



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

**LABORATÓRIO DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE**

**ARTICULAÇÕES ENTRE A LOUCURA “NÃO-TODA” DAS  
MULHERES, A RELAÇÃO AMOROSA E O MITO DE MEDEIA**

Juliana de Castro Teixeira

Orientadora: Edilene Freire de Queiroz

Recife

2017

Juliana de Castro Teixeira

**ARTICULAÇÕES ENTRE A LOUCURA “NÃO-TODA” DAS  
MULHERES E A RELAÇÃO AMOROSA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – Mestrado em Psicologia Clínica – 18ª turma – da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, na linha de pesquisa Psicopatologia Fundamental e Psicanálise como requisito final para a obtenção do grau de mestre em Psicologia.

Orientadora: Edilene Freire de Queiroz

Recife  
2017

## **Agradecimentos**

As palavras não conseguem alcançar o meu agradecimento a todos que fizeram parte desse meu caminho. Este é apenas um modo simbólico de tentar nomear minha gratidão.

Agradeço a minha família. Em especial ao meu pai, à minha mãe e à minha irmã pelo apoio a este sonho. Sem eles, essa realização não seria possível.

Aos meus colegas da Escola Brasileira de Psicanálise, especialmente da Delegação RN que abriram as portas para a causa analítica, sendo essa um divisor de águas na minha formação e na minha vida. Agradeço a Jailma Souto, pela ajuda e disponibilidade na escrita das fórmulas lacanianas; e as minhas colegas da Coordenação (2017-2019), pela compreensão de minhas ausências enquanto me debruçava neste trabalho.

Aos meus colegas de trabalho do Hospital Dr. João Machado, pela disponibilidade com que acolheram a minha necessidade de mudanças para que fosse possível a concretização desse trabalho. Especialmente às coordenadoras do setor de Psicologia durante esse período, Karin Juliane Bulik e Maria Telma de Andrade.

Aos meus amigos, que não teria como nomeá-los aqui um a um, mas que me acompanharam nos vários momentos pelos quais atravessei durante essa Jornada.

Aos que pude reencontrar e encontrar em Recife, especialmente Sônia, Dada, Magna e Jana Gabriela, que me acolheram de forma tão especial nessa cidade. E aos colegas e professores do mestrado pelas trocas e aprendizado.

Aos professores, Cynthia Medeiros e Marcus André Vieira, que acolheram primeiramente o meu desejo pelo mestrado e que fizeram parte da minha caminhada para

chegar até aqui.

À Tereza Sampaio (*in memorian*) e Elizabete Siqueira, que na minha vida dão um lugar ao que não tem lugar.

Às leitoras de minha dissertação, Paula Cristina Monteiro de Barros, Maria de Fátima Vilar de Melo e Cleide Pereira Monteiro, pela leitura cuidadosa e contribuições fundamentais.

À minha orientadora, Edilene Freire de Queiroz, por sua transmissão rica e precisa, que me possibilitou avançar na escrita, na pesquisa, na formação acadêmica. Não há como não ficarmos com a marca do orientador... estou levando a sua leveza e, ao mesmo tempo, a sua força. Agradeço também pelo respeito à minha questão e ao meu percurso.

A todos que de algum modo estiveram presente.

*Surgiu como um clarão  
Um raio me cortando a escuridão  
E veio me puxando pela mão  
Por onde não imaginei seguir  
Me fez sentir tão bem, como ninguém  
E eu fui me enganando sem sentir  
E fui abrindo portas sem sair  
Sonhando às cegas, sem dormir  
Não sei quem é você  
O amor em seu carvão  
Foi me queimando em brasa num colchão  
E me partiu em tantas pelo chão  
Me colocou diante de um leão  
O amor me consumiu, depois sumiu  
E eu até perguntei, mas ninguém viu  
E fui fechando o rosto sem sentir  
E mesmo atenta, sem me distrair  
Não sei quem é você  
No espelho da ilusão  
Se retocou pra outra traição  
Tentou abrir as flores do perdão  
Mas bati minha raiva no portão  
E não mais me procure sem razão  
Me deixa aqui e solta a minha mão  
Eu fui fechando o tempo, sem chover  
Fui fechando os meus olhos, pra esquecer  
Quem é você? Quem é você?  
Quem é você?  
Você...  
(Ana Carolina)*

*“Essa mulher, enquanto não consentir na inexistência do Outro ... continuará a procurar o amor absoluto de uma paixão, essa miragem do encontro com o impossível, fazendo-nos poetizar: é preciso ser não todo louco para acreditar que alguém o ama; entretanto, não se vive sem o desencanto do amor – amor louco!”*

*(Vicente, 2012, p. 281).*

## Resumo

Este trabalho tem como tema a loucura “não-toda” das mulheres e a relação amorosa. Parte-se do pressuposto, com base na teoria lacaniana, que as mulheres têm uma loucura própria, que não é a mesma que a loucura dos casos de psicose. Essa loucura relaciona-se com o “não-todo”, um campo não todo regulado pela função fálica, de onde advém um gozo sem limites e que não é sem efeito no modo delas vivenciarem o amor. As mulheres, para efeito deste trabalho, referem-se àquelas que ocupam à posição feminina nas fórmulas da sexuação propostas por Lacan. Desse modo, esta pesquisa teve como objetivo analisar a questão da loucura “não-toda” das mulheres nas relações amorosas, com base na literatura psicanalítica e no mito de Medeia como paradigma dessa questão. Como objetivos específicos: problematizamos as noções de mulher, feminilidade e feminino em Freud e Lacan nos dois momentos de seu ensino; discutimos a forma de amar das mulheres em Freud e Lacan; tecemos considerações sobre a relação entre o gozo feminino, a loucura que lhe é própria e o amor; e identificamos no Mito de Média, o que ele pode ensinar sobre o enigma do feminino, a loucura e a forma de amar das mulheres. Além de Freud e Lacan, utilizamos também autores que os comentam. O portal de consulta foi o banco de dados do CNPq e BVS-psi. Tratou-se de uma pesquisa teórica em psicanálise, cujo método foi uma revisão bibliográfica da teoria psicanalítica e do mito de Medeia. Para tanto, foram realizadas leituras sistemáticas e desconstrutivas dos textos pesquisados, que nos levaram a concluir que a forma de amar das mulheres é assentada na erotomania, podendo chegar a devastação. Essa relaciona-se com o gozo feminino e numa parceria pode surgir quando o amor não é capaz mais de operar sua função, restando-lhe um gozo impiedoso, como o exemplo de Medeia que ao perder

Jasão, é capaz de loucuras. Portanto, Medeia demonstra as condições de uma mulher devastada. A loucura de amor vivida por Medeia, aponta o que na clínica atual temos visto.

Palavras-chave: mulher, loucura, psicanálise, amor, Medeia



## **Abstract**

The main theme of this work is the "not all" madness of women and the love relationship. It follows from the assumption, based on the Lacanian theory, that women have their own madness, which is not the same as the madness in psychosis. This madness is related to the concept of "not all", which is a field not all regulated by the phallic function, from which comes a limitless *jouissance* that affects the way of experiencing love. The term "women", for the purpose of this work, refers to those that occupy the feminine position in the formulas of sexuation proposed by Lacan. Thus, the purpose of this research is to analyze the question of women's "not all" madness in love relationships, based on psychoanalytic literature and Medea myth as the paradigm of this theory. This study is aimed at problematizing the notions of woman, femininity and feminine in Freud and Lacan, in the two moments of his teaching; discuss the love of women in Freud and Lacan; examine the relationship between the female *jouissance*, its singular madness, and love; and identify in the Myth of Media, what it can teach about the feminine riddle, the madness and the way of loving in women. Besides Freud and Lacan, we brought authors who comment on them. Articles were collected from the CNPq and BVS-psi database. It was a theoretical research in psychoanalysis, whose method was a bibliographical review of the psychoanalytic theory and the Medea myth. For that, systematic and deconstructive readings of the collected articles were carried out, which led us to conclude that the women's way of loving is based on erotomania, which can lead to devastation. It is related to the feminine *jouissance*, and in a partnership it can arise when love is no longer able to function, and there remains a merciless *jouissance*, like the example of Medea,

who, upon losing Jason, is capable of the most various follies. Therefore, Medea demonstrates the conditions of a devastated woman. The madness of love lived by Medea highlights what we have daily seen in the current clinical practice.

Keywords: woman, madness, psychoanalysis, love, Medea.

## Sumário

<a href="#">Resumo</a>	7
<a href="#">Abstract</a>	9
<a href="#">Introdução</a>	12
<a href="#">1. Primeiro capítulo: O Mito de Medeia</a>	19
<a href="#">1.1 Os mitos e a mitologia</a>	19
<a href="#">1.2 Mito e Psicanálise</a>	23
<a href="#">1.3 O Mito de Medeia</a>	28
<a href="#">2. Segundo Capítulo: A teoria Freudiana da sexualidade feminina e da feminilidade</a>	35
<a href="#">2.1 O narcisismo e a escolha de objeto em Freud</a>	36
<a href="#">2.2 A sexualidade feminina com base na ordem fálica</a>	41
<a href="#">2.3 A fase pré-edípica em Freud e as consequências para a sexualidade feminina</a>	48
<a href="#">3. Terceiro Capítulo: O primeiro tempo da elaboração lacaniana sobre a feminilidade</a>	54
<a href="#">3.1 O falo e a diferença sexual</a>	58
<a href="#">3.2 O Complexo de Édipo em Lacan</a>	61
<a href="#">3.3 Sobre a feminilidade em Lacan</a>	67
<a href="#">3.4 A mulher enquanto objeto causa de desejo para um homem</a>	72
<a href="#">4. Quarto Capítulo: O segundo tempo da elaboração lacaniana: a “loucura” das mulheres</a>	77
<a href="#">4.1 A sexuação e o gozo feminino</a>	82
<a href="#">4.2 O não-todo das mulheres e o amor</a>	88
<a href="#">4.3 Devastação: o nome para uma loucura de amor das mulheres</a>	94
<a href="#">5. Quinto Capítulo: Medeia e os impasses do feminino</a>	100
<a href="#">5.1 Medeia e o amódio</a>	101
<a href="#">5.2 Medeia com Freud</a>	105
<a href="#">5.3 Medeia com Lacan: o não-todo e o amor</a>	108
<a href="#">Considerações finais</a>	112
<a href="#">Referências bibliográficas</a>	118

## Introdução

A experiência clínica, assim como a de analisante, me fez deparar com questões acerca do feminino. Na experiência do Hospital Psiquiátrico, observo a agitação da enfermagem feminina: as mulheres demandam mais atenção, gritam, choram, esperneiam, tiram a roupa; difere do que se observa na enfermagem masculina. No caso específico da experiência em psiquiatria, destaco que essa agitação não é da ordem propriamente da psicose, uma vez que, os homens, embora psicóticos, se apresentam de outro modo. Seria algo próprio do feminino? O que é próprio das mulheres que traz essa agitação a mais?

O tema do feminino sempre consistiu em um enigma para os analistas e, ainda hoje, convoca velhos e novos impasses. Não resta dúvida de que são muitas as questões que ele toca e de que há uma especificidade que lhe é própria. Desse modo, este trabalho partiu do pressuposto de que o que é próprio do feminino comporta uma certa loucura e que, em função disso, há um modo de amar particular das mulheres.

Tal modo específico de amar das mulheres não diz respeito somente ao momento atual. Desde a antiguidade grega, a mulher é retratada com um modo de funcionamento psíquico e de amar próprios. Freud intuía essa questão e Lacan tentou dar conta dela teorizando sobre as fórmulas da sexualização, sobre o gozo a mais das mulheres. Para ele:

Todas as mulheres são loucas, como se diz. É justamente por isso que elas não são de todas, isto é, não loucas de todo, antes conciliadoras: a tal ponto que não há limites às concessões que cada uma faz para um homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens (Lacan, 1974/2003c, p. 70).

Nosso trabalho pretende, então, fazer considerações a respeito dessa loucura “não-toda” das mulheres e de como ela se apresenta na relação amorosa com o parceiro. Essa

loucura não diz respeito à loucura da psicose, mas a algo constitutivo das mulheres que se insere fora de uma regulação, de uma lógica, de um todo.

Na citação acima, Lacan (1974/2003c) observa que não há limites para as concessões que as mulheres podem fazer de si próprias para um homem. Nesse sentido, é em função da marca do “não-todo” que as mulheres na relação com o parceiro podem vivenciar o sem limites. O não-todo é a proposição fundamental deste trabalho, ao articulá-la com a loucura das mulheres e sua relação com o amor. Essa loucura indica que não é possível delimitar, simbolizar e drenar todo o gozo feminino.

É importante destacar que a referida citação de Lacan (1974/2003c) só aparece no seu último ensino. Porém, para entendê-la, foi preciso fazer um percurso, desde Freud, passando pelo primeiro ensino de Lacan, para chegar até ela.

No segundo ensino de Lacan, falar das mulheres requer falar do que não comporta da lógica fálica, portanto, a falar do não-todo fálico. Lacan (1972-73/2008) se refere à mulher como aquela que mais facilmente experimenta o gozo feminino. Esse gozo é representado no lado direito das fórmulas da sexuação e diz respeito a um gozo ilimitado, mais além do gozo fálico que, por sua vez, é limitado e referido ao falo. Desse modo, é mulher quem ocupa essa posição<sup>1</sup> nas fórmulas da sexuação, assumindo uma posição de gozo. De qualquer forma, o que está em jogo, tanto nas mulheres, quanto na posição feminina, é, ao mesmo tempo, a singularidade e a loucura, como teremos oportunidade de discutir.

Este trabalho abordou três momentos da teoria psicanalítica sobre as mulheres: a

1 Entende-se por posição, em Freud, assim como no primeiro ensino de Lacan, como modos de se posicionar frente ao único representante da sexualidade: ter ou não ter o falo. Já o segundo ensino de Lacan refere-se ao lugar que o sujeito, seja ele do gênero masculino ou feminino, ocupa nas fórmulas da sexuação, o que quer dizer, de que modo ele goza, marcando modos distintos de gozo – do lado feminino e masculino.

teoria freudiana e o primeiro e o segundo tempo da elaboração lacaniana. Tais etapas foram precedidas de uma discussão sobre a função dos mitos, particularmente sobre a narrativa do mito Medeia. O percurso por Freud e Lacan nos fornecerá argumentos para retomar ao mito e com ele discutir o funcionamento das mulheres, isto é, daquelas que ocupam à posição feminina nas relações amorosas. O mito de Medeia, nesse contexto, pode ser interpretado como um modelo paradigmático, pois ele toca no ponto chave da questão da loucura das mulheres na relação com o parceiro, isto é, o buraco que pode ser desvelado quando a mulher perde um amor.

O mito de Medeia conta a história grega de uma mulher que, após ser deixada pelo seu marido (Jasão), por quem abdicou sua história para viver com ele, mata os próprios filhos para atingi-lo e envenena a mulher por quem foi trocada. Nesse sentido, esse mito foi escolhido pois aponta o sem-limite do gozo feminino, até onde pode chegar uma mulher, capaz de sacrificar algo bastante precioso para abrir no homem um buraco que jamais será preenchido. Segundo Briole (2013), as mitologias estão cheias dessas deusas que, escapando ao controle dos deuses, exercem um estrago sem limites.

Desse modo, o mito, como verdade atemporal e estrutural do sujeito, pode contribuir para a compreensão do enigma do feminino, pois ele diz respeito à construção de um saber sobre o que não se tem resposta. Segundo Souza (2008), mito e feminino se entrecruzam de diversas maneiras encontrando-se no enigma. Os mistérios do feminino por meio da dimensão mítica e a dimensão do feminino estão presentes no mito.

O objetivo deste trabalho é, assim, analisar a questão da loucura “não-toda” das mulheres nas relações amorosas, com base na literatura psicanalítica e no mito de Medeia como paradigma de tal questão. Como objetivos específicos: problematizamos as noções

de mulher, feminilidade e feminino em Freud e Lacan nos dois momentos de seu ensino; discutimos a forma de amar das mulheres em Freud e Lacan; tecemos considerações sobre a relação entre o gozo feminino, a loucura que lhe é própria e o amor; e identificamos no Mito de Média, o que ele pode ensinar sobre o enigma do feminino, a loucura e a forma de amar das mulheres.

Visando atender esses objetivos, este trabalho constituiu numa pesquisa teórica em psicanálise. Mesmo sem se tratar de um método clínico, tal pensamento encontrou-se presente. Para Tavares e Hashimoto (2013), a pesquisa teórica em psicanálise pressupõe um desenvolvimento teórico atravessado diretamente pelas experiências do pesquisador enquanto analista e/ou paciente, mesmo naquelas de cunho e desenvolvimento essencialmente teórico. Por isso que, mesmo na pesquisa teórica em Psicanálise, a clínica encontra-se presente.

Como apontam Calazans e Serpa (2010), a dimensão da clínica não deve ser desconsiderada em nenhuma questão em que esteja em jogo a psicanálise. Não importa qual seja a pesquisa – um estudo de caso, uma pesquisa de campo tal como entendida pela pesquisa qualitativa, ou mesmo uma pesquisa teórica – a pesquisa em psicanálise não deixa de se referir à clínica. Nessa mesma perspectiva, Nogueira (2004) também arrisca dizer que ela não é só teórica, na medida em que a Psicanálise não separa a prática da teoria.

Assim, os autores citados demonstram que a pesquisa em psicanálise se baseia em uma articulação entre pesquisa e clínica, bem como entre clínica e teoria. Tanto pode-se partir da clínica para realizar um estudo teórico – avançando tanto na teoria, como também, propondo novas ferramentas para a clínica; como a própria teoria pode lançar

uma questão teórica que também incidirá na clínica, ajudando a mesma a avançar.

O método utilizado consistiu em uma revisão bibliográfica da teoria psicanalítica sobre a loucura “não-toda” das mulheres e seu modo específico de amar e também do mito de Medeia. Procurou-se, assim, chegar no que ele pode nos dizer sobre a loucura das mulheres na relação com o parceiro.

Esta pesquisa foi desenvolvida em cinco etapas. Na primeira, teorizou-se sobre o mito, a relação entre mito e psicanálise e entre mito e feminino, e apresentou-se a narrativa do Mito de Medéia.

No segundo momento, contemplou-se a teoria psicanalítica, iniciando com a teoria freudiana sobre as mulheres e sexualidade feminina, buscando os elementos que nesta apontam para o modo de amar das mulheres e a relação delas com o amor. Para isso, utilizaram-se os seguintes textos: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996h, Vol. VII); *Um caso de Histeria* (1905/1996m, vol. XII); *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor – Contribuições à psicologia do amor II –* (1912/1996i, vol. XI); *Introdução ao Narcisismo* (1914/1996k, vol.12); *A organização genital infantil* (1923/1996b, Vol. XIX); *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925/1996d); *A sexualidade feminina* (1931/1996c, vol. XXI); *Feminilidade – Novas conferências introdutórias sobre psicanálise – Conferência XXXIII* (1933/1996f, vol. XXII). Tais textos foram escolhidos pois contemplam questões da sexualidade feminina, bem como da estruturação psíquica das mulheres e como elas tanto escolhem seus parceiros, como, em função da sua particularidade, se relacionam com eles e com o amor.

Em seguida, abordou-se a questão da feminilidade com base no primeiro Ensino



de Lacan, em que foram utilizadas as seguintes referências: textos do *Seminário 3 – As psicoses* (1955-56/2002) e *Seminário 4 – A relação de objeto* (1956-57/1995) – em que contemplou-se questões acerca da histeria e da própria constituição do sujeito. Utilizaram-se também textos do *Seminário 5 – As formações do inconsciente* (1957-58/1999) –debruçando-se principalmente sobre os textos *A metáfora paterna e os Tempos do Édipo* – contemplando o Complexo de Édipo e Castração nos meninos e nas meninas. Esses três seminários tratam de uma leitura de Lacan com base no que foi apontado em Freud, trazendo as consequências da falta de um representante simbólico da sexualidade feminina. O *Seminário 10 – A angústia*, também foi essencial para este momento da pesquisa, visto que, nele, Lacan (1962-63/2005) situa a questão do desejo da mulher e do desejo do homem, bem como a relação com a castração, para homens e mulheres, a partir de uma nova perspectiva. Nesta etapa, também foram utilizados textos dos *Escritos*, como: *Significação do falo* (1958/1998a) e *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* (1960/1998c).

Dado um passo a seguir, abordou-se a relação entre mulher e real, posição feminina e os modos de gozo, encontrando elementos que apontam a relação entre a loucura não-toda das mulheres e o amor. Para abordar essa questão, foram utilizados, principalmente, textos do *Seminário 20 – Mais, Ainda*. Neste seminário, Lacan (1972-73/2008) teoriza sobre a posição masculina e a posição feminina, com base nas fórmulas da sexuação e nos modos de gozo distintos para cada uma dessas posições. Também foram utilizados os seguintes textos do *Escritos e Outros Escritos: Televisão* (Lacan, 1974/2003c) e *Aturdido* (Lacan, 1975/2003d), respectivamente. Além de Lacan, também se utilizou do seminário de Miller (2015a), *O Osso de uma análise*, que trabalha sobre as

relações do parceiro-sintoma a partir da teoria lacaniana.

E, por fim, foi retomado o mito de Medeia, visando apreender, do ponto de vista psicanalítico, a questão particular da loucura de amor das mulheres para uma melhor discussão da temática.

Além da obra de Freud e Lacan, foram utilizados outros autores de referência ao tema na psicanálise, sobretudo aqueles que os comentam. O portal de consulta foi o banco de dados do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia (BVS-Psi).

Para tratamento do material pesquisado, partindo de Figueiredo (1999), foram realizadas tanto a leitura sistemática, como a leitura desconstrutiva dos textos pesquisados com base na psicanálise. A leitura sistemática visa apreender as teses centrais do texto, isto é, o essencial da ideia do autor e conceitos chaves. Já a leitura desconstrutiva do texto corresponde a utilizar dos elementos não intencionais do autor do texto. Em outras palavras, o que foge a ideia central do texto. Ambas as formas são imprescindíveis na construção da teoria de uma pesquisa.

Esta dissertação foi dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo apresenta “O Mito de Medeia”. O segundo capítulo trata da “A teoria freudiana da sexualidade feminina e da feminilidade”. O terceiro capítulo contempla “O primeiro tempo da elaboração lacaniana sobre feminilidade”. O quarto capítulo teoriza sobre “O segundo tempo da elaboração lacaniana: a 'loucura' de amor das mulheres”. Por fim, o quinto capítulo que desenvolve sobre “Medeia e os impasses do feminino”.

## **1. Primeiro Capítulo: O Mito de Medeia**

O mito, longe de esgotar o mistério que o feminino aporta, lança luz sobre tal questão ao mesmo tempo que mantém o enigma que lhe é próprio. Nesse sentido, o mito de Medeia é um exemplo emblemático e capaz de retratar a complexidade acerca do feminino.

Neste capítulo, apresentaremos, inicialmente, uma reflexão sobre os mitos. Em seguida, apontaremos a relação entre mito e psicanálise, e também entre mito e feminino; para, então, discutir as especificidades do mito de Medeia e suas articulações com o feminino.

### **1.1 Os mitos e a mitologia**

Este trabalho utilizou-se da referência da mitologia greco-romana. Essa concebe os mitos sem considerar o valor religioso e metafísico, que até então encontravam-se presentes nos mitos (Eliade, 2002).

Então, o mito passou a ser considerado pelos eruditos ocidentais, ancorado em uma perspectiva que contrasta com a do século XIX. Ao invés de tratá-lo como seus predecessores, como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, no qual o mito designa uma “história verdadeira”. Hoje, tal palavra é empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como também no sentido de tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar (Eliade, 2002).

De acordo com Eliade (2002), é difícil encontrar uma definição de mito que seja aceita por todos os que se debruçam para estudá-lo. Mas o mito pode ser considerado, como nas sociedades arcaicas, uma história sagrada e, portanto, uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades. Assim, ele transmite as histórias de um povo, de sua origem, de sua existência e do próprio modo de existir.

Os mitos narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e dos homens, mas, também, de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se tornou o que é hoje. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas.

Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, como também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente (Eliade, 2002).

Vale ressaltar que compreender a estrutura e a função dos mitos não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreendê-la como uma categoria atual, visto que, através dos mitos, se é capaz de reatualizar questões estruturais do humano. Desse modo, o mito confere significação e valor à existência, pois fornece os modelos para a conduta humana e permanece vivo, na medida em que fundamentam e justificam o comportamento e a atividade do homem (Eliade, 2002).

Nessa mesma perspectiva, Souza (2008) refere-se ao mito como aquele que aponta os fundamentos do mundo. Afinal, é ele que preserva a história da condição

humana e escreve como a realidade humana passou a existir e se estabeleceu de determinado modo.

Cassirer (1944/1972), em seu livro *Antropologia Filosófica*, aponta que só faz sentido abordar os mitos buscando apreendê-los em seu princípio dinâmico, em sua versatilidade, sem reduzi-los a elementos estáticos e fixos. Para ele, o que importa no mito não são seus elementos tomados separadamente, mas a relação entre eles.

Abbagnano (2000) propõe três significados do termo mito, que são possíveis de serem distintos historicamente. Na primeira perspectiva, estabelecida na antiguidade clássica, o mito era algo que se opunha ao *logos*, a razão, ao discurso filosófico. Esse último é tido como verdadeiro, emergindo como superior às narrativas míticas. A filosofia adentra no campo dos mitos ao se propor a estudar questões tipicamente humanas, como, por exemplo, a busca pela origem e pela ordem do mundo. Ela nasce da racionalização da narrativa mítica, buscando superá-la. Em tal perspectiva, o surgimento da filosofia na Grécia marca o declínio do pensamento mítico (Abbagnano, 2000).

