato de os homens terem recebido o dom de amor na forma do falo, faz com que eles possam abandonar de maneira mais bem sucedida o campo das reivindicações, enquanto que as mulheres ficam mais vinculadas a este terreno. É como se o homem, ao precisar abrir mão do objeto amoroso, devido ao confronto com a lei paterna,

aceite fazê-lo mais facilmente devido ao título de garantia que leva no bolso, ou seja, ele pode perder agora para ganhar depois.

Já a mulher, não é que ela não tenha complexo de castração, ela o tem, já nos disse Freud (1933) e o reafirma Lacan, mas não passa por ele de forma tão eficaz quanto o homem. Já que ela não ganhou o falo da mãe, então, o que terá a perder para entrar na lei? Freud nos diz que é o amor, por isso ela é tão dependente do outro, por isso a sua moral é tão pessoal, por isso é tão narcísica. Ela passa o tempo todo reivindicando o que não tem como se lhe pertencesse por direito e como se tivesse sido lesada por não ter sido agraciada com o falo. E é graças a essa frustração que a mulher entra no Édipo, ao mesmo tempo em que é isso o que caracteriza a posição feminina<sup>2</sup>. É assim em Freud, é assim no Lacan dos *Seminários* que estamos tratando.

É na decepção que Freud vê a mola da entrada da menina na posição feminina. A saída de sua fase fálica é gerada por essa decepção, um desvio que a seus olhos se fundamenta, no entanto, num mecanismo natural, e é nesse momento, diz ele, que o complexo de Édipo desempenha o papel normativo que tem de desempenhar (...) (Lacan, 1999 [1957-58], p.287-288).

Chega-se à posição feminina na medida em que a decepção consegue, mediante uma série de transformações e equivalências, fazer brotar do sujeito uma demanda, dirigida ao personagem paterno, de que lhe seja dada alguma coisa que realize seu desejo (*Ibid.*, p. 295).

Para concluir, podemos afirmar que, a partir de Freud e do primeiro Lacan, a feminilidade comporta uma cota considerável de decepção e de inveja devido ao fato de a mulher não possuir o falo, e a solução para esses impasses reside no pai. Veremos nos capítulos finais como serão encaminhadas tais questões a partir das elaborações teóricas de Lacan e de autores como Birman, Nunes, Neri e Arán, tendo sempre como pano de fundo as transformações em torno do pai e da importância do falo para a sexualidade feminina.

---

<sup>2</sup> Sobre a relação privilegiada da mulher com a frustração ver Utchitel, 1996.

### 3

## Da modernidade à contemporaneidade: o pai e seu declínio

### 3.1

#### O rei está morto

Neste capítulo estaremos traçando algumas linhas mestras da sociedade moderna, bem como da sociedade atual, que consideramos fundamentais para a compreensão dos deslocamentos sofridos pelo lugar da mulher. Nosso objetivo aqui é apresentar alguns aspectos sociológicos que nos parecem fundamentais na compreensão da subjetividade da mulher hoje.

Noções fundamentais para a sociedade contemporânea como individualismo, democracia, livre arbítrio e autodeterminação foram forjadas com a passagem da era feudal para a era moderna. Estas noções serviam para definir o homem inserido num tipo de organização social onde a identidade deixava de ser determinada pela coletividade e pela imanência e passava a ser uma conquista pessoal. Dois dos principais pré-requisitos necessários para que estas mudanças ocorressem foram os ideais de liberdade e igualdade defendidos pela Revolução Francesa. Estaremos vendo neste capítulo em que contexto social estes ideais puderam surgir e se difundir, além de ver também como tudo isso contribuiu para as mudanças relativas ao papel da mulher na sociedade.

O início da modernidade foi caracterizado principalmente como um período de transição, onde os valores contestados ainda se fizeram presentes por bastante tempo. A modernidade foi, antes de tudo, um período de convivência entre os princípios das sociedades tradicionais, que ainda permaneceram em vigor por bastante tempo, e os princípios modernos. Entre os valores tradicionais ainda em vigor na modernidade destacamos a estrutura patriarcal. Se esta não servia

mais para dar conta da organização da sociedade, como na época feudal, ainda se encontrava presente com bastante vigor na família burguesa e era a base para a compreensão do lugar das mulheres na modernidade.

Nos capítulos 1 e 2 vimos como a estrutura patriarcal se fez presente na teoria de Freud e no primeiro Lacan, através da compreensão da feminilidade a partir da lógica fálico-edípica. Chamamos a atenção no capítulo 1 para o fato de que o destino privilegiado pela psicanálise para a mulher, ou seja, a maternidade, estava em conformidade com o que era esperado dela socialmente. No capítulo 2, ressaltamos como as formulações lacanianas dos *Seminários 4 e 5* não se afastam da teoria freudiana sobre a sexualidade feminina. Neste capítulo estaremos apresentando as características sócio-culturais da modernidade que acreditamos serem a base para o que pôde ser elaborado pela psicanálise sobre a sexualidade feminina. Estaremos trazendo a partir de onde tais características surgiram e como elas evoluíram. Terminaremos expondo como se configura a sociedade atual para, nos capítulos subseqüentes, apresentarmos algumas respostas teóricas da psicanálise para o novo lugar que ocupa a mulher no social.

A era moderna foi inaugurada por uma conjunção de eventos estreitamente relacionados entre si, tais como o advento da ciência, das Revoluções Industrial e Francesa, do surgimento do capitalismo – com a conseqüente derrubada do regime monárquico e ascensão da classe burguesa -, do individualismo e da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Esses acontecimentos afetaram toda a estrutura da sociedade tradicional produzindo efeitos em áreas muito diversas da organização social, política, econômica e cultural. Não é nossa intenção aqui fazer uma análise profunda de todas estas mudanças. Pretendemos tratar apenas daquelas que consideramos fundamentais para a compreensão dos deslocamentos sofridos pelo lugar da mulher no social, ou seja, o declínio do patriarcalismo enquanto conseqüência direta da ascensão dos ideais de igualdade e liberdade.

A sociedade feudal tinha como base de sua organização uma estrutura hierárquica que, além de conferir um lugar de exceção aos suseranos, determinava posições estanques aos demais membros da comunidade. Tratava-se de uma sociedade patriarcal, onde a patrimônio e o matrimônio eram determinados a

partir da linhagem paterna, assim como o *locus* social do sujeito, que dependia estritamente de sua filiação. A identidade e o *modus vivendi* de cada um eram transmitidos de geração em geração enquanto herança, não dependiam do próprio sujeito, não se tratavam de uma conquista pessoal (Julien, 2000). A partir da criação do Estado Moderno este lugar de exceção passou a ser ocupado pelo rei. Entretanto, com o desenvolvimento do capitalismo e o surgimento da burguesia, o modo hierárquico de organização social precisou ser combatido pois, a ascensão econômica conquistada por esta nova classe precisava ser conjugada com poder político e reconhecimento social e isso era inviável numa sociedade organizada hierarquicamente.

Os ideais defendidos pela Revolução Francesa foram, aos poucos, deslocando as relações de um funcionamento hierarquizado, verticalizado, para uma equalização e horizontalização cada vez maiores.

Como afirmou Badinter, a Revolução Francesa anuncia, na morte do rei, a morte de Deus e a do pai (Badinter, 1986), e, nesse sentido, a democracia moderna se apresenta como procura da fraternidade e recusa da paternidade: o parricídio real desloca as relações com o sagrado da verticalidade para a horizontalidade. (...) O tríptico 'submissão, hierarquia e paternidade' deu lugar a outro: 'liberdade, igualdade e fraternidade' (Neri, 2002, p. 14- 15).

A sociedade moderna, procurou, veementemente e em várias frentes, se opor à tradição feudal baseada numa rígida hierarquia que determinava lugares fixos na vida social, além de ser pautada nos cânones religiosos. A moral, a ética, as relações de trabalho e as produções intelectuais no Feudalismo obedeciam estreitamente à hierarquização e aos preceitos religiosos. Foi a convicção do século das Luzes de que as instituições podem ser mudadas por meio da razão, que preparou o terreno para o questionamento dos valores tradicionais, entre eles os que determinavam o caráter inerente dos papéis sexuais e as relações no casamento (Lasch, 1999).

Além do ideário liberal e igualitário, o modelo de cientificidade que colocava em xeque o mundo ordenado a partir dos desígnios divinos e do poder irrestrito dos reis e proclamava a razão como o único balizador das atitudes

humanas, foi fundamental para a horizontalização das relações. Esses dois fatores serviram para assegurar à burguesia, do ponto de vista social e ideológico, os louros colhidos no campo econômico.

O reconhecimento social da classe burguesa só seria alcançado a partir da possibilidade de mobilidade social, pois num regime onde quem nasce servo vai morrer servo, não há lugar para a ascensão da burguesia. A mobilidade social pressupõe uma sociedade que não seja organizada a partir da hierarquia, e para que esta pudesse ser contestada no seio do Estado Moderno, era necessário que os lugares de exceção fossem postos em xeque.

Com o desmoronamento gradual da estrutura hierárquica e com a disseminação das idéias de liberdade e autonomia, vai se consolidando um outro paradigma, o do individualismo, que foi a marca registrada da modernidade e cujo paroxismo podemos considerar como um dos principais ideais da sociedade contemporânea. A noção de indivíduo é indissociável das noções de autodeterminação, responsabilidade pelos próprios atos e liberdade de escolha, enfim, é inseparável dos ideais modernos (Coutinho, 2002). A modernidade, ao mesmo tempo em que foi forjada por esses ideais, ajudou a consolidá-los, por isso falar de modernidade é falar do desenvolvimento do individualismo.

Assim, a idéia do homem como centro do universo, que detém a autonomia do espírito, a liberdade da razão e da vontade, é central na passagem do mundo medieval ao mundo moderno, tornando possível a afirmação do indivíduo como princípio e como valor (Coutinho, 2002, p. 6).

Essa idéia do homem enquanto célula mínima da sociedade, desvinculado de um lugar pré-estabelecido, encarado como um ser autônomo e responsável por sua sorte, não foi consequência de um único movimento no seio da sociedade. Concorreram para isso, no plano das idéias, movimentos diversos, que, apesar de guardarem pontos em comum, abrangiam questões bem diferentes umas das outras. Estamos falando basicamente do Humanismo Renascentista, do Iluminismo e do Protestantismo (Coutinho, 2002; Marcondes, 1997).

O Humanismo Renascentista foi caracterizado por uma valorização do homem e de sua dignidade em contraposição à valorização de sua miséria, como fazia a filosofia medieval (Marcondes, 1997). A crítica da tradição, do saber imanente e da autoridade imposta pelos costumes e pela hierarquia -em favor do que é espontâneo na natureza humana- são idéias fundamentais para o Humanismo e serviram de base para o individualismo. Já o Iluminismo, ao privilegiar a razão científica em detrimento da fé e da moral religiosa, também contribuiu para a afirmação de valores que partiam do próprio indivíduo e não de verdades transcendentais. Por fim, temos a Reforma Protestante, cuja ética enfatizava a responsabilidade do homem diante de suas ações no mundo. Estas eram encaradas como um ato de vontade livre, que prescindia da intervenção de uma autoridade externa e que era indispensável para o alcance da dignidade. Várias idéias defendidas pela Reforma representam, na verdade, ideais capitalistas e foram fundamentais para o pensamento moderno e para o desenvolvimento do individualismo (Coutinho, 2002).

A ascensão dos ideais de liberdade e igualdade vai apontando na direção de um nivelamento que faz tábula rasa das diferenças entre as gerações. A relevância da ascendência, os laços com os ancestrais e, conseqüentemente, com o próprio passado, se tornam mais tênues e até mesmo desnecessários. Como aponta Coutinho (2002), a partir de Tocqueville, um dos efeitos do ideal democrático de igualdade é a separação do homem de seu passado e seu enclausuramento na solidão do auto-engendramento. A solidão causada pelo auto-engendramento, percebida tão precocemente por Tocqueville, é retomada em obras contemporâneas como a de Bauman que, ao discutir essa questão em seu livro *O mal-estar na pós-modernidade* (1997), remete-nos ao que colocou Freud em 1930 sobre a relação inversamente proporcional entre liberdade e segurança. Segundo Freud, quanto mais segurança, menos liberdade e vice-versa. O que ele apontava enquanto causa da neurose moderna era, justamente, o excesso de repressão sexual derivada do muito pouco de liberdade de que dispunha o homem moderno (Freud, 1908a). O que Tocqueville já apontava em 1835, e que Bauman retoma em 1997, é que a liberdade tem como preço o desamparo do homem diante da tarefa de se autofabricar.



Assim, a democracia não só leva cada homem a esquecer-se de seus antepassados, mas também lhe esconde seus descendentes e os separa de seus contemporâneos; sem cessar, ela o traz de volta para si mesmo, ameaçando enclausurá-lo inteiramente na solidão de seu próprio coração (Tocqueville, 1981 [1835], *apud*. Coutinho, 2002).

O ideal de auto-engendramento é fruto de uma nivelção dos lugares que uma sociedade baseada no princípio de igualdade absoluta prega, o que deixa mais camuflado a própria questão do ideal, como se abrir mão de seus antecedentes, de sua história e de seu passado, não se tratassem também de injunções a serem seguidas. Estar submetido a um ideal de liberdade total é também uma forma de submissão a um ideal, não devemos nos esquecer disso, sob pena de tratarmos de forma acrítica a ideologia liberal.

Com a modernidade, veremos o poder da autoridade tornar-se legal e não mais tradicional como na sociedade feudal, e essa mudança traz consigo a questão da legitimidade deste poder – que passa a ser crucial para a sua manutenção. Por isso uma crise de confiança, que abre a cisão entre autoridade e legitimidade, é tão grave. É sobre isso que vai tratar Sennett (1980) num livro dedicado à questão da autoridade. Ele vai extrair, a partir das relações de poder presentes no mundo do trabalho, as conseqüências dos ataques sofridos pelas figuras de autoridade. O que nos interessa nesta análise de Sennett é pensar nas conseqüências psíquicas que esses ataques trouxeram para os sujeitos após a modernidade. O exemplo que Sennett dá do “pai patrão” é excelente para falar de como os sujeitos foram lidando, ao longo do tempo, com os frutos do ideário liberal. Este exemplo demonstra, ao mesmo tempo, a precariedade da autoridade e o desconforto causado por toda a insegurança que acompanha tal precariedade. Tratou-se de uma tentativa de lidar com este desconforto que acabou por solapar de vez qualquer esperança de que tal processo pudesse ser reversível, além de ter preparado o terreno para a despersonalização mais ampla das figuras de autoridade no bojo do capitalismo avançado.