Na segunda concepção, o mito é considerado como possuidor de uma lógica própria, distinta da lógica científica. Isso quer dizer que nessa segunda perspectiva não há mais uma superioridade do discurso filosófico sobre o mítico. Nela, os mitos resultariam de projeções das interpretações do mundo interior e das impressões do mundo exterior, transformadas em expressões da própria realidade (Abbagnano, 2000). Assim, o mito situa-se na linha divisória entre o objetivo e o subjetivo, sendo uma esfera indiferenciada entre ambos.

Corroborando com tal especificidade do mito, Souza (2008) afirma que o mito é um legado cultural e social. Mas, se inscreve individualmente e contempla, ao mesmo

tempo, um aspecto coletivo e singular. Assim, põe em destaque os paradoxos da subjetividade, situados e construídos na fronteira entre o eu e o outro.

A terceira concepção proposta por Abbagnano (2000) fundamenta-se na moderna teoria sociológica, tendo o mito a função de dar continuidade a cultura. Está ligada à tradição e à atitude humana em relação ao passado. Essa terceira concepção de mito não se opõe à segunda, mas focaliza aspectos diferentes do mito, estudando outras facetas. Dentre os autores dessa perspectiva, podemos citar: Morin, Levi-Strauss (Abbagnano, 2000).

Morin (1986) afirma que o mito, como símbolo, possui um *coagulum* de sentido, com vários níveis de verdade. Mas, ao mesmo tempo, que engloba a esfera do simbólico, a ultrapassa. Tece conjuntamente, dessa maneira, o simbólico, o imaginário e, eventualmente, o real<sup>2</sup> (Morin, 1986).

O percurso apontado por Abbagnano (2000) mostra que o mito pode ser tomado a partir de diferentes perspectivas. Destacamos as duas últimas, nas quais se ressalta o reconhecimento do mito como um saber que lhe é próprio, representando a articulação e a intercessão entre o singular e o coletivo e enquanto tradição de uma cultura. O mito, enquanto símbolo, permite vários sentidos.

É importante também trazer a reflexão de Barthes (2003), que faz uma aproximação entre os mitos e a semiologia. Essa foi formulada por Saussure, sendo uma ciência que estuda significações independentes de seu conteúdo. Ela postula uma relação entre três termos diferentes: o significante, o significado e o signo. Para Barthes (2003), o

2 Esta concepção baseia-se na proposta de Lacan, que estrutura a experiência humana em três registros: real, simbólico e imaginário. O real, para Lacan, diz respeito ao que não pode ser nomeado pela linguagem. O simbólico refere-se ao que é da ordem da linguagem, bem como de suas leis. E o imaginário é o campo das identificações e alienação do eu. No último ensino de Lacan (1975-76/2007b), esses três elos formam o nó borromeano, tendo os três registros tem a mesma importância.

mesmo esquema tridimensional, citado acima, encontra-se no mito: o significante, o significado e o signo. A associação entre os dois primeiros termos resulta na significação. Para o referido autor, a “significação é o próprio mito” (p. 212). Nessa perspectiva, o mito é uma fala, um discurso.

De acordo com essa teoria, o significante do mito se apresenta de uma maneira ambígua: é simultaneamente sentido e forma; pleno de um lado, vazio do outro. O significante tem, de certo modo, duas faces: uma face plena, que é o sentido, e uma face vazia, que é a forma. Essa duplicidade do significante é que vai determinar os caracteres da significação. Essa, por sua vez, nunca é completamente arbitrária, sendo sempre em parte motivada. A motivação é necessária a essa própria duplicidade do mito – do sentido e da forma. Não existe mito sem uma forma motivada (Barthes, 2003).

Diante do que foi apresentado sobre os mitos, pode-se chegar as seguintes reflexões sobre ele: o mito aborda os fundamentos, estruturas do homem e conferem valor à existência e significação às ações humanas; pode ser visto como um discurso, que possibilita várias interpretações; como um saber atemporal e que revela uma verdade, construída em uma intercessão entre o singular e o coletivo. Assim, podemos dizer que os mitos não morrem e são sempre atuais.

## **1.2 Mito e Psicanálise**

A psicanálise, desde Freud, faz uso dos mitos para representar a condição da psiquê humana e dos fenômenos psíquicos. E é desse modo que os mitos estão próximos do funcionamento inconsciente. É o que aponta Souza (2008), quando faz uma relação entre os mitos e a psicanálise. Segundo a autora, ambos dizem respeito aos primórdios

humanos e partem do pressuposto de que a verdade não pode ser dita toda. O mito revela a impossibilidade da verdade, ao mesmo tempo que indica seu lugar. Isto é, há uma verdade da qual não se sabe e que não pode ser totalmente dita.

Anzieu (2006) aponta que o mito cumpre uma função de prova da existência do inconsciente e de suas características de universalidade, intemporalidade e indestrutibilidade. Nesse sentido, o mito traz uma verdade atemporal, como o próprio inconsciente, atualizando questões do humano independente da época em que se utiliza os mitos. Fridman (2012), diante de enigmas e impasses clínicos, considera que os mitos têm uma conjectura teórica na qual se entrecruzam a observação clínica, a teoria metapsicológica e a especulação.

Segundo Neto (1993), Freud contribuiu para o estudo do mito por compreendê-lo como um fenômeno mental, vivo e pulsante, utilizando tal campo de investigação e estabelecendo uma ligação desse com a teoria psicanalítica. Dentre os mitos que Freud se serviu, destacam-se o mito de Narciso, a partir do qual ele concebeu o conceito de narcisismo, e o mito de Édipo, no qual se baseou para formalizar o Complexo de Édipo, concepção central da sua teoria.

O mito de Narciso acompanha a civilização ocidental desde a Antiguidade grega. Ele revela a imagem de alguém apaixonado por si mesmo a ponto de se misturar com o reflexo de sua imagem no lago, afogando-se à procura do reflexo que vê de si próprio. De acordo com Nicéas (2013), o narcisismo, para a psicanálise, diz respeito a um investimento libidinal do eu que persiste no sujeito. Diferentemente do que é dito no senso comum, o narcisismo é estrutural, o que quer dizer que não ocorre somente nos sujeitos que são fascinados por si mesmo. Logo, não diz respeito somente a uma fase do



desenvolvimento a ser ultrapassada e que, uma vez deixada para trás, liquidada, seria um sinal de maturidade do sujeito.

Já o mito de Édipo remete ao incesto. Édipo é filho de Laio, rei de Tebas, e Jocasta. Advertido pelo oráculo de Delfos de que um de seus filhos o mataria, Laio abandonou o menino no monte Citerão. Alguns pastores o encontraram e, por ter os pés inchados, chamaram-no de Édipo (que, em grego, significa pés inchados). Em seguida, o conduziram a Pólibo, o rei de Corinto. O soberano e a Peribéia, sua esposa, adotaram ele como filho. Já adulto, Édipo ouviu de um coríntio indiscrições sobre sua origem, o que levou a consultar o oráculo de Delfos, que lhe revelou que mataria o pai e esposaria a mãe. Tentando evitar o cumprimento da predição, deixou Corinto, pois estava convencido de que Pólibo e Peribéia eram seus verdadeiros pais. Entre Delfos e Tebas, desentendeu-se com um desconhecido e o matou, confirmando, assim, a primeira parte do oráculo: o desconhecido era Laio. Em Tebas, Édipo se deparou com a esfinge, monstro que propunha aos viajantes um enigma e, que não obtendo resposta satisfatória, devorava-os. Édipo, porém, decifrou a questão. A esfinge, desapontada, precipitou-se do alto do rochedo. Em reconhecimento a sua façanha, Creonte, regente de Tebas, passou-lhe o trono e concedeu-lhe a mão de Jocasta. Dessa união tiveram quatro filhos. Depois de alguns anos de reinado feliz, o herói viu a população dizimada por uma epidemia. Ao consultar o adivinho Tirésias, acabou chegando a verdade: ele era filho de Jocasta e, portanto, casou com a própria mãe (Civita, 1973).

O incesto ocorre sem que Édipo saiba. Desse modo, o crime edipiano é cometido por ele inconscientemente. Freud se inspira nesse mito para construir uma das problemáticas fundamentais da teoria psicanalítica. De acordo com Moreira (2004), para

a psicanálise, o momento crucial da constituição do sujeito situa-se no campo da cena edípica. É a partir do Édipo que o sujeito estruturará e organizará o seu vir-a-ser, sobretudo em torno da diferenciação entre os sexos e de seu posicionamento frente a angústia de castração. Dessa forma, o Édipo não é somente o “complexo nuclear” das neuroses, mas também o ponto decisivo da sexualidade humana.

Lacan (1938/2003b) também se utiliza da concepção mítica no texto *Os Complexos familiares na formação do indivíduo*, refletindo sobre a estrutura do mito e sua relação com a linguagem, indicando que cada neurótico constrói um mito individual. Para ele, cada sujeito constrói seu mito a partir de elementos retirados do seu passado, que serão ressignificados pela narrativa. Lacan (1956-57/1995) também afirma que a verdade se encontra velada no próprio mito como aquilo que está por trás da ficção agregada a ela.

Souza (2008) destaca que é possível fazer uma ponte entre o mito e o inconsciente – “inconsciente estruturado como linguagem” (Lacan, 1957-58/1999) – sendo a linguagem o ponto de interseção entre o mito e a psicanálise (Souza, 2008). Lacan (1957-58/1999) aponta que a medida comum entre o inconsciente e a estrutura da linguagem é que ambas são comandadas pela lei do significante. Miller (1988), retomando Lacan, aponta que a psicanálise só é possível se, e somente se, o inconsciente estiver estruturado como uma linguagem. Isto é, o inconsciente é isomorfo, em estrutura, à linguagem (Miller, 1988). Dito de outro modo, a relação entre os elementos que compõe a linguagem constitui a mesma relação dos elementos do inconsciente.

Assim, de acordo com Souza (2008), o mito é um saber que nos atravessa sem que o saibamos, do mesmo modo que o inconsciente se mostra como um saber que não se

sabe, que sabe. O mito mantém o mistério, pois é da ordem do indizível e recobre o real com o simbólico, pela via do imaginário (Souza, 2008).

Souza (2008), além de articular o mito com a psicanálise, também faz uma articulação entre o mito e o feminino. Segundo a autora, o feminino e o mito pedem para que se fale do que não se pode dizer, nem explicar. Nessa perspectiva, mito e feminino mantêm o enigma com a possibilidade de invenção. Isto é, diante do que não se sabe, nem é possível saber, resta uma criação. Na mesma linha de pensamento, Assoun (1993) traz que o feminino, como o mito, pode ser constantemente reinterpretado, permanecendo sempre aberto a possibilidade de respostas e indagações.

Há, na mitologia grega, vários mitos que tratam e tocam a questão do feminino. Dentre os quais, destacamos Tirésias, Bacantes, Juno e Medeia. Será apresentado brevemente os três primeiros e, em seguida, destrinchado o Mito de Medeia, enfatizando o que ele tem a nos transmitir sobre o feminino.

O mito de Tirésias retrata um homem que foi castigado por ter matado uma serpente fêmea. Seu castigo foi transformar-se em mulher. Sete anos depois, encontrou serpentes enlaçadas e agiu do mesmo modo. Retomou, então, a forma originária. Por ter conhecido a dupla existência feminina e masculina, foi tomado, por Juno e Júpiter, em uma discussão sobre o amor. Tirésias declarou, então, que era a mulher que sentia maior prazer. Tal declaração não agradou a Juno, que acabou deixando Tirésias cega. Para compensá-la, Júpiter tornou-o capaz de predizer o futuro e viver por mais tempo (Civita, 1973).

Desse mito, vale ressaltar, que Tirésias foi castigada por revelar os segredos do feminino. Esse ponto pode levar a duas interpretações: o segredo do feminino não pode

ser revelado ou o segredo feminino não pode ser concebido. Além disso, a resposta de Tirésias sobre a mulher ter mais prazer remete à concepção lacaniana de que o feminino tem um gozo a mais.

Já o mito das Bacantes diz respeito às seguidoras de baco. Elas não eram sacerdotisas, mas ocupavam lugar de destaque na religião e no culto aos deuses, em que mergulhavam em êxtase místico e adquiriam uma força prodigiosa (Civita, 1973). Esse êxtase místico relaciona-se também com o gozo feminino, nomeado por Lacan (1972-73/2008) como um gozo místico.

Enquanto Juno, ela é uma das doze divindades do Olimpo. Filha de Saturno e Cibele, foi, como seus irmãos, devorada pelo pai e salva por Júpiter. Casou-se com o Senhor dos Deuses, compartilhando de seus atributos e reinando com ele no Olimpo. Dessa união, nasceram Vulcano, Ilítia e Hebe. Como vingança por Júpiter haver dado origem a Minerva sem sua participação, Juno gerou sozinha o monstro Tifão. Ciumenta e vingativa, perseguiu não só as amantes de Júpiter, mas também os filhos das uniões ilegítimas dos esposos. Esposa do senhor dos Deuses, era venerada como protetora de todas as esposas e mães a quem ajudava nos partos. Juno é representada como jovem e bela mulher, severa e casta (Civita, 1973). Esse mito aponta duas vertentes sobre o feminino: a mulher e a mãe. Tal divisão entre mãe e mulher é apontada na teoria lacaniana, diferentemente do que é proposto na teoria freudiana, da maternidade como saída para os impasses da feminilidade.

Muito poderia ser dito sobre esses mitos. Porém, para efeito deste trabalho, o mito de Medeia foi escolhido para discutir as questões do feminino, apontando para a relação da loucura “não-toda” das mulheres na relação amorosa. Tal mito retrata, de modo

peculiar, até onde uma mulher, na posição feminina, pode chegar em “nome do amor” e por seu parceiro. Como a própria teoria psicanalítica aponta, não se poder dizer tudo sobre o feminino, e Medeia aponta esse ponto do qual as palavras não podem recobrir.

### **1.3 O Mito de Medeia**

O Mito de Medeia representa os impasses do feminino. De acordo com Vero (2006), Medeia é uma figura que representa uma estrutura fundamental. A isso, acrescentamos que ela pode representar uma estrutura fundamental do feminino. Desse modo, neste trabalho, não buscamos analisar o mito de Medeia, mas utilizá-lo para pensar as questões do feminino que ele toca.

A tragédia grega de Medeia de Eurípedes é um mito datado de março de 431 a.C. Tal história foi recontada de diversos formatos, de modo que vários aspectos dessa tragédia puderam ser abordados por mais de uma maneira (Vieira, 2010).

Para melhor contextualizar o Mito de Medeia, iniciaremos falando sobre o autor da tragédia, visando situar em que contexto ela se inscreve. Eurípedes foi um poeta trágico grego, do século V a.c. Segundo Vieira (2010), sua obra destaca-se por construir ações com motivações inéditas e originais, à beira do absurdo, em vez de vislumbrar no mito o repertório de narrativas tradicionais, em que os deuses interferem enigmaticamente nas ações humanas, configurando de maneira latente e oculta o destino desses.

A obra de Eurípedes teatraliza diferentes peripécias e enigmas subjetivos. O enredo que entretém o público é fruto de conflitos designados como “pessoais”. Trata-se do “mistério” distintivo de cada um e as situações existenciais que os personagens desse

autor encena, das quais se tem: a dúvida, o vaivém das decisões sujeitas às oscilações de humor, a multiplicação de pontos de vista, o descontrole etc. (Vieira, 2010). Desse modo, sua obra representa diferentes enigmas subjetivos. E é com base nesses traços do autor que o Mito de Medeia é construído.

Seguindo Vieira (2010), o nome de Medeia significa: “não desconsidere nada do que conheces...” (p. 164). Eurípedes concebe Medeia como portadora de um vasto conhecimento, mas, ao mesmo tempo, o “nada” induz para um conhecimento vazio de sabedoria, nulo de episteme. Eis uma figura paradoxal, que carrega no próprio nome a coincidência dos contrários: dentre as coisas que sabe, Medeia conhece algo que anula o que sabe, que torna “nulo”. Como se vê, Eurípedes desloca o termo sabedoria, colocando-o ao contrário, em uma situação nada sábia (Vieira, 2010), como o saber inconsciente do qual não se sabe. A razão e o conhecimento de Medeia estão submetidos, portanto, ao que não se sabe.

Vieira (2010) também refere à natureza da posição feminina como aquela que é a reversão do que se conhece. É nesse espectro anunciador que se insere a figura imponente e dilacerada de Medeia.

Para entender a história de Medeia, faz-se necessário compreender, também, a história de Jasão e seus antecedentes. Desde criança, Jasão vive no exílio. Seu pai, Esão, fora destronado do reino de Iolco e condenado à morte por seu meio-irmão, Pélias. Depois de certo tempo, Jasão apresenta-se a Pélias e reivindica o trono. Pélias concorda desde que Jasão dirija-se a Cólquida e traga o tosão ou velocino de ouro. Jasão segue, então, para enfrentar essa árdua tarefa (Vero, 2006).

É nessa empreitada que Jasão conhece Medeia. Jasão apresenta-se ao Rei Eetes,

pai de Medeia, e conta-lhe o motivo de sua expedição. Esse, por sua vez, aceita devolver o velocino, desde que Jasão cumprisse uma prova muito difícil: pôr o jugo em dois touros bravios, atrelá-los a uma charrete de diamantes; lavrar com eles uma grande área semeando dentes de um dragão morto que fora presente de Antena ao rei; matar os gigantes que nasceriam daquele dente; e, finalmente, matar o dragão que guardava o velocino no bosque sarado do deus Ares (Vero, 2006).

Tais provas, além de muito difíceis, deveriam ser realizadas em um dia só. Jasão não teria conseguido se não fosse Medeia. De acordo com Vero (2006), Jasão está prestes a voltar à Grécia quando encontra Medeia, portadora de todos os recursos de magia que poderiam ajudá-lo. Porém, quando Jasão vence a prova com a ajuda dela, o rei Eetes se recusa a cumprir sua promessa. É nesse momento que o personagem promete casar-se com Medeia e conduzi-la à Grécia.

Nesse ponto, alguns autores diferem quanto a razão da união de Medeia e Jasão. Para Apolônio, citado por Vieira (2010), o matrimônio se dá por necessidade. Já para Vero (2006), ambos se apaixonam.

Medeia foge com Jasão e leva seu irmão, Apsirto, como refém. Ela, prevendo a perseguição do seu pai, esquarteja seu irmão e joga-o no mar, obrigando seu pai a parar com a perseguição para recolher os pedaços do filho (Vero, 2006). Esse é o primeiro assassinato que Medeia comete ao longo de sua história com Jasão. Fica, desde então, uma primeira pergunta: o que leva Medeia a fazer tudo isso (ajudar Jasão na prova, fugir com ele e matar seu próprio irmão)? O fato é que Medeia, para ficar com Jasão, não mediu esforços.

Após escapar do Rei Eetes, Jasão e Medeia chegam a Iolco, levando o velocino a

Pélias. Mais uma vez, a promessa feita a Jasão não é cumprida. Ou seja, Pélias não entrega o trono, mas usurpa o velócino. Como vingança, Medeia convence as filhas do rei a realizar uma magia que devolveria a juventude ao pai. Para isso, faz uma demonstração com o cordeiro que se torna cordeirinho. As filhas, então, cortam o pai em pedacinhos e o ferve em porção mágica, mas Pélias não rejuvenesce, como prometeu Medeia, e morre (Vero, 2006).

Com a morte do rei, Jasão e Medeia são banidos de Iolco. Medeia e Jasão são recebidos em Corinto, graças ao rei Creonte. Esse, entretanto, resolve dar a mão de sua filha Glauce para Jasão, que aceita sem hesitar. Jasão abandona Medeia sem pudor, quando lhe é oferecido a oportunidade de vincular-se a uma princesa grega, filha de Creonte, rei de Corinto, cujo patrimônio a ser herdado acrescentaria prestígio e conforto a sua pessoa e a sua prole (Vero, 2006).

Medeia descobre que sua paixão aportou na seara de um homem bastante oportunista, que visa seu bem-estar pessoal. Jasão já não precisa mais dos atributos de Medeia, tendo conquistado o velócino de ouro. Confrontada com essa realidade, Medeia toma consciência do que fizera consigo mesma e abre mão de suas raízes mais profundas (Vero, 2006).

Segundo Vero (2006), Medeia descobre que havia se iludido ao achar que poderia manter-se com seus poderes de divindades e ser, ao mesmo tempo, humana. Ou seja, ao se desligar de suas origens, deixa para trás suas possibilidades como neta do Deus Sol, com poderes supra-humanos. Ao deixar sua pátria e migrar para a Grécia, deixa sua história, seu pertencimento. Portanto, ao seguir Jasão, assume sua porção humana e, mesmo utilizando-se de seus poderes para favorecer o seu amado, é vista pelo povo de



Jasão como feiticeira.

Diante do que se dá conta, primeiramente Medeia vivencia um abatimento total, provocado pela traição do marido. Aparentemente conformada com sua sorte, jazia sobre o leito sem sequer abrir os olhos. Em um segundo momento, muda desse estado para um terrível desejo de vingança e extermínio. “Àquela altura nada poderia deter a sua sanha, que não se intimida diante da tarefa de matar os filhos, visando aniquilar a Jasão” (Vero, 2006, p. 125). Desse modo, inicialmente, Medeia volta a raiva para si própria (agressividade autodirigida) e se deixa tomar pelo sentimento de abandono, entrando em estado depressivo. Na etapa seguinte, o sentimento de apatia transforma-se em agressividade dirigida ao objeto causador de sua ruína.

De acordo com Vieira (2010), diante dessa ofensa sentida como injusta e, portanto, aniquiladora, não só caberia a vingança mais sangrenta, como ela seria justificável. Como instrumento de vingança, Medeia confeccionou um estranho presente de casamento para Glauce – um manto (véu ou coroa). Quem o colocasse, arderia no fogo até morrer. Medeia envia-o a Glauce por intermédio de seus filhos. Glauce, que é muito vaidosa, coloca o presente e morre em seguida. Creonte, ao abraçar a filha, também falece.

Entretanto, a vingança de Medeia não para por aí. Ela planeja mais alguns assassinatos, chegando a matar seus próprios filhos. Medeia usa o seguinte argumento para assassinar os dois: evitar que sofressem punição dos inimigos, já que não pode voltar a sua cidade natal, nem buscar refúgio com as filhas de Pélias. Porém, de acordo com Vieira (2010), esse argumento não se sustenta, uma vez que Egeu lhe garante acolhimento seguro em Atenas. Inclusive, a exigência de Creonte da partida de Medeia é

ir acompanhada de seus filhos, e Jasão concorda com tal partida.

Sobre o assassinato dos filhos, cabe questionar esse ato de Medeia. Ela estaria fora da razão? Segundo Vieira (2010), Medeia não só sabe o que faz, como tem consciência do que a leva a fazer. “Essa percepção dos mecanismos psíquicos num momento extremo é o que a torna tão arrebatadora” (Vieira, 2010, p. 174).

Esse mesmo autor faz ainda duas leituras, que se relacionam entre si, sobre esse ato de Medeia. A primeira leitura é que, com o assassinato dos filhos, ela elimina toda possibilidade de descendência de Jasão, ou seja, de “imortalidade”. A segunda leitura é que Medeia mata o passado recente de maneira irreversível para, assim, imaginar um novo recomeço. Acrescentamos, ainda, o fato de que, matando seus próprios filhos, atingiria Jasão, deixando-o na mesma condição com que ela se deparou, sem nada.

Por um momento, Medeia cogita voltar atrás no intento de matar seus filhos, mas parece haver um ponto do qual o retorno não é mais possível. Isso aponta a ambivalência de Medeia com relação a eles (Vieira, 2010).

Vieira (2010) continua sua análise apontando o desequilíbrio entre o que Medeia propicia a Jasão e o que ele diz ter oferecido à ex-mulher. Segundo Jasão, Medeia passou a gozar de uma condição de vida em Corinto superior à que teria em sua cidade natal, graças, sobretudo, ao reconhecimento de seus dotes intelectuais. Medeia, por sua vez, foi responsável pelo sucesso de Jasão na expedição dos argonautas. Foi ela quem instruiu o futuro marido nas três provas a que se submeteu. Se dependesse apenas de seus dotes naturais, Jasão teria sucumbido. Medeia, por sua vez, quer o reconhecimento por ter sido responsável pela sobrevivência de Jasão e, acrescentaríamos, pela sua descendência.

Outro ponto importante a ser retomado na análise de Vieira (2010), trata-se do

desinteresse sexual por parte de Jasão, que seria a causa da tragédia. No diálogo final com Medeia, Jasão concorda que, do ponto de vista feminino, a indiferença não seria uma atitude desimportante. Ao final da peça, Medeia parte na carruagem de seu avô, o Sol, onde se refugia no reino Egeu (Vieira, 2010).

O mito de Medeia intriga aos que se debruçam sobre ele e nos convida a pensar acerca das mulheres na relação amorosa. É nessa perspectiva que recorreremos a ele para discutir o que a psicanálise freud-lacanianiana tem a dizer sobre o feminino e a mulher. Entendemos que a narrativa mítica mostra de modo paradigmático a loucura da mulher numa relação em que ela se deixa devastar quando o amor perde sua função de laço.

## **2. Segundo Capítulo: A teoria Freudiana da sexualidade feminina e da feminilidade**

Em Freud, encontram-se as bases da teoria psicanalítica sobre a questão do feminino. Partiremos de suas contribuições sobre a sexualidade feminina e a feminilidade, tendo sempre em vista o ponto de articulação entre essas e a relação que as mulheres estabelecem com o amor e com o parceiro.

A questão do feminino sempre apareceu como um ponto obscuro para os analistas. Freud (1905/1996), no caso Dora, questiona sobre “o que quer a mulher?”. Ele não respondeu essa pergunta, mas pôde tirar dela pelo menos duas consequências. A primeira é que, para ele, as possíveis respostas são de ordem fálica, ou seja, relativas ao ter: marido, amante, filho, trabalho, etc. Como a mulher é aquela que não tem o falo, ela visa ter o que lhe falta. Porém, mesmo pela via fálica, do ter, o enigma dessa questão não se esgota. Diante disso, se estabelece a segunda consequência: a resposta a essa pergunta comporta algo de fálico e um mais além disso, relativo a um enigma e a uma singularidade. Isto é, não há como haver uma única resposta para essa pergunta.

Alguns autores retomam essa pergunta freudiana e trazem algumas contribuições a esse respeito. Como aponta Campista e Caldas (2013), a resposta a essa pergunta só tem sentido pela via do enigma de um desejo que deve permanecer não realizado para que se sustente como tal. André (1998) aponta que, quando Freud postula essa questão – modificada a partir da perspectiva lacaniana para “O que quer ‘uma’ mulher?” – é como se afirmasse indiretamente que o desejo feminino vai além do ter o falo, senão ela estaria solucionada. Já Soler (2005) traduziu essa pergunta freudiana da seguinte forma: “o Édipo produz o homem, não produz a mulher” (2005, p. 17). Isto é, tem algo nas

mulheres que o Édipo não dá conta. De acordo com Daibert e Caldas (2012), Freud, enquanto analista, se deu conta da demanda incessante de amor que as mulheres apresentavam e, frente a isso, pôs-se a questionar: “o que quer a mulher?”. Observa-se, então, que essa pergunta condensa importantes aspectos e articulações da teoria freudiana a respeito das mulheres, precisamente porque Freud (1905/1961) não responde a essa questão, mantendo o enigma próprio das mulheres.

O fato é que a sexualidade feminina e a feminilidade são estruturadas com base na ordem fálica, ao mesmo tempo que, aquém e além dela. Essa estruturação traz consequências para as mulheres no que se refere a sua forma de amar e a sua relação com o amor. É o que veremos a seguir.

Este capítulo foi dividido, acompanhando o percurso da teoria freudiana, em três partes: a primeira parte refere-se ao que Freud construiu sobre a escolha de objeto para os homens e para as mulheres, bem como as consequências dessa escolha no modo de amar, em especial, das mulheres. A segunda diz respeito a construção da teoria da sexualidade feminina com base na primazia do falo. E a terceira parte apresenta a fase pré-edípica da menina, marcada pela relação com a mãe, apontando a consequência dessa na relação no laço com o parceiro.

## **2.1 O narcisismo e a escolha de objeto em Freud**

Para a psicanálise, o narcisismo e a escolha de objeto estão relacionados. Tais assuntos trazem características importantes acerca da sexualidade feminina, que embasam os fundamentos da relação das mulheres com o amor e com o parceiro. Vale a pena ressaltar que a questão da escolha de objeto tem seu molde formulado na infância e nas

primeiras relações da criança com seus cuidadores. É o que afirma Freud (1905/1996g), inicialmente, no texto *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil* e depois em vários momentos de sua obra, como por exemplo *Sobre a tendência universal à depreciação amorosa e Sobre o narcisismo: uma introdução*. Partiremos desses textos para situar a escolha de objeto e em seguida articulá-la com o narcisismo.

Freud (1905/1996g) teoriza, dentre outros assuntos, sobre a organização pulsional com a chegada da puberdade e inicia sua teorização sobre a escolha de objeto. Essa se deduz a partir das primeiras experiências de satisfação. Segundo ele, a afeição infantil pelos pais é, sem dúvida, o mais importante. Entretanto, não o único dos vestígios que, reavivados na puberdade, apontam o caminho para a escolha do objeto.

O cuidado que a criança recebe da pessoa que cuida dela é uma fonte incessante de satisfações sexuais vindas das zonas erógenas. A pulsão sexual, como bem se sabe, não é despertada apenas pela excitação da zona genital, mas, também, por outros contatos com a pele, com o corpo e o cuidado funciona como estimulação. Desse modo, o amor sexual e o amor não-sexual pelos pais alimentam-se das mesmas fontes (Freud, 1905/1996g).

Dessa forma, buscaremos os traços da escolha de objeto a partir das seguintes fases da sexualidade: oral, fálica, e genital. Vale destacar que, embora Freud (1905/1996g) tenha situado também a fase anal como uma fase com repercussões importantes na vida psíquica do sujeito, ele não desenvolve a relação da escolha de objeto com ela.

Como início, Freud (1905/1996g) parte da fase oral, com a amamentação, para teorizar sobre os fundamentos da escolha de objeto. Para ele (1905/1996g), a

amamentação torna-se modelar para as outras relações. Vale a pena frisar que a amamentação não se restringe somente a alimentação ao seio materno, mas a toda relação existente entre um sujeito dependente de um outro e esse outro que supre essa dependência. Melhor dizendo, essa relação não se restringe apenas a mãe biológica, nem apenas a amamentação propriamente dita, mas a relação de quem faz a função dos primeiros cuidados com o bebê.

Freud (1905/1996g) também destaca a fase fálica como uma fase importante para a escolha de objeto realizada a posteriori. Essa fase é marcada pelo Complexo de Édipo. Para o referido autor, embora seja possível identificar, desde os primórdios da vida sexual infantil, os rudimentos de uma organização sexual da pulsão, somente na fase fálica é que a vida sexual passa a ser determinada fundamentalmente pela excitação das zonas genitais propriamente ditas. Mas, é importante ressaltar que a excitação sexual dessa fase é distinta da fase posterior, genital, propriamente dita. Essa florescência precoce da vida sexual infantil acarreta uma escolha objetual com toda a riqueza das relações anímicas que isso implica.

Após a fase fálica, vem o período de latência. Durante esse período, a criança aprende a amar outras pessoas que ajudam em seu desamparo e o faz segundo o modelo de sua relação de lactante com a mãe e dando continuidade a ela (Freud, 1905/1996g).

Após o período de latência e com o advento da puberdade, firma-se o primado das zonas genitais. Ao mesmo tempo, consuma-se o encontro com o objeto para qual o caminho fora preparado desde a tenra infância. Na puberdade, o encontro com o objeto de amor seria, na verdade, um reencontro (Freud, 1905/1996g). Visto que, o objeto que o adolescente busca encontra seu modelo na infância. Nesse sentido, não se trata de um

encontro, mas de um reencontro, como já dito.

Vale ressaltar que o sujeito não reencontra jamais o mesmo objeto de antes, o qual Freud (1895/1996h) chama de objeto perdido. Desse modo, o objeto que o sujeito se relaciona traz a marca do objeto perdido, porém, o objeto nunca coincide com essa marca. Dito de outro modo, esse objeto nunca vai coincidir com a experiência de satisfação anterior.

No texto *Sobre a tendência universal à depreciação amorosa*, Freud (1912/1996i) aponta dois aspectos que dificultam a escolha de objeto. Em primeiro lugar, há a quantidade de frustração da realidade que se opõe à nova escolha de objeto e reduz o valor da pessoa em questão. Assim, essa nova escolha comporta uma certa frustração, alguma perda, pois a marca mnemônica deixada nunca será preenchida totalmente. Em segundo lugar, destaca-se a incapacidade de abandonar a atração exercida pelos objetos infantis e que existe em proporção às catexias eróticas que se ligam a eles na infância.

A ênfase nesses dois fatores diz respeito ao mecanismo por meio do qual se estruturam as neuroses e pelos quais elas entram em funcionamento: a libido afasta-se da realidade e é substituída pela fantasia, fortalecendo as imagens dos primeiros objetos sexuais e se fixando nos mesmos. Assim, o que é abortado, na realidade, se completa agora na fantasia (Freud, 1912/1996i).

Freud (1905/1996g) situa a sexualidade satisfatória, preconizando a união da esfera sexual e da via da ternura em um único objeto. Porém, nem sempre é fácil a união dessas duas vias, sendo as fixações na infância um dos motivos de sua dificuldade. Observa-se, então, que a relação com o parceiro é sempre marcada pelo funcionamento da neurose e por suas primeiras relações de objeto.



No texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1914/1996k) vai apresentar a escolha de objeto, diferenciando-a para homens e para mulheres. Nesse texto, ele estabelece a relação entre a escolha de objeto e o narcisismo. Esse se situa entre o autoerotismo e o amor objetal. Há um certo balanceamento energético entre o narcisismo e a vida amorosa, no qual o investimento no objeto esvazia um pouco a libido do eu; bem como o investimento no eu, esvazia um pouco a libido investida nos objetos. Esse vai e vem da libido nunca ocorre de forma equalizada, de modo que, na paixão amorosa, há um certo esvaziamento da libido no eu.

Freud (1914/1996k) também faz uma articulação entre o narcisismo e as formações ideais, através da construção de dois termos: *eu ideal* e *ideal do eu*. O *eu ideal* trata-se do narcisismo originário, enquanto que, o *ideal do eu* diz respeito a uma projeção substitutiva do narcisismo. Não é tão fácil separar os dois conceitos como duas funções distintas, pois ambos estão relacionados. Esses conceitos introduzidos por Freud (1914/1996k) nos ajudaram a pensar pontos importantes sobre as mulheres, como será visto adiante.

Segundo Freud (1914/1996k), existem dois tipos de escolha de objeto: a escolha por apoio e a escolha narcísica. A primeira ocorre baseada no primeiro objeto de amor para a criança; já a segunda, é baseada no amor de si, o sujeito buscando a si mesmo como objeto de amor. Entretanto, de acordo com Costa, Laupman e Ribeiro (2013), em ambas as escolhas se renuncia a uma parte do próprio narcisismo ao se lançar à procura do amor. Vale ressaltar que os dois modos de escolha de objeto estão presentes nos sujeitos, seja ele homem ou mulher. Porém, pode uma prevalecer sobre a outra.

A origem da escolha masculina de objeto relaciona-se com a transferência do

narcisismo originário para o objeto sexual. Ou seja, há uma supervalorização do objeto sexual correspondente ao estado de apaixonamento (Freud, 1914/1996k).

Do lado da mulher, Freud (1914/1996k) considera as transformações ocorridas na puberdade (nos órgãos sexuais da mulher) como um fator que intensifica o narcisismo originário e que é desfavorável ao amor de objeto. Desse modo, a escolha de objeto prevalente nas mulheres é a narcísica: elas amam a si mesmas com uma intensidade comparável ao amor dos homens por elas. Suas necessidades não estão na direção de amar, mas, sim, de serem amadas.

Essa escolha narcísica de objeto por parte das mulheres estaria mais próxima da loucura? Há uma certa mistura entre o parceiro e ela mesma? É com base na escolha de objeto, prevalente nas mulheres em função do narcisismo originário, que o parceiro se torna tão caro a mulher, visto que, o amor por ele está relacionado ao seu próprio narcisismo. Nesse sentido, elas fazem de tudo para serem amadas, buscando resgatar algo de seu narcisismo. Esse tudo, para a mulher, parece não ter medida, ponto que será retomado com Lacan.

## **2.2 A sexualidade feminina com base na ordem fálica**

É no texto *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* que Freud (1905/1996g) vai construir as bases sobre a teoria da sexualidade, apontando, desde já, algumas especificidades sobre a sexualidade feminina. Ao teorizar sobre a organização pulsional com o advento da puberdade, o referido autor (1905/1996g) destaca que antes desse período, na fase autoerótica das zonas erógenas, a vivência da sexualidade é idêntica em ambos os sexos (há uma equivalência entre clitóris e pênis). É na puberdade que a mulher

muda a zona dominante de sua atividade sexual e isso traz consequências para ela.

Nessa mudança da zona erógena, assim como no recalçamento da masculinidade infantil, residem os principais determinantes da propensão das mulheres para a neurose, especialmente a histeria. Esses determinantes, portanto, estão relacionados com a natureza da feminilidade (Freud,1905/1996g). Nesse sentido, devido um caminho mais difícil com relação a sexualidade, as mulheres estariam mais propensas a histeria. Essa, tanto pode ser uma defesa (dificultador) contra o que é próprio do feminino, como, também, uma tentativa de se a ver com esse.

Resumindo: na infância, a atividade sexual é equivalente para meninos e meninas, pois se considera apenas um órgão genital – o masculino – não existindo masculinidade e feminilidade. O que existe é masculinidade e castração. A feminilidade só aparece com a descoberta do órgão sexual feminino. A mudança de zona erógena é uma das diferenças entre o período da infância e da puberdade, bem como da masculinidade e feminilidade.

Freud (1923/1996b), ao afirmar que o masculino é importante para ambos os sexos, sai da lógica do biológico. Essa formulação anula a concepção de que existe homens e mulheres a partir da bipartição do órgão. O falo é, então, o símbolo do qual não há correspondente. Isto é, o que está em jogo na sexualidade não é a primazia do órgão genital masculino, mas, sim, a primazia do falo, tanto para o homem, como para a mulher.

Não reconhecer o sexo feminino revela que há algo da sexualidade da mulher que não pode ser representado, simbolizado. Desse modo, é tão custoso para as crianças se deparar com a falta de pênis, ou melhor, com a castração.

As crianças não chegam rapidamente a generalização de que as mulheres não

possuem pênis. Primeiramente, a criança acredita que apenas algumas pessoas desprezíveis do sexo feminino são castradas; enquanto que, as mulheres que ela respeita, como sua mãe, retêm o pênis por longo tempo. Somente mais tarde, quando a criança retoma os problemas da origem e do nascimento, que a mãe “perde seu pênis” e são construídas teorias para explicar a troca de pênis por um bebê. Chega-se o momento em que a criança percebe que o pênis não está para todos.

As primeiras reações a essa constatação é rejeitar esse fato. Isto é, elas continuam acreditando que ainda há um pênis, que esse ainda é pequeno e ficará maior depois. Em seguida, pensam que estivera lá e depois foi retirado por alguma punição. Essa última constatação faz com que a falta do pênis seja vista como resultado da castração (Freud, 1923/1996b). Somente com a ameaça de castração é que a observação se torna importante para o menino. Já as meninas se comporta de maneira diferente: elas viram a falta do pênis, sabem que não o tem e querem tê-lo (Freud, 1925/1996d).

Ao constatar a castração, a criança se defronta com a tarefa de elaborá-la e isso se dá de modo diferente para os meninos e as meninas. Freud (1925/1996d) elabora as consequências psíquicas da distinção anatômica, ou melhor dizendo, da posição frente ao falo e a castração. A posição do sujeito frente ao sexo é construída, no caso do homem, mediante o medo de perder o falo; e da mulher, na vontade de tê-lo. Assim, há especificidades para os meninos e as meninas, de modo que não há estruturação psíquica semelhante entre eles.

Partindo do reconhecimento da castração, por parte dos meninos, Freud (1925/1996d) formula sua teoria sobre o Complexo de Édipo. Nela, o reconhecimento de que as mulheres são castradas coloca fim a obtenção de satisfação do Complexo de

Édipo, uma vez que essa satisfação poderia acarretar a perda de seu pênis. Se a satisfação do amor no campo do Complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, surge um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e o investimento libidinal de seus objetos parentais. Então, no Complexo de Édipo masculino, a criança precisa renunciar à mãe como objeto libidinal frente a ameaça de castração. Só assim a criança virará as costas para o Complexo de Édipo.

Parte da libido investida na mãe é usada na identificação do menino ao seu pai. A autoridade paterna é introjetada pela criança, assumindo a proibição do incesto e formando o superego. Sendo assim, a incidência do complexo de castração no menino leva-o à saída do Édipo, uma vez que há possibilidade da perda do pênis (imaginariamente situado como o órgão sobre o qual incide a castração).

Com relação ao Complexo de Édipo das meninas, há duas diferenças marcantes com relação aos meninos. A primeira é que, diferente do que ocorre nos meninos que possui o mesmo objeto de amor na entrada e saída do Édipo, nas meninas a mãe é o primeiro objeto de amor, enquanto que o amor dirigido ao pai é uma formação secundária. E a segunda diferença é que as operações do Complexo de Castração o precedem e o preparam. A seguir desenvolveremos essas duas diferenças.

Com relação a primeira diferença do Complexo de Édipo nas meninas, se a mãe é o seu primeiro objeto de amor, como há a passagem para o pai e a entrada no Complexo de Édipo? A menina é forçada a abandonar a ligação com sua mãe através da *inveja do pênis*<sup>3</sup>, ou *Penisneid*, e entra na situação edipiana como se essa fosse um refúgio. Elas

3 Há uma passagem da obra de Freud que retrata bem esse termo: “Uma mulher, após ter-se dado conta da ferida ao seu narcisismo, desenvolve como cicatriz um sentimento de inferioridade” (Freud, 1925/1996d, p. 282). Esse sentimento de inferioridade é a base da inveja do pênis nas mulheres. A “inveja do pênis” ou *penisneid* é uma expressão usada por Freud (1908/1996j) no texto *Sobre as teorias sexuais*

culpam a sua mãe por sua falta de pênis e viram-se, então, para o pai, entrando no Complexo de Édipo.

Com relação a segunda diferença do Complexo de Édipo nas meninas: enquanto, o menino finaliza seu Édipo diante da ameaça de castração, a menina entra nele a partir da constatação da castração feminina. Assim, na menina, o complexo de castração prepara o Complexo de Édipo, e a *inveja do pênis* é a sua alavanca; enquanto que, no menino, o complexo de castração destrói o Complexo de Édipo.

Sendo assim, nas mulheres, o complexo de castração já está posto quando entram no Complexo de Édipo. Ou seja, não há uma ameaça de perda, pois já está perdido a priori. Como as mulheres não temem perder um órgão, não apresentam a angústia de castração no modelo masculino. Isto é, embora elas tenham um complexo de castração, elas não têm medo de serem castradas. Para Freud (1924/1996a), na menina, muito mais que no menino, a castração parece ser resultado da intimidação oriunda do exterior, as quais a ameaçam com uma perda de amor. Nessa mesma perspectiva, Freud (1933/1996f) afirma que, para a menina, o que ocorre é o temor à perda de amor, que é um prolongamento posterior da angústia da criança quando constata a ausência da mãe. Nesse ponto, destaca-se, outra vez, a importância para as mulheres de serem amadas.

Como fica, então, a saída do Complexo de Édipo para as meninas, se não há o que perder, ou melhor dizendo, se o que pode ser perdido já está posto? Para Freud (1925/1996d), as meninas permanecem no Complexo de Édipo por um tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto. Desse

---

*das crianças*. Lá, a terminologia inveja possui o sentido de ciúme, experimentado pela menina em relação ao menino. A expressão aparece com o mesmo sentido em *Sobre o narcisismo: uma introdução* e no *Tabu da virgindade*. A mudança em relação a esse termo surge a partir dos anos 20, com a interrogação de Freud sobre os destinos da inveja do pênis na vida psíquica posterior das mulheres e sua articulação com a relação pré-edípica com a mãe (Drumond, 2011).

modo, situamos como consequência da castração feminina o desfecho do Complexo de Édipo lento e gradativo, laço frouxo que pode não se completar de todo, podendo continuar a produzir efeitos ainda na vida adulta (Freud,1925/1996d). Seguindo a perspectiva freudiana, Daibert & Caldas (2012) afirmam que devido o Complexo de Édipo em aberto nas meninas, não há o que barre seu narcisismo original, que fica exacerbado na forma de amar feminina.

O desfecho do Complexo de Édipo nas mulheres resulta em consequências na estruturação do supereu feminino. É nesse sentido que Freud (1925/1996d, p. 286) afirma que: “o supereu feminino...nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens”.

Daibert e Caldas (2012) questionam sobre o vigor do supereu feminino: não tendo elas o que temer, a partir do que se estruturaria o supereu? Surgem, a partir daí, duas posições: ou as mulheres teriam um supereu menos rígido e feroz do que o dos homens e seria fundado não pela ameaça de castração, mas sim na ameaça de perda de amor; ou, por outro lado, o supereu das mulheres seria tão feroz quanto é nos homens, mas seu ponto de apoio seria diferente (Daibert & Caldas, 2012). Este trabalho não objetiva aprofundar essa discussão.

Vale retomar nesse ponto os conceitos de *eu ideal* e *ideal do eu*, sendo esse último representante do supereu. Como visto, nas mulheres, o supereu não é tão bem estruturado quanto nos homens, o que leva a pensar que as mulheres estariam mais a serviço do narcisismo originário (*eu ideal*), no qual as pulsões comparecem de modo mais imperativo. Desse modo, nas mulheres, a questão narcísica parece estar acima da lei.

Para resumir, destacamos as seguintes consequências para as mulheres da falta de

um representante do sexo feminino: a castração de saída por parte das mulheres; a inveja do pênis, que leva a uma reivindicação e demanda por parte das mulheres; a saída do Complexo de Édipo não delimitada e suas consequências na estruturação do supereu das mulheres. Esses pontos têm como consequência a importância das mulheres em serem amadas.

De acordo com Soler (2005, p. 26), “a feminilidade da mulher deriva de ‘ser castrada’: mulher é aquela cuja falta fálica a incita a se voltar para o amor de um homem”. Seguindo essa mesma direção, Bonfim e Vidal (2009) apontam que a feminilidade passa a ser definida por meio de sua parceria com o homem, na medida em que a menina, ao se descobrir privada do falo, torna-se mulher quando espera o objeto fálico daquele que ela julga tê-lo. Essas autoras pontuam a relação íntima que existe entre a feminilidade e a importância do amor para as mulheres, seja na demanda de ser amada ou no lugar que coloca o parceiro.

De acordo com Bonfim e Vidal (2009), Freud identifica a função fálica como a organizadora da sexualidade feminina na medida em que será pelo desejo de ter o falo que se processará o acesso à feminilidade. Assim, Freud (1931/1996c) aponta três saídas possíveis para a sexualidade feminina: a primeira está relacionada à perda de prazer que obtinha de sua sexualidade fálica; a segunda está ligada ao complexo de masculinidade, recusa a reconhecer que é castrada, refugia-se na identificação fálica e exagera sua masculinidade prévia; e, por fim, a sexualidade normal, que seria a substituição do desejo de ter um pênis, pelo desejo de ter um filho (mãe de um menino).

Desse modo, na saída normal do Édipo feminino, o que Freud enfatiza é a equivalência entre maternidade e feminilidade. Porém, mesmo assim, a questão da



feminilidade não está resolvida. O antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada dessa forma. Isto é, os efeitos da inveja do pênis permanecem atuando sobre a menina. Miranda (2012) afirma que abrir mão do *Penisneid* é, para a mulher, equivalente a desistir do desejo, podendo surgir a depressão. O *Penisneid* funciona, então, como um anteparo para a angústia, na medida em que há algo a esperar e o desejo pode pôr a funcionar. Ele é um dos destinos do complexo de castração das meninas, que leva a persistência da demanda endereçada à mãe, ao pai e, mais adiante, ao parceiro.

Uma outra questão sem solução para Freud (1905/1996g) é a seguinte: alcançar a feminilidade, para o autor, diz respeito a abandonar a masculinidade infantil, isto quer dizer, abandonar a via fálica. Porém, ao mesmo tempo, Freud (1931/1996c) aponta três saídas para a sexualidade feminina articuladas ao falo, ou seja, que não prescindem da vigência fálica. É nesse ponto da obra de Freud que ele esbarra no rochedo da castração sem conseguir ultrapassá-lo. É nessa vertente também que Freud (1937/1996e) aponta para a sexualidade feminina como um enigma, um continente negro, abrindo uma perspectiva para sair dessa lógica fálica quando passa a olhar a fase pré-edípica nas meninas, como será visto em seguida.

### **2.3 A fase pré-edípica em Freud e as consequências para a sexualidade feminina**

Em *Feminilidade – Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise*, Freud (1933/1996f) discorre sobre aspectos do desenvolvimento da mulher já comentados antes. Retoma, também, os motivos pelos quais o desenvolvimento da sexualidade feminina é mais difícil que a dos homens, destacando a mudança na zona genital e a mudança do

objeto de amor.

Para Freud (1933/1996f), o desenvolvimento da sexualidade feminina atravessa pontos críticos decisivos antes do Édipo. Trata-se da relação pré-edípica das meninas com a mãe. É justo nesse ponto que se encontra a questão central da feminilidade. Para Queiroz, Siqueira e Nóbrega (2017), essa fase, pré-edipiana, é considerada originária, decisiva e o primeiro tempo da castração no feminino. Então, o Édipo já é considerado uma tentativa de resposta aos enigmas propostos.

Desse modo, essa fase tem grande importância para o desenvolvimento psíquico da mulher e de sua sexualidade. Para compreender tal fase, é importante conhecer a natureza da relação libidinal da menina com sua mãe. Freud (1933/1996f) aponta que tal relação se apresenta sob formas diferentes, acompanhando as fases da sexualidade infantil, que se expressam por desejos orais, sádico-anais e fálicos. Esses desejos representam impulsos ativos e também passivos, sendo, portanto, ambivalentes, possuindo tanto uma natureza carinhosa, como hostil e agressiva.

Assim, a intensa ligação pré-edipiana da menina com a mãe é marcada fortemente pela ambivalência, pelo amor e pela hostilidade. Ressaltamos aqui a dimensão incomensurável, ilimitada, da força pulsional e sua propriedade de fixar-se aos objetos e a determinadas formas de satisfação. Essa propriedade da força pulsional destaca-se na relação pré-edípica da menina com a mãe.

“Esse período evoca o medo de ser assassinada ou envenenada, o qual posteriormente poderá formar o núcleo de uma doença paranoide, presente já nesse período pré-edipiano, em relação à mãe” (Freud, 1933/1996f, p.120). Nesse ponto, é possível demarcar, na relação pré-edípica com a mãe, um ponto que pode articular-se

com uma certa loucura.