Com a descrição do “pai-patrão” Sennett refere-se a uma figura que, através da personalização do poder nas relações de trabalho, tentava unir, numa só

imagem, dois campos que, no mundo moderno, são muito diferentes: família e trabalho. Esta tentativa, no entanto, fracassou porque, entre outras coisas, faltava ao “pai-patrão” requisitos importantes do poder paterno: a preocupação genuína com o bem-estar dos filhos, o desejo sincero de protegê-los e o amor. A descrença e a negativização das figuras de autoridade, provocadas pelo fracasso da figura do “pai-patrão” transformaram-se, então, na palavra de ordem, e ocasionaram mudanças significativas na constituição das subjetividades modernas e na configuração da autoridade, que foi sofrendo um processo de despersonificação. Ao invés de uma figura de autoridade marcada por um “falso” interesse, o que vai se observar é a predominância de uma figura de autoridade marcada por interesse nenhum. Sennett nomeou o representante desta despersonificação do poder de “autoridade da figura autônoma”.

Mas também estamos passando a ver, na sociedade moderna, exatamente como é o poder sem o amparo. O poder também foi transformado numa outra imagem de autoridade, no pólo oposto ao do paternalismo. Em vez do falso interesse, essa nova autoridade não expressa interesse algum pelos outros. Trata-se da autoridade da figura autônoma (Sennett, 2001 [1980], p. 115).

Como pensar, então, a constituição do sujeito a partir da relação deste com essa “autoridade da figura autônoma”? Essa pergunta permanece como o pano de fundo do percurso histórico que estamos fazendo e serve de ponte para a interseção deste com as interrogações atuais da clínica psicanalítica. Entendemos haver uma relação entre o que os sociólogos querem dizer com expressões como “sujeito à deriva” (Bauman, 1998), e “autoridade da figura autônoma” (Sennett, 2001 [1980]) e o que os psicanalistas pretendem pensar a respeito do declínio do pai. Tais expressões denotam a direção em que se está pensando atualmente a constituição subjetiva, que parece ser fruto de uma alteração na relação entre o sujeito e o Outro que indica uma mudança na apresentação desse Outro. A expressão *self-made man* serve para descrever um tipo de sujeito que não conta mais com sólidos referenciais para se constituir. Não há mais um lugar pré-determinado que os pais possam deixar como herança para os seus filhos, até mesmo porque qualquer laço muito consistente com o passado parece não ser visto com bons olhos (Bauman, 1998). Como podemos pensar a constituição subjetiva a

partir de um ideal de auto-engendramento se, enquanto psicanalistas, trabalhamos com uma noção de sujeito que exclui essa possibilidade – uma vez que a partir de Freud, e também de Lacan, não é possível pensar num sujeito completamente autônomo, que possa simplesmente abrir mão, ou ignorar, o que e quem o precedeu? “O sujeito não é a causa de si e sim o efeito daquilo que opera para constituí-lo (...)” (Santos, 2001a, p. 131). Falando da questão específica de que trata este trabalho, ou seja, da sexualidade feminina, como pensá-la a partir de um referencial que não seja fálico-edípico, ou seja, de um referencial que leve em consideração o declínio do pai?

A questão do auto-engendramento é importante para nosso trabalho porque rompe com o lugar de destaque conferido ao pai, e este foi figura fundamental para a compreensão de um determinado modo de tratar a sexualidade. Além disso, o ideal de auto-engendramento materializa de forma radical o ideal de igualdade, o que também implica numa discussão sobre as diferenças sexuais.

Já mencionamos, ainda que de forma geral, os movimentos sociais, políticos e ideológicos que prepararam o terreno para o declínio da autoridade paterna na sociedade moderna. No entanto, ainda restava uma instituição muito importante onde essa autoridade era mantida: a família. A família, num contexto de declínio da hierarquização, passou a constituir o último reduto do poder patriarcal. O Estado Moderno, preocupado em desbancar o poder do patriarca, último remanescente da hierarquia monárquica, mas sem poder interferir diretamente na família, devido às prerrogativas liberais da nova ordem, encontrou na medicina um aliado, o que permitiu o triunfo de um *ethos* terapêutico que funcionou como sustentáculo da nação-estado liberal (Lasch, 1999). Assim, o vôo alçado pela burguesia, partindo das sociedades tradicionais hierárquicas com destino à sociedade moderna, onde imperam os ideais libertários, faz escala obrigatória no movimento que ficou conhecido como medicina higienista.

Para conseguir o poder econômico e a legitimação social que pretendia, a burguesia precisava realizar uma manobra de duplo alcance. Por um lado, era necessário libertar a sociedade da vontade absoluta dos reis pois precisava de homens livres para produzir e consumir, por outro lado, precisava encontrar um modo para que estes “homens livres” pudessem ser controlados. Como havia, no

início da era moderna, toda uma tendência a banir o poder que legitimava o controle exercido pelo monarca, a forma de exercer o poder deveria assumir uma outra roupagem, e é aí que entra a medicina higienista (Foucault, 1975, Donzelot, 1980).

### 3.2

#### **A medicina higienista: xeque-mate ao patriarcalismo**

Tratemos agora, mais especificamente, do movimento higienista, que surgiu no bojo da modernidade e que foi um sucedâneo do declínio da autoridade paterna, ao mesmo tempo em que ajudou a consolidá-lo.

Foucault dedica-se à dissecação da nova roupagem do poder em *Vigiar e punir* (1975), onde ele registra uma profunda mudança na economia da visibilidade do poder. O poder tipicamente moderno passou a ser exercido através da disciplina e não da punição violenta e de castigos físicos, como acontecia no feudalismo. Tratava-se de um poder efetivo que, no entanto, não esbarrava acintosamente nas liberdades individuais, pois o Estado não possuía mais legitimidade para exercê-lo de forma explícita, como nos moldes tradicionais. Daí a parceria com a ciência através da medicina higienista. O higienismo possibilitou a entrada de médicos e diversos outros especialistas no seio da família com o fim explícito de assegurar a boa educação dos filhos, já que os pais iam, aos poucos, deixando de ser considerados capazes de fazê-lo (Donzelot, 1980).

A disjunção entre o Estado e a família, que fez desta uma célula autônoma da sociedade, levou à necessidade de criar estratégias para que o indivíduo não saísse completamente do controle do Estado. A partir da idéia de que o homem não nasce pronto e acabado, processos que garantam uma boa formação passam a ser considerados fundamentais. Num primeiro momento, tal tarefa ficava a encargo da família, mais especificamente, do pai de família. Foi com o objetivo de limitar o poder do patriarca, bem como de ter um controle mais rígido sobre os indivíduos, que a família foi tomada como o objeto de atenção de médicos, pedagogos,

psicólogos, assistentes sociais, etc. Ela passou a desempenhar o papel de “canal capilar” do sistema societário mediante vigilância (Foucault, 1990 [1976]). A constituição desse papel para a família demandou uma ação social coordenada e maciça, amparada em códigos legais e intensa propaganda dos novos padrões. A medicina higienista, e toda a ideologia que estava por trás dela, contribuíram, desta forma, para deteriorar ainda mais a autoridade do pai.

Com o papel social do pai bastante reduzido, os casamentos passam também por um redirecionamento. Eles deixam de consistir num sistema de troca entre as famílias, de inteira responsabilidade do patriarca e vão prescindindo gradativamente do poder deste, passando a depender cada vez mais do desejo dos próprios noivos (Costa, 1979). Com o tempo, os casamentos deixam de ser a base das trocas sociais e passam a dizer respeito apenas ao casal. Nasce, assim, um modelo de conjugalidade até então inexistente. A figura do patriarca como aquele que funda a sociedade política pautada nas leis de parentesco vai sendo colocada em xeque (Julien, 1997). A responsabilidade pelos percalços do matrimônio recai sobre os indivíduos, o que modifica bastante as relações entre os cônjuges. A base dos casamentos deixa de ser as razões econômicas e sociais e passa a contar exclusivamente com os laços emocionais que unem o casal:

Efetivamente, pela primeira vez, entre um homem e uma mulher se teria, enfim, tornado possível um encontro desembaraçado de toda consideração social e política; a cada um só importaria o outro enquanto tal: ele, porque é ele – ela, porque é ela (Julien, 1997, p. 9).

É importante observar o papel da psicanálise nesse processo, pois ela fez parte dos saberes que invadiram os lares modernos e ajudaram a consolidar o declínio da figura paterna ao mesmo tempo em que concedeu à figura do pai um papel central em suas elaborações teóricas (Santos, 2001a). O papel do pai, à época das elaborações de Freud, já se encontrava bastante reduzido no seio da sociedade, esta não se organizava mais a partir da figura forte do pai e sim a partir de um ideal igualitário. A teoria freudiana sobre o pai reflete este estado de coisas ao conferir o lugar de pai todo poderoso a um morto - o pai primevo de *Totem e tabu* (1913). O que esse mito caracteriza muito bem é uma sociedade em que o pai

só pode ocupar o lugar de exceção enquanto morto, tratando-se, portanto, de um enaltecimento do pai que já denuncia sua decadência (Garcia, 2003).

Com o incremento da sociedade moderna, o pai continuará perdendo o seu poder. Depois de não mais decidir sobre o casamento dos filhos, ele vai perder, para a mulher, amparada pela medicina higienista, sua autoridade em relação à educação destes: “No século XIX, professa-se que o bem-estar familiar depende da maravilha deste ‘ninho’ que constituem o corpo e o coração da mãe (...)” (Julien, 2000, p. 15). É nesse ponto que se encontra a importância da medicina higienista para os deslocamentos sofridos pelo lugar da mulher a partir da modernidade. É justamente a partir do objetivo de desbancar o poder paterno, que o higienismo vai operar mudanças significativas no modo como a mulher era encarada, afinal de contas, o papel de educadora dos “filhos da nação” não é compatível com um lugar desvalorizado (Costa, 1979; Nunes, 2000).

O que Foucault (1976) não nos deixa esquecer é que tudo isso fazia parte de uma estratégia maior, chamada por ele de biopoder, que consistia em fazer, por parte do Estado, uma aliança com a mulher e os filhos para enfraquecer ainda mais o poder do pai, e possibilitar a penetração do Estado no último reduto do poder monárquico, a autoridade do pai de família. É justamente aí que entra a intervenção da medicina higienista.

O poder deste terceiro social, representado pela medicina higienista, com forte penetração na família, contribuiu decisivamente para enfraquecer ainda mais a autoridade paterna e teve como consequência mudar o modo como as mulheres eram vistas socialmente. Até então, elas não eram consideradas capazes sequer de tomar conta adequadamente da própria prole, pois eram dotadas de sentimentos “maléficos e desregrados” (Nunes, 2000). Como delegar tamanha responsabilidade a um ser tão desqualificado? É nesse contexto que passa-se a investir na educação feminina e na construção de uma imagem positiva da mulher. A relação mãe/criança, encarada a partir da modernidade como a mais natural e a mais nobre dentre todas as relações humanas, teve aí os primeiros passos de sua construção.

Como já colocamos, a constituição da ordem familiar burguesa era pautada na premissa de que o ser humano não nasce pronto e acabado, por isso tornou-se necessário dispensar cuidados com a constituição física e moral das crianças. Foi nesse contexto, que a medicina investiu na importância da relação entre mãe e filho (Donzelot, 1980). A mãe passa a ser encarada como aquela que, entre todos, é a mais indicada para levar a cabo a importantíssima tarefa de educar os filhos:

(...) essa reciclagem da função feminina na família operou-se em dois tempos. (...) nasceu, portanto de um duplo movimento histórico: por um lado, emancipação feminina do poder patriarcal; por outro, «colonização» da mulher pelo poder médico (Costa, 1999 [1979], p. 255).

A “reciclagem” do papel da mulher foi ancorada no tratamento das diferenças sexuais a partir de argumentos naturalistas e biologizantes. O corpo feminino passa a ter como destino exclusivo a maternidade, desta forma, fica garantido o apagamento de qualquer outra possibilidade de satisfação sexual para a mulher que não passe pela maternidade. A mulher deixa de ser inferior e imperfeita e passa a ser dotada de características físicas e morais perfeitamente condizentes com a função específica de seu sexo, ou seja, a maternidade (Nunes, 2002).

É a partir dessa lógica que o aparato médico-pedagógico procura manter a mulher confinada ao espaço doméstico. Esse lugar privilegiado da mãe junto ao filho foi, justamente, o que serviu de argumento para confinar a mulher à função materna, ao lar e ao casamento. Como já foi trazido no Capítulo 1, a teoria freudiana mostrou-se em conformidade com estas relações estabelecidas entre sexualidade feminina e maternidade.

Entretanto, uma questão se colocava: numa sociedade como a moderna, balizada pelos ideais de igualdade e liberdade, como justificar a exclusão da mulher da vida pública e sua submissão ao marido? Com o abalo sofrido pela sociedade fundada na hierarquia, o modelo de feminilidade que pregava a inferioridade da mulher em relação ao homem, teve que ser revisto. Existia uma preocupação em estabelecer papéis sociais distintos para homens e mulheres que, no entanto, não entrassem em contradição com os ideais igualitários da sociedade

liberal. Passou-se a preconizar uma essência feminina não mais inferior à do homem e sim complementar à dele. Se o homem é mais racional, em contrapartida, a mulher é mais emocional; se ele tem todos os direitos e deveres de um cidadão, a vocação da mulher para as emoções e para o afeto turva seu juízo crítico tornando, assim, justificada sua exclusão da vida pública.

Mas, se esta revisão do modelo de feminilidade teve como consequência relegar a mulher ao domínio do lar, através da valorização da relação mãe/criança, por outro lado, é a partir dessa valorização que a mulher passa a adquirir um novo estatuto social. Quem chama a atenção para a positivação do movimento higienista e do culto à domesticidade na trajetória da emancipação feminina é Lasch.

Geralmente mal interpretado hoje em dia como uma idéia reacionária, criada para manter as mulheres dentro de casa, o culto à domesticidade desenvolveu idéias feministas em mulheres que não se viam como feministas. Aliás, pode-se argumentar que o feminismo só se tornou uma força importante quando passou a dominar a linguagem da vida doméstica (...) (Lasch, 1999 [1997], p. 100).