Freud (1933/1996f, p122) comenta essa relação da menina com a mãe:

Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida, pode ser muito cuidadosamente supercompensado, posteriormente, geralmente, uma parte dele é superada, ao passo que a parte restante persiste.

Apesar da relação de ódio com a mãe, esse laço não é fácil de se romper, mas, ao contrário, como aponta Freud (1933/1996f, p. 122): “Esse passo no desenvolvimento não envolve apenas uma simples troca de objeto”. Sobre a mudança de objeto amoroso da mãe para o pai, adverte André (1998, p. 192): “essa transformação nada tem de um processo ‘natural’ [...] o que empurra a menina para o pai não é a atração pelo homem, mas o ódio pela mãe”.

A menina considera sua castração como um infortúnio individual, somente depois generaliza a todas as mulheres, e, por fim, também à sua mãe. Seu amor estava dirigido à mãe fálica. Com a descoberta de que sua mãe é castrada, torna-se possível abandoná-la como objeto, de modo que os motivos de hostilidade assumem o domínio da situação (1933/1996f).

Esse movimento de afastamento da mãe, correlativo à constatação da castração feminina, pressupõe toda uma reorganização das pulsões – um misto de sentimentos de decepção, vergonha, desprezo, paixão, gozo, amor e ódio. Enfim, “turbilhões pulsionais” (Assoun, 1993) – que resulta num desfecho bastante problemático para a menina. Nas palavras de Freud: “A transição para o objeto paterno é realizada com o auxílio das tendências passivas, na medida em que escaparam à catástrofe” (Freud, 1931/1996c, p. 247). Marcamos o termo “catástrofe” utilizado por Freud para caracterizar a relação da

menina com a mãe.

A decepção diante da castração materna faz a menina voltar-se para o pai, em busca de uma resposta. Ela quer que ele lhe dê o que lhe falta e, nessa perspectiva, o pai, também, sempre fracassa. Nessa virada para o pai, localiza-se a entrada da menina na feminilidade, permitindo, também, sua entrada no Complexo de Édipo (Freud, 1933/1996f).

De acordo com Queiroz, Siqueira e Nóbrega (2017):

O pai agalmatizado pela presença desse a mais, que é o phalus, convocará para si o agenciamento dessa castração até então atribuída ao Outro primordial (a mãe) contra quem a menina ressentida e desiludida tratará de, sistematicamente e das mais diversas formas, dizer ‘não’. Portanto, o pai como terceiro é agente secundário da castração – já que o primeiro é do domínio materno – mas com a promessa de oferecer alguma coisa para se colocar no lugar daquilo que lhe foi interdito (p. 142).

Como apontam as autoras acima, o endereçamento da menina ao pai demonstra um caminho para sair da relação horrorizante com a mãe e uma tentativa de solucionar o horror da castração. Mas, de acordo com Miranda (2012), a menina, antes de se dirigir ao pai, vai endereçar a ela mesma a demanda do falo, que antes endereçava à mãe, caindo numa exigência superegoica impossível de satisfazer. Tal exigência mantém a mulher em uma angústia, na qual se confunde a crença de ser castrada desse falo imaginário com o de não desvelar a verdade de sua falta.

Desse modo, a mulher é posta em uma situação de demandar do outro aquilo que lhe falta, demanda essa impossível de ser atendida. Sempre há algo que falta para todo

sujeito neurótico. Mas, no caso das mulheres, essa demanda parece ser mais imperativa.

Freud (1931/1996c) aponta que não é a marca da relação com o pai que faz com que a mulher repita com o parceiro os traços dessa relação, mas, sim, a relação primordial com a mãe. Sendo essa marca impossível de apagar e eliminar. Ele (1931/1996c) ainda dirá que, para muitas mulheres, suas vidas amorosas mantêm-se atadas a essa ligação primitiva com a mãe, marcada pela rivalidade. De acordo com Miranda (2012), a mulher não chega a se distanciar completamente daquela que foi seu primeiro objeto de investimento libidinal, a mãe. O eterno ressurgir das relações pré-edípicas endereçadas à mãe colocam a questão que concerne à existência para a mulher de um além do Édipo.

Vale ressaltar que, tanto os meninos como as meninas são marcados por essa relação pré-edípica com a mãe. Porém, merece ser destacado as especificidades na relação pré-edípica da menina com sua mãe, uma vez que para os meninos não há mudança de objeto e não está em jogo as mesmas questões com relação a menina.

De acordo com Demes, Chatelard e Celes (2011), um período não operado por insígnias fálicas marcará o tornar-se sujeito e se posicionará no centro de sua concepção. A partir daí, uma inversão significativa se opera: a masculinidade primordial dá lugar à feminilidade, origem fundante de toda subjetividade. Nessa mesma perspectiva, Queiroz, Siqueira e Nóbrega (2017) apontam que o exercício de entender o feminino é também o exercício de entender as relações humanas, sobretudo as mais arcaicas.

Desse modo, a feminilidade coincide com a problemática da castração, apontando, então, para a própria condição de sujeito. Essa proposta é também abordada no último ensino de Lacan (1972-73/2008), em que aponta que todo sujeito está às voltas com a mulher e com o feminino. E isso está aquém e, ao mesmo tempo, além do falo.

Embora esse ponto da teoria freudiana tenha lançado luz sobre novas questões acerca da feminilidade, essa permanece como um enigma. Mas, fica cada vez mais claro na teoria freudiana que a feminilidade não está posta a priori pelo sexo biológico. Como aponta André (1998, p. 191): “A feminilidade, da qual Freud faz o objeto de sua conferência, se apresenta assim como um vir-a-ser e não como ser. [...] A mulher deve ser praticamente fabricada através de um longo trabalho psíquico”.

Essa citação pode ser interpretada de duas maneiras. Primeiramente, retomando a falta de um representante simbólico da sexualidade feminina, apontando que não há algo posto, estabelecido, nem uma diretriz para os percursos da feminilidade. Segundo que, exatamente pelo mesmo motivo, esse processo nunca chega ao fim, uma vez que é impossível de solucioná-lo.

Não causa espanto quando, no final de sua obra, Freud dá o conselho que se você quiser saber mais sobre a feminilidade, interroguem a sua própria experiência ou então perguntem para os poetas (Freud, 1933/1996f).

### **3. Terceiro Capítulo: O primeiro tempo da elaboração lacaniana sobre a feminilidade**

Este capítulo apresenta as construções sobre a feminilidade referente ao primeiro momento da teorização lacaniana. Lacan parte da elaboração freudiana, do falo como o único representante da sexualidade, e vai além de Freud, pois aponta novas saídas que não são da ordem do ter. Destacamos, aqui, esse avanço da teoria lacaniana, embora, ainda assim, as questões acerca da feminilidade permaneçam em aberto.

Lacan, a partir de Freud, reafirma as consequências da ausência de significante que represente as mulheres, especialmente, as consequências com relação ao amor, destacando também a importância delas serem amadas. Esse ponto é retomado, no *Seminário 10 – A angústia*, quando Lacan (1962-63/2005) teoriza também sobre a forma de amar erotomaniaca das mulheres. Nessa mesma obra, o autor retoma, ainda, a relação que as mulheres e os homens têm com a castração e formula os modos de amar de cada um.

Levando em consideração esses aspectos, este capítulo foi pensado da seguinte forma: primeiramente teorizou-se sobre “O falo e a diferença sexual”; no segundo momento tratou-se do “Complexo de Édipo em Lacan”; em seguida contemplou-se “Sobre a feminilidade em Lacan”. Por fim, desenvolveu-se sobre “A mulher enquanto objeto causa de desejo para um homem”.

Antes de iniciarmos propriamente a discussão deste capítulo, vale destacar que abordaremos aqui a teoria dos primeiros seminários de Lacan, mais precisamente a partir do Seminário 3, *As psicoses*, até a sua elaboração do final da década de 60, quando ocorre uma passagem para um segundo momento de sua teoria. Há uma discussão sobre a

divisão do ensino de Lacan, se são clínicas distintas ou se são clínicas contínuas, isto é, se uma seria a continuidade da outra. Para Miller (2011b), há uma diferença considerável entre a primeira clínica, estrutural (que distingue neurose, psicose e perversão), e a segunda, borromeana<sup>4</sup>. Apesar dessa distinção, o autor também afirma que a primeira clínica é conservada na segunda. Assim, há um avanço na segunda clínica, o que não apaga a clínica anterior.

Apesar de haver vários modos de conceber o Ensino de Lacan, nos embasaremos na leitura de Miller (2003), e essa interpretação aponta a divisão do ensino lacaniano em dois momentos. Tal classificação serve melhor a estruturação deste trabalho, cuja proposta é delimitar o que Lacan desenvolve sobre a feminilidade e o feminino, considerando a lógica fálica e um mais além dela, ou melhor dizendo, um não-todo fálico. Assim, será considerado as contribuições sobre a mulher em cada momento do percurso de Lacan, uma vez que, o que ele teoriza e considera a respeito do feminino, leva em conta o que ele dispõe de subsídio teórico. Portanto, aqui, realizaremos uma breve apresentação sobre a feminilidade na teoria lacaniana até o final dos anos 1960.

O primeiro ensino de Lacan retoma a descoberta freudiana das relações entre a sexualidade e o inconsciente, em sua articulação com a linguagem. Essa abordagem confere primazia ao simbólico, estrutura de linguagem que, até então, mortifica o corpo. É a partir da formulação de Lacan (1953/1998d), do inconsciente como discurso do Outro<sup>5</sup>, que é fomentado as bases da constituição do sujeito a partir de sua relação com a

4 A teoria dos nós introduz o modo possível de representar uma nova relação entre o simbólico, o imaginário e o real. Cada um deles em sua singularidade, em uma relação de enodamento, sustentada por um quarto elemento: o sinthoma. Essa nova relação entre os elementos que compõem o nó admite pensar o saber inconsciente como nodal, visto que não se sustenta de relações de ordem e se escreve com o nó (Molina, 2008).

5 Tesouro dos significantes, ordem simbólica prévia ao sujeito, através da qual um sujeito vai se constituir.



linguagem e com o Outro (suposto através daquele que lhe fala). A primazia do simbólico vai se diluindo ao longo do ensino de Lacan, de modo que, nos últimos seminários, não há primazia dos registros, todos estão amarrados pelo nó borromeano.

De acordo com Santos (s/d), no primeiro tempo da elaboração de Lacan, supõe-se a dominância do simbólico sobre toda satisfação pulsional. Ao mesmo tempo, admite-se uma autonomia do imaginário, regendo certas modalidades de satisfação pulsional auto-eróticas e narcísicas. A disjunção entre o significante e o gozo imaginário das pulsões nada mais é que o correlato da disjunção entre o campo do "eu" e o campo do "sujeito" do inconsciente. Nessa perspectiva, o eixo do gozo imaginário faz barreira à elaboração simbólica. Há um avanço quando o gozo pulsional, que se apresenta inicialmente como imaginário, vai revelar sua consistência e articulação simbólica. O que quer dizer que, as pulsões se estruturam, também, em termos de linguagem e não apenas em termos do gozo imaginário.

Até antes do *Seminário 7, A ética da psicanálise*, Lacan está às voltas com os registros do imaginário e do simbólico. Nessa articulação entre simbólico e imaginário, Lacan (1957-58/1999; 1958-59/2015) formula o conceito de fantasia ( $\$ \langle \rangle a$ ), que articula as duas vertentes do inconsciente: a estrutural e a pulsional. Nessa fórmula da fantasia, a imagem é articulada ao sujeito simbólico ( $\$$ ). Essa escritura ficará muito tempo no ensino de Lacan como o símbolo da conexão entre o simbólico e o libidinal, sendo a fantasia, o ponto do nó que o imaginário e o simbólico se conectam.

Somente no *Seminário 7* que Lacan (1959-60/2007a) formula o conceito de real e gozo. Nesse momento, ele trata o gozo enquanto real. Tanto a ordem simbólica, quanto a ordem imaginária são construídas para conter esse gozo real. Assim, *Das Ding* (a Coisa

freudiana<sup>6</sup>) é a nomeação de gozo, é um real mudo, fora do simbólico. A concepção de gozo desenvolvida nesse seminário acentua uma disjunção entre o significante e o gozo, sendo esse último fora do sistema significante. Desse modo, de acordo com Marcos (2007), a libido se reparte em libido transcrita como desejo, em que ela figura entre os significantes, e a libido como *Das Ding*, aquela que aparece fora de todo significante e significado. Santos (s/d) comentando, também, o *Seminário 7*, aponta que é a partir desse seminário que o desejo e a fantasia não condensam mais todo gozo da pulsão. Há um gozo da pulsão que está essencialmente fora do simbólico e do imaginário, no real.

Se, no *Seminário 7*, o gozo é apresentado como absoluto, no *Seminário 10 – A angústia* (1962-63/2005) o gozo é apresentado como parcial. Nesse seminário, o objeto *a* representa o objeto da angústia, que sinaliza o real. Sendo o objeto *a*, tanto o que é causa de desejo para o sujeito, como algo que falta, também é o que resta, que não pode ser significantizado, sinalizando o real. Esse conceito será importante no que diz respeito as considerações acerca da mulher.

No *Seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais para a psicanálise* (Lacan, 1964/1988), o conceito de objeto *a* é retomado. De acordo com Marcos (2007), nesse seminário, o gozo é fragmentado em termos o objeto *a*. Trata-se de um trajeto que vai da *Das Ding* – como gozo absoluto, disjunto do significante – ao objeto *a* – como possibilidade de inscrição do gozo, delimitação e condensação do gozo fragmentado.

Dessa maneira, destaca-se o objeto *a* como elemento de gozo, o que permite uma elementização da Coisa. É o objeto *a* que faz a mediação entre a Coisa e o Outro. Nessa

6 Em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895/1996h) identifica uma parte imutável, a Coisa, o núcleo do eu, mas radicalmente estranho a ele. Para Blanco (2008), a Coisa trata-se do mais real, do mais além veiculado pela cadeia significante.

mesma perspectiva, Santos (s/d) afirma que Lacan (1964/1988) desmente a clivagem do significante e do gozo, e forja uma aliança estreita entre eles. É o corpo fragmentado das pulsões parciais que traz essa aliança cuja representação é o objeto *a*. Trata-se de mostrar que existe uma estrutura entre o que do inconsciente é simbólico e o que do inconsciente é funcionamento da pulsão. Trata-se, também, de mostrar que o gozo não está em excesso em relação a esse simbólico, mas que ele se insere no funcionamento do significante, isto é, ele é conexo ao significante.

Os elementos acima destacados traduzem os principais pontos do primeiro ensino de Lacan, que embasarão as formulações lacanianas sobre a feminilidade. O que marcará a passagem para seu segundo ensino é o *Seminário 18* (1971/2009), *De um discurso que não fosse semblante*, em que formula-se o não-todo fálico, o que quer dizer que a lógica fálica não dá conta do gozo do sujeito, nem da questão relativa ao feminino. Essa discussão será retomada no capítulo seguinte.

### **3.1 O falo e a diferença sexual**

Lacan (1955-56/2002), seguindo Freud, teoriza que não há representante simbólico para a sexualidade feminina. Como apresentado no capítulo anterior, para Freud (1923/1996b), a criança não reconhece o sexo feminino, o que revela que há algo no sexo da mulher que não pode ser representado, simbolizado. Lacan (1955-56/2002), corroborando com ele, ao retomar o caso Dora, afirma que a identificação de Dora com o homem, Sr. K, portador do pênis, é para ela um meio de aproximar-se dessa definição que lhe escapa. “O pênis lhe serve literalmente de instrumento imaginário para aprender o que ela não consegue simbolizar” (Lacan (1955-56/2002), p. 203). A via que a histórica

toma, pela falta de significante, é se identificar com o homem.

Enquanto Freud (1905/1996) se interroga sobre “o que quer a mulher?”, Lacan (1955-56/2002) aponta uma outra questão referente a todo sujeito histórico: “O que é ser uma mulher?”. Dessa maneira, “a questão do histórico, seja mulher ou homem, concerne também a posição feminina” (Lacan, 1955-56/2002, p. 204). Como é possível responder essa pergunta se não há um significante que a represente?

Dito de outro modo: devido à falta de significante que represente a sexualidade feminina, como encaminhar as respostas concernentes ao ser? De acordo com Lacan (1955-56/2002), o simbólico dá uma forma na qual insere o sujeito no nível de seu ser. Como não há representante no simbólico para as mulheres, essa pergunta permanece em aberto e também não pode ser respondida de forma universal, tal como a pergunta formulada por Freud.

Mesmo quando Lacan (1955-56/2002) afirma que o pênis é o suporte privilegiado do falo, a questão não está simplesmente ligada ao material, isto é, ao órgão, mas a relação do sujeito com esse significante. Assim, destacam-se duas propriedades do significante fálico.

A primeira é que ele pode adquirir qualquer significação. É nesse sentido que, o falo, enquanto significante, situa-se como um objeto metonímico, que em virtude da cadeia de significantes, circula de todas as maneiras, por toda parte de significado (Lacan, 1957-58/1999). A segunda propriedade é a de velar uma falta. De acordo com Campista e Caldas (2013), o falo é o significante que vai entrar no lugar da falta de significante (significante que falta a mãe). Dessa maneira, o falo faz com que o sujeito se confronte necessariamente com o que é da ordem do desejo.

Nas palavras de Lacan: “O fato é que o desejo, seja ele qual for, tem no sujeito essa referência fálica” (Lacan, 1957-58/1999, p. 285). O falo representa, assim, o que falta e, conseqüentemente, o que se torna desejável para o sujeito. De acordo com essas propriedades, a significação do falo é aquela que dá a um objeto qualquer aquilo que tem valor para o Outro.

Há, portanto, uma articulação entre falo, falta e desejo. O fato do falo representar o que falta e o desejável demonstra o próprio modo de funcionamento psíquico, que se opera através de substituições.

Para Lacan (1957-58/1999), se o falo não for o significante fundamental, pelo qual o desejo do sujeito se faça reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher, não há como introduzir o sujeito na dialética de sua existência e de sua posição sexual.

Entretanto, vale ressaltar esses dois aspectos da função constitutiva do falo: da existência e da posição sexual. A função do falo está posta para todo sujeito, pois esse para se constituir enquanto tal, seja homem ou mulher, estabelece-se modos de relação com esse significante. A relação que o sujeito estabelece com o falo possibilita modos diferentes de constituição psíquica e de estruturação do sujeito.

Há, também, o estabelecimento de uma posição sexual com base na referência fálica. Quando Lacan (1957-58/1999) traz a questão do falo como um significante, a sexualidade fica ainda mais distante da biologia. Sem a referência fálica é impensável situar a diferença sexual. Ser homem ou mulher diz respeito a um modo de se posicionar diante do falo e, com base nisso, articula-se com o que é da ordem do desejo. Fica claro que, tanto a estruturação do sujeito, quanto a sexualidade estão imbricadas entre si, como

também referidas ao significante fálico.

Nessa perspectiva, Bonfim (2014) afirma que o sujeito tem apenas um significante, um recurso puramente simbólico, que une sexualidade e linguagem, permitindo que ele se situe em relação à partilha dos sexos, isto é, reconheça-se como homem ou mulher.

Lacan (1956-57/1995) afirma:

Esse falo, a mulher não o tem, simbolicamente. Mas, não ter o falo simbolicamente é participar dele a título de ausência, é então tê-lo de algum modo. O falo está sempre mais além de toda relação entre o homem e a mulher (p. 155).

Portanto, é na medida em que o falo está presente ou ausente que se instaura a diferença sexual. É, nesse sentido, que o falo se articula com a castração, uma vez que, como símbolo, o falo indica o que se pode perder e o que falta, o que faz com que as mulheres se sintam castrada e os homens sintam a ameaça de castração. De acordo com Briole (2013), os homens são mais enganados, na dimensão de ter o falo, pois imaginariamente estão mais presos a essa crença. Já as mulheres, parecem se dar conta desde cedo que ninguém tem o falo.

O simbólico é um recorte do que é possível ser representado e dito da sexualidade, mas há algo que fica fora disso. Desse modo, o significante fálico é um modo de representar o sujeito, possibilitando uma certa nomeação e ancoragem ao simbólico. Volta-se, portanto, a questão: como fica para as mulheres diante da falta do significante que represente seu sexo? A mulher estaria mais distante do simbólico, de uma ancoragem?

### 3.2 O Complexo de Édipo em Lacan

O Complexo de Édipo permite ao sujeito se situar diante da castração. Essa não diz respeito a uma realidade, mas trata-se de uma operação simbólica. Desse modo, a castração está em jogo para todo sujeito e possibilita que ele possa se situar na ordem simbólica. A partir do momento em que a operação da castração se consolida, é possível compartilhar uma certa lógica da realidade, bem como se situar na partilha sexual. Para Lacan (1957-58/1999), o Complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, em sua relação com a realidade, mas também quanto à assunção de seu sexo.

É o que veremos de modo mais detalhado através do Complexo de Édipo em Lacan (1957-58/1999), quando ele o divide em três tempos. A articulação entre falo, falta, desejo e castração fica ainda mais claro com esse percurso.

No primeiro tempo do Édipo, a criança é o falo para a mãe, seu desejo é o desejo da mãe, ou seja, o desejo do Outro<sup>7</sup>. Trata-se de “ser ou não ser” o objeto de desejo da mãe, isto é, ser ou não ser o falo da mãe. De acordo com Drumond (2011), nesse primeiro tempo, o que importa é aquilo que o sujeito almejou e identificou do desejo do Outro, que é o desejo da mãe. A ênfase, portanto, é colocada na relação do falo com o desejo. O sujeito em constituição busca no desejo da mãe uma medida do lugar que ele procura ocupar diante do Outro.

Com base no que foi apresentado sobre o primeiro tempo do Édipo, trazemos a

7 O desejo é sempre inconsciente. Primeiramente, o desejo vai se constituir a partir da fala do Outro, isto é, alienado à palavra do Outro. O Outro que primeiro vai formular o que ele pensa que a criança quer. A criança, por sua vez, quer ser desejada pelo Outro. Dito de outro modo, a criança quer ser aquilo que o Outro deseja. É para além do desejo do Outro que a criança vai situar seu próprio desejo (Lacan, 1957-58/1999).

seguinte questão: o primeiro tempo do Édipo representaria a relação pré-edípica de Freud? É nesse tempo que a criança está submetida ao capricho, a lei louca da mãe. Para Tendlarz (1997), no primeiro tempo do Édipo há uma identificação imaginária, alienante, com o outro. No caso das meninas parece, essa relação ser ainda mais maciça, visto que se trata de dois sujeitos destituídos do representante fálico, embora o significante fálico de algum modo perpassa essa relação. Como aponta Lacan (1955-56/2002), a relação imaginária é conflituosa e está destinada a ruína. É preciso um terceiro, uma lei, uma ordem simbólica – isto é, do pai – para que opere nessa relação, especialmente na relação da menina com a mãe. Nessa ocasião, vale a pena retomar o amor como relação primitiva ao Outro.

De acordo com Siqueira (2014), o amor, em sua vertente imaginária, é conflito, discordância, heteromorfia, porque sua virada é totalizante e, assim sendo, sem saída. Deságua no ódio que visa dominar a alteridade do objeto de amor (Siqueira, 2014). Essa passagem sobre o amor mostra que ele, enquanto imaginário, desemboca no ódio, assim como ocorre na relação pré-edípica da menina com a mãe. É na vertente imaginária, como o próprio nome já diz, que o outro, ao mesmo tempo que é objeto de amor, é também ameaçador e destruidor – ou eu, ou o outro.

Para sair da relação alienante do amor imaginário, há que se operar uma metáfora, uma substituição, tal como também ocorre para os meninos. Essa metáfora ocorre quando o pai passa a ser o substituto da mãe, como aquele que primeiramente tem o falo e, em segundo lugar, como aquele que pode lhe dar o falo. É o que veremos nos dois tempos seguintes do Édipo.

Ver-se, então, o pai entrar na cena. A partir daí, estabelece uma relação triangular



entre quatro elementos: pai, mãe, filho e falo. A mãe é aquela que transmite a palavra do pai, de modo que essa possa operar sua função. Tal como destacou Lacan (1957-58/1999), não se trata do pai biológico, mas do pai simbólico. Ao mesmo tempo, é a metáfora paterna que possibilita uma significantização, em parte, do desejo da mãe por meio do Nome-do-Pai.

O significante do Nome-do-pai (NP) é aquele que é capaz de garantir que a lei opere para o sujeito e que possa existir uma significação de uma mensagem. O pai transmite a lei devido a esse significante. Como afirma Lacan (1957-58/1999, p. 153): “Ele é o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe”.

De acordo com o primeiro ensino de Lacan (1957-58/1999), há castração quando a função do Nome-do-pai opera, produzindo um recalque, como ocorre com a neurose. Na psicose, na qual não há a inscrição desse significante, o sujeito tem que suprir a falta dele.

Desse modo, no segundo tempo do Édipo, o ponto nodal é a privação do falo que o pai efetua. A fala do pai intervém, a título de mensagem, no discurso da mãe, enunciando uma proibição. O pai priva a mãe da criança e a criança da mãe: “não te deitarás com tua mãe” e “não reintegrarás o teu produto”. Essa dupla privação permite à criança superar a relação dual, a díade narcísica, e ter acesso à lei do pai. Segundo Miller (2009), só através da operação do pai é possível passar do Outro materno mortífero ao Outro sublimado. É na medida em que a criança é desalojada da posição ideal com que ela e mãe poderiam satisfazer-se, e na qual ela exercia a função de ser o objeto metonímico dessa, que pode se estabelecer a terceira relação.

No terceiro tempo do Édipo, o pai aparece não como aquele que é a lei, mas como aquele que a transmite. O pai deixa de ser a lei para ser o representante dela. Nesse momento, a castração incide também sobre o pai. A interiorização da lei possibilita à criança constituir-se enquanto sujeito. É nesse ponto do Édipo que opera o reconhecimento do sujeito quanto a seu sexo.

Através dos três tempos do Édipo, é possível ver um percurso de simbolização: passando de ser o falo (pela via imaginária), para ter o falo (enquanto símbolo) e, por último, dar-se conta de que ninguém tem o falo – o que possibilita a operação da castração pela via simbólica. Só após essa operação é possível se dizer homem ou mulher. Lacan pontua, em vários momentos de sua teoria, a estruturação da posição sexual através de uma simbolização por meio do Édipo. Seguem duas citações:

É na medida em que a função do homem e da mulher em que é literalmente arrancada ao domínio do imaginário para ser situada no domínio do simbólico, que se realiza toda posição sexual normal, consumada. É pela simbolização a que é submetida a realização genital, que o homem se viriliza, que a mulher aceita sua função feminina (Lacan, 1955-56/2002, p. 203).

Ele, parte de Freud, ao afirmar que a realização da posição sexual no ser humano está ligada à prova da travessia de uma relação simbolizada, a do Édipo, que comporta uma posição que aliena o sujeito, isto é, o faz desejar o objeto de um outro, e possuí-lo por procuração de um outro (Lacan, 1955-56/2002, p. 203).

Desse modo, o Complexo de Édipo cumpre sua função por meio da função do significante, visto que é necessário simbolizar algo do imaginário. Somente através da entrada na ordem simbólica que é possível haver uma assunção ao sexo. Porém, vale

ressaltar que o simbólico não é capaz de dizer tudo sobre o sexo.

Lacan (1957-58/1999) também destaca as dissimetrias, já observadas por Freud, no Complexo de Édipo da menina e do menino. Ele marca algumas diferenças com relação à teoria freudiana. Para ele, a realização do sexo da mulher não se faz no Complexo de Édipo de modo simétrico ao do homem, por uma identificação à mãe, mas ao contrário, por uma identificação ao objeto paterno, o que lhe assinala um desvio suplementar. Isto é, a menina situa a sua referência sexual não à mãe, mas ao objeto paterno, o que pode resultar na histeria.

Como afirma Lacan (1955-56/2002):

Esta desvantagem na qual se encontra a mulher quanto ao acesso à identidade de seu próprio sexo, quanto à sexualização enquanto tal, transforma-se na histeria em uma vantagem, graças à sua identificação imaginária ao pai, que lhe é perfeitamente acessível, em razão especialmente de seu lugar na composição do Édipo (p. 197).

No nível em que o pai se faz preferir à mãe, ponto de saída do Édipo da menina, é para ela um resultado gerador de conformidade. Porém, nunca é completamente atingido, pois sempre lhe fica um pequeno amargo na boca, ao qual se dá o nome de *Penisneid* (Lacan, 1957-58/1999). É aqui que marcamos uma diferença entre Freud e Lacan.

Enquanto, para Freud (1925/1996d), a entrada da menina no Édipo é um refúgio; para Lacan (1957-58/1999), é na entrada do Complexo de Édipo que aparece a dificuldade para a menina, ao passo que o final do Édipo é tranquilo, porque o pai não tem dificuldade de se fazer preferir à mãe como portador do falo. Ao passo que, no menino, a dificuldade, para Lacan (1957-58/1999), está no final do Édipo, pois o pai se

faz preferir à mãe.

Para Lacan (1957-58/1999, p. 179):

É na medida em que o pai se torna o ideal do eu que se produz na menina o reconhecimento de que ela não tem falo. Este é o que há de bom para ela, ao passo que, para o menino, esse resultado seria desastroso.

Como foi dito, o que marca o terceiro tempo do Édipo é o reconhecimento de que ninguém tem o falo. Porém, essa questão se apresenta de modos diferentes para os homens e as mulheres. A menina não tem que mostrar sua virilidade ao final do Édipo, já para o menino é o que se espera dele.

Podemos concluir que, para Lacan (1957-58/1999), o Complexo de Édipo é aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher. Embora a questão da sexualidade sempre estivera relacionada com o pulsional, nesse momento da obra de Lacan, a posição sexual do sujeito articula-se, principalmente, com a dimensão do simbólico pela via fálica. Isto é, tenta-se com o simbólico nomear o que é da ordem da sexualidade. Somente mais tarde a dimensão do real estará mais articulada com a sexualidade na teoria lacaniana. Nessa perspectiva, Holck (2012) afirma que o Complexo de Édipo, em sua articulação imaginário e simbólico, seriam barreiras ao real, do gozo impossível.

### **3.3 Sobre a feminilidade em Lacan**

“Nas verdadeiras mulheres, há sempre algo meio extraviado” (Lacan, 1957-58/1999, p. 202). “A questão fálica é de interpretação espinhosa na mulher” (Lacan, 1958/1998a, p. 693). Ambas as passagens revelam a dificuldade em tornar-se mulher e

em se dizer enquanto tal. Afinal, não há um representante da sexualidade feminina, o que traz consequências para as mulheres.

Lacan (1955-56/2002) adverte que tornar-se mulher e interrogar-se sobre o que é uma mulher são coisas diferentes. “Interrogar-se é o contrário de tornar-se” (p. 203). Assim, tornar-se uma mulher é da ordem do que não é possível dizer. É diante de tal discussão que, para Lacan (1955-56/2002), a posição da mulher é essencialmente problemática e inassimilável.

Na teoria lacaniana sobre a feminilidade, vale ressaltar dois pontos, que reescreve o que foi apontado por Freud: o primeiro é quando ele afirma que as mulheres estão, sobretudo, do lado da falta-a-ter (Lacan, 1960/1998c). Como aponta Campista e Caldas (2013), quer dizer que não há saída para as mulheres do lado do ter.

A falta-a-ter na mulher, que é da ordem da privação<sup>8</sup>, aparece como a inveja do pênis. Lacan (1960/1998c) não diverge de Freud quando propõe como fórmula do desejo feminino a inveja do pênis, a falta a ter, pois é aí que o desejo feminino não cessa de se colocar. Dito de outro modo, a inveja do pênis mobiliza o desejo das mulheres.

Nessa mesma perspectiva, Miller (2008a) coloca que a mulher é marcada por uma incompletude, que tem como consequência a mulher como um ser insaciável. Vale retomar essa frase de Miller, pois a incompletude está para todo sujeito, mas, no caso das mulheres, a privação dá consistência a essa incompletude.

A privação, e consequentemente a *inveja do pênis*, faz com que a mulher não deixe de demandar o falo, o que faz com que a via da demanda seja uma via aberta. Nesse sentido, Schermann (2003) afirma que a menina vai buscar, no Outro, o significante do desejo do qual ela é privada.

8 Segundo Lacan (1957-58/1999), a privação ocorre no real de um objeto simbólico.

O segundo ponto que Lacan (1958/1998a) avança com relação a Freud é quando ele indica como caminho da feminilidade ser o falo, já que ela não o tem. Desse modo, avança-se na concepção do ter ou não ter o falo freudiano.

É justamente porque a mulher está no lugar de quem não tem o falo que ela pode sê-lo (Lacan 1958/1998a). Desse modo, seja por não ter o falo, como por não ser o falo para a mãe, que resta para mulher ser o falo para o homem.

Seguindo essa perspectiva, R. Jenuon (aula expositiva, 2015) coloca que o homem deixa de ser o falo (para mãe) para ser portador dele. Enquanto isso, a mulher não tem o falo, mas ela passa a ser o falo, enquanto semblante, para o homem.

Em que medida o fato das mulheres se colocarem nesse lugar de ser o falo para o homem seria uma reatualização da posição primitiva de ser o falo para a mãe? Campista e Caldas (2013) contribuem com essa discussão ao mostrar que a dimensão de ser o falo é abordada originalmente pelo viés do valor fálico que a criança possa ter para a mãe. Essa seria a posição original de todo sujeito, a posição como falo que interessa ao Outro. Efetivamente, para que o sujeito possa advir, é preciso deslizar dessa posição para a de ter o falo, operação que Lacan situa como a da metáfora paterna. Assim, o referido valor que se possa ter, sendo o falo para o Outro, precisa ser ressignificado pela função paterna ao indicar que o desejo da mulher se situa alhures em relação ao desejo da mãe, fazendo com que um filho não lhe seja suficiente. No entanto, Lacan aponta que a posição de ser o falo para o Outro articula-se com a posição feminina. É, portanto, a partir de ser ou não ser o falo que Lacan situará a feminilidade.

É possível ser o falo para o parceiro de diversos modos. Pela vertente da predominância do imaginário, ser o falo representaria uma relação alienante, que não se

sustenta; pela via do simbólico, ser o falo é aquele que se faz desejar, atualizando a pergunta: “que queres de mim?”. Ser o falo pela via do semblante<sup>9</sup> poderia ser uma solução para a mulher?

Esses dois pontos que Lacan articulou sobre a feminilidade – a falta a ter e ser o falo para um homem – se relacionam com a importância, para as mulheres, de serem amadas. O amor vem como uma tentativa de suplência dessa falta a ter e, conseqüentemente, ao se colocar como sendo o falo para um homem, daí a importância do amor para elas. Há uma citação de Lacan que demonstra a relação entre a falta constitutiva da mulher e como isso se apresenta na relação amorosa.

É pelo que ela não é que ela quer ser desejada ao mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante do seu desejo no corpo daquele a quem ela endereça sua demanda de amor. Sem dúvida não podemos esquecer que dessa função significante, o órgão que é revestido desta função, adquire valor de fetiche. Mas o resultado para a mulher continua sendo que convergem sobre o mesmo objeto uma experiência de amor que, como tal, a priva idealmente do que ele dá, e um desejo que encontra aí seu significante (Lacan, 1958/1998c, p. 701).

Dessa citação podemos destacar dois pontos: o primeiro é que, para a mulher, o objeto de amor e o objeto de desejo convergem em um único objeto. O segundo ponto é que a mulher busca ser desejada e amada, ao mesmo tempo, por isso se coloca sendo o falo para um homem. Dito de outro modo, há uma sobreposição, para as mulheres, entre desejo e amor. Essas, quando desejam, também amam. Ao mesmo tempo, se fazer desejada é também um modo de se fazer amada. Podemos concluir que, ao ser o falo, a

9 O semblante inclui o imaginário no simbólico. A noção de real impõe-se como um resíduo das operações do semblante (Miller, 2011b).

mulher se colocar como desejada, buscando assim ser nomeada e amada.

Corroborando com essa discussão, Miller (2008a) afirma que na mulher o desejo passa pelo amor. Nessa mesma perspectiva, Campos (2003) coloca que, para elas, é possível haver uma convergência do amor e do desejo em um mesmo objeto. Ao mesmo tempo que a mulher deseja o pênis do parceiro enquanto fetichizado pelo significante, ela ama o homem como castrado, como aquele que não pode lhe dar o que ela pede. E é assim que ela o escolhe como Outro do amor (Campos, 2003).

Como indicam Souza e Rocha (2009), devido à falta da mulher, ela é obrigada a se utilizar do amor como uma suplência, um substituto do falo que ela não tem. Ela tanto busca o falo no corpo do homem, pelas vias do amor e de seus derivados, como também ao ser o falo para o homem, buscando ser amada. Ribeiro e Pinto (2012) mostram que a exigência de ser amada por parte das mulheres é para ser o falo para o homem.

Ao ser o falo, a mulher se veste de uma máscara. É assim que sacrifica, na mascarada<sup>10</sup>, uma parte da sua feminilidade. Esse termo, Lacan (1958/1998a) retoma da psicanalista Joan Rivière. De acordo com Campista e Caldas (2013), a mascarada é uma mulher bem-sucedida profissionalmente, cujo sucesso se verificava com a identificação ao pai no exercício fálico de ser aquela que tem. Todavia, após suas belíssimas conferências, colocava-se diante dos homens que a haviam assistido num certo jogo sedutor, buscando atrair elogios e flertar com eles como uma mulher frágil diante de um homem forte. Em seguida, era acometida de forte angústia, pois acreditava ter dito algo inapropriado. Rivière aponta para essa posição, aparentemente feminina, como sendo uma máscara que encobria seu temor de ter desafiado o homem em seu território.

10 A “mascarada” feminina consiste no que a mulher busca fazer-se para disfarçar, encobrir a sua falta fálica, como se, não tendo o falo, ela pudesse encobrir a falta numa fetichização de seu corpo, velando a falta e apelando para o desejo como complemento do masculino (Fingermann, 2008).



Sobre a mascarada, Lacan (1958/1998a, p. 701) afirma: “por mais paradoxal que possa parecer essa formulação, dizemos que é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os seus atributos na mascarada”. Fuentes (2001) contribui com essa discussão e afirma que a face fálica se apresenta como própria da mascarada feminina, levando a um impasse: a máscara, tanto pode ser uma saída para o impasse da feminilidade, buscando ser o falo para o Outro, como ela mesma torna-se um meio que dificulta ao que é próprio do feminino. Nessa mesma direção, Solano (2012) afirma que quanto mais uma mulher consegue ser o falo, mais alienada ela está. Conseqüentemente, o que ela é em si mesma se encontra mais distanciado ou separado em sua relação com o homem. Além disso, ser o falo não implica que se goze dele. Em outras palavras, quanto mais uma mulher se realiza como falo, mais reduzido ela o é, menos o tem, menos goza dele.

Desse modo, as soluções apresentadas – do parecer (mascarada), do fazer-se amada, do ser o falo – não esgota o que o feminino convoca, ao passo que, assim como Freud percebeu, mostra a importância do amor para as mulheres.

### **3.4 A mulher enquanto objeto causa de desejo para um homem**

Este subitem será baseado no Seminário 10 – *A angústia*, em que Lacan (1962-63/2005) avança ainda mais na discussão sobre a relação da mulher com a castração, com o desejo e com o amor. O texto faz uma virada quanto às contribuições sobre as mulheres, apresentando uma outra lógica a respeito delas. Ele parte do falo enquanto órgão e não enquanto significante. Isso traz conseqüências, tanto para os homens, quanto

para as mulheres, estabelecendo relações específicas com a castração e com o objeto causa de desejo. Esse foi formulado a partir do objeto *a* – causa de desejo e resto.

Com o conceito de objeto *a*, marca-se uma diferença radical entre o objeto do desejo e o objeto causa do desejo. Segundo Bessa (1998), o objeto de desejo é a falta tomada como objeto, o que implica em manter o desejo insatisfeito. O que é diferente da causa do desejo que se denomina com o objeto *a* e que consiste em cavar o lugar vazio do desejo.

Vale ressaltar que, nesse ponto de seu ensino, já está posto que a “relação sexual não existe”, embora Lacan (1962-63/2005) ainda não houvesse formulado desse modo. O referido autor afirma que a relação do homem e da mulher é um assunto tão delicado que se justifica a permanência de um mal-entendido estrutural entre eles, uma vez que há diferenças entre o modo de amar masculino e feminino.

De acordo com Miller (2005), nesse seminário a castração para o homem aparece a partir da detumescência do falo, isto é, da negativização do falo. Enquanto a mulher só captura a problemática da negativização fálica via homem, isto é, o objeto fálico e sua falta, só estão imbricados na sexualidade feminina de maneira indireta, em segundo plano.

Lacan (1962-63/2005), citado por Miller (2005), coloca que a relação do homem com o desejo e o gozo é embaraçada. Ambos são limitados pela detumescência do falo. O que quer dizer que, do lado do desejo e do gozo, aparece a angústia para os homens, que é ligada não a uma ameaça paterna, mas ao instrumento fálico que falta. Já as mulheres, ele diz que não perdem nada nessa história.

Desse modo, Lacan (1962-63/2005) formula o menos da função fálica nos

homens. O falo que até então representava o mais, vem agora enquanto menos. O homem tem o falo, porém ele falha. Nas palavras dele próprio (1962-63/2005, p. 194): “por funcionar na cópula humana não apenas como instrumento do desejo, mas também como seu negativo, que o falo se apresenta na função de a como sinal menos”.

Já na mulher, não há o sinal de menos com que é marcada a função fálica no homem. O menos que existe, para a mulher, se opera na castração de saída, algo falta; diferente de algo que falha. Nessa perspectiva, com relação ao gozo às mulheres são menos sujeitas à angústia.

Para Lacan (1962-63/2005), a mulher revela-se superior no campo do gozo, uma vez que seu vínculo com o nó do desejo é bem mais frouxo. Quanto a relação das mulheres com o desejo, pela via de seu próprio desejo, essa relação é mais tranquila. Porém, a mulher é mais afetada pelo desejo do Outro, localizando a angústia feminina frente a esse desejo. Afinal, ela não é protegida pelo objeto que intermedeia o desejo do Outro, ela está situada diante de um Outro que falta. Isto é, a mulher tem relação direta com o desejo do Outro que não é mediado, que não tem por intermediário o  $-\phi$ . O verdadeiro desejo do homem angustia o sujeito feminino porque esse desejo tem relação com a falta e convoca o sujeito feminino a ser o que faz suplência (Miller, 2005).

Ao mesmo tempo, é justamente o desejo do Outro que lhe interessa, ainda mais porque “o objeto fálico só chega a ela em segundo lugar, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 209). Desse modo, ao ser causa de desejo para um homem, essa tem acesso à dimensão do desejo, que está capenga para ela.

De acordo com Alberti e Marinho (2013), pode-se dizer que o homem se dirige a

mulher como objeto de seu desejo, buscando algo que lhe falta. Se todo sujeito deseja a partir de sua referência ao falo – enquanto falta –, é por essa via que busca o objeto de sua fantasia. É a causa do seu desejo, que ele visa enquanto Outro sexo (Alberti e Marinho, 2013). Trata-se da forma fetichista de amar dos homens.

A questão do desejo e do amor também está entrelaçada à mulher ao ser causa de desejo para um homem. A mulher consente em ser causa de desejo para um homem, buscando ser amada, apontando a vertente do amor erotomaniaco<sup>11</sup> da mulher. Esse é um amor pelo qual a mulher não cessa de demandar, retomando a importância em ser amada.

Vale ressaltar que, para o homem, a causa de desejo, o fetiche, tem suportes múltiplos. Pela via do desejo, a mulher não é única, como é no amor. Já para a mulher, o amor não está do lado do múltiplo, ela deseja ser amada e desejada por um homem.

Ser objeto causa de desejo para um homem diz respeito a um consentimento, a mulher deve consentir com essa posição. Como mostra Fingerhann (2008), quando a mulher não puder ou não quiser consentir em se fazer objeto, resta-lhe a posição dita histórica: aquela que se faz de homem por não consentir ocupar o lugar de causa.

Enquanto objeto *a* para um homem, o amor vem como suplência para que a mulher não caia em uma posição de resto, visto que o objeto *a* compõe uma dupla vertente: causa e resto. No entanto, merece ressaltar, como mostram Maia e Caldas (2011), que ao fazer semblante de objeto na fantasia de um homem, as mulheres podem ser empurradas a devoção amorosa.

<sup>11</sup> A expressão “erotomaniaco” é proveniente do termo erotomania. Este foi usado primeiramente por Clérambault (médico psiquiatra). Lacan (1953/1993), no texto *O Discurso de Roma*, coloca que a erotomania consiste em um delírio psicótico, no qual o sujeito tem certeza de estar sendo amado, o que implica em uma série de interpretações delirantes da realidade. Esse amor pode virar ódio, assim como passa a se sentir ameaçado e perseguido pelo objeto que “supunha” ser amado. A expressão “erotomaniaca”, é então usado para referir-se a uma forma feminina de amar, pautado na importância de ser amada das mulheres. Vale ressaltar que não é a mesma coisa que erotomania.

Além disso, o conceito de objeto *a* refere aquilo que escapa a significantização. Desse modo, as mulheres nessa posição buscam encontrar uma significantização para seu ser, mas essa não pode ser de todo. Portanto, essa via de ser causa de desejo é também sem saída para as mulheres.

Como apontam Queiroz, Siqueira e Nóbrega (2017), fazer-se de objeto fetiche para o homem não diz tudo da mulher. Ela espera ser adorada para além disso. E é esse ponto que será retomado mais adiante por Lacan com as formulações do gozo feminino.

Assim, podemos concluir que Lacan (1962-63/2005) confirma a indicação de Freud de que, para a mulher, importa menos amar do que ser amada. É por isso que a forma do amor feminino é nomeada por Lacan de “erotomaniaca”, sendo um dos indicadores da posição subjetiva que cada um ocupa na partilha entre os sexos.

#### **4. Quarto Capítulo: O segundo tempo da elaboração lacaniana: a “loucura” das mulheres**

Como visto nos capítulos anteriores, tanto em Freud como em Lacan, não há um significante que possa designar a mulher. Para ambos, há algo da mulher que escapa ao simbólico. Até então, ser homem e ser mulher relacionava-se, respectivamente, a ter o falo e a não ter ou ser o falo.

De acordo com Prates (2001), pela via fálica, homens e mulheres se inscrevem na lógica do todo, na qual a significação fálica é o eixo de estruturação do desejo. Eles respondem ao gozo fálico<sup>12</sup>, também conhecido como gozo do sentido, finito (Prates, 2001). Sobre a referida lógica do todo e da significação fálica, há algumas posições que as representam, como visto no capítulo anterior. Trata-se da posição da mulher em consentir em ser causa de desejo para um homem e do homem se utilizar do objeto causa de desejo como suplência da falta no Outro.

Nessa mesma perspectiva, Morel (1997, p. 93) assinala que a “linguagem impõe um significante único ao gozo: o falo”, o que significa dizer que ele delimita apenas o gozo fálico. O falo, enquanto único ordenador da sexualidade, torna o problema da feminilidade insolúvel, pois a experiência clínica freudiana e lacaniana sinaliza que esse não dá conta das questões relativas ao feminino. Isso significa que há algo além do gozo fálico.

Para Campista e Caldas (2013), a partir do *Seminário 18 – De um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971/2009) avança ainda mais na tese sobre o feminino, apresentando a lógica do não-todo. É diante dessa lógica que o enigma da mulher se

12 O gozo fálico é o gozo que é capturado pelo significante, caracterizando, desse modo, uma limitação e regulamentação do gozo.

formula. É a partir dessa formulação que Lacan constrói uma genuína teoria sobre o feminino, uma vez que o retorno à Freud não dá conta dessa elaboração (Demes, Chatelard & Celes, 2011).

O que não existia antes desse marco era pensar a mulher levando em conta a dimensão de real e de gozo. A mulher, encarnando o real, testemunha a impossibilidade de nomeação e delimitação. De certo modo, a relação da mulher com o “real”<sup>13</sup> de Lacan já estava anunciada, quando Freud (1937/1996e) se referia à mulher como um continente negro, como um enigma, isto é, como algo da ordem do inacessível. Porém, Freud não avançou nessa postulação, esbarrando no rochedo da castração.

Desdobrando um pouco mais essa virada do ensino de Lacan, André (1998) esclarece que, no *Seminário 20 – Mais, Ainda* (1972-73/2008), a discussão se dá sob uma elaboração que religa dois termos opostos: o significante e o gozo, sendo a intercessão desses dois campos a via utilizada pela teoria lacaniana para situar a questão do feminino. Esse articula, então, o significante e o gozo.

André (1998) comenta também que, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan (1960) falava que era preciso distinguir dois tipos de gozo: o “gozo do ser” e o “gozo sexual”. Acrescenta André (1998) que, para Lacan (1960), o gozo do ser era infinito e o gozo sexual incidia sobre ele, interditando-o. Isso parecia sugerir que o gozo do ser era prévio ao significante e ao gozo fálico.

Entretanto, ao retomar essas duas modalidades de gozo, no *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008) introduz uma diferença radical, invertendo a problemática da articulação entre o ser e o significante. O ser não pré-existe ao significante, mas, ao contrário, é

13 O real se define como um impossível de escrever. N’*O seminário 20 – Mais, Ainda*, ele é o que não cessa de não se escrever da relação sexual.

produzido, modelado e determinado por ele. Sem o significante, nada existiria, nem mesmo o ser. Para Lacan (1972-73/2008), o gozo do ser é o gozo do corpo, como tal, assexuado, sendo o ser o que marca a exigência de infinitude. Nessa proporção, o gozo sexual ou gozo fálico é um gozo delimitado.

Desse modo, André (1998) conclui que só há gozo ilimitado (gozo do ser ou Outro gozo como passa a ser chamado a partir do *Seminário 20*) porque há gozo sexual. Nessa mesma perspectiva, para Bonfim (2014), o gozo fálico, por estar articulado ao significante, faz supor que há uma “outra coisa”, um “mais-além”, na medida em que a função do significante<sup>14</sup> é evocar algo além do que ele diz, assim como também ele não é capaz de dizer tudo.

Especialmente no *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008) inverte a perspectiva do seu primeiro ensino e avança na teoria do significante para uma ênfase na modalidade de gozo. Enquanto estávamos na lógica do significante, estávamos no plano da linguagem.

Nessa primeira formalização, a primazia é do significante que mortifica o corpo. Nessa época, como visto anteriormente, ele concebe o sujeito como um efeito metafórico do significante do Nome do Pai: o sujeito é aquele que é representado entre dois significantes, havendo um resto que não pode ser representado, também chamado de objeto *a*. Mas, nesse seminário, o significante não só mortifica o corpo, como vivifica, produzindo gozo.

É introduzida também a noção de *lalangue*<sup>15</sup> (alíngua), a qual diz respeito a um modo de fala no qual o sujeito não sabe o que diz. É o encontro da linguagem com o

14 O significante é incapaz de ordenar totalmente o gozo feminino, pois há algo que sempre escapa a qualquer tipo de regulação.