Essa ressalva feita por Lasch é importante para entendermos como o higienismo e o culto à domesticidade, de um certo modo, podem ser considerados os precursores do feminismo. A posição de destaque conferida à mulher no interior de vida doméstica, por mais que tenha tido um efeito inicial de excluí-la da vida pública, serviu de solo para as conquistas que se seguiram, uma vez que a valorização do papel de mãe acabou por trazer vantagens para a mulher. Se esta era a responsável pela educação dos “filhos da nação”, ou seja, se tinha requisitos para ocupar uma função tão importante, podia também contribuir com a nação de outras maneiras. A responsabilidade para educar adequadamente os filhos implicava uma valorização do lugar da mulher sem precedentes até então, e foi a partir daí que ela foi, gradativamente, ganhando o espaço público.



### 3.3

#### O movimento feminista

Visto em perspectiva, o feminismo integra o longo processo de mudança que acompanhou a modernidade e que envolveu a emancipação dos indivíduos das formas tradicionais da vida social. A recusa da modernidade em conferir à tradição um poder normatizador das relações sociais uniu o feminismo às promessas de reconstrução da modernidade (Sorj, 1992). Estas promessas diziam respeito, principalmente, à equalização dos papéis sociais entre os sexos e foram sendo gradativamente consolidadas no final do século XIX, com a conquista pelas mulheres de direitos civis (eleitorais, trabalhistas, etc.), direito à educação, a decidir quantos filhos quer ter e quando, além de criá-los em pé de igualdade com o pai.

A mobilização pelos direitos da mulher começa com a premissa de igualdade entre homens e mulheres sob todos os pontos de vista, mas, principalmente sob o da cidadania e dos direitos civis. E segundo Lasch (1997), foi a partir da luta pelo sufrágio universal, na segunda década do século XX, que as discussões sobre a submissão feminina e a igualdade entre os sexos tomaram maior consistência e, desde então, foram preparando o terreno para a revolução sexual da década de 60.

Apesar de já se ter notícias de movimentos de mulheres em busca de condições mais justas desde a Revolução Francesa, tais movimentos não tiveram conseqüências mais profundas no que diz respeito a ganhos concretos para as mulheres, quer seja no terreno social, político ou ideológico. A explicação para que, num momento de tantas mudanças e revoluções, as reivindicações femininas não tenham tido maiores repercussões é a de que foi necessário um longo caminho, percorrido nos séculos XIX e XX, no sentido do enfraquecimento da figura de autoridade centrada no pai e da consolidação dos ideais liberais, até que a igualdade entre os sexos pudesse avançar.

A crítica feminista contra a divisão do trabalho, que confinava a mulher em casa, era também uma crítica ao “culto da domesticidade”. Todas as sociedades distinguem o trabalho feminino do trabalho masculino, mas só recentemente é que o “lugar da mulher” foi definido de maneira a excluí-la da participação do trabalho fora de casa. Antes da separação radical entre a vida doméstica e o mundo do trabalho, ocorrida durante a modernidade, a mulher tinha sempre algum tipo de vínculo com as atividades produtivas da família e, conseqüentemente, da comunidade (Lasch, 1997).

O declínio do trabalho artesanal, caracterizado pela produção doméstica, e o incremento do trabalho assalariado, aliados aos ideais individualistas, tornaram possível – e até necessário – conceber a família como um lugar de recolhimento afastado do mundo exterior cada vez mais impessoal. O “culto da domesticidade”, como ficou conhecida essa valorização do espaço privado da casa, tinha como um de seus sustentáculos a glorificação da maternidade, o que mantinha a mulher ainda mais no registro privado da vida no lar. Entretanto, como afirma Lasch:

(...) a retórica da maternidade e da vida doméstica não pode ser entendida como a descrição completa da vida das mulheres no século XIX e início do século XX. Pelo contrário, donas-de-casa e mulheres solteiras participavam de várias atividades que as faziam sair de casa (Lasch, 1999 [1997], p. 115).

Essas atividades envolviam associações beneficentes que atuavam junto a vários movimentos e que agitavam a sociedade: ligas anti-alcoólicas, movimentos contra a escravidão (no caso específico dos Estados Unidos), luta pela libertação das mulheres, pela abolição do trabalho infantil, criação de tribunais juvenis, discussão de leis de controle farmacêutico e alimentar, etc. Além disso, o trabalho como voluntárias sustentava uma vasta gama de serviços públicos como bibliotecas, hospitais e creches. Entretanto, como não se tratavam de atividades remuneradas, não eram consideradas um trabalho. O auge dessas atividades foi alcançado na segunda década do século XX, com a fase final da campanha pelo direito de voto para as mulheres.

Com o tempo, principalmente com o fim da Segunda Guerra e a necessidade de empregar os homens que dela voltavam, essas atividades transformaram-se em trabalho remunerado. Não era possível para as mulheres, nesse momento, competir em pé de igualdade com os homens, até porque não existiam ainda redes de serviços como as creches, por exemplo, para dividir com elas a criação dos filhos. Desta forma as mulheres se recolheram novamente ao lar, uma vez que, um trabalho remunerado exigia um grau de comprometimento incompatível com as atividades domésticas.

Essa situação durou até mais ou menos a década de 60, quando se iniciou o movimento feminista propriamente dito. Um marco importante do início deste movimento foi a publicação do livro *A mística feminina* de Betty Friedan (1963). Neste livro, a autora faz duras críticas ao aprisionamento da mulher ao lar e ao papel de mãe e esposa. Seus pensamentos tiveram grande impacto na sociedade e a partir daí passou a haver uma idealização cada vez maior, por parte das mulheres, da posição social ocupada pelos homens. A carreira profissional foi extremamente valorizada pelas mulheres, pois, do ponto de vista de quem se encontrava no “confortável campo de concentração que é o lar” (Friedan, 1963), o mundo competitivo do trabalho era visto como fascinante. Deste modo, fica claro que era o mundo masculino o modelo adotado como ideal de felicidade.

Assim, as mulheres começaram a reivindicar acesso ao trabalho extradoméstico, reservado apenas aos homens. Segundo as feministas, as mulheres nunca seriam livres até que pudessem competir com os homens, de igual para igual, no mercado de trabalho. Nesse ponto, a atenção dispensada às questões referentes à maternidade e à criação dos filhos foi absolutamente necessária para que tal objetivo pudesse ser viável. A disponibilidade de creches, a descoberta da pílula anticoncepcional, as lutas pela legalização do aborto – dando às mulheres um controle maior sobre o seu próprio corpo – eram condições elementares para a eliminação dos obstáculos à assimilação da mulher ao mundo do trabalho.

Nesse primeiro momento a equiparação entre homens e mulheres era a palavra de ordem do movimento feminista e os homens eram tomados como ideal (Lasch, 1997 e Oliveira, 1991). Elas almejavam ser iguais a eles, usufruindo da mesma liberdade sexual da qual eles se privilegiavam, e para atingir seus objetivos

derrubaram vários tabus, como por exemplo, o da virgindade, o da maternidade compulsória e o da dupla moral, que legitimava a traição masculina.

Nesse campo da realidade, posto cada vez mais sob o signo do unissex pela evolução das mentalidades, dos costumes, dos hábitos e dos grupos sociais, as mulheres, cujos gozos foram durante tanto tempo confinados pelo efeito do discurso dominante ao perímetro da casa – aí incluindo esposo e filho – viram se abrirem todas as portas da competição fálica (Soler, 1998, p.202-203).

Entretanto, a defesa de uma igualdade incondicional e absoluta entre homens e mulheres, deixava excluídas as características próprias ao sexo feminino, como se fosse necessária uma anulação destas para que a mulher tivesse seus direitos respeitados, por isso essa igualdade plena passou a ser criticada num segundo momento do movimento feminista. Este segundo momento corresponde a um movimento mais amplo no seio da sociedade onde o ideal de liberdade, aliado ao desenvolvimento do individualismo, acabou por deslocar o desejo de ser igual para desejo de ser único e singular (Oliveira, 1997).

Alguns princípios importantes da modernidade precisavam ser revistos para que as idéias do feminismo pudessem vir a se desenvolver. Estamos nos referindo à ênfase dada pela modernidade ao racionalismo e ao universalismo, que legitimou a ilusão de uma história humana universal e imparcial. A idéia - surgida no seio das ciências sociais - de que o conhecimento, mesmo o científico, não passa de uma interpretação possível da realidade, que pode variar conforme a cultura e a época é consequência direta do processo de modernização que vimos demonstrando, e balança a estrutura das verdades universais e atemporais, fazendo surgir um campo de pesquisa muito mais permeável às diferenças históricas, sociais e culturais do objeto de estudo em questão (Marcondes, 1992).

De um modo geral, todo o campo de produção de saberes é redimensionado a partir desta relativização da verdade, inclusive as pesquisas feministas sobre gênero, que afirmam que a mulher sempre foi explorada ao longo da história da humanidade. Este conceito de gênero é muito caro ao movimento feminista por se tratar do conceito central que unifica o conjunto dos estudos

sociológicos e antropológicos ligados a este tema. Por isso, antes de partimos para uma contextualização do que seria o estudo de gênero no âmbito das ciências sociais, julgamos importante trazer uma definição desta categoria:

(...) a categoria de gênero envolve, pelo menos, duas dimensões. A primeira compreende a idéia que o equipamento biológico inato não dá conta da explicação do comportamento diferenciado masculino e feminino observado na sociedade. Diferentemente do sexo, o gênero é um produto social, aprendido, representado, institucionalizado e transmitido ao longo das gerações. E, segundo, envolve a noção de que o poder é distribuído de maneira desigual entre os sexos, cabendo às mulheres uma posição subalterna na organização da vida social (Sorj, 1992, p.15-16).

A definição de Sorj traz à cena a discussão de duas questões: a primeira diz respeito à caracterização dos papéis femininos e masculinos pautada na natureza e na biologia e a segunda refere-se ao lugar subalterno destinado à mulher ao longo da história. Lasch (1997) faz uma crítica a essa utilização universalista do conceito de gênero, como se fosse possível falar dele em qualquer época e sociedade humanas. Extraíndo as devidas consequências da idéia de que não existe uma verdade última e universal, ele coloca que o movimento feminista, que muito se utilizou de tal prerrogativa para derrubar antigos tabus e preconceitos, também cai no equívoco de tratar a condição das mulheres em diferentes tempos e diferentes culturas a partir de uma mesma categoria: a submissão. O método da relativização das verdades, a partir do contexto histórico em que elas surgiram, submete também as verdades feministas sobre a submissão das mulheres.

Os estudos de gênero falseiam o passado ao imputarem aos nossos predecessores a nossa própria confusão em relação a tais assuntos. O problema dos estudos históricos é estabelecer quando, onde e porque razões o gênero se tornou um problema. Fazer disso o tema central da história pode criar a impressão de que sempre foi um problema (Lasch, 1999 [1997], p. 168).

O que aos olhos dos pesquisadores contemporâneos parece submissão, injustiça e preconceito, pode, na verdade, ter tido valor bem diverso de acordo com a cultura e a época. O discurso feminista baseado na lógica opressor X oprimido,

que tinha como conseqüência uma idealização do lugar do opressor, ou seja, o lugar do homem, é, no segundo momento do feminismo, abandonado por se fundar num saber universal tanto quanto o saber ligado à exclusão feminina. As mulheres, então, passam a almejar serem “elas mesmas” (Santos, 2001). O desejo de “ser si mesma” admite a convivência de particularidades que não se balizam em nenhuma medida comum além daquela que demanda a própria particularidade, ao contrário da equalização entre os sexos, que se funda em universais. É nesse contexto sócio-cultural, que vemos emergir no campo da psicanálise lacaniana a elaboração do conceito de objeto *a*, que se caracteriza, justamente, pela valorização do particular em detrimento do universal fálico. Estaremos tratando disto no próximo capítulo.

Essas duas fases do movimento feminista podem ser pensadas como um deslocamento lógico feito em dois momentos. Um primeiro em que, para combater a idéia da inferioridade da mulher em relação ao homem, foi tomado como parâmetro o modelo já existente, ou seja, o modelo masculino. Esse ideal de igualdade, numa análise posterior, é qualificado como um equívoco, uma caricatura que “já nasceu torta” (Oliveira, 1999 [1991]).

A relação entre os sexos, que sempre se baseara na falácia da inferioridade das mulheres em relação aos homens, passou, então, a basear-se no equívoco da igualdade (Oliveira, 1999 [1991], p. 55).

Esse “equívoco” serviu, entre outras coisas, para demonstrar como a idéia da superioridade masculina estava enraizada no imaginário tanto de homens quanto de mulheres. A exigência de igualdade/equivalência entre os sexos, tendo como base padrões masculinos, chegou, segundo Oliveira, ao “gigantesco mal-entendido” que levou as mulheres a tentar valorizar suas experiências, sua vida no mundo privado do lar, “pelo salário, ou seja, recorrendo ao critério de valor vigente no mundo dos homens como o único possível” (Oliveira, 1999 [1991], p. 101). Ao invés disso, segundo a autora, o melhor seria convencer os homens da importância do mundo privado do lar e das atividades aí desenvolvidas.

No entanto, é preciso levar em consideração que só é possível pensar no momento inicial do feminismo como equivocado *a posteriori*, pois estamos

falando de uma época em que o que era valorizado eram padrões do mundo masculino. Não dependia da “vontade” da mulher ou do homem, ou de um acordo entre ambos, fazer com que as atividades domésticas fossem valorizadas, elas precisavam ser valorizadas socialmente. Hoje em dia é possível falar em “elogio da diferença”, porque é esse o ideal social ao qual estamos submetidos – feminização da cultura.

Num segundo momento já foi possível abrir mão do modelo masculino e almejar a valorização da mulher pelo que ela tem de diferente em relação ao homem. Não é à toa a semelhança com o movimento mais amplo da sociedade que, num primeiro momento, se apoiou num enunciado universal de igualdade, para combater o lugar de exceção no qual se colocava o monarca, para depois estabelecer um questionamento desse enunciado através da valorização do que é particular. Esse segundo tempo do feminismo teve como proposta “feminizar o mundo” a partir da valorização de características femininas como a ênfase no relacionamento interpessoal, a atenção e o cuidado com o outro, a valorização da intimidade e do afetivo (Oliveira, 1999 [1991]).

A mudança na rota inicial do feminismo, que representou os dois momentos desse movimento, resultou em modos diferentes de as mulheres vivenciarem estas mudanças. Passada a fase inicial da luta pela emancipação, as mulheres começaram a se perguntar angustiadas sobre o preço a ser pago pela demanda de igualdade. Essas angústias se encontram documentadas em textos, como os dos *Documents IDAC* (1975), que são verdadeiros desabafos. Falam da convivência entre gerações que viveram realidades muito diferentes quanto às questões femininas, gerações que parecem separadas por séculos e não por décadas. São mulheres que se deparam com as diferenças entre a vida de suas avós, “que parecem mais próximas da Idade Média” (*Documents IDAC*, 1975), que delas e que, no entanto, as educaram e estão vivas nelas. A convivência com ideais tão conflitantes como as de uma vida sem liberdade, mas com segurança e as de uma vida livre, mas cheia de riscos, levou as mulheres, em determinados momentos, a um sentimento de nostalgia.

O que está acontecendo conosco, mulheres de trinta anos, que olhamos para essa foto [da avó] e encontramos nela um gosto retrô e que nos perguntamos 'o que eu tenho com isso? Quanto de tudo isso sobrevive em mim, quanto já se foi para sempre?' Vivemos um tempo de dúvidas. (...) Angústia da segurança perdida, incerteza sobre *um mundo* novo a inventar, *que começa em nós mesmas*, sem modelo e sem referência, a menos que esta seja negativa (Grifo nosso. *Documents IDAC n° 10, apud. Oliveira, 1999 [1991], p. 57).*

O depoimento acima é de uma mulher que viveu a revolução sexual e que, como ela mesma diz, teve que lidar com ideais muito diferentes e contraditórios: herança de uma vida segura, porém sem liberdade alguma e incertezas de uma vida livre. Eram esses os conflitos da geração de mulheres que fez e viveu a revolução sexual da década de 60. Hoje em dia o que se nota não é propriamente da ordem de um conflito entre os ideais maternos e os profissionais. As mulheres da geração que sucedeu a da década de 60, se por um lado se queixam da solidão, no terreno afetivo, por outro lado, encontram no social um terreno mais fértil de possibilidades e de saídas para seus impasses. Numa sociedade onde se paga o preço das incertezas que a liberdade traz consigo, o leque de identificações legítimas, por outro lado, aumenta as possibilidades de se lidar com as angústias .

A pergunta que norteou, de fato, a nossa pesquisa refere-se à geração que sucedeu as mulheres da década de 60, diz respeito a uma época em que as conquistas femininas já estão mais consolidadas e que a guerra entre os sexos parece ter cedido lugar a uma “confusão de línguas” que evidencia não haver redenção possível quanto à comunhão entre os sexos. O que a teoria psicanalítica procurou responder com relação à feminilidade, depois de Freud, foi como pensá-la sem tomar como base unicamente o ideal falocêntrico. Num mundo onde o que é valorizado é o ideal de “ser si mesma”, o feminino será pensado, pela psicanálise, a partir do objeto *a* e do conceito de *feminilidade*, por exemplo. Ou ainda, num mundo onde o desamparo fundamental do ser humano, já descrito por Freud (1900) no início de suas elaborações, parece ser levado ao seu limite máximo, com a exacerbação dos ideais libertários, a elaboração de conceitos como o de não-todo, que atesta a inconsistência do Outro, e de *feminilidade*, que remete ao desamparo enquanto a base do psiquismo tanto de mulheres quanto de homens, podem ser saídas teóricas encontradas para o tratamento das subjetividades contemporâneas.



Veremos respectivamente nos capítulos 4 e 5 as elaborações dos conceitos de objeto *a* e *feminilidade*.

## 4

### Os conceitos de objeto *a* e não-todo: respostas lacanianas ao impasse freudiano

O Édipo freudiano responde à seguinte pergunta: ‘como pode um homem amar sexualmente uma mulher?’. Sabemos que Freud tentou transpor a explicação para o lado feminino, mas que no final ele reconhece o fracasso dessa tentativa, pois o seu famoso ‘o que quer a mulher?’ o confessa. Poderíamos traduzi-lo assim: o Édipo faz o homem e não faz a mulher (Soler, 1998, p. 188).

Até o momento, o que foi colocado enquanto paradigma para a sexualidade feminina baseou-se unicamente na lógica fálica. Vimos que a partir desta lógica não há outra saída para a feminilidade que não seja a inveja do pênis. Foi esse o fio condutor da abordagem freudiana da sexualidade feminina e também da lacianiana nos *Seminários 4 e 5*. A partir de agora, trataremos do que nos traz Lacan nos *Seminários 10 e 20* sobre a sexualidade feminina, passando pelas contribuições do *Seminário 17* sobre a função do pai.

Pretendemos demonstrar que Lacan adota, ao longo do seu ensino, uma outra lógica, diferente da lógica fálica que vigorava em Freud e também nas primeiras formulações lacanianas. Assim, a nossa hipótese é a de que a partir do *Seminário 10*, um outro paradigma para entender a feminilidade começa a ser construído por Lacan a partir do seu conceito de objeto *a* e da maneira como ele trata diferencialmente a castração para o homem e para a mulher – a partir da diferença que estabelece entre a castração do complexo de castração e a castração estrutural.

Sustentaremos a partir de agora a nossa hipótese de que o ponto de passagem para um novo paradigma da sexualidade feminina se dá a partir do *Seminário 10*. Neste *Seminário*, Lacan está tratando da angústia e é a partir daí que o conceito de objeto *a* vai sendo cunhado. A relação do sujeito ao desejo é comandada pelo objeto *a* enquanto aquilo que não é apreensível ou redutível à imagem especular. Não é de um objeto especularizável nem tampouco significantizável que estamos falando, é de um objeto parcial, que não participa das trocas simbólicas, surgindo antes da constituição do objeto comum, socializável, do objeto de troca propriamente dito, ou seja, do falo.

Apesar de se tratar de algo diferente do falo, para funcionar enquanto causa de desejo, é necessário que o objeto *a* esteja em relação com ele (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 47). Sem esta intermediação, o objeto *a* passa a gerar angústia, isto porque, enquanto causa de desejo, ele é o próprio vazio e o vazio precisa estar encoberto pelo véu do falo para causar desejo e não gerar angústia. Já em sua relação com o Outro, o objeto *a* é o resto, o resíduo da operação de confronto do sujeito com este Outro, ele é o que cai do Outro.

Há um resto, no sentido da divisão, um resíduo. Esse resto, esse outro último, esse irracional, essa prova e última garantia, no final de contas, da alteridade do Outro, é o *a* (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 35).

A angústia tem a ver, portanto, com o fato de que, na relação com o Outro - enquanto o lugar, por excelência, de toda simbolização possível -, há um ponto, de onde surge o significante, que não pode ser significado, é um ponto que comporta a “falta de significante” (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.144). E é aí que Lacan situa a “virada” de sua experiência, no fato de que a relação ao Outro traz esse “vício de estrutura” que é essa “falta de significante” na origem, ou seja, o vazio.

Porém, logo em seguida, Lacan faz a ressalva de que, falar dessa “falta de significante” não é falar de um “suporte intuitivo” para o significante (*Ibid.*). E, para ratificar a prevalência do simbólico, ele vai fazer a diferença entre o furo,

enquanto real, e a falta, enquanto simbólica. Ele começa relembrando que: “*Nada falta que não seja da ordem simbólica*” (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.144) e acrescenta que, mesmo tentando chamar a atenção para o que há de real na estrutura, e que é, geralmente, elidido na prática e na teoria analítica, mesmo assim, esse real pode ser reduzido e circunscrito em termos simbólicos. Ele exemplifica o que está querendo dizer com a castração da mulher:

É claro que uma mulher não tem pênis. Mas se vocês não simbolizam o pênis como o elemento essencial a ter ou não ter, ela nada saberá dessa privação. A falta, essa é simbólica (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 145).

Podemos extrair daí, então, que nessa época de transição entre primazias, Lacan se vê às voltas com a tentativa de incluir o real na clínica sem, no entanto, abrir mão da primazia do simbólico. Daí toda a sua dificuldade em dar corpo ao conceito de objeto *a*. Ele chega, inclusive, a falar textualmente dessa dificuldade em articular esse conceito:

(...) a constituição do *a* que é esse resto, esse resíduo, esse objeto cujo estatuto é tão difícil para nós articular que é por lá que entram todas as confusões na teoria analítica (...) (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.47).

Ao mesmo tempo em que afirma que a relação com a castração tem a ver com esse “vício de estrutura”, ou seja, que é um fato de estrutura, ele reitera que essa relação é simbólica e ligada a um certo *fenômeno de falta*. Falar em *fenômeno de falta* implica em dizer que há mais de uma maneira dela se manifestar, o que deixa implícito que o falo é apenas uma das formas possíveis de se lidar com a castração. Tratar as coisas desse modo introduz uma relativização no conceito de falo, tido até então como universal no manejo da castração.

A castração, eu lhes disse, é simbólica, ou seja, ela se relaciona a um certo fenômeno de falta (...). Uma das formas possíveis de aparição da falta está aqui, o  $-j$ , o suporte imaginário que só é uma das traduções possíveis da falta original, do vício de estrutura inscrito no ser, no mundo do sujeito com que devemos lidar (...) (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 145).

É a partir da relativização do falo enquanto único operador possível da castração, que Lacan questiona a formulação freudiana a respeito do complexo de castração e da *penisneid* enquanto últimos termos da análise de homens e mulheres respectivamente. Ele formula que a castração é um fato de estrutura, sendo o complexo de castração e a *penisneid* apenas a imaginarização de um furo que é real e que é de estrutura.

É, justamente, a partir da diferenciação entre a castração do complexo de castração e a castração enquanto estrutural, que o feminino começará a ser trabalhado de um modo que se distancia das elaborações freudianas. Essa diferenciação é fundamental para entendermos o que Lacan quer dizer quando afirma que a mulher tem uma relação mais direta e mais simplificada com o Outro (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 223-224).

A relação da mulher com a castração é estrutural, ou seja, não precisa primariamente do Édipo nem do falo. Já o homem, tem que passar pelo complexo de castração e pelo Édipo para lidar com a castração. É a partir daí que entendemos a afirmação de Soler de que: “(...) o Édipo faz o homem e não faz a mulher” (Soler, 1998, p.188).

A diferenciação entre a castração estrutural e a castração a partir do mito do Édipo alcançará, no *Seminário 17*, seu ponto máximo de formalização teórica, mas já começa a ser trabalhada desde o *Seminário 10*. É a partir daí que Lacan afirma que a *penisneid* não deve ser tomada como o último termo para a mulher, e ele ainda afirma, quanto a este ponto, que é esta a originalidade do que pretende trazer com este *Seminário* (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 222). A partir dessa diferenciação, a mulher se afirma como superior, pois é confrontada com o desejo do Outro mais diretamente, sem precisar recorrer ao mito ou ao falo:

(...) a mulher se confirma como superior justamente pelo fato de que seu laço ao nó do desejo é muito mais frouxo. Esta falta, este signo ‘menos’ que marca a função fálica para o homem, que faz com que para ele sua ligação ao objeto deva passar por esta negativização do falo, pelo complexo de castração, esta necessidade que é o estatuto do  $-\phi$  no centro do desejo do homem, eis aí o que, para a mulher, não é o nó necessário. *Isso não quer dizer que ela seja sem relação com o desejo do Outro, mas justamente que é bem ao desejo do Outro*

*como tal, que ela é, de algum modo, afrontada, confrontada. É uma grande simplificação para ela que este objeto fálico só venha em segundo lugar em relação a esta confrontação, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro (Grifo nosso. Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 223-224).*

Consideramos essa passagem do *Seminário 10* fundamental para o que estamos querendo estabelecer aqui como hipótese de trabalho sobre os desdobramentos da teoria lacaniana a respeito da sexualidade feminina. Encontramos aí o “tom” da maneira como Lacan vai tratar a diferença entre homens e mulheres. É nesse sentido que falamos de uma mudança de paradigma em relação à sexualidade feminina, pois, a relação da mulher ao falo era, até então, tomada negativamente, ou seja, tendo que passar necessariamente pela inveja do pênis. No *Seminário 10*, o fato de não ter o falo só facilita as coisas para a mulher, é por isso que sua relação com o Outro é mais direta e mais simplificada.

O falo deixa de ser a única referência para a mulher, ele entra em questão para ela apenas secundariamente, e isso não deixa de ser tomado como uma “grande simplificação”, uma vez que ela não precisa ficar aferrada a esse único objeto em sua relação com o Outro, como é o caso do homem. Lacan ainda acrescenta:

A mulher no conjunto é muito mais real, muito mais verdadeira pelo fato de que sabe a medida daquilo com que ela lida no desejo, e ela passa por isso com uma tranquilidade muito grande, e que ela tem, se posso dizer, um certo desprezo pelo seu engano, luxo que o homem não pode se oferecer (*Ibid.*, p. 231-232).

A mulher pode se dar ao “luxo” de ter desprezo pelos seus enganos porque não acredita tanto no falo quanto o homem, e não acredita porque não precisa dele primariamente para se deparar com a castração. Notem que aqui o falo perde bastante de sua consistência e importância para a mulher, algo muito diferente do que disseram Freud, ao longo de toda a sua obra, e o próprio Lacan, num primeiro momento de seu ensino.

O homem assume diante do Outro uma posição que passa necessariamente pelo falo e em relação a isso ele está pré-determinado, por isso é menos livre que a mulher. O homem está mais preocupado em não deixar ver que por trás do falo existe o objeto *a*, ou seja, que não há mesmo grande coisa, isso é angustiante para ele. Deixar ver o seu desejo é deixar ver o que não há, é deixar ver a falta, e isso é um problema maior para o homem do que para a mulher, devido à importância que ele dá ao falo.

No *Seminário 10* o falo é mais significativo por sua queda do que por sua presença, funciona mais enquanto objeto caído do que enquanto objeto ereto. O falo enquanto *detumescente* está aí para nos lembrar que é onde não funciona que ele guarda a relação essencial do sujeito com o desejo, enquanto desejo insatisfeito. Esse “falo murcho” é o falo com sinal de menos, que Lacan equivale ao objeto *a* causa de desejo (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 215). Esse falo funciona para o homem como uma limitação, pois o fato de possuir o pênis faz com que, imaginariamente, os homens acreditem demais no falo, o que acaba por lhes trazer uma certa limitação. Ao fazer estas afirmações, Lacan dá o exemplo das mulheres analistas, que, por não se verem tão às voltas com o falo, como os homens, têm maior liberdade para lidar com a contra-transferência na clínica. Elas “se deslocam mais à vontade na transferência” (*Ibid.*, p. 218).