15 Segundo Ramirez (2015, p. 191), Lacan inventou o termo “lalíngua” para tornar palpável o modo como a carne é tatuada pelo verbo muito antes que ele se estruture gramaticalmente em linguagem. Materialidade sonora do significante e seu devir de marca, letra.



corpo, produzindo seus efeitos. A língua, que ainda não é estruturada como a linguagem, mas é prévia a ela, marca o corpo do sujeito e essas marcas ecoam, produzem *sinthoma*<sup>16</sup>. De acordo com Miller (2011b), o que Lacan chamou de *sinthoma* é o nome do incurável, o que designa o modo singular de um sujeito gozar. Com isso, Santos (2009) aponta que Lacan caminhou na direção de pensar uma significantização do gozo pela via da *lalangue*.

São essas teorizações, ocorridas após os anos 1970, que levaram Lacan a elaborar o que chamamos sua segunda clínica, uma clínica além do Édipo, cujo paradigma se sustenta na experiência e no encontro com o Real. A mulher é aquela que tem uma relação próxima com o real, já que não há um significante que a represente, por isso ela não se inscreve toda no campo do simbólico, campo paradigmático do Édipo. É com o avanço da teoria do feminino que a clínica lacaniana vai mais-além do Édipo e da questão estrutural. Pode-se dizer, então, que o feminino é o paradigma da clínica do real.

Nessa mesma perspectiva, para Campista e Caldas (2013), é com Lacan que o feminino deixa de ser a falta de um atributo e passa a se situar como o que está além do limite dado pelo falo. O feminino, então, é uma ultrapassagem. Segundo Miller (2008b), a partilha dos sexos com relação ao ter ou não ter o falo se desfaz, quando propõe que não há equivalência, nem complementaridade, entre homens e mulheres, pois a mulher tem um gozo suplementar.

Como aponta Dessal (2012), mesmo quando se admitia que homem-mulher eram designados por significantes – termos que não possuem uma significação unívoca e que

16 A partir do momento em que o gozo feminino é tratado como *sinthoma*, há uma generalização do gozo feminino, sendo esse o paradigma de toda análise. De acordo com Miller (2011b), o *sinthoma* é condicionado não pela linguagem, mas por língua, aquém de qualquer articulação. É um modo de gozo absolutamente singular.

não designam entes reais, apenas semblantes –, esses não alcançam a dimensão do campo do gozo. Há algo que subsiste de forma radical e insuperável, quando situamos homens e mulheres nesse campo. Gozar como homem ou como mulher diz respeito a uma questão lógica.

Lacan (1973/2003a) propõe que se antes a questão da sexualidade estava em torno, sobretudo, do simbólico, ao circunscrever o real como impossível – anunciando que “não há relação sexual” (Lacan, 1972-73/2008, p. 63) –, há uma mudança com relação ao modo de conceber a sexualidade e o sujeito. Esse passa a ser nomeado como *falasser*<sup>17</sup> e a sexualidade passa a ser concebida a partir dos modos de gozo.

A divisão da sexualidade far-se-á em função de dois gozos e não mais entre dois sexos. Nessa perspectiva, as posições subjetivas masculina e feminina são *sinthomas*. Isto é, suplências da relação sexual que não existe. Vale ressaltar que esse aforisma lacaniano não quer dizer que não exista o sexo entre os *falasseres*; mas que não é possível haver complementaridade entre os sexos, nem entre seus modos de gozo.

Dito de outro modo, para Lacan (1972-73/2008), o gozo sexual é marcado pela impossibilidade do Um. Como também o gozo do corpo, do ser, assexuado, não convém à relação sexual. Cada *falasser* também goza de si próprio. Uma parte do gozo feminino, que é sempre singular, não faz laço com o Outro, impossibilitando a relação sexual.

Assim, a relação entre os *falasseres* é sempre sintomática, visto que “a relação sexual não existe” (Lacan, 1972-73/2008, p. 63). Ou seja, não há gozo compartilhado ou complementar. Como já vimos, o gozo feminino é suplementar.

Miller (2015a), a partir de Lacan, elabora a teoria do parceiro-sintoma. Para ele,

17 De acordo com Miller (2015a), Lacan substitui o termo sujeito por *falasser*, que é o contrário de falta-a-ser. É o sujeito mais o corpo, é o sujeito mais o gozo do *sinthoma*. Essa é a marca de que o *falasser* goza de si próprio.

na relação entre os falasseres, o Outro torna-se o sintoma do parceiro, isto é, um meio de seu gozo. Esse gozo é, primeiramente, um modo de gozar do saber inconsciente, da articulação significativa e do significado; em segundo lugar, é um modo de gozar do corpo do Outro. O corpo do Outro é tanto o corpo próprio como o corpo de outrem. Nesse sentido, o gozo é sempre autístico, ao mesmo tempo em que também inclui o Outro.

Em função da inexistência da relação sexual, Lacan (1972-73/2008) postula que o amor vem como suplência. Assim, o amor vem recobrir a impossibilidade de relação entre os falasseres. Para Campista e Caldas (2013), o amor, portanto, é o elo entre a fantasia fálica de um sujeito com “A mulher que não existe”<sup>18</sup>. Para que se faça uma parceria, não se pode prescindir de suportar o vazio daquilo que da relação sexual não se escreve porque ultrapassa a fantasia do sujeito.

Este capítulo divide-se em três subitens: o primeiro é “A sexuação e o gozo feminino”; o segundo “O ‘não-todo’ das mulheres e o amor”; e “Devastação: o nome para uma loucura de amor das mulheres”.

#### **4.1 A sexuação e o gozo feminino**

Desde o *Seminário 18*, Lacan (1971/2009) passou a considerar a mulher como não-toda fálica. Mas é no *Seminário 20* (1972-73/2008) e no texto *Aturdido* (1973/2003a), quando ele situa as fórmulas da sexuação, que essa formulação foi melhor desenvolvida.

As fórmulas da sexuação propõem dois lados da sexualidade: masculino e feminino. Esses dois lados são as únicas definições possíveis de se dizer homem ou

18 O aforisma lacaniano “as mulheres não existem” quer dizer que a mulher não existe no Universal, existindo apenas uma a uma. Só existe a mulher na singularidade.

mulher para quem quer se encontre na posição de habitar a linguagem (Lacan, 1972-73/2008). Dito de outro modo, não importa qual gênero, para ser nomeado homem ou mulher há que se ocupar um desses lados.

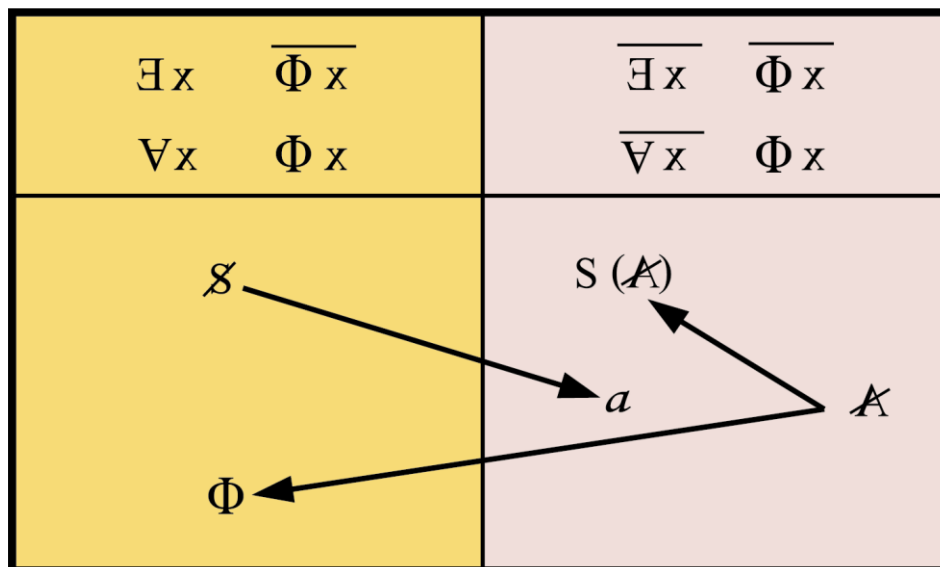
Apesar de o gozo feminino ser constituinte do falasser, ocupar a posição feminina vai além da presença desse gozo enquanto tal. De acordo com Demes, Chatelard e Celes (2011), a teoria lacaniana não associa o gozo do Outro como um traço exclusivo do feminino e o gozo fálico como um traço exclusivo do masculino. Mas, sim como esses dois tipos de gozo se encontram no homem ou na mulher. Isso quer dizer que o gozo feminino e o gozo fálico se encontram em ambos. Mas vale destacar que, para ocupar um dos lados da fórmula da sexuação, há que se ocupar uma posição, estabelecendo um modo de gozar masculino ou feminino.

Quanto à posição feminina, parte de seu gozo está fora da linguagem e, portanto, nenhuma palavra pode ser dita sobre ele. Logo, nada se sabe a seu respeito. Desse modo, há um gozo na mulher sobre o qual ela mesma não sabe nada a não ser que o experimenta (Lacan, 1972-73/2008).

Para Bonfim (2014), posicionar-se do lado feminino é aceitar a falta de fundamento (a falta de representação, nomeação e, ao mesmo tempo, o sem limite) e suportar a instabilidade do não-todo. É a saída mais difícil, pois depara-se com “a mulher que não existe”; entretanto, é a única via possível para aceder a essa posição. Desse modo, interpretamos que Lacan (1972-73/2008), ao se referir à mulher, está referindo-se a uma posição, a posição feminina, havendo um certo deslocamento e ambiguidade entre o termo mulher e a posição feminina.

É nas fórmulas da sexuação que toda essa questão poderá ser melhor formulada e

apreendida. Segue o quadro das fórmulas da sexuação (Lacan, 1972-73/2008, p. 84).



A coluna da esquerda descreve a posição masculina e o lado oposto, a feminina. Em ambos os lados, a função  $\Phi x$  afirma que aquilo que traz relação com a sexualidade provém da função fálica. Situar-se de um lado ou de outro depende da maneira como o sujeito está assujeitado a ela.

Há também, no quadro, os "quantificadores". Há dois tipos deles: os quantificadores existenciais –  $\exists x$  e  $\overline{\exists x}$  (que devem ser lidos respectivamente: "existe um" e "não existe um") – e os quantificadores universais –  $\forall x$  e  $\overline{\forall x}$  (que devem ser lidos, respectivamente: "para todo x" e "para não todo x"). Já o "x" designa o sujeito (Bonfim, 2014).

As inscrições do lado masculino:

$\exists x \overline{\Phi x}$  : existe um "x", um sujeito, para quem a função fálica –  $\Phi x$  – não funciona, ou seja, existe um homem que não está na castração.

$\forall x \phi x$  : para todo homem há a inscrição da função fálica. Isso quer dizer que todo homem e o homem como um todo está submetido à castração.

As fórmulas do lado da mulher:

$\overline{\exists x} \overline{\phi x}$  : não existe mulher para quem a função fálica não funcione, não há mulher que não esteja assujeitada à castração.

$\overline{\forall x} \phi x$  : para não-todo sujeito é correto afirmar que a função fálica funcione, ou seja, a mulher é não-toda referida à castração, de modo que nem tudo em uma mulher está submetido à lei do significante.

Do lado masculino da sexuação, Lacan (1972-73/2008) escreveu que existe ao menos um homem para quem a função fálica não incide; trata-se do Pai da horda primitiva. Ele é o único para quem a castração não ocorreu e sua existência implica um limite para a função fálica. Essa exceção permite fundar um conjunto dos homens.

Para Lacan (1973/2003a, p. 450), “não há universal que não deva ser contido por uma existência que o negue”. Nesse caso, o universal diz respeito ao conjunto dos homens que estão submetidos à lógica fálica. Há apenas um que existe a esse conjunto, que não esteve submetido a essa lógica, portanto, não castrado representado no mito freudiano da Horda Primitiva como o pai primevo<sup>19</sup>. De acordo com Santos (2009), com as fórmulas da sexuação, Lacan demonstra que o mito do “assassinato do pai que goza de todas as mulheres” é um fantasma masculino.

No que diz respeito ao lado feminino, não há uma mulher na qual a castração não incidiu, portanto, não há exceção que possa designar um conjunto das mulheres. Sendo

19 O pai primevo ou pai da horda primitiva foi descrito por Freud na obra *Totem e Tabu*, de 1913. É o homem que tinha acesso e direito a todas as mulheres. Acontece até que os seus filhos se revoltam e matam o pai da horda primitiva, instaurando, assim, a lei do incesto.

assim, não é possível estabelecer uma fórmula universal, tal como é possível para os homens.

A mulher está no campo fálico, que é marcado pelo efeito da castração, mas não se situa totalmente nesse campo. A mulher, afirma Lacan (1972-73/2008), não é castrada, ela é não-toda castrada; ela está, portanto, em suspensão. Nessa mesma perspectiva, Brodsky (2008) esclarece que não se trata de mulheres que se inscrevem do lado fálico e outras não; as mulheres se inscrevem uma por uma não-todas do lado fálico.

Bonfim (2014) afirma que a castração se coloca dividindo a mulher, ao contrário do que acontece no ser masculino, que o unifica sob o significante “homem”. O que quer dizer que, como não há um significante que forneça um suporte ao ser feminino, as mulheres não fazem Um, como os homens, mas permanecem em parte em sua infinitude. Observa-se que é próprio da mulher a sua falta de limite por ser não-toda submetida à lei da castração. Assim sendo, resta um real impossível de ser capturado pelas palavras.

Nas fórmulas da sexuação, Lacan (1972-73/2008) também teoriza sobre os modos de relação entre o lado masculino e o lado feminino. O lado masculino relaciona-se com o lado feminino, através de uma seta que liga  $\$$  (do lado homem) e  $a$  (do lado mulher), representando aí a fórmula da fantasia. O objeto  $a$  é o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido (Lacan 1972-73/2008).

Assim, os traços de perversão masculina são os traços inventados no lugar significante de A mulher que não existe (Miller, 2010). É na medida em que o homem se relaciona com a mulher, enquanto objeto  $a$ , que o modo de gozar do homem exige que seu parceiro responda a um modelo, um detalhe. Assim, o gozo do homem será localizável e limitado, na medida em que o pequeno  $a$  é uma unidade discreta de gozo,

separável, contabilizável (Miller, 2015a). O homem, ao relacionar-se com a mulher, aborda a causa de seu desejo, designado pelo objeto *a*. Como aponta Lacan (1972-73/2008, p. 78), “O ato de amor é a perversão polimorfa do macho”. Essa citação pode ser lida da seguinte forma: o homem ama através da causa de seu desejo.

Já o lado feminino relaciona-se tanto com o lado masculino, quanto com o próprio lado feminino. Ou seja, o lado feminino ( $\mathcal{A}$ ) relaciona-se com a função fálica ( $\Phi x$ ) do lado masculino e com o  $S(\mathcal{A})$  do lado do próprio feminino. O  $S(\mathcal{A})$  é o signo de gozo que não tem nome, situado no lugar do significante do Outro enquanto barrado. Portanto, há um duplo gozo na mulher, o gozo fálico e o gozo feminino propriamente dito.

Além disso, há também outra dupla vertente da posição feminina: o que representa o lado feminino é o ( $\mathcal{A}$ ), ou seja, o Outro barrado, faltoso. Como também, o modo de gozo da mulher é representado pela falta de significante no campo do Outro  $S(\mathcal{A})$ , representando um gozo ilimitado. Essa falta constitutiva e esse gozo ilimitado tem consequências no modo de amar das mulheres.

Miller (2015a) indica que, nas fórmulas da sexuação, no lado esquerdo (indicado como do masculino) se situa o sintoma, o limitado; já no direito (o lado feminino) está a devastação e o ilimitado. Isso quer dizer que o sintoma diz respeito sempre a um sofrimento localizado, enquanto no lado direito temos as manifestações não localizadas.

Por meio do gozo fálico, a mulher busca uma representação, como o homem tem a partir de sua referência fálica. Isto é, a mulher deseja a referência ao significante dada pelo homem (Alberti e Martinho, 2013). Porém, a relação da mulher com o homem, falo, não dá conta de todo o seu gozo. A mulher, ao mesmo tempo que demanda o falo, não se satisfaz somente com ele, ela sabe que, para além dele, há um gozo ilimitado. Portanto,



há um gozo na mulher que é alcançado através dela mesma. Como aponta Lacan (1972-73/2008), a mulher goza dela mesma enquanto Outra para ela mesma. É nesse sentido que Lacan (1972-73/2008) afirma que a mulher tem relação com Deus, na medida em que tem relação com essa alteridade, enquanto Outra para ela mesma.

Nessa mesma perspectiva, Bonfim (2014) mostra que a mulher, enquanto Outra para si mesma, representa o paradoxo do problema de identificação. Isto é, ela é Outra por seu gozo não-todo. É diante do nada que a mulher comporta (não poder dizer nada sobre seu gozo, não ter uma representação, nem unidade), que ela tem relação com uma alteridade Outra, absoluta. É nessa duplicidade do absoluto e do nada que está implícita a loucura não-toda das mulheres. Essas duas vertentes são duas faces de uma mesma moeda, como será retomado a seguir.

#### **4.2 O não-todo das mulheres e o amor**

Com a elaboração da lógica do não-todo, o que há de extraviado na mulher é situado mais além do Édipo (Segal e Barros, 2014). A lógica do não-todo, portanto, relaciona-se ao gozo feminino e aproxima as mulheres da loucura, em especial, as loucuras de amor. Aqui, retomamos a citação de Lacan, da qual partiram as questões e fundamentação deste trabalho.

Todas as mulheres são loucas, como se diz. É justamente por isso que elas não são de todas, isto é, não loucas de todo, antes conciliadoras: a tal ponto que não há limites às concessões que cada uma faz para um homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens (Lacan, 1974/2003c, p. 70).

Partindo de Lacan e corroborando com ele, Miller (2008b, p. 8) também aponta

sobre essa falta de limites da mulher: “Justamente porque seu ser é marcado por um menos irremediável, ela vai sempre muito longe. Ela não conhece a divina justa medida”. A outra vertente desse menos irremediável é o sem limite. É o gozo ilimitado que situa a mulher numa posição de sem medida.

A loucura não-toda das mulheres – daquela que ocupa a posição feminina nas fórmulas da sexuação – é chamado de loucura por ter relação com um gozo fora do limite e por estar, em parte, fora da ordem fálica. Como bem formulado por Lacan, na referida citação, ocupar o não-todo traz consequências no campo do amor. Portanto, há uma loucura própria das mulheres em sua relação com o parceiro, incluindo concessões sem limites, dentre outras atitudes fora da razão. Nessa perspectiva, a loucura das mulheres articula-se com ( $\bar{A}$ ) e com o S ( $\bar{A}$ ).

Para tratar de tal questão, primeiramente, vamos situar o que faz o gozo não-todo das mulheres se aproximar da loucura. Em seguida, vamos articular esse gozo com o amor. Vale destacar que esses dois aspectos estão relacionados de modo que não há como haver uma separação. Essa será usada aqui apenas para efeitos didáticos.

O gozo feminino, por ser um gozo que não pode ser inscrito pelo significante, só pode ser localizado no real, que é sem lei, não tem ordem (Lacan, 1975-76/2007b). Portanto, não obedece às leis da linguagem.

Vários autores trazem contribuições sobre essa discussão, apontando o gozo feminino, com um gozo louco. Segal e Barros (2014) indicam que o encontro com o real deixa o sujeito perdido, à deriva, extasiado, arrebatado. Guimarães (2014) diz que o gozo feminino se alastra no corpo e tende a ser experimentado como se o sujeito tivesse perdido a si mesmo, ao mesmo tempo em que o sujeito se sente assujeitado

imperativamente a esse gozo. Solano (2012) aponta que, pelo fato do Nome-do-pai não drenar todo o gozo feminino, faz com que as mulheres não sejam psicóticas, porém não elimina o fato de ser uma loucura ser mulher. Vê-se, então, a aproximação do gozo feminino com a loucura.

Para Slongo (2012), as manifestações do gozo feminino podem oscilar e variar, desde a mais leve desorientação até a angústia profunda, com todos os graus de aflição e extravio: desde um estado de êxtase ou arrebatamento, como uma dor psíquica ligada a um afeto de não ser; com momentos de ausência de si mesmo, que se traduz por uma sensação de incompletude radical.

Há uma expressão de Lacan (1973/2003a) que indica a relação da loucura com o feminino: “empuxo à mulher”. Não é à toa que ele usa o termo "mulher". Essa expressão diz respeito a um fenômeno do campo das psicoses, sendo um dos signos da forclusão do Nome-do-Pai. Lacan (1973/2003a) vai utilizá-la ao se referir à posição do presidente Schreber na feminização.

Segundo Rangel (2016), a posição de Schreber produz uma exceção, que se identifica como A Mulher (não barrada), como concernente à psicose. Schreber indica que o “empuxo à mulher” surge quando, no término do trabalho de delírio, se produz um gozo sem limites, revelador de uma deficiência da função fálica. Logo, o “empuxo à mulher” seria uma tentativa de indicar A Mulher que, como vimos, não existe. No campo do feminino, das mulheres, existe a loucura e não a psicose. As mulheres são loucas, mas não de todo, como disse Lacan (1972-73/2008).

Voltamos ao ponto em que essa loucura se articula de um modo particular na relação amorosa. Elas têm um modo particular de amar, que vai do nada ao tudo e que

não se configura da mesma forma que os homens. Laurent (2012) coloca que uma mulher se põe em uma posição de ser tudo para um homem ou para uma causa, não importando qual seja a indignidade desse ou dessa.

Miller (2011a) comenta:

chamamos de mulheres esses sujeitos que têm uma relação essencial com o nada.

Trata-se de uma expressão prudente, de minha parte, porque todo sujeito, tal como Lacan o define, tem uma relação com o nada. Mas, de certo modo, esses sujeitos que são mulheres têm uma relação mais essencial, mais próxima com o nada (p. 65).

Há algo na mulher que não pode ser representado, nem dito, mostrando sua relação próxima com o nada, assim como com o real. Miller (2008b) afirma também que toda mulher tem um pouco de perda, uma vez que não tem uma identificação. A verdadeira mulher, para Lacan, é aquela que está atrelada ao ilimitado; é, essencialmente, a perda. Ela está perdida, fora da unidade e, dessa maneira, exige do parceiro ser o “homem-bússola”, aquele que pode lhe dar uma identidade (Miller, 2008b).

Porém, essa exigência do homem-bússola pode levar a mulher a se perder ainda mais, tal como aconteceu com Medeia. Ela, ao deixar de ser amada, se deparou com o nada que ela comporta e com o nada em que se tornou para o homem que era tudo para ela. É um nada que leva a um tudo. Como também, é um nada que comporta uma alteridade, um absoluto, que faz com que ela desconheça a si mesmo e a dimensão do gozo que ela comporta.

Ou seja, a mulher, que tem relação com o nada, sem identificação, se perde ao tentar fazer do parceiro a sua bússola, ou ao esperar de o parceiro fazer seu todo. Para

Rangel (2016), o sentimento de não ser nada leva a um apelo ao Outro, uma exigência ao Todo, que se manifesta ao colocar o Outro como todo ou de dar tudo ao Outro. Ao tentar ser tudo ou ao colocar o Outro na posição de tudo, encontra-se a loucura das mulheres na relação amorosa.

Nessa mesma perspectiva, Campista e Caldas (2013) afirmam que a demanda de ser amada pede uma nomeação para a mulher que não existe, a fim de suprir a impossibilidade lógica de alcançar uma identificação de valor universal. Assim, uma das loucuras das mulheres, quando se trata de amor, é quando elas desejam alcançar o todo, o universal, uma significação que diga do seu ser. Mas já se sabe que alcançar isso é impossível e pode deslizar numa busca sem fim. As mesmas autoras também colocam que é possível localizar as mulheres em posição de excesso, em especial quando há dificuldade de estabelecer uma relação com a falta que o amor propicia.

O amor, ao tentar suprir essa não representação da mulher, pode levá-la a uma busca sem limites, tal como é o gozo feminino? Para Dessal (2012), o amor guarda um laço íntimo com o gozo, com o mais pulsional do sujeito. Nessa mesma perspectiva, Miller (2015a) observa que o gozo feminino e o amor possuem o mesmo princípio, ( $\bar{A}$ ), o não-todo, isto é, o sem limite. Porém, embora haja uma relação entre o gozo e o amor, embora ambos estejam atrelados ao sem limites, eles não se sobrepõem. Para Dessal (2012), o amor tanto pode ser um freio do gozo como um modo de exarcebá-lo.

Desse modo, quando ele é freio de gozo e quando é um modo de exarcebá-lo? Seria o amor tomado pela referência fálica e do simbólico um freio para o gozo? É o amor, sem a referência fálica, que empurra para o gozo sem limite? Ou, o amor, para servir de freio para o gozo, necessita de uma ancoragem simbólica?

O amor vem fazer suplência a relação sexual que não existe, como vimos anteriormente, e visa, também, fazer Um. O desejo é que não deixa o amor fazer Um (Lacan, 1972-73/2008). Há nesse ponto uma dialética implícita: o amor deseja fazer Um, mas ele vem como uma suplência dessa impossibilidade de Um.

Como dito por Lacan (1972-73/2008), o desejo é que determina a impossibilidade do amor de fazer Um. Eis o amor com a referência do desejo. Isto é, o desejo que põe limite ao amor. Dito de outro modo, embora haja, no amor, uma demanda de fazer Um, isso esbarra em uma impossibilidade, sendo o amor referido ao desejo, a própria invenção para lidar com tal impasse. Ao apontar uma impossibilidade, o amor mostra também sua função de limite.