O centro do desejo do homem tem que passar pela “negativização do falo”, enquanto que o da mulher não (*Ibid.*, p.223). A partir daí pode-se começar a pensar numa relação com o Outro sem que seja necessário passar pelo falo e isso é uma novidade na teoria sobre o Outro.

Com relação à *penisneid*, Lacan afirma que é a partir da relação da menina com a mãe que podemos, de fato, entendê-la. A falta também é situada em algum nível para as mulheres uma vez que estas também estão referidas a ela, entretanto, a demanda do falo que não tem, que é feita pela mulher à mãe, não é o que está em questão em sua relação com o homem. É à mãe que a menina pede o falo primariamente, e o faz na medida em que este é um objeto valorizado por aquela.

É bem isto o que Freud nos explica, que, para ela, esta reivindicação de pênis permanecerá até o fim essencialmente ligada à relação com a mãe, isto é com a demanda (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 240).

Esse lugar da mãe nos remete ao que diz Freud nos textos de 1931 e 1933 sobre a relação da filha com ela. Como sua teorização estava balizada unicamente pela questão fálica, não é de se estranhar que ele tenha dado, nesses textos, tanta ênfase à relação da menina com a mãe, já que é a esta que a reivindicação do pênis permanecerá vinculada. Freud chega a afirmar, inclusive, que a mulher, em suas relações amorosas com os homens, repete a relação primeira com a mãe. Já havíamos chamado a atenção para o fato de que, nesse momento da teorização, para Freud, o pai assume para a menina um papel secundário. Isso parece ser totalmente coerente com a idéia, desenvolvida por Lacan, de que a menina tem uma relação primária com a castração, ou, como diz Freud, a castração para a menina é um fato consumado. No entanto, as conseqüências que Lacan extraiu dessa “castração consumada”, apontam numa direção diferente da freudiana, conforme estamos demonstrando neste capítulo.

No *Seminário 10*, ao dizer que a mulher não precisa do falo nem do complexo de castração para lidar com a castração, Lacan conclui que o “laço” da mulher com o desejo é mais frouxo que o do homem, e que sua relação com o gozo é mais íntima (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.223).

É por isso que, em sua relação ao Outro, como não faz essencialmente tanta questão quanto o homem, ela tem esta maior liberdade essencialmente, ‘*Wesentlich*’. O que isto quer dizer no momento? Isto quer dizer que, no que diz respeito ao gozo, ela não faz essencialmente tanta questão quanto o homem, por sua natureza (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 224).

O gozo ao qual Lacan se refere nesse momento é o gozo fálico, em relação a ele a mulher não faz “tanta questão” e, justamente por isso, ela tem maior liberdade que o homem, uma vez que pode gozar com qualquer coisa e não apenas com o falo, desde que esteja em relação com o Outro, pois é ao desejo dele que ela quer atingir em todo caso.



Ela [a mulher] se tenta tentando o Outro (...). Afinal, qualquer coisa é boa para tentá-lo, como mostra o complemento do mito anterior, a famosa história da maçã; não importa que objeto, mesmo supérfluo, pois afinal de contas, o que é que ela tem para fazer com essa maçã? Ela não teria muito mais coisa para fazer com ela do que um peixe teria. Mas, acontece que, com esta maçã, já é o bastante para fisgar, ela, o peixinho, fisgar o pescador com seu anzol. É o desejo do Outro que lhe interessa (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 230).

A maior liberdade da mulher não implica em dizer que ela passe ao largo do Outro, muito pelo contrário, é pelo desejo deste que ela se interessa, entretanto, para chegar até aí os caminhos podem ser múltiplos. Esse “múltiplos” teria relação, segundo Santos (1999), com o que sempre recebeu, em relação à mulher, um tratamento, até certo ponto, pejorativo, ou seja, sua maior plasticidade, que era vista como labilidade emocional e motivo para desconfiar de seu caráter.<sup>1</sup> As demandas infundáveis da menina à mãe e ao pai; o fato de que nunca estará à altura do que a mãe espera; de que nunca receberá realmente o que tanto deseja; enfim, tudo isso faz com que a mulher tenha uma experiência maior com o que “não dá certo” (Santos, 1999). Entretanto, a partir da perspectiva lacaniana do *Seminário 10*, tais experiências, ao invés de simplesmente confinarem a mulher à inveja do pênis, às demandas infundáveis à mãe, depois ao pai e por último ao marido, passam a ser vistas como o que dá um lastro maior para que ela possa criar mais no campo dos objetos.

Não podemos deixar de colocar, no entanto, que foi necessário um outro tipo de inserção social da mulher para que fosse possível fazer do que “não dava certo” algo mais que adoecimento histórico e queixas. Conforme colocamos no capítulo anterior, a mudança de paradigma que estamos ressaltando aqui foi acompanhada de uma mudança significativa nos papéis do pai e da mulher na sociedade.

Como já colocamos no capítulo 2, a lógica fálica e a paterna são indissociáveis. No *Seminário 10*, Lacan começa a operar um deslocamento teórico quanto à prevalência do falo, como veremos a partir de agora, no *Seminário 17* o que será questionado é o lugar do pai. Neste *Seminário* Lacan vai sedimentar a tese da castração enquanto um fato de estrutura. A partir do questionamento dos

---

<sup>1</sup>Sobre “a negativização do caráter feminino” ver Azeredo, 2003.

mitos do pai da horda e do Édipo, ele vai se perguntar por que a castração precisa estar, necessariamente, ligada ao pai (Lacan, 1992 [1969-70], p.63). O que é pretendido com esse questionamento é desvincular a castração do mito e passar a trabalhá-la enquanto um fato de estrutura.

Se a castração é um fato de estrutura, se não existe ninguém que não esteja submetido a ela, nem mesmo “ao menos um”, não há possibilidade de ultrapassá-la. Lacan vai colocar que o mito do pai primevo, que consiste em conceber que há “ao menos um” que não esteja submetido à castração, levou a psicanálise a assumir um caráter libertário, como se, a partir da morte do pai, fosse possível ultrapassar a lei (Lacan, 1992 [1969-70], p.112).

Marie-Claire Boons, ao término do seu artigo, daria mesmo a entender que muitas coisas decorrem dessa morte do pai, principalmente esse não-sei-o-quê que faria com que a psicanálise, de certa maneira, nos liberasse da lei. (...). Bem sei, com efeito que é sob esse registro que um rótulo libertário se ligaria à psicanálise (Lacan, 1992 [1969-70], p.112).

Quando se parte do princípio de que o gozo é propriedade do pai, a conclusão a que se chega, inevitavelmente, é que só é possível gozar a partir da transgressão, ou seja, a partir da morte desse pai, do seu assassinato.

O mito do Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo (*Ibid.*, p. 113).

Lacan vai se perguntar se é necessário fazer a revolução social, transformar todas as estruturas sociais para se gozar. Ele questiona se não é possível gozar com a brecha, gozar com o “pouco de liberdade que o aparelho significante permite sustentar” (Santos, 2000, p. 28). Essa pergunta vai levar a uma outra maneira de tratar o gozo, ele deixa de ser tomado enquanto absoluto e passa a ser um gozo contingente, ao qual se tem acesso sem ter que passar pela transgressão ou pelo assassinato do pai.

No *Seminário 17*, Lacan articula o gozo com a falta em gozar: goza-se justamente com a falta. O que se encontra continua sendo diferente daquilo que se busca, mas essa decalagem deixa de ser tratada enquanto um dano, é justamente com isso que se goza. Há um ganho com a perda e isso implica numa concepção nova de gozo. Antes, quando o referencial era a lógica fálica, o gozo era tratado enquanto aquilo que deveria se submeter ao simbólico, havendo aí uma perda de gozo. O falo, tomado enquanto única referência, implica numa negativização de tudo que não está submetido a ele.

(...) enunciado abrupto, que é (...) central para a teoria freudiana – não há felicidade a não ser a do falo. Freud o escreveu de todas as formas, e mesmo da maneira mais ingênua que consiste em dizer que nada pode ser comparado ao gozo mais perfeito, que é o do orgasmo masculino (Lacan, 1992 [1969-70], p. 69).

Lacan segue afirmando que esse gozo fálico, vinculado ao Édipo, justamente por ser considerado o único a trazer felicidade, é tratado enquanto um gozo excluído. Seria disso que a histérica nos dá muitos exemplos através de seu desejo insatisfeito. É, justamente, em decorrência desse gozo excluído que Lacan vai cunhar o conceito de gozo-a-mais enquanto suplência a esse gozo. Retornando ao exemplo da histérica, quanto mais insatisfeita do ponto de vista do gozo fálico, mais satisfeita ela está do ponto de vista do gozo-a-mais, em outras palavras, o que se perde de um lado, ganha-se do outro.

A partir de *Totem e tabu* (Freud, 1913), todo gozo que não é fálico é gozo impossível, gozo do pai morto. A vida é, desse modo, um “menos-gozar”, pois o gozo é o gozo do morto. O que Lacan coloca é, justamente, que não existe esse “ao menos um” que goza de modo absoluto e acrescenta que essa lógica do pai que goza sem limites traz como consequência que o impossível acaba sendo traduzido pelo lugar do pai, ou seja, que a castração, que é um fato de estrutura, fica irremediavelmente vinculada ao pai castrador.

A partir dessa crítica, Lacan começa a questionar a superposição entre pai e castração (Lacan, 1992 [1969-70], p.63). Esse questionamento põe em suspenso

a teorização da metáfora paterna e da primazia do significante do Nome-do-Pai. Lacan havia tomado a metáfora paterna como operador da constituição do sujeito e agora ele diz que esta pode ser apenas uma das formas possíveis deste operador. Isso aponta no sentido de desacreditar a primazia do pai.

(...) eu diria que a partir do *Seminário 17* Lacan diz com certeza que a primazia é a da castração e não do Nome-do-Pai. (...) A lei é a lei da linguagem. Não são as relações de parentesco, onde o objeto incestuoso está excluído, que explicam a ordem da linguagem. É a ordem da linguagem que é anterior a qualquer estrutura de parentesco possível. (...) A linguagem não é organizada de molde a expulsar a Coisa em consequência do tabu do incesto, mas é o tabu do incesto que é consequência da linguagem. (...) É isso o que é tomar a castração ao pé da letra e fazer da castração a única lei. Isso representa passar do homem, isto é, da posição masculina como o único lugar da castração à posição feminina como o lugar da lei (Grifo nosso. Santos, 2000, p. 134).

Uma lei ligada ao feminino é a lei da castração enquanto um fato de estrutura e não uma lei tomada a partir do mito. Lembramos aqui que é esta a diferenciação que Lacan faz no *Seminário 10* entre a castração para a mulher e a castração para o homem, a mulher tem uma relação de estrutura com a castração, enquanto que o homem precisa da ameaça de castração feita pelo pai, ou seja, precisa do mito do pai castrador. A castração, enquanto fato de estrutura, é uma impossibilidade e não, como deixa transparecer o complexo de Édipo e o mito do pai primevo, uma proibição (*Ibid.*, p.134-135).

Podemos concluir, então, que, no *Seminário 17*, Lacan faz um aprofundamento e uma generalização do que já havia anunciado no *Seminário 10*. Ele segue sedimentando a idéia de que não há nada para além da castração estrutural e com isso vai esvaziando cada vez mais a consistência do mito edípico. Isso implica em dizer que não é mais possível manter o lugar da exceção paterna, enquanto o “ao menos um” fora da castração.

Veremos agora, a partir do *Seminário 20*, como uma lógica do não-todo, que aponta para além do Édipo, possibilita um outro tratamento da posição feminina e do lugar do Outro. Com relação ao objeto *a*, a partir do *Seminário 20*, há uma mudança de seu estatuto em relação ao *Seminário 17*. Como já foi

colocado, neste *Seminário*, o objeto *a* está ligado à noção de um gozo perdido, de uma falta em gozar. A novidade que encontramos aí é a idéia de que se goza justamente com a falta e não com a transgressão da lei, há gozo com a perda e não apenas a partir do ultrapassamento da lei.

No *Seminário 20*, o gozo é tratado enquanto um “fato”, ou seja, passa a ser inserido na vida psíquica do sujeito de um modo mais “normalizado”, distanciando-se, de forma ainda mais radical que no *Seminário 17*, do registro de excepcionalidade que permeou toda a obra freudiana e todo o primeiro ensino de Lacan (Miller, 1999). O que Lacan faz no *Seminário 20* é generalizar o gozo fazendo com que, até o conceito de linguagem, que sempre esteve em oposição ao registro do gozo, seja por ele encampado.

*A realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Aí está mais uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem. É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado. (...) Eu empurro para mais longe, até o ponto em que se está agora, dizendo que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo. (Lacan, 1985 [1972-73], p. 75)*

Essa mudança no estatuto do gozo tem relação direta com a mudança no estatuto do Outro. O Outro enquanto consistente, ou seja, o pai enquanto detentor do gozo, era o que dava conta da circunscrição deste. Na medida em que o gozo deixa de ser concebido enquanto propriedade do pai, ele passa a ser compartilhado por todos. É isto que significa sua “normalização” (Miller, 1999) ou sua generalização.

O Outro, na contemporaneidade, tem a ver com o que está para além do Édipo, o que implica num deslocamento da prevalência do falo em direção à prevalência do objeto *a*. O que observamos atualmente é um relevo cada vez maior do que é singular e contingente em detrimento do que é universal e necessário ou, em outras palavras, um avanço da feminino em relação ao masculino. É justamente isso o que Lacan vai acentuar no *Seminário 20* com a redução do alcance do Édipo e a formulação da lógica do não-todo.

(...) quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto que define a ... a o quê? – a mulher justamente, só que *A* mulher, isto só se pode escrever barrando-se o *A*. Não há *A* mulher artigo definido para designar o universal. Não há *A* mulher pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda. (Lacan, 1985 [1972-73], p. 98)

Lacan não abre mão totalmente do Édipo, mas o reduz ao que é suficiente para definir o homem, deixando claro que, no que diz respeito à mulher, é necessário ir além do Édipo, ou seja, ir além da lógica fálica (Soler, 1998). É isso que Lacan postula com as fórmulas da sexuação. Esta formalização não implica em dizer que a mulher não esteja referida à lógica fálica, mas sim que ela não é toda referida a esta lógica, ou seja, não é possível definir a mulher apenas a partir do falo.

As fórmulas da sexuação são divididas a partir de um quadro que possui dois lados, um que Lacan chama de “a parte dita homem” e outro que é a “parte dita mulher” (Lacan, 1985 [1972-73], p. 107). Entre essas duas “partes” se distribui todo aquele que “habita a linguagem”, sem necessariamente fazer coincidir o sexo masculino com a “parte homem” e o sexo feminino com a “parte mulher” (*Ibid.*).

Em frente, vocês têm a inscrição da parte mulher dos seres falantes. A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que ele seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte (Lacan, 1985 [1972-73], p. 107).

A “parte homem” faz coexistir duas proposições que, do ponto de vista da lógica clássica, seriam contraditórias, uma vez que uma afirma a submissão de todos os homens à função fálica e a outra afirma que existe “ao menos um” que não está submetido a essa função (Utchitel, 2001). Por um lado, então, a função fálica, enquanto regra, é sustentada pelo lugar de exceção do “ao menos um” que não está submetido à lei e, por outro lado, o homem, como um todo, toma sua inscrição a partir dessa função.

A “parte mulher”, por sua vez, indica que não há do lado feminino nenhuma mulher a negar a função fálica, ou seja, não há nenhuma que tenha escapado à castração, o que quer dizer que não há, nesse caso, a exceção que funda a regra (Utchitel, 2001). Por isso, a “parte mulher” das fórmulas da sexuação implica em que todos que se identificam a partir daí não comportam nenhuma universalidade. É nisso que consiste a afirmação de que a mulher é não-toda submetida à função fálica. Quem se alinha do lado da “parte mulher” não deixará de ter relação com o falo, no entanto, não será especificado por ele e sim pelo não-todo remetimento a ele.

A lógica do todo é baseada no universal sustentado pela exceção à regra, a lógica do não-todo, por sua vez, apesar de não recusar o universal - a castração permanece enquanto um fato de estrutura -, caracteriza uma posição que não é toda referida a este universal. Essa nova vertente da sexuação é acompanhada de uma nova formulação sobre o Outro, pois, se a “parte homem” comporta uma concepção do Outro enquanto não-barrado, a “parte mulher” implica num Outro barrado, inconsistente, que não mais garante os limites do gozo.

(...) no campo daquelas que se identificam como mulheres, a ausência da exceção que faz a regra deixa também sem fronteiras definidas o que seria da ordem da interdição ou do limite em toda a sua radicalidade (Utchitel, 2001, p. 240).

Se não há mais um Outro ocupando o lugar de exceção e garantindo a posse do gozo, este deixa de ser impossível e passa a ser contingente, ou seja, deixa de ser propriedade exclusiva do pai e passa a ser compartilhado por todos. Essa noção de gozo se opõe ao que é universal – falo –, privilegiando o que é da ordem do singular – objeto *a*. É a partir dessa valorização do que é singular na obra de Lacan, que podemos afirmar que seu ensino acompanha, do ponto de vista da teoria psicanalítica, a tendência que se percebe no social de uma valorização do feminino, conforme colocamos no capítulo 3.

A lógica do não-todo, apresentada no *Seminário 20* enquanto o que caracteriza a “parte mulher” das fórmulas de sexuação, tem relação direta com o declínio do papel social do pai e deixa transparecer uma prevalência cada vez maior do objeto *a* sobre o falo. Isso, ao mesmo tempo em que confere à posição feminina uma positividade inédita, implica também num desancoramento dos sujeitos contemporâneos às identificações e a quaisquer limites pré-estabelecidos, como aponta Utchitel (2001) quando fala da indefinição das fronteiras levada à sua radicalidade.



## 5

### O conceito de feminilidade: uma outra leitura do impasse freudiano diante do feminino

A pregnância da lógica fálica no tratamento da sexualidade feminina e seus efeitos na maneira como esta é tratada a partir daí, representou um ponto de impasse para a teoria freudiana. Vimos no capítulo 4 o encaminhamento dado por Lacan a esta questão. Estaremos tratando, neste capítulo, das contribuições de outros autores sobre o tema da sexualidade feminina a partir da crítica ao paradigma fálico com base na própria teoria freudiana – através do conceito de *feminilidade*.

A feminilidade, apesar de ter um longo percurso na teoria freudiana, foi formalmente formulada, segundo Birman (1996), em *Análise terminável e interminável* (1937), e equivale ao repúdio à castração, sendo comum a homens e mulheres. Desde 1996, então, esse conceito vem sendo trabalhado por Birman assim como por outros autores como Neri (2002), Nunes (2000 e 2002) e Arán (2002), que também procuraram pensar o feminino de uma forma que não esteja estritamente vinculada ao falo.

A produção teórica do conceito de *feminilidade* representa, portanto, uma alternativa à concepção falocêntrica, que trata a sexualidade feminina através de um paradigma universal. A partir desse paradigma, o modelo adotado é o da sexualidade masculina, e tudo o que foge a esse modelo é tratado de forma negativizada. O conceito de *feminilidade* traz, como principal marca distintiva em relação ao modelo falocêntrico, a valorização do que é singular em oposição ao universal. Podemos perceber aqui, como vimos apontando ao longo de nossa pesquisa, que mais uma vez a solução teórica apresentada para o tratamento da sexualidade feminina faz eco com o que está sendo produzido socialmente. Já mostramos no capítulo 3 como o ideal da singularidade vem,

contemporaneamente, ganhando terreno em relação ao ideal universalista que caracterizou o início da modernidade.

Birman (2001) coloca que não é possível entender a teoria freudiana sobre a sexualidade a não ser a partir dos ideais igualitários da Revolução Francesa, uma vez que, antes disso a diferença entre os sexos era entendida a partir de causas transcendentais e imanentes ao “ser” do homem e da mulher. A relação entre a psicanálise e os ideais vigentes na modernidade, no entanto, é preñe de paradoxos, pois se, por um lado, a teoria freudiana se vinculou ao discurso dominante que excluía o feminino - ao tratá-lo a partir do universal falocêntrico -, por outro lado, produziu dissonâncias nesse discurso ao dar voz às históricas e ao formular o conceito de *feminilidade*. Os paradoxos, no entanto, não se restringem às relações da psicanálise com o discurso dominante na modernidade, eles estão presentes também no interior da própria teoria psicanalítica.

A mulher é tratada na obra freudiana de um modo dicotomizado, dicotomia que é situada no tempo: um primeiro momento onde o que é da ordem do feminino é positivado a partir da valorização do discurso das históricas, e um segundo momento onde o feminino é negativizado a partir da impossibilidade de sublimação e de restrição dos excessos pulsionais próprios à mulher. Esta dicotomia também se refere às figuras do feminino: enquanto mães, as mulheres estão a serviço da civilização e enquanto desejanter, são um obstáculo a esse processo. Birman chama a atenção também para o fato de que ambas as figuras representativas da mulher equivalem, justamente, aos dois lugares destinados à mulher na sociedade moderna e, a partir daí, faz a crítica de que a psicanálise contribuiu para o fortalecimento desses papéis.

Fundada no referencial fálico, a psicanálise renovou esse modelo da modernidade ao designar diferentes destinos para as condições masculina e feminina. Enquanto para a primeira o desejo puro seria legítimo e esperado, para a segunda estaria sempre mesclado e amalgamado ao amor, cuja forma fundamental de ser se expressaria na maternidade (Birman, 2002, p. 9).

Entretanto, apesar de ter corroborado os ideais femininos da contemporaneidade, Freud deixou entrever outras possibilidades de tratamento para o feminino pois, ao insistir em desvincular a histeria da degenerescência, ele acabou destacando as qualidades intelectuais e morais das mulheres. As históricas tratadas por Freud eram, em sua maioria, mulheres inteligentes e com grande capacidade de raciocínio - embotado apenas pelos limites que a educação e a sociedade lhes impunham. Além disso, tais mulheres também possuíam grandes virtudes éticas, pois suportavam “com grandeza as perturbações mentais que as afligiam” (Birman, 2001, p. 164). Mas, como já foi colocado, a obra freudiana comporta avanços e recuos no que diz respeito ao tratamento do feminino. Desta forma, quando procura desvincular a histeria da degenerescência Freud caminha na contramão dos discursos do biopoder (*Ibid.*, p. 166), que procuravam através da associação entre uma coisa e outra conferir um caráter negativo à mulher e com isso desvalorizá-la socialmente. Por outro lado, em sua elaboração do complexo de Édipo, Freud toma a sexualidade masculina enquanto padrão, e, portanto, enquanto ideal ao qual a sexualidade feminina tem que se adequar e diante do qual ela estará sempre em defasagem. Com isso, Freud acaba por se perfilar ao discurso regido pelo biopoder.

Ainda de acordo com Birman (2001), a figura do masculino sempre pareceu a Freud mais evidente, menos obscura que a do feminino, que continuamente o colocava diante de um enigma. Por isso, era mais coerente, e mais conveniente, colocar a figura masculina como o padrão para a compreensão da sexualidade humana. Birman considera que essa posição freudiana é reveladora de uma manutenção da concepção antiga de que o homem seria a representação da perfeição e a mulher da imperfeição. Neste sentido, a obscuridade feminina só poderia ser compreendida a partir da transparência masculina.

O discurso freudiano repetiu, portanto, num momento histórico posterior, o que o discurso anatômico realizou até o século XVII, isto é, estudou o psiquismo pelo paradigma masculino da perfeição, deduzindo daí o feminino (...) (Birman, 2001, p. 184).

Os textos freudianos sobre a sexualidade, que vão do período de 1924 a 1932, permanecem perpassados pelo universalismo da subjetividade masculina e

do falo. A centralidade do falo para a vida sexual da mulher - que culmina na figura do filho homem – e a posição masculina primária, tanto para homens quanto para mulheres, implica, segundo Birman, “no reconhecimento efetivo, pelo discurso freudiano do valor superior da figura do homem em relação à da mulher” (*Ibid.*, p. 198). Essa “superioridade ontológica” do masculino é decorrente do lugar primordial que o homem ocupa já que é o detentor do falo (*Ibid.*, p. 214).

Entretanto, a teoria falocêntrica de Freud conduz a um impasse. Vimos no capítulo 1 que, em seus textos iniciais, Freud vê a assunção da feminilidade como a substituição da excitabilidade do clitóris pela da vagina. Esta substituição se daria pela necessidade da menina de abandonar a sexualidade fállica, própria do clitóris, e investir na vagina. Já em seus últimos textos, a feminilidade aparece ligada à maternidade, que consiste em colocar o filho no lugar do falo. O impasse surge a partir da confrontação entre o que é dito nestes dois momentos da elaboração freudiana, pois, se a posição feminina implica no abandono da excitabilidade fállica – clitoridiana -, como pode a maternidade ser a verdadeira feminilidade se o abandono do falo não está em jogo aí, uma vez que o filho o substitui?

(...) a figura da menina perderia o gozo fállico no registro do clitóris, para recuperar um equivalente fállico deste pela figura da criança, isto é, pela assunção definitiva da maternidade (Birman, 2001, p. 218).

Essa circularidade do registro fállico é o que leva a teoria freudiana a um impasse e a um paradoxo. Mas, segundo Birman, esse não foi o único legado freudiano sobre a sexualidade feminina. Para o autor, o conceito de *feminilidade*, desenvolvido no final da obra de Freud (1937), aponta numa outra direção. A *feminilidade* é compreendida como o que está na origem do psiquismo e tendo relação com o desamparo fundamental da condição humana. Ela é pensada como fazendo parte do psiquismo humano, estando, portanto, para além dos registros masculino e feminino, estes sim regidos pela lógica fállica (Birman, 2002). Apesar de ter sido anunciada de forma negativa, uma vez que seria “a fronteira”

do rochedo da castração, a feminilidade é tomada enquanto posição originária do ser humano e, portanto, anterior ao masculino. A partir daí, uma outra leitura do feminino se torna possível.

Birman (2001), então, sugere que Freud, em 1937, propõe a feminilidade como a modalidade de ordenação sexual a partir da qual se organizam tanto a sexualidade feminina quanto a masculina. Trata-se, portanto, de uma mudança na formulação da organização sexual fundada no operador fálico. A prevalência do falo, no entanto, não desapareceria, mas surgiria como uma reação contra a feminilidade, como recusa a esta.

Toda a tradição do Ocidente seria assim levada de roldão com essa formulação ousada, pois agora a feminilidade estaria na origem e a ordem fálica estaria na derivação e no ocultamento do registro psíquico anterior. A feminilidade como desordem seria assim silenciada e transformada em continente negro pela instauração de ordem fálica no psiquismo (Birman, 2001, p. 226).

A feminilidade originária coloca, então, a imperfeição como base, revelando a finitude que o narcisismo humano procura camuflar através da perfeição fálica. Segundo Birman, foi exatamente o narcisismo o que levou os sujeitos de um modo geral e o próprio Freud a se distanciarem do que há de precário na origem humana. Contudo, no final de sua obra, Freud retoma essa fragilidade, essa fratura primordial com o conceito de *feminilidade*.

Agora, contudo, a feminilidade, com todos os seus farrapos e andrajos, seria também nossa origem e não apenas nosso *destino*, como efeito maior da experiência de castração (Birman, 2001, p. 229).

Assim, Birman afirma que a feminilidade seria a direção clínica adotada por Freud, ou seja, os efeitos do tratamento psicanalítico iriam na direção da perda “da onipotência e da arrogância” (*Ibid.*, p. 229). Em sua análise, ele coloca ainda que as idéias de imperfeição e finitude teriam que vir, de fato, associadas à feminilidade, uma vez que, na tradição ocidental, o corpo feminino traz consigo as

noções de “materialidade impura”, “putrefação corpórea”, morte e nascimento impuro, sendo a figura da mulher, portanto, o que indica nossa imperfeição e finitude. A expressão convulsionária do corpo histérico, revelaria nossa imperfeição e despedaçamento originários. “A convulsão seria, enfim, a marca daquilo que no final de seu percurso Freud denominou feminilidade” (*Ibid.*, p. 232). É nesse sentido que Birman faz a seguinte afirmação:

Nesses termos, a reversão dos signos da perfeição humana em direção à da imperfeição teria de vir necessariamente da condição feminina, da corporeidade impura das figuras da mulher e da histeria (Birman, 2001, p. 231).