Lacan (1972-73/2008) também traz que o amor é por essência sem limite, pois não cessa de demandar. Mas, articulado ao desejo, ele é um modo de tratamento a essa demanda. Nesse mesmo Seminário, Lacan (1972-73/2008) traz uma diferença entre o gozo e o amor. Para ele, o gozo não é signo de amor. O gozo não tem reciprocidade, enquanto o amor é sempre recíproco.

Miller (2008b) esclarece esse dito lacaniano de que o amor é sempre recíproco. Para ele, é recíproco porque existe um vai-e-vem: o amor que tenho por ti é feito do retorno da causa do amor que tu esperas de mim. Desse modo, o amor faz laço, enquanto o gozo não faz. Affonso (2017) também contribui com essa discussão, trazendo que entre amor e gozo há uma disjunção estrutural, uma descontinuidade cujos efeitos estão nos desvios e sintomas dos impasses da vida amorosa.

Além de demarcar essa diferença entre amor e gozo, também é importante situar uma diferença entre o amor e o amar. O amar diz respeito a um modo de relação que

pode ser estabelecido de diversas maneiras, dentre elas, amar sem medida. O amar é sempre concebido a cada relação, leva em conta a constituição do sujeito, sua relação com o Outro, com a castração, ou seja, leva em conta o estrutural e o singular. Já o amor é o que pode vir como suplência da relação sexual que não existe. Logo, não seria o amor que empurra para o gozo, mas, sim, um modo de amar sem a referência ao desejo.

Para pensar sobre a forma de amar das mulheres, é necessário levar em conta sua própria constituição. Embora haja uma demanda de amor sem limites por parte das mulheres e um gozo sem limite, não quer dizer que ao amar as mulheres sempre chegam ao pior ou a devastação.

Como visto, para situar o amor e gozo e sobre o modo das mulheres amar, há que levar em conta o desejo. É possível ver claramente essa articulação com a seguinte frase de Lacan (1972-73/2008): “...para se perceber que, o desejo do homem é o desejo do Outro, e que o amor, se aí está uma paixão que pode ser ignorância do desejo, não menos lhe deita toda a sua poja. Quando se olha para lá mais de perto, veem-se as devastações” (p. 12). Nessa citação, Lacan (1972-73/2008) afirma que onde o desejo não é levado em conta, surgem as devastações.

### **4.3 Devastação: o nome para uma loucura de amor das mulheres**

A devastação pode ser um nome do que chamamos da loucura não-toda das mulheres, se pensarmos ela como uma articulação entre o que comporta de louco do gozo feminino e do modo de relação que as mulheres podem estabelecer com seus parceiros em função desse gozo. A devastação, portanto, está articulada ao gozo ilimitado das mulheres que as coloca numa posição particular junto ao Outro, fazendo com que numa

parceria amorosa elas fiquem à mercê do parceiro e longe do desejo.

Há dois autores pós lacanianos que abordaram essa relação específica da devastação com o feminino: Miller e Murta. Miller (2015a) vai dizer que o sujeito devastado é aquele fascinado pelo gozo feminino. Murta (2012) define a devastação como uma dor sem limites e inclassificável, que não passa pela limitação do significante; nesse sentido, ela é tipicamente feminina. Assim, pode-se dizer que a devastação estaria vinculada não a qualquer gozo, mas, especificamente, ao gozo feminino, que tanto pode ser experienciado pela mulher como pelo homem.

*Revenge* (devastação) vem do termo ravir (arrebatar). O termo “devastação” é utilizado por Lacan em dois momentos do seu ensino. Primeiro, no *Aturdido* (Lacan, 1973/2003a), em meio às formulações sobre o feminino, sua lógica não-toda referida ao falo e seu gozo correspondente, localizando a devastação como uma realidade que se estabelece a partir da relação com a mãe (Lacan, 1975/2003d). Quatro anos depois, a devastação reaparece, no *Seminário 23 – O sinthoma* (Lacan, 1975-76/2007b), situada no lugar do parceiro sexual da mulher, diante da impossibilidade da relação sexual (Segal e Barros, 2014). Retomaremos esses dois momentos em que Lacan fala sobre a devastação.

Com relação à devastação na relação da menina com a mãe, Brousse (2002) a localiza no campo do Outro da linguagem e na relação com a palavra. Esse campo, chamado por Lacan “desejo da mãe”, comporta uma zona obscura, não saturada pelo Nome do Pai. A devastação parece estar ligada à impossível troca fálica, na medida em que algo da mãe escapa à lei simbólica. Há uma crença inabalável na onipotência de um Outro não castrado, de uma mãe que escapa à falta da castração.

Nessa mesma perspectiva, Murta (2012) afirma que a solução de Lacan (1957-



58/1999), com referência à metáfora paterna, é sem efeito diante da devastação. Isto quer dizer que não há como recobrir o gozo feminino com insígnias fálicas, restando um gozo não redutível ao desejo, opaco e refratário ao limite do simbólico.

Essa devastação da relação da menina com a mãe deixa marcas que reaparecem na relação da mulher com o parceiro, como apontou Freud (1933/1996f). Seguindo essa perspectiva freudiana, Lacan (1975-76/2007b, p. 98) teoriza sobre a devastação feminina na relação com o parceiro: “Uma mulher é para todo homem um *sinthoma*, o homem é para uma mulher tudo o que lhes agradará, uma aflição pior que um *sinthoma*, uma devastação mesmo”. Ao comentar sobre a devastação, Miller (2015a) afirma que essa é uma pilhagem que se estende a tudo, que não termina, que não conhece limites; e é em função dessa estrutura que um homem pode ser o parceiro-devastação de uma mulher.

Outros autores também retratam a devastação na relação do homem com a mulher. Para Brousse (2002, p. 144), o homem que devasta a mulher é aquele que “reaviva o sem limite do gozo feminino não saturado pela função fálica”. Laurent (2006) afirma que a devastação é quando a mulher se fixa em ser o desejo do Outro e não assume o próprio desejo. Ela ocorreria na medida em que essa meta se torna infinita no deslizamento característico do desejo. Longe do seu desejo, a mulher estaria mais próxima da devastação. Essa é como um gozo sem limites, longe do desejo e da referência fálica.

Como já pontuado por Freud e Lacan, para as mulheres há uma demasiada importância em serem amadas, devido à própria constituição feminina. Isto é, a demanda de amor das mulheres é bem maior que a demanda dos homens, pelas razões que vêm sendo apresentadas até o presente momento. A partir das fórmulas da sexuação, a

devastação é vista como a outra face da erotomania (Miller, 2015a). Se nessa as demandas ilimitadas aparecem nos pedidos constantes de declarações de amor, de palavras que façam crer que está sendo amada incondicionalmente, na devastação há o retorno dessa demanda de amor ao falasser, colocando-a numa posição de alienação e servidão ao Outro.

Nessa mesma perspectiva, Slongo (2012) afirma que a mulher pede que o homem diga o significante do seu ser, que a faria, enfim, toda – o que retorna a ela como devastação, pois a coloca em relação ao Outro faltoso pela via da impossibilidade, tendo em vista que não existe o significante que nomeie o gozo feminino e que lhe garanta seu ser.

Vale destacar que a devastação é a insistência do todo. A mulher insiste em uma via que não é possível – a do todo. Porém, quanto mais insiste, mais encontra-se com o ilimitado. Portanto, mais distante está do todo. E nessa incessante busca é capaz de tudo.

Para Rangel (2016), a devastação designa os efeitos do gozo Outro no sujeito feminino e que se dividem entre a abolição subjetiva e a correlativa absolutização<sup>20</sup> do Outro. Nessa discussão, Guimarães (2014) acrescenta que ao querer ser “A mulher” para um homem, ou seja, quer ser toda para ele, a mulher acaba se curvando às demandas, às exigências dele; e muitas vezes se entregam a esse servilismo de modo incondicional, entregando sua vida, suas posses, seu ser, seu corpo e sua existência à mortificação.

Para Slongo (2012), oferecer tudo o que tem para ser tudo para um homem é uma solução equivocada para a mulher, posto que responde à lógica do Todo, mas não há um recobrimento entre a falta e o todo. Ou seja, o todo é da ordem do impossível, uma vez

20 O termo “absoluto”, em grego, significa: sem laço, que não depende de nada, incondicional, que não respeita nenhum limite (Rangel, 2016).

que a falta está sempre presente. Disposta a tudo, sem medida, o ser feminino termina por anular o semblante do falo ficando à mercê do sem limite desse gozo. Portanto, como aponta Machado (2012), a tentativa de fazer Um é o caminho mais fácil para a devastação. Isso mostra que não há saída do lado do todo e as mulheres têm que se haver com sua falta de consistência.

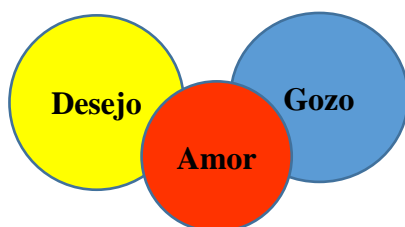
Segundo Slongo (2012), por seu caráter absoluto e sua visada ao infinito, o gozo feminino pode ser vinculado à noção de supereu, e, por conseguinte, de pulsão de morte. Esse empuxo à pulsão de morte ao qual o gozo feminino se acha exposto, deve-se ao fato de ele não estar totalmente inserido na função fálica. O amor-devastação é atravessado pela pulsão de morte. Portanto, é sem limites e liga-se à dificuldade que as mulheres têm de barrar o Outro. Para Santiago (2012), o suposto masoquismo feminino articula-se, na verdade, à pulsão de morte e ao gozo feminino. O verdadeiro nome do masoquismo é a devastação.

Lacan (1972-73/2008) coloca o supereu com um imperativo de gozo: *goza!* Nessa perspectiva, Guimarães (2014) situa a “devastação” como aquilo que corresponde à infiltração do supereu no gozo feminino. Esse é um outro ponto que aponta para devastação em sua articulação com o feminino.

Com a mulher, submetida a esse imperativo de gozo superegoico, é paradoxal falar de amor. Para Siqueira (2014), não há amor na devastação, justamente porque os signos do gozo se elevam e não resta amor. Nessa mesma perspectiva, Padilha (2015) afirma que quando o amor falha, o gozo solitário revela-se, impiedosamente. No amor, uma mulher busca significantes que lhe ofereçam uma maior ancoragem no mundo simbólico. O amor, nesse contexto, surge como semblante que visa assegurar uma certa

proteção em relação ao gozo feminino, ilimitado, e, por vezes, enlouquecedor. Embora o amor tenha essa função, tanto a busca como a perda de um amor podem levar à devastação.

Apresentaremos, como conclusão dessa discussão, a formulação de um conjunto concernente ao modo de amar das mulheres. Nesse conjunto, há uma articulação entre desejo, gozo e amor, que pode contribuir com essa discussão entre o amor e a devastação.



Para as mulheres, há uma disjunção entre desejo e gozo. Nas fórmulas da sexuação, a mulher, quando deseja, está no campo fálico, referido a esse significante. Porém, resta um gozo fora dessa referência e, portanto, do desejo. O seu gozo, assim como seu desejo, passa pelo amor – quando deseja também ama – e seu gozo é ouvir palavras de amor. A partir desse conjunto, percebe-se que o amor tanto se articula com o desejo, como com o gozo. O amor faz uma certa amarração, de modo que, quando o amor fracassa, o gozo não está mais ligado ao desejo. É um gozo louco e desmedido, tal como ocorre na devastação.

A forma de amar das mulheres é assentada em certa loucura, como visto até então, tanto por sua relação com o nada, como com o tudo e pelo lugar dado ao amor diante dessa conjuntura: uma demanda de amor infinita que, ao tentar alcançar a impossível missão do todo, pode chegar à devastação. Desse modo, há uma forma de amar das

mulheres assentada na erotomania, mas nem toda relação chega à devastação. O mito de Medeia demonstra a devastação de quando o amor fracassa, como será visto no próximo capítulo.

## 5. Medeia e os impasses do feminino

Se o mito nos serve é porque ele assume um papel de fazer borda, recortando um lugar no qual o impossível pode de alguma maneira ser abordado, como assinala Costa (2007) sendo citado por Bonfim (2014). Por essa razão, escolhemos o mito – nesse caso o de Medeia – na tentativa de bordear o impossível do feminino.

Vimos, no capítulo anterior, o que esse impossível comporta de louco na forma de amar e de fazer-se devastar das mulheres. Mas não só a psicanálise teorizou sobre essa loucura feminina. Fuentes (2012) mostra que os mitos também sinalizam para os perigos da “loucura feminina” ou da aparição da verdadeira mulher. Sobre essa questão, Medeia é um mito emblemático.

Segal e Barros (2014) comentam que as “loucuras de amor” femininas sempre apareceram na história, na mitologia, na literatura, na música, bem como na psicanálise, como uma questão que leva escritores, poetas, músicos, historiadores e psicanalistas a produzirem trabalhos. Embora muito já se tenha investigado e escrito sobre o tema, ele permanece comparecendo na clínica e fazendo questão, sempre ligado a uma satisfação paradoxal que ultrapassa os limites do prazer, convocando o analista à reflexão a fim de fazer avançar as análises desses sujeitos.

Desse modo, o que o mito de Medeia pode dizer sobre o feminino? Essa é a pergunta que tentaremos bordear neste capítulo e faremos isso em três etapas. Na primeira etapa, será retomado os versos do mito em sua articulação com a teoria psicanalítica; na segunda será discutido o mito em relação com a teorização freudiana; e, na terceira, será apresentado o que é possível ler desse mito a partir de Lacan.

### 5.1 Medeia e o amódio<sup>21</sup>

Toda a tônica da peça é o ódio sobre-humano, simétrico à paixão, que Medeia nutriu por Jasão. O amor desmensurado transforma-se em ódio feroz quando Medeia se vê traída, humilhada, aviltada mesmo (Vero, 2006).

De acordo com Vieira (2010, p. 173), o ato de Medeia foi premeditado, embora da ordem do impulso: “Estamos diante, portanto, de uma mulher com enorme brilho intelectual que arma meticulosamente um plano de vingança”. Medeia compreende racionalmente que o projeto que está para executar é motivado por uma dimensão não racional de sua estrutura psíquica, pela pulsão furiosa.

De um lado, temos a paixão que guia todas as suas ações e de outro o ódio desencadeado pela traição. Vero (2006) observa que ela representa a paixão desenfreada que move montanhas pelo seu amor. Medeia é, assim, o feminino apaixonado, que não hesita em abandonar suas raízes para seguir o objeto amado, fazendo de tudo para apoiá-lo em seus objetivos e vendo o sentido de sua própria vida em amá-lo – o que representa, ainda hoje, uma situação de muitas mulheres.

Certamente, tal mito tem muito a dizer sobre o feminino e a relação entre a loucura das mulheres e o amor. Há alguns versos da peça que merecem ser destacadas. Tais trechos articulam-se com o que será tratado sobre o feminino.

Medeia coloca: “Sofrimento imenso! Nada sofreria o sofrimento que me abate. Ó prole odiosa de uma mater mórbida, meritória de maus votos, pereça com o pai! Derrua, sem arrimo, a moradia!” (Vieira, 2010, p. 35).

Medeia revela que sua decepção com o marido, Jasão, recai sobre os filhos. De

21 Termo usado por Lacan (1972-73/2008) para expressar que não se conhece nenhum amor sem ódio.

modo que, quando vem a traição, seus filhos deixam de ter sentido, uma vez que eles são frutos da união que tinha com Jasão. Isso mostra que, em Medeia, a mulher sobrepujou a mãe.

Resgatamos, também, outro verso importante em Medeia:

Quando ele topa, indiferente se a dor terrível lhe ruma as vísceras...É inexato dizer que o fato abate-me: minha ânima se anula, se me extingue cáris – o brilho de viver. Que eu morra, pois o ente até então primeiro e único, tornou-se-me execrável: meu marido! Entre os seres com psique e pensamento, quem supera a mulher na triste vida? Impõe-se-lhe a custosa aquisição do esposo, proprietário desde então de seu corpo – eis o opróbio que mais dói (Vieira, 2010, p. 47).

Nessa passagem, ela traz uma questão interessante: “Quem supera a mulher na triste vida?”. Pode-se ver, claramente, o quanto o brilho de viver se apaga quando ela é deixada por Jasão. Não há nada mais que a sustente, somente o ato de vingança é capaz de tirá-la do estado depressivo em que se encontrava. Seria, então, esse ato de Medeia uma passagem ao ato?

Outro dito de Medeia que merece ser destacado é o seguinte:

Quando a vida em família o entendia, o homem encontra refrigério fora, com amigo ou alguém de mesma idade. A nós, a fixação numa só alma” ... “Sei bem que nossas sendas não confluem: dispões de pólis, elos de amizade, lar paternal, desfrutes na vivência; quanto a mim, só, butim em solo bárbaro, sem urbe, rebaixada por Jasão, sem mãe, sem um parente, sem... que a âncora soerga longe deste pesadelo! (Vieira, 2010, p.47).

O primeiro trecho revela a característica das mulheres de dar ao parceiro um certo



lugar de exclusividade. Enquanto que, para os homens, tal característica pode não acontecer da mesma forma. Para Freud, as mulheres, na escolha do parceiro amoroso, baseiam-se na prevalência da escolha de objeto narcísica, o que faz com que a mesma tenha uma maior necessidade de exclusividade. Assim, há uma exigência de exclusividade que prevalece sobre a lei.

A segunda passagem mostra que Medeia havia largado a sua família por Jasão e, sem ele, o chão parece sumir dos seus pés. Não há nada mais que lhe dê uma sustentação, nem mesmos seus filhos. Medeia, por ter salvo a vida de Jasão, ganha uma nova vida e um nome. Mas, quando perde isso, parece não lhe restar mais nada, já que havia abandonado o lugar que tinha antes e não tem mais a nomeação que Jasão havia lhe dado.

Outro trecho que toca nessa mesma questão é o seguinte:

...é a pior moléstia que acomete alguém: a canalhice!... Pelas primícias principio: quem salvou tua vida, os gregos sabem, todos os nautas de Argo, quando em touros fogo-arfantes impuseste o jugo, quando semeaste o campo que abrigava a morte... Traí morada e pai ao vir contigo a Iolco, no sopé de Pélio...Matadora de Pélias crudelíssima (servi-me de suas filhas), destruí sua casa. Homúnculo, me pagas como? Enganando-me ao leito ainda virgem, depois que procriei! Aceito a hipótese do amor por outra, quando não é pai (Vieira, 2010, p. 66-67).

Nessa passagem, Medeia expressa tudo que ela fez por Jasão e se interroga sobre o que recebeu em troca. Ela se dá conta do “nada” que representou para ele. Essa posição é insuportável para ela.

O Coro pergunta a Medeia: “Matas quem germinou do teu regaço?” (p. 101).

Medeia responde: “É a mordida que fere mais o esposo” (p. 101).

Esse verso revela o que estava em jogo para ela: ferir o quanto foi ferida. Como aplacar uma dor que não tem limites?

Nada valeu, meninos, meu empenho, nada valeu sofrer as convulsões doloridíssimas do parto. Sonhos inúteis que nutri ao vislumbrar nas crias meu amparo na velhice, apuro em ritos funerários – ápice do que pode sonhar quem vive! Ai! Morreu-me o doce plano sem os dois, resta a amargura, resta o dissabor, sequestrados de mim os olhos rútilos, distantes noutra forma de viver (Vieira, 2010, p. 119).

Essa passagem mostra, mais uma vez, que, em Medeia, a mulher sobrepuja a mãe. Ao final da obra, Jasão fala sobre Medeia: “Não tem limite” (Vieira, 2010, p. 147). Nessa afirmativa, Jasão realça o sem limites do feminino.

Por último, resgatamos mais uma fala de Medeia: “Somos, nós mulheres, naturalmente bastante incapazes para as coisas boas, mas, para as coisas más, artífices extremamente sábias” (Vieira, 2010, p. 165).

Até onde pode chegar uma mulher ferida? A nutriz – personagem que pronuncia o prólogo, trazendo episódios anteriores relevantes e antecipando questões centrais da peça – diz: “Medeia consome a vida no aposento, vazia de palavras que lhe afaguem o íntimo” (Vieira, 2010, p. 37). Esse é o momento em que Medeia fica em um quadro “depressivo” após Jasão ter lhe deixado. Esse dito da nutriz demonstra o vazio que Medeia passou a sentir diante de uma perda e da desilusão amorosa. O vazio de palavras relaciona-se tanto ao gozo feminino, quanto ao que é próprio da violência.

Vale ressaltar que o conceito de violência, a partir da psicanálise lacaniana, pode ser definido como aquela que encontra um modo de descarga fora da dimensão do

diálogo (Marotta, 2013). Para esse autor, a violência surge quando a palavra se demite, anulando, assim, o sujeito e produzindo a violência. Isto é, a violência aparece de onde o sujeito está anulado. O gozo feminino também pode ser sentido como um desaparecimento do sujeito, na medida em que lhe faltam as palavras para dar conta desse gozo.

O ato de violência de Medeia, após ser deixada por Jasão, mostra a violência como algo da ordem do “sem palavras”. O que ocorre com Medeia deixa-a sem palavras, anulada. Nesse momento, seria a passagem ao ato uma tentativa de resgatar o sujeito que há em Medeia? Seria vingar-se um modo dela se recompor? Para Miller (2011a), Medeia só sai de seu estado de depressão com seu ato vingativo, o que lhe restitui a dimensão do desejo.

## **5.2 Medeia com Freud**

Retomaremos alguns pontos da teoria freudiana sobre a feminilidade e a relação das mulheres com o amor. Em seguida, apontaremos a contribuição do mito de Medeia sobre essa discussão.

Freud, em vários textos de sua obra (1914/1996k, 1925/1996 e 1933/1996f), indica que, para as mulheres, importa mais ser amada do que amar. Em função disso, destaca o medo da perda de amor que, para elas, equivale à angústia de castração. As mulheres não têm o que perder, a não ser no campo do amor, de tal modo que esse campo passa a ser fundamental para elas. Para Freud (1925/1996d), o fato das mulheres estarem livres da ameaça de castração, pois essa já está posta de saída, torna a questão do amor para a mulher uma dimensão crucial, incomensurável, na sua vida psíquica.

A castração como dado estrutural das mulheres traz, também, consequências na estruturação do supereu feminino. Esse não aparece tão bem delimitado como ocorre no caso dos homens. Nessa perspectiva, a mulher tem uma relação peculiar com a lei, de modo que, ao menos em parte, algo parece ocupar o lugar onde a lei cumpriria sua função. E é, especialmente no amor, que a lei parece fracassar para as mulheres.

Há, também, outros importantes pontos da teoria freudiana sobre a feminilidade que merecem ser retomados. Devido à falta constitutiva da mulher, ela está sempre demandando algo. Porém, há um impasse, pois o que ela demanda nunca chegará. Essa demanda é incessantemente dirigida a um Outro, a mãe, ao pai, ao parceiro e há, implicitamente, nela, uma demanda de amor, na qual se destaca o sem limites. Vale destacar que a demanda é sempre insatisfeita, mas na mulher o relevo que a demanda toma é a de amor.

A demanda de amor é também uma demanda de reconhecimento por aquilo que a menina não tem. Como aponta Miranda (2012), a busca do objeto de amor se localiza no que vem compensar a ferida narcísica. Desse modo, ser amada é uma forma de reparar o dano narcísico das mulheres. Os aspectos destacados apontam um traço da loucura delas com relação ao amor.

Medeia retoma as questões postas pela teoria freudiana, como, por exemplo, a importância para as mulheres em serem amadas. Ela chega a sua condição atroz quando isso se perde. Pois, perder o amor é perder um pouco dela mesma. Isto é, perder o amor de Jasão é para Medeia perder seu próprio narcisismo.

Nessa perspectiva, Soler (2005, p. 83) aponta: “para uma mulher, a perda do amor ultrapassa a dimensão fálica a que Freud a reduzia, pois o que ela perde, ao perder o

amor, é ela mesma”. Essa passagem demonstra que a via fálica, pela qual Freud (1931/1996c) tentava situar a feminilidade, não comporta a dimensão da perda de um amor para uma mulher. E demonstra, assim, que há algo para além disso.

Segundo Schaffa (2009), Eurípedes teria arquitetado a loucura feminina com relação ao amor. Para ele, Medeia, além da mulher bárbara, é, também, a menininha freudiana, atormentada pelas forças pulsionais que se erguem diante da perda de amor, expondo, assim, o furor de ser abandonada. Ela representa, portanto, a violência arcaica do pulsional, que se afirma como limite intransponível, dando lugar ao sofrimento despedaçado do feminino.

Seguindo a mesma autora, Medeia era sustentada pelo juramento de amor de Jasão. Ao perdê-lo, restou-lhe apenas o destino pulsional do reino de Tântatos, condenada à ruína, à repetição pura, da qual seus filhos também foram vítimas (Schaffa, 2009). Medeia nos dá a dimensão do feminino quando se perde o reino de Eros, restando o pulsional indomável, que anula os traços fálicos.

A atrocidade maior de Medeia foi matar os seus filhos. Apesar desse ato bárbaro, o que está em jogo vai além de uma atrocidade – relaciona-se intimamente com o lugar que o amor tem para as mulheres. Nesse ponto, cabe uma questão com relação à própria teoria freudiana sobre a feminilidade: se, para Freud, umas das saídas para o impasse da sexualidade feminina é ter um filho, como fica essa questão em Medeia, que mata os próprios filhos? Como fica a questão do desejo de ter o falo substituído pelo desejo de ter um filho?

Para Freud (1925/1996d), a questão da inveja do pênis nunca é totalmente solucionada. Mesmo quando ele propõe a maternidade como uma saída para a

feminilidade, há sempre um resquício da inveja do pênis (Freud, 1933/1996f). Ou seja, a mulher nunca deixa de demandar o falo. Esse é o ponto que fica como impasse na obra de Freud, uma vez que ele propõe a saída da feminilidade como uma saída fálica. Mas essa saída não resolve a questão da mulher, essa permanece como enigma. Para Medeia, o falo em jogo está no lugar dado por Jasão a ela e não no lugar que tem seus filhos.