Segundo Birman, até a formulação da feminilidade originária, Freud, calcado apenas na referência ao falo, excluiu da dimensão humana a marca da imperfeição - marca esta que se encontrava presente em sua obra a partir da noção de trauma -, uma vez que o falo é o que há de mais perfeito.

É a partir do conceito de *feminilidade*, fundado, como já colocamos, nas noções de desamparo e singularidade, que Birman julga ser possível dialogar com as novas formas de subjetividade da contemporaneidade, para além de uma hierarquia entre os sexos, a partir de uma “outra gramática erótica para a subjetividade” fundada, de fato, na igualdade e na democracia (*Ibid.*, p. 244). É mais ou menos nesta mesma direção que seguem as pesquisas de Neri, Nunes e Arán, que pretendemos apresentar a seguir.

Neri (2002) vai começar seu texto intitulado *O encontro entre a psicanálise e o feminino: singularidade / diferença* com uma interrogação sobre a relação entre psicanálise e feminino.

Dentre os cenários que marcam a modernidade, passagem do século XIX para o XX, pretendo destacar o que julgo ser um acontecimento inédito na história do pensamento ocidental: o advento de um discurso que se funda a partir de uma interrogação sobre o feminino (Neri, 2002, p. 13).

A autora ressalta que a psicanálise surge da escuta de uma verdade que subverte a racionalidade científica - o sintoma histérico -, e se pergunta em que medida o discurso psicanalítico é tributário do discurso feminino, excluído durante séculos da história ocidental.

O feminino se introduz na cena social desconstruindo o discurso universalizante centrado no masculino e na lógica fálica, e a psicanálise se constitui, justamente, na tensão entre esses dois discursos. Como colocamos anteriormente, o momento histórico de surgimento da psicanálise compreende a passagem de um tempo centrado na lógica patriarcal e universalista para o momento seguinte, em que essa lógica começa a ruir. Já apontamos também que a lógica edípica e a lógica fálica são indissociáveis, por isso, quando o lugar de destaque do pai começa a ser questionado, esse questionamento se estende, inevitavelmente aos preceitos universais ligados ao falocentrismo. É desta forma que a “crise da ordem transcendental, por sua vez, põe em xeque a hegemonia do gênero masculino como paradigma do sujeito universal metafísico” (Neri, 2002, p. 14).

Neri acrescenta que o corpo histérico traz, com sua mobilidade pulsional, um para além da lógica fálica na medida em que rompe com dicotomias como corpo-espírito e ser-pensamento e introduz, com sua anatomia puramente pulsional, a questão da singularidade na modernidade, ou seja, justamente aquilo que o discurso científico pretendia deixar de fora. Ela considera que, a partir da modernidade, devido ao abalo sofrido na hegemonia dos ideais masculinos, já é possível falar de um processo de feminização da cultura.

A Viena *fin-de-siècle* é vista como o cenário de uma explosão do erotismo feminino no campo das artes. A crise histérica é convertida em *ars erotica* inscrevendo-se desta forma na cultura. Neri cita exemplos de artistas como Isadora Duncan e Sarah Benhardt que, através de seus trabalhos, introduzem o singular na cena social. Para os surrealistas, a crise histérica era vista como “meio supremo de expressão da arte”, ao mesmo tempo em que subverte o ideal iluminista (Neri, 2002, p. 25). O singular vai ganhando cada vez mais espaço nas artes de mulheres como Frida Khalo e Marguerite Duras. Já nesta mesma época existia uma feminista, R. Mayreder, que defendia não uma igualdade entre

homens e mulheres, mas uma erotização da cultura a partir de uma feminização desta.

Todo esse contexto artístico mostra que, de fato, já existia na época freudiana a matriz ideológica e cultural da consolidação do declínio paterno e da valorização de uma outra lógica que não a fálica, racional e científica. Entretanto, do ponto de vista social, a mulher ainda ocupava um lugar de exclusão. Apesar de a legitimação do discurso das histéricas ter trazido o feminino para um campo onde, até então, ele era tradicionalmente excluído, não podemos nos esquecer de que o paradigma para a compreensão desse mesmo discurso não deixou de ser falocêntrico. A histérica é aquela que corre o risco de se tornar frígida por causa da inveja do pênis. Embora houvesse todo esse enaltecimento do feminino, o ideal de ciência e mesmo o ideal de liberdade na modernidade ainda excluía o que não era da ordem do universal e do masculino. Neri nos lembra que mesmo os discursos sobre o feminino se tratavam de uma busca pela verdade universal e tinham o homem como sujeito e a mulher como objeto (*Ibid.*, p. 19).

A partir de Arán, Neri coloca como saída para as questões colocadas pela crítica à teoria fálica, “(...) a possibilidade de tecer novas diferenças” (Arán 2000, *apud.* Neri, 2002, p. 33), e em seguida se pergunta como pensar a diferença sexual a partir daí.

Quais os possíveis destinos da diferença sexual no século XXI? Essa diferença teria necessariamente de permanecer atrelada à oposição dialética masculino-feminino? Para alguns filósofos, o questionamento da diferença sexual inaugurado pela modernidade pode conduzir ao seu apagamento. Derrida acena com a possibilidade de neutralizar a oposição sexual, e não a diferença sexual, abrindo o campo da sexualidade para uma sexualidade diferente. Todavia, no momento em que o feminino desconstrói a lógica falocentrista, deixando ver um novo paradigma para pensar a diferença, ou seja, sinalizando a possibilidade de pensar uma diferença irreduzível à lógica dual, querer apagar a diferença pode ser uma tentativa velada de reconstruir o universal (Neri, 2002, p. 33).

De acordo com Neri, que parte de autores como Deleuze e Guatarri, as críticas ao modelo masculino, feitas por pensadores e artistas da modernidade, trouxeram como consequência uma feminização da filosofia contemporânea.



Estes autores apresentam o feminino não como o que se opõe ao masculino, mas como o que desconstrói o falocentrismo. É nesta direção que a autora aponta a solução dos impasses que o falocentrismo traz para a feminilidade.

Pensando numa alternativa para a mesma questão, Nunes (2000) coloca que é curioso perceber na obra freudiana o fato de que, mesmo reconhecendo em várias passagens que a cultura e a educação são fatores fundamentais para a constituição da subjetividade, em relação aos ideais de masculinidade e feminilidade, Freud não parece levar em consideração tais fatores. Isto seria, segundo a autora, indício do modo sintomático como Freud representa as mulheres, ou seja, a partir de uma perspectiva evolucionista da diferença sexual. O lugar desvalorizado que a mulher ocupa devido ao fato de não possuir o falo, não é visto como fruto de contingências sociais.

Nunes (2000) chama ainda a atenção para um fato, também citado por Birman (2001), que é a oscilação da postura freudiana diante da sexualidade. Se por um lado ele não se questiona sobre a prevalência fálica e o lugar desvalorizado que a mulher ocupa a partir daí, por outro lado, não é possível negar seus avanços em relação ao lugar conferido ao discurso das histéricas e à concepção da sexualidade humana - que foi retirada do registro natural e passada para o do psíquico. Só a partir daí, afirma a autora, é possível a Freud se perguntar como uma criança se torna mulher a partir de sua disposição bissexual (Freud, 1976 [1932-1933], p. 144). Só assim é possível pensar num percurso em direção à feminilidade. Esse percurso, no entanto, foi deduzido, até um certo momento da obra freudiana, do percurso masculino, pois era este que servia de modelo.

Nunes (2002), num artigo intitulado *O feminino e seus destinos: maternidade, enigma e feminilidade*, afirma que, a partir de 1925, embora Freud tenha proposto uma nova teoria da sexualidade feminina com a elaboração da pré-história do Édipo feminino - não mais calcada no modelo masculino -, a primazia do falo continuou reduzindo a sexualidade feminina a este modelo. A introdução do falo como pólo ordenador da sexualidade feminina “(...) fez com que Freud ignorasse aspectos que ele próprio assinalara e que poderiam levá-lo a desenhar percursos para a sexualidade feminina (...)” (Nunes, 2002, p. 43) que não levassem aos impasses da inveja do pênis. Esses aspectos seriam: uma

potência do sexo feminino - que em vários momentos aparece como uma figura forte -, e o privilégio de outros caracteres do corpo - que não fosse apenas o pênis - e que colaborassem para a construção psíquica da diferença sexual, como os seios e a percepção da gravidez. (*Ibid.*, p. 44)

A autora se pergunta por que o questionamento sobre a origem dos bebês, apresentado no texto freudiano (1908b), como a primeira teoria sexual infantil, não foi valorizado, já que neste texto Freud afirma que as crianças não tomam a existência de dois sexos como ponto de partida de suas pesquisas sexuais. Por que a percepção do corpo feminino decorrente da maternidade, que positivaria a imagem da mulher, não foi levada em consideração?

Se a descoberta da castração feminina está tão vinculada à percepção da ausência de pênis na irmãzinha, por que a gravidez da mãe não tem nenhum papel preponderante nesse processo? (...) É curioso como Freud, que em tantos momentos assinalara a importância, na vida psíquica infantil e masculina, dos fantasmas que atribuem à mãe uma grande potência, insistiu em não dar à gravidez um lugar nesse processo (Nunes, 2002, p. 45).

Ainda de acordo com Nunes, o seio é outra característica do corpo feminino que é deixada completamente em silêncio. Tão importante na relação mãe/criança como objeto da satisfação primordial, a ponto de ser a matriz das experiências de prazer desta última, ele não é mencionado uma única vez, nem mesmo quando Freud trata da puberdade. Se, por um lado, as características do corpo feminino não são destacadas por Freud, por outro lado, em diversos textos<sup>1</sup> ele mostra que a mulher assume um caráter que, por estar associado à natureza e à morte, acaba por lhe conferir o grande poder de dar e de tirar a vida, associando, desta forma, a mulher ao perigo. Nesses momentos, então, ela surge como figura poderosa, posto que está numa posição de plenitude, parece que é justamente aí que a mulher fica enquanto um enigma e isso seria, segundo Nunes, uma maneira depreciativa de tratar o feminino. Assim, à medida em que foi se deparando com o enigma da feminilidade, Freud foi mais e mais se afastando da

---

<sup>1</sup> Textos tais como: *A Interpretação dos Sonhos* (1900); *O Tema dos Três Escrelinhos* (1913); *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução* (1914).

figura idealizada da histérica que caracterizou os momentos iniciais de suas elaborações.

Mais próximas da natureza, incapazes de obedecer às exigências da civilização, narcisistas, com menor senso ético, aos poucos o perfil feminino traçado por Freud deixou de corresponder ao modelo romântico dos primeiros textos sobre a histeria, nos quais, a partir do embate entre o sexual e a cultura, tratou a mulher como vítima (Nunes, 2002, p. 52).

A solução apresentada por Nunes para as questões encontradas na obra freudiana sobre o feminino, será, a exemplo dos demais autores deste capítulo, o conceito de *feminilidade*. De acordo com a autora, Freud vai, ao longo de suas elaborações, desarticulando o feminino da imagem da mulher. Ela coloca que a construção do conceito de *feminilidade* se inicia a partir do remanejamento de algumas teses sobre as pulsões, teses implicadas nas relações entre atividade/masculinidade e passividade/feminilidade. A idéia de uma desarticulação entre esses termos vai se dando gradativamente a partir de formulações como a da relação primordial da menina com a mãe e a do masoquismo originário. A partir da primeira, Freud pôde perceber que os objetivos sexuais da menina em relação à mãe são tanto ativos quanto passivos, o que permite conceber que desde suas primeiras relações objetais a menina adota uma postura ativa. A segunda formulação permite atribuir uma passividade primordial para ambos os sexos devido à situação de desamparo em que o ser humano vem ao mundo. Freud diz que essa posição assumida pelo sujeito é feminina.

Assim, a partir de diferentes problemas, ao longo de todo o percurso freudiano, o feminino vai sendo paulatinamente desarticulado da imagem da mulher (Nunes, 2000, p. 229).

Finalmente em 1937 Freud vai formular que a feminilidade equivale à aceitação da castração e por isso é repudiada tanto por homens quanto por mulheres. A associação da feminilidade à castração confere àquela um estatuto

universal e desta forma Freud desloca as associações comumente feitas entre mulher / morte, enigma e natureza para o conceito de *feminilidade*.

Todas essas características ditas femininas passam a ser inscritas no sujeito de um modo geral (...). Nessa nova perspectiva, não é mais possível fazer coincidir o enigma da *feminilidade* com o enigma da mulher, por não haver mais adequação entre mulher e *feminilidade* (Nunes, 2000, p. 232).

Segundo Nunes, ao colocar a feminilidade como primordial, Freud vai chamar a atenção para o fato de que o que era até então descrito como tipicamente feminino é, na verdade, uma vicissitude da condição humana e como consequência disso, passa a haver um reposicionamento em relação à maneira negativizada com que o feminino que foi tratado ao longo da obra de Freud. Um exemplo deste tratamento negativizado é a afirmação de que o feminino se opõe à civilização, entre outros motivos, por ser avesso ao processo sublimatório – que é um dos principais sustentáculos da vida civilizada.

É justamente a oposição entre feminino e civilização que vai chamar a atenção de Arán em seu artigo publicado em 2002. Ela vai traçar uma correspondência entre o afastamento do feminino que ocorre no processo civilizatório e o afastamento do feminino existente na obra freudiana em direção ao masculino. Aliás, este seria mais um ponto em comum entre os trabalhos aqui analisados: a idéia de que na obra de Freud existe um período inaugural em que ele valoriza o feminino e um outro, posterior, em que ele se distancia desta valorização e se aproxima da valorização do masculino, a partir da prevalência da lógica fálica e do complexo de Édipo. Além desse deslocamento do feminino em direção ao masculino, o retorno de Freud, no final de sua obra, ao feminino, a partir da elaboração do conceito de *feminilidade*, também é uma idéia defendida igualmente por estes autores.

A especificidade do trabalho de Arán (2002) está em mostrar como a teoria freudiana acompanha um movimento mais amplo da sociedade moderna que consiste no afastamento da natureza, da imanência e das experiências sensíveis em direção a uma intelectualização e uma racionalização da vida ocasionadas pelo que ela considera ser o processo civilizatório. Como coloca a

autora no início do texto, “o processo civilizatório dispensa ‘inquilinas’”, ou seja, procura deixar de fora o que é da ordem do excesso, do pulsional e do singular, e seria isso também o que acaba fazendo Freud ao se afastar do que é da ordem do feminino e que não se alinha ao processo civilizatório moderno (Arán, 2002, p. 59).

A hipótese que [Schneider, 1980] sugere é que se, num primeiro momento, a experiência do prazer excessivo surge como fundante do sujeito, Freud teria inaugurado, a partir do Édipo, o empreendimento do domínio do prazer (Arán, 2002, p. 65).

O que é associado ao amadurecimento psíquico baseia-se na perda da “experiência sensível” e no afastamento do que é da ordem do feminino (*Ibid.*, p. 66). Desse modo, o Édipo, por exemplo, consiste no abandono da mãe e no direcionamento ao pai, direcionamento este necessário para a constituição do supereu, instância fundamental para a vida em sociedade. O tipo de subjetividade constituído a partir daí é pautado na renúncia pulsional, não por coincidência, era este também o balizador da ética capitalista no início da modernidade. No entanto, segundo Arán, o afastamento da mãe em direção ao pai representa mais um problema do que uma solução, pois caminha em direção à restrição da satisfação pulsional e essa restrição é motivo de adoecimento. Porém, mesmo o fato de ter considerado as conseqüências prejudiciais da restrição pulsional não faz com que Freud ponha em questão a lógica fálica. A entrada do pai e seu efeito de contenção do excesso pulsional continuam sendo absolutamente cruciais na obra freudiana.

A vinculação ao pai é encarada pela autora como responsável pelo mal-estar na civilização, causando o adoecimento psíquico devido ao excesso de renúncia pulsional que ela comporta.

Essas análises que concebem o discurso freudiano como revelador do mal-estar na modernidade [...] permitem apreender que essa definição corresponde não só ao desamparo ‘inerente’ à condição humana [...], mas sobretudo a uma forma de sociabilidade que pretendeu ‘administrar’ esse mal-estar a partir de uma relação de domínio e exclusão [...] (Arán, 2002, p. 73).

Esse domínio e essa exclusão estão ligados, de acordo com o que traz Arán, ao papel desempenhado pelo pai na obra de Freud. No entanto, o desamparo do ser humano frente à natureza, a si próprio e a outros seres humanos é, segundo a própria conclusão de Freud em 1930, constitucional e independe de momento histórico e contexto cultural. É bem verdade, no entanto, que o mito freudiano do pai da horda e textos como o de 1908a dão a entender que a suspensão da repressão paterna e civilizatória permitiria um acesso maior e/ou melhor ao prazer. A idéia por trás da crítica ao pai é a de que houve um estado primário do ser humano onde não existiam fronteiras entre ele e o mundo e que esse estado vai sofrendo restrições a partir das exigências do nosso processo civilizatório (Arán, 2002, p. 76). É deduzido que essa plenitude original de fato existiu e que é possível recuperá-la com a neutralização do poder paterno. Chamamos a atenção para as conseqüências de tais conclusões, pois a clínica contemporânea nos mostra que, mesmo em tempos de declínio do poder paterno, o mal-estar não foi erradicado da existência humana. A idéia de Marcuse, trazida pela autora, de que uma civilização repressiva faz ecoar a denúncia do preço que se tem a pagar pela manutenção da ordem das coisas, dá a impressão de que esse preço a pagar é datado, que diz respeito apenas a um determinado período histórico, quando, na verdade, sabemos que de uma forma ou de outra, quer seja pela injunção à renúncia pulsional, quer seja pela injunção ao gozo pulsional, é impossível não pagar preço algum.

## 6

### **Conclusão: O impasse persiste**

O nosso objetivo com este trabalho foi demonstrar que o declínio do lugar social do pai e sua relação com o declínio da lógica fálica, tiveram desdobramentos para o lugar que a mulher ocupa, tanto na sociedade quanto na teoria psicanalítica.

A clínica atual mostra que há no discurso das mulheres um paradoxo, se, por um lado elas se queixam da solidão e afirmam que a felicidade afetiva é muito importante, por outro lado, dizem que só querem compartilhar a vida se for com a pessoa “certa”, e não estão dispostas a fazer muitas concessões neste quesito. Esse paradoxo no nível discursivo só se tornou possível a partir do deslocamento que sofreu o lugar da mulher ao longo da modernidade, deslocamento este que culminou na revolução sexual da década de 60.

Deste modo, fica claro que o sofrimento psíquico com o qual nos deparamos na clínica não pode ser tratado separadamente do contexto histórico e social em que ele se encontra. A nossa pesquisa procurou mostrar quais as construções da teoria analítica a respeito da sexualidade feminina na modernidade e na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que apresentou um estudo entre estes dois momentos históricos. Fomos levados à constatação de que a teoria freudiana sobre a sexualidade feminina afirma, enquanto principal característica desta, a inveja do pênis, alinhando-se, desta forma, ao lugar negativizado que a mulher ocupava no tempo de Freud.

No início da modernidade, vimos que existia uma diferença significativa entre os lugares dos homens e das mulheres, cabendo a estas uma posição geralmente bastante desvalorizada. O que se percebeu, com a democratização dos costumes, foi uma crescente equalização dos papéis sexuais. Esta equalização só foi possível a partir do questionamento do lugar diferenciado do pai. O privilégio do lugar paterno tinha relação direta com o fato de este ser o detentor do falo, uma vez que era este o objeto que conferia valor aos demais. É em decorrência desta

lógica que, quem não possuía o falo - a mulher - estava condenado a um lugar secundário. Procuramos, a partir deste raciocínio, evidenciar a relação entre a lógica fálica e a lógica edípica, E foi nesse sentido que conjugamos essas duas categorias no termo “lógica fálico-edípica”. Concluímos que esta conjugação é legítima, uma vez que, quanto à negativização da posição feminina, elas se equivalem e marcam um período dentro da construção teórica da psicanálise que pudemos delimitar como sendo aquele que diz respeito às elaborações freudianas e ao primeiro ensino de Lacan.

A fragilização do lugar paterno implica numa relativização da importância do falo. Aqueles que ocupavam lugares privilegiados a partir daí, ou seja, o pai e os homens, vão gradativamente perdendo terreno. Uma das consequências disso, como já colocamos, foi a equalização dos papéis sexuais.

Os valores universalistas que sustentavam a lógica fálico-edípica foram cedendo lugar a uma valorização crescente do que é singular. As tradições e os valores herdados passaram por duras críticas e o lugar daquele que os sustentavam foi sendo esvaziado. Com a pesquisa que fizemos a partir do último ensino de Lacan, pudemos perceber que conceitos como o de objeto *a* e o de não-todo foram trabalhando teoricamente esse esvaziamento, na medida em que remetem para um além da lógica fálico-edípica.

O conceito de objeto *a* foi ganhando prevalência na obra de Lacan à medida em que se tornava mais consistente a relativização da importância do falo. Este é o representante dos valores universais, é a “medida de todas as coisas”, já o objeto *a* aponta para o que não pode ser universalizado, ou seja, para o que é próprio a cada um, o que, no limite, torna cada um a medida de todas as coisas.

O conceito de não-todo, por sua vez, foi forjado a partir da prevalência do estatuto do objeto *a* na obra de Lacan. Ele dá conta, em termos teóricos, do esvaziamento da função do pai, além disso, é esse o conceito utilizado por Lacan para se referir à posição feminina, justamente pelo fato de esta ser não-toda referida à função fálica.

A construção destes dois conceitos se, por um lado, contribui para o tratamento teórico-clínico de uma posição feminina que se afasta da inveja do



pênis, por outro lado, não asseguram para os sujeitos recursos para lidar com o mal-estar contemporâneo. A fragilização do lugar do pai que culminou na inconsistência do Outro, traz como consequência o desligamento radical do sujeito de qualquer referencial identificatório. A valorização do que é singular, aliada à inconsistência do Outro, leva às angústias do auto-engendramento.

Quanto à saída apresentada a partir do conceito de *feminilidade*, consideramos válido pensar as diferenças sexuais a partir da “possibilidade de tecer novas diferenças” (Arán 2000, *apud*. Neri, 2002, p. 33), e a partir de uma outra “gramática do erotismo” (Birman, 2001). Entretanto, a construção do conceito de *feminilidade*, por se tratar de uma característica comum tanto a homens quanto a mulheres, não traz consigo algo que seja específico da posição feminina. É preciso atenção neste ponto para não se cair no equívoco de que criticar a visão falocêntrica das diferenças sexuais deve levar a uma diluição dessas diferenças, pois uma “outra *gramática erótica* para a subjetividade” (Birman, 2001, p. 244) fundada na igualdade e na democracia não garante que o mal-estar da diferença sexual seja melhor encaminhado.

As novas formas de sofrimento psíquico têm a ver com o peso de criar soluções únicas e individuais para tentar suprir o desamparo fundamental do ser humano, ao contrário do que acontecia na modernidade, quando o sofrimento psíquico provinha das proibições paternas e do excesso de renúncia pulsional advinda daí. O avanço da feminização da cultura não é suficiente para diferenciar os efeitos negativos dos positivos das transformações que presenciamos na contemporaneidade.

## Referências bibliográficas

ARÁN, M. A singularização adiada: o feminino na civilização moderna, in: BIRMAN, J. (Org.) **Feminilidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

AZEREDO, F.A.M. **Caráter e Contemporaneidade**. Rio de Janeiro, 2003. 215p. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. **Comunicação Pessoal**, 2003

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BIRMAN, J. **Gramáticas do erotismo. A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. Diferença, singularidade, pluralidade, in: BIRMAN, J. (Org.) **Feminilidades**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

COHEN, D. Até onde chegam as mulheres. **Exame**. ano 35, n. 2, 24 de janeiro, 2001.

COSTA, J. F. (1979). **Ordem Médica e Norma Familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

COUTINHO, L. **Ilusão e errância: adolescência e laço social contemporâneo na interface entre a psicanálise e as ciências sociais**. Rio de Janeiro, 2002. 251p. Tese (Doutorado em Psicologia) Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DONZELOT, J. (1980). **A polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Edições Graal 2001.

DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente como linguagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FOUCAULT, M. (1975) **Vigiar e punir**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. (1976) **A história da sexualidade I – A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FREUD, S. (1987) **Carta 75**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. I, 1990.

\_\_\_\_\_. (1900) **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. V, 1987.

\_\_\_\_\_. (1905) **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. VII, 1989.

\_\_\_\_\_. (1908a) **Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. IX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1908b) **Sobre as teorias sexuais das crianças**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. IX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1909) **Análise de uma fobia em um menino de cinco anos**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. X.

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-13]) **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1914) **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XIV, 1974.

\_\_\_\_\_. (1919) **'Uma criança é espancada' Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XVII, 1976.

\_\_\_\_\_. (1920a) **Além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XVIII, 1976.

\_\_\_\_\_. (1920b) **A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XVIII, 1976.

\_\_\_\_\_. (1923a) **O ego e o id**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XIX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1923b) **A organização sexual infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XIX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1924) **A dissolução do complexo de Édipo**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XIX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1925) **Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol XIX, 1976.

\_\_\_\_\_. (1930 [1929]) **O Mal-Estar na Civilização**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XXI, 1974.

\_\_\_\_\_. (1931) **Sexualidade Feminina**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XXI, 1974.

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]) **Feminilidade**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XXII, 1976.

\_\_\_\_\_. (1937) **Análise terminável e interminável**. Rio de Janeiro: ESB, Imago, vol. XXIII, 1975.

FRIEDAN, B. **The feminine mystique**. Nova York: Norton, 1963.

GARCIA, C. A. **Comunicação pessoal**, 2003.

JULIEN, P. **A feminilidade velada: Aliança conjugal e modernidade**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

\_\_\_\_\_. **Abandonarás teu pai e tua mãe**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

LACAN, J. (1956-1957) **O Seminário, Livro 4: A Relação de Objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

\_\_\_\_\_. (1957-1958) **O Seminário, Livro 5: As Formações do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1962-1963) **O seminário: Livro 10: A Angústia**. Inédito-Mimeo, 1997-1998.

\_\_\_\_\_. (1969-1970) **O Seminário: Livro 17: O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1972-1973) **O Seminário, Livro 20: Mais, Ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LASCH, C. (1997) **A mulher e a vida cotidiana: amor, casamento e feminismo**. LASCH-QUINN, E. (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, linguagem e comunicação**. São Paulo: Cortez, 1992.

MILLER, J. Les Six Paradigmes de la Jouissance, in: **Revue de la Cause Freudienne**, nº 43, Navarin/Seuil, 1999..

\_\_\_\_\_. O último ensino de Lacan, in: **Opção Lacaniana**, nº 35, Janeiro de 2003.

NERI, R. O encontro entre a psicanálise e o feminino: singularidade / diferença, in: BIRMAN, J. (Org.) **Feminilidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

NUNES, S. A. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: Um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. O feminino e seus destinos: maternidade, enigma e feminilidade, in: BIRMAN, J. (Org.) **Feminilidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

OLIVEIRA, R. D. de. (1991) **Elogio da diferença: o feminino emergente**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SANTOS, T. C. **Grupo de Estudo sobre o Seminário 10 de Lacan**. Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. **Curso: Da ética à política**. Ministrado no Curso de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, em 2000.

\_\_\_\_\_. **Quem precisa de análise hoje?: o discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Grupo de estudo sobre o Seminário 20 de Lacan**. Rio de Janeiro, 2001b.

SIMONETTI, E. G.; RAMIRO, D. Elas são as novas donas do mundo. **Veja**. Ano 33, n. 35, p.122-127, 30 de agosto, 2000.

SOLER, C. **A Psicanálise na Civilização**. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 1998.

SORJ, B. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade, in **Uma questão de gênero**. COSTA, A. de O. e BRUSCHINI, C. (Orgs), São Paulo: Editora Rosa dos Ventos, Fundação Carlos Chagas, 1992.

UTCHITEL, A. **Da fala-a-menos ao prazer-a-mais – Cem anos de histeria à luz das identificações**. Rio de Janeiro, 1996. 150p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. **Os Dizeres Psicanalíticos Sobre a Mulher: A Histórica, a Mãe e a Mascarada –Os avatares da feminilidade e do fazer clínico em psicanálise-**. Rio de Janeiro, 2001. 299p. Tese (Doutorado em Psicologia) Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ZAMBROTTI, Fernanda. Elas e o Sexo. **Jornal do Brasil/Caderno de Domingo**, Rio de Janeiro, 27 de abril de 2003.