Outro ponto que merece ser retomado é sobre a relação de Medeia com a lei. Apesar dela conhecer a lei, ela a sobrepuja. Ela é castrada, mas há algo que escapa à castração, que é da ordem do indomável. Quando o Outro de amor não está mais em jogo, encontra-se o limite ou o fora do limite.

### **5.3 Medeia com Lacan: o não-todo e o amor**

Rangel (2016) observou que, para uma mulher, ao assegurar-se de que “ou é aquele homem ou nada”, o parceiro adquire um poder de Outro absoluto. Para o parceiro ocupar esse lugar e ao sair dele, uma mulher desorienta-se e desregula-se, desconhece a lei.

Essa ideia nos remete à Medeia, cujo parceiro se tornou tudo para ela. Esse tudo que Jasão parecia ser para Medeia aponta quão disposta a tudo ela estava por ele. O tudo traz sempre ao nada implícito. Ao perdê-lo, Medeia constata o nada: o nada que se tornou para Jasão e o nada que é, tal como seu nome representa.

De acordo com Campista e Caldas (2013), essa relação com o nada parece ser a causa do enorme valor que uma mulher pode dar à sua posição de amada, uma vez que, nesse lugar, ela encontra uma identificação. Essa relação com o nada articula-se com o que Lacan (1972-73/2008, p. 64) diz: “as mulheres não dizem nada”. Esse ponto

demonstra a relação mais próxima que a mulher tem com o real, que não passa pelo simbólico, pela linguagem. O gozo feminino, também, refere-se a algo fora da dimensão da palavra e que não é possível nomear. É assim a marca desse gozo, aquele do qual não se pode dizer uma palavra, porém, ele traz seus efeitos no corpo.

É nesse contexto que temos que entender a posição de Medeia. Aquela que deixou sua vida por um homem que a deixa. Sem pai, sem país, Medeia habita, agora sem marido, essa terra de ninguém para a qual ela foi arrastada pela jura que se desfez. Por isso, a acusação que ela faz a Jasão é a de desombridade, de impudência e de canalhice, pois ele não mantém a jura de amor (Veros, 2006). Apesar de todas as concessões feitas por anos a fio, esse homem a “troca” por outra, ocasião em que ela fica “fora de si” e protagoniza um ato de agressão até então impensável. Incapaz de entender ou mesmo de colocar em palavras o que sentiu naquele momento arrebatador, no qual foi deixada, chegando ao ponto de não se reconhecer (Segal e Barros, 2014). Vale ressaltar que Medeia já havia realizado outros crimes, por amor, o que leva a pensar que o sem limite está tanto em nome do amor, como da perda de amor. Dentro desse contexto, também, não se pode deixar de destacar a crueldade implícita em Medéia.

Como apontam Campista e Caldas (2013), desesperada e devastada pela perda do objeto amoroso, Medeia realiza atos extremados, causados pelo que despenca da força da vida para ela, deixando-a sem uma referência dada pelo amor que funcione como suporte à sua falta estrutural de identidade. Ela atesta uma enorme dificuldade em perder aquele que ama porque o que encontra nele, como dito por Maia e Caldas (2011), é o próprio objeto causa de desejo. Diante da demanda de amor das mulheres, quando o parceiro não responde mais desse lugar, resta a devastação.

Há uma frase que retrata bem o que Jasão causou a Medeia: “arrebatamento é quando a mulher perde o amor de um homem, e esse era o único nó que a enlaçava” (Holck, 2011, p 59). O que dava lugar a sua existência era a jura que Jasão lhe fez. Sem o amor de Jasão, ela fica à mercê de um gozo sem limites, isto é, o gozo próprio do feminino sem a referência fálica e do desejo. Dito de outro modo, Medeia devasta-se ao perder o amor de Jasão. Ao perde-lo, perde também o seu amor-próprio. Desse modo, ela busca aniquilar Jasão tanto quanto foi aniquilada ao perder este amor.

Ao perder este o amor, primeiro Medeia se deprime, parecendo sem vida, demonstrando com isso que morre o investimento pulsional em si, em Jasão e nos filhos, só restando a pulsão de morte e, conseqüentemente, um gozo mortífero. Nesse sentido, podemos dizer que Medeia sucumbe a esse gozo devastador. Mas, em um segundo momento, há uma sede de vingança. Essa também é da ordem do que não tem mediação fálica, ela vai até as últimas conseqüências. Porém, esse ato parece ser uma tentativa de Medeia de resgatar algo de sua própria vida. Esse ponto demonstra o gozo feminino em sua vertente vivificante.

Esse campo do terrível, do hediondo, do desmedido, se abre, de fato, com a perspectiva do assassinato dos filhos. De acordo com Rosa (2012), esse ato é de algum modo o campo do “entre duas mortes” de que fala Lacan, na medida em que esses filhos já estão mortos quando entram em cena. Assim, Medeia acaba experimentando esse lugar de gozo, denominado por Lacan (1959-60/2007) “entre duas mortes”. Se tomarmos a morte no registro da realidade, aí ela é levada aos limites de outra morte, aquela que toca as fronteiras de uma aniquilação radical do sujeito e, portanto, do desejo, mostrando a força do gozo louco próprio do feminino.



Qual o estatuto do ato de Medeia de matar seus filhos? Medeia ficou fora de cena quando foi deixada por Jasão. O seu ato de vingança parece uma tentativa de voltar para a cena, para o simbólico. Após esse ato, Medeia parte para reconstruir sua vida.

Miller (2010) destaca que o que há de mulher em Medeia supera o que há de mãe. Seguindo essa perspectiva, para Campista e Caldas (2012), ela constitui o exemplo radical do que significa ser mulher mais além de ser mãe, a saber, que é capaz de sacrificar o que tem de mais precioso para abrir em Jasão um buraco que jamais será preenchido. Acrescentamos ao comentário das autoras que não se trata apenas de abrir um buraco em Jasão, que há uma tentativa de Medeia de sair do buraco que se encontrava, visando desfazer-se da sua história com Jasão, incluindo aí seus filhos. Nesse ponto, Lacan diverge de Freud quando faz uma separação radical entre mãe e mulher.

Miller (2014), retomando Lacan, aponta que há uma condição de não-todo, que o objeto criança não deve ser tudo para o sujeito materno, mas que o desejo da mãe deve se dirigir para um homem e ser atraído por ele, apontando a divisão entre mãe e mulher. Por isso, é uma divisão do desejo que, levada ao extremo, justifica o ato de Medeia: o amor materno não se sustenta na reverência pura à lei do desejo, ou só se sustenta, se nele, uma mulher, enquanto mãe, permanecer, para um homem, a causa de seu desejo. Nesse caso, portanto, quando Jasão vai embora, Medeia deixa de estar nessa posição de causa de desejo para um homem (Miller, 2014).

É nesse sentido que Medeia tem algo do que Lacan (1958/1998a) chama da verdadeira mulher. Nessa, existe um sacrifício do objeto ou dos objetos que respondem à marca fálica (Solano, 2012).

## Considerações finais

É chegado o momento de concluir. Mas, antes de darmos início a esta etapa, lançamos uma questão: é possível chegar a uma conclusão com relação à loucura e a forma de amar das mulheres? Como vimos ao longo deste trabalho, só se pode falar das mulheres uma a uma. E é também na singularidade que se vê os arranjos que cada uma pode fazer com seu gozo e com o parceiro amoroso.

O que é próprio das mulheres convida a uma invenção, uma vez que elas têm que se haver com sua falta de consistência e com um gozo ilimitado. É nesse sentido que podemos dizer que a mulher é o paradigma da clínica psicanalítica. Afinal, ela remete ao que não é possível simbolizar, nem curar. Esse ponto está para todo falasser, seja ele do sexo masculino ou do sexo feminino. É com base nisso que Miller (2011b) diz: “todo mundo é louco”. Não se trata de que todo mundo seja psicótico, mas que em cada um habita uma loucura própria, singular. É sobre esse ponto precisamente que esse trabalho se deteve, apontando a relação das mulheres, do gozo feminino com a relação amorosa.

O percurso de Freud e Lacan partem da feminilidade, como aquela que não tem o falo, até chegar ao feminino, que diz respeito ao que se encontra mais além da referência fálica. Assim, inserimos, primeiramente, a mulher como aquela que representa um menos, a mulher como incompleta, faltante, ligado a um *deficit* e o revés dessa mesma moeda, que é um *plus* de gozo, um gozo ilimitado. Seguindo essa perspectiva, também é possível situar a mulher na relação com o nada, relacionado ao *deficit*, e com o tudo, relacionado

ao sem limites do gozo das mulheres.

Frente a essas especificidades das mulheres, o amor tem uma importância maior para elas, uma vez que poderá dar suporte ao que elas não têm e ao sem limites que as constituem. Isto é, para as mulheres, importa muito mais serem amadas, devido sua própria constituição.

Com Freud, vimos que a importância para as mulheres de serem amadas resulta da falta de significante que as represente. Desse modo, o amor vem para reparar o narcisismo fundamental das mulheres, assim como a escolha de objeto delas, também está atrelada ao resgate de seu próprio narcisismo. Além disso, nas mulheres, como a castração já está posta de saída, o medo de perder o falo é substituído pelo medo da perda do amor. É nesse sentido também que elas se dirigem ao outro demandando amor. Medeia chega a sua condição atroz quando perde o amor de Jasão, restando-lhe a pulsão destrutiva. Perder o amor de Jasão é perder um pouco de si e da função que o amor operava para ela.

Há, também, como consequência a existência de apenas um único representante da sexualidade, não haver um fechamento de algumas operações para as mulheres: o final do Complexo de Édipo permanece em aberto, resultando em um supereu não tão estruturado; a inveja do pênis permanece como um resquício, tendo como consequência a demanda ao outro, que esse possa lhe dar o que lhe falta. Em Medeia, esse traço da falta de delimitação do supereu aparece quando o que há de pulsional supera a lei. Nem mesmo o lugar fálico que os filhos tinham para ela supera a pulsão de morte que ela foi invadida ao perder o amor de Jasão.

O primeiro Ensino de Lacan retoma esses pontos trazidos por Freud. Ele ainda

acrescenta dois principais pontos: o primeiro é a falta-a-ter que Lacan (1960/1998d) propõe do lado as mulheres, mostrando que não há saída para as mulheres do lado do ter. Essa falta-a-ter coloca em marcha o desejo feminino, buscando aquilo que lhe falta. O segundo ponto retoma o primeiro, na medida em que como não há saída para a feminilidade pela via do ter, a saída torna-se ser. Embora não se possa dizer o que é ser uma mulher, ela pode ocupar uma posição de ser aquilo que ela não tem. Ela ocupa essa posição, de ser o falo para um homem, buscando ser amada. Porém, essas saídas apontadas por Lacan também esbarram em uma limitação: ser o falo é uma saída que distancia a mulher de seu enigma e de uma solução própria, ficando a mercê de ser amada ao ser um falo para um homem. Demanda ser amada esperando suprir o que lhe falta e ser reconhecida.

Até o momento em que Medeia não havia sido trocada, ela comete crimes para ter o amor de Jasão, buscando ser o falo para ele. Medeia estava disposta a tudo pelo amor de Jasão, a ponto de deixar para trás toda a sua história e a sua vida. Medeia acreditava ser o falo para Jasão. Porém, a partir do momento que ela é deixada, ela perde também a sua referência fálica.

No segundo ensino de Lacan, é possível estabelecer a relação entre a loucura não-toda das mulheres e a relação amorosa, questão central deste trabalho. Neste ponto, não se pode deixar de citar o gozo feminino, um gozo que comporta uma loucura, mas que não é a mesma que a psicose. Esse é um gozo que não pode ser delimitado, levando quem o experimenta a uma perda de si. Em função do gozo feminino, o qual a mulher experimenta mais facilmente (Lacan, 1972-73/2008), elas passam a demandar o amor de modo sem limite, tal como esse gozo. Miller (2015a) coloca que a devastação é o retorno

dessa demanda incondicional das mulheres, fazendo de tudo para ser amada.

Medeia, ao perder o amor de Jasão, se depara com o nada: nada que se tornou para ele, nada que sua vida se transformou e nada que comporta a sua constituição. Esse nada fez com que Medeia se tornasse disposta a tudo para se vingar de Jasão. Situação que Medeia fica à mercê de um gozo sem limite. Na devastação, o amor não faz mais laço e há um imperativo do gozo. Medeia fica incapaz de nomear o buraco que deixou-se desvelar com a perda de Jasão.

Em função desses traços, constata-se que a forma de amar das mulheres é assentada na erotomania, podendo chegar ou não à devastação em uma relação. Ressaltamos aqui que o amor, enquanto laço, difere da demanda ilimitada de amor, na qual as mulheres são capazes de tudo para ter o amor de um homem, para não o perder ou ao perdê-lo. Isto é, há uma diferença entre o amor como suporte, que barra um gozo desvairado, e a relação amorosa em que impera um gozo devastador, que se apaga as arestas da falta e do desejo.

O amor vem como suplência à relação sexual que não existe e não como tamponamento ou complemento. Como diz Lacan (1956-56/1995, p. 142): “maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem”. E como diz Miller (2008b): só se pode amar na posição feminina, lugar da falta e, ao mesmo tempo, de um mais além. Essas passagens, demonstram que é preciso manter a falta e o desejo. Quando se perde o registro da falta, o amor vira loucura.

Além disso, também merece ser destacada a diferença entre a função do sintoma e a função do amor. O amor não apaga a condição feminina, essa permanece faltante e sem limites, e é preciso se a ver com isso. O amor tem a função de suplência, numa

parceria ele é o que possibilita a relação apesar da relação sexual não existir. Já o sintoma é uma invenção singular. É devido ao que é próprio do feminino, uma impossibilidade de nomeação e de delimitação, que é possível uma invenção. Essa é sempre de cada um. Colocar o Outro como aquele que irá tamponar ou resolver a questão do feminino é um engodo.

Na literatura psicanalítica, às mulheres se ligam a várias problemáticas, dentro das quais destaca-se: a anorexia; o masoquismo; a passagem ao ato; a escrita; o supereu. Essa constatação comprova o que havia dito Lacan (1958/1998a, p. 732): “(...) a dialética falocêntrica tem a mulher como Outro absoluto, ela pode querer dizer que tudo é possível de se imputar à mulher”. De modo que, tudo pode ser imputado às mulheres, porque, em parte, elas comportam o que não tem uma referência fálica. Podemos consolidar tal afirmação lacaniana também no que concerne a relação das mulheres com o parceiro, em que tudo pode ser imputado a essas. Isto é, na relação amorosa, o parceiro imputa algo a mulher, de modo que muitas mulheres mudam seu modo de ser e sua vida a partir do parceiro. Esse tipo de parceria demonstra a devastação, no sentido de que tudo em sua vida torna-se atrelada e colada a um Outro.

Na clínica, é comum escutarmos vários relatos que expressam a loucura de amor das mulheres. Seguem alguns exemplos: encontramos mulheres (aquelas que ocupam a posição feminina), que, por anos, se submetem sem prazer aos desejos do amado à espera de ser escolhida como A sua Mulher. Ao ser “trocada” por outra, quase “enlouquece”, fica “fora de si” e, nesses instantes de encontro com pedaços de real, não vê saída senão em pensamentos. Outras se colocam em situações nas quais arriscam tudo – reputação, emprego, guarda dos filhos – a fim de receber “amor” do parceiro. Um outro exemplo a

se pensar é a mulher que define sua ligação com o homem amado como uma “obsessão” (Segal e Barros, 2014).

Esses exemplos demonstram que o que está em jogo nas loucuras de amor é a questão do gozo feminino. Diversas expressões representam a experiência com esse gozo louco, que produz estrago e arrebatamento: “sair do corpo”, “enlouquecer”, “descontrolar-se”, “surtar” ou “ficar fora de si”. Essas experiências atingem o corpo com suas sensações indizíveis, podendo ser consideradas experiências de ultrapassagem de limites de extrapolação das possibilidades da fala. Assim, essas manifestações mostram que há algo mais além do significante e que se apresenta no corpo como gozo sem uma localização delimitada (Segal e Barros, 2014).

O gozo feminino presentifica o real. Nesse aspecto, articula-se com a contingência inerente dos sintomas atuais, ou seja, sintomas que o sentido e o simbólico não dão conta, chegando algumas vezes a passagem ao ato. Podemos questionar então: o que de feminino e de real há na clínica atual? O que há de Medeia na clínica atual? No momento em que os sintomas atuais indicam uma pujança da pulsão de morte, o gozo feminino ser-lhe-ia um importante contraponto, quase um antídoto, ou iria na mesma direção? (Alvarenga, 2012).

De acordo com a autora referida acima, se a ordem simbólica, introduzida por Freud, com a invenção do inconsciente era centrada no falo como significante ordenador, a ordem simbólica atual é descentrada e implica uma exigência de satisfação pulsional. No primeiro ensino de Lacan, a referência ao Nome-do-Pai e ao falo permitiram pensar a satisfação pulsional ligada à interdição. Mas o último ensino nos permite pensar a satisfação que não depende mais de interdição alguma.

Desse modo, é cada vez mais comum um gozo desregulado que se apresenta sob a forma dos mais diversos sintomas e loucuras. A loucura de amor é uma delas. Vemos, assim, as loucuras “de amor” tomar a cena com um gozo louco. Não seria melhor nomear como loucuras do gozo feminino?

### Referências bibliográficas

- Abbagnano, N. (2000). *Dicionário de filosofia* (4ª. ed. A. Bossi & I. Benedetti, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Affonso, D. C. B. (2017). Um resto fecundo. *Correio Express – Revista Online da Escola Brasileira de Psicanálise*, 1(dez), sem página.  
[http://www.ebp.org.br/correio\\_express/001/biblio\\_daniela.html](http://www.ebp.org.br/correio_express/001/biblio_daniela.html)
- Alberti, S., & Martinho, M. H. (2013). Sexuação, desejo e gozo: Entre neurose e perversão. *Psicologia USP*, 24(1), 119-142.
- Alvarenga, E. (2012) Protesto feminino ou aspiração à feminilidade. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 255-264). Belo Horizonte: Scriptum.
- André, S. (1998). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Anzieu, D. (2006). *Psicanalisar*. São Paulo: Idéias e Letras.
- Assoun, P. (1993). *Freud e a mulher*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.



- Barthes, R. (2003). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel.
- Bessa, G. L. P. (1998). Três consequências da falta de significante do outro: S(A). *Carrocel*, 2, 52-59.
- Bessa, G. L. P. (2011). Potlatch amoroso: outra versão para o masoquismo feminino. *Opção Lacaniana online nova série*, 2(6), 1-8. Recuperado de [http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_6/Potlatch\\_amoroso.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_6/Potlatch_amoroso.pdf)
- Blanco, L. (2008). Coisa, a. In Associação Mundial de Psicanálise (Orgs.), *Scilicet: Os objetos a na experiência analítica* (pp. 51 – 53). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Bonfim, F. (2014). Todo fálico e não-todo: construções lacanianas sobre a sexuação. *Estudos e pesquisas em psicologia*, 14(1), 201-213. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v14n1/v14n1a12.pdf>
- Bonfim, F. G., e Vidal, P. E. V. (2009). A feminilidade na psicanálise: a controvérsia quanto à primazia fálica. *Fractal: Revista de Psicologia*, 21(3), 539-548.
- Briole, G. (2013). *La feminización dele mundo*. Córdoba: Babel Editorial.
- Brodsky, G. (2008). O homem, a mulher e a lógica. *Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, 13, 171-192.
- Brousse, M. H. (2002). El estrago a la luz de la vacilación de los semblantes. *Lazos*, 5, 131-144.
- Calazans, R., & Serpa, T. (2010). Psicanálise e método científico: pesquisa de campo. In F. Kyrillos & J. O. Moreira (Orgs.), *Pesquisa em Psicanálise: Transmissão na*

*Universidade* (pp. 81-98). Barbacena: Universidade do Estado de MG.

Campista, V., & Caldas, H. (2012) Medeia: uma mulher muito além das fronteiras. In *Associação Universitária de Psicopatologia Fundamental (Org.), V Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, Anais* (pp. 1-7), Fortaleza: Recuperado de [http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/v\\_congresso/mr\\_14\\_-\\_valesca\\_campista\\_e\\_heloisa\\_caldas.pdf](http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/v_congresso/mr_14_-_valesca_campista_e_heloisa_caldas.pdf)

Campista, V., & Caldas, H. (2013). Feminilidade: enigma e semblante. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 65(2), 243-257. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672013000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672013000200008)

Campos, M. E. F. G. (2003). Feminilidade e estrutura. In Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais (Org.), *XI Jornada Interna do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*. Belo Horizonte.

Cassirer, E. (1972). *Antropologia filosófica* (2ª ed., V. F. Queiroz, Trad.). São Paulo: Editora Mestre Jou. (Texto original publicado em 1944)

Civita, V. (1973). *Dicionário de Mitologia Greco-romana*. São Paulo: Abril Cultural.

Costa, A. M. M., Laupman, M. A., & Ribeiro, V. N. F (2013). O amor, o feminino e a escrita. *Tempo Psicanalítico*, 45(I), 29-38.

Daibert, D. O. M. M., & Caldas, H. (2012). O Imperativo de Gozo do Supereu e sua

Conexão com a Demanda de Amor Insaciável das Mulheres. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 12(3-4), 583-606.

Demes, J. R., Chatelard, D. S., & Celes, L. M. A. (2011). O feminino como metáfora do sujeito da psicanálise. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 11(2), 645-667.

Dessal, G. (2012). Como as mulheres amam no século XXI. In M. Antelo (Org.), *Mulheres de hoje: figuras do feminino no discurso analítico* (pp. 113-118). Petrópolis: KBR.

Drumond, C. (2011). Devastação. *Opção Lacaniana online nova série*, 2(6), 1-14.

Eliade, M. (2002). *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.

Figueiredo, L. C. (1999). *Palavras Cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Escuta.

Fingermann, D. T. (2008). Encontro com o feminino: Hilda Hilst e outras. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(4), 85-92.

Freud, S. (1996a). *A dissolução do complexo de Édipo* (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, v. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1924)

Freud, S. (1996b). *A organização genital infantil* (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, v. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1923)

Freud, S. (1996c). *A sexualidade feminina* (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, v. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original

publicado em 1931)

Freud, S. (1996d). *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, v.19). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1925)

Freud, S. (1996e). *Análise terminável e Interminável* (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, v.23). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1937)

Freud, S. (1996f). *Feminilidade - Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (Conferência XXXIII)* (Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 22), Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1933)

Freud, S. (1996g). *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1905)

Freud, S. (1996h). *Projeto para uma psicologia científica* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1895)

Freud, S. (1996i). *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à Psicologia do amor II)* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 11). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1912)

- Freud, S. (1996j). *Sobre as teorias sexuais das crianças* (Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 9). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1908)
- Freud, S. (1996k). *Sobre o narcisismo: uma introdução* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 12). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1914)
- Freud, S. (1996l). *Um Caso de Histeria* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v.7). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1905)
- Fridman, A. V. (2012). Mito e verdade em Freud: como se constrói uma clínica. *Estilos da Clínica*, 17(1), 26-43.
- Fuentes, J. S. (2012). Nota preliminar ao tema do gozo feminino no século XXI. In M. Antelo (Org.), *Mulheres de Hoje: figuras do feminino no discurso analítico* (pp. 193-94). Petrópolis KBR.
- Fuentes, M. J. (2001). O exílio da mulher. *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, 31, 52-55.
- Guimarães, L. (2014). *Gozos da mulher*. Petrópolis: KBR.
- Holck, A. L. (2011). *Patu. Uma mulher abismada*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Holck, A. L. L. (2012). As mulheres não contam. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do*

*simbólico* (pp. 241-248). Scriptum. Belo Horizonte.

Lacan, J. (1988). *O Seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1964)

Lacan, J. (1995). *O Seminário 4 – A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1956-57)

Lacan, J. (1998a). A significação do falo. In *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1958)

Lacan, J. (1998b). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In *Escritos* (pp.537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1955-56)

Lacan, J. (1998c). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In *Escritos* (pp.734-749). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1960)

Lacan, J. (1998d). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (pp.238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1953)

Lacan, J. (1999). *O Seminário 5 – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1957-58)

Lacan, J. (2002). *O Seminário 3 – As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1955-56)

Lacan, J. (2003a). O Aturdido. In *Outros escritos* (pp.448-497). Rio de Janeiro: Jorge

Zahar. (Texto original publicado em 1973)

Lacan, J. (2003b). *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. In *Outros Escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1938)

Lacan, J. (2003c). *Televisão*. In *Outros escritos* (pp.508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1974)

Lacan, J. (2005). *O Seminário 10 – A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1962-63)

Lacan, J. (2007a). *O Seminário 7 – A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1959-60)

Lacan, J. (2007b). *O Seminário 23 – O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1975-76)

Lacan, J. (2008). *O Seminário 20 – Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1972-73)

Lacan, J. (2009). *O Seminário 18 – De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1971)

Lacan, J. (2015). *O Seminário 6 – O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1958-59)

Laurent, D. (2006). O sujeito e seus parceiros libidinais. *Asephallus: Revista Eletrônica do núcleo Shepora*, 1(2), sem página. Recuperado de [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_02/traducao.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/traducao.htm)

- Laurent, E. (2012). *A psicanálise e a escolha das mulheres*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Machado, O. (2012). O *nãotodo* em cada um e na cultura atual. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 9-14). Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Maia, M. A. M., & Caldas, H. (2011). O amor como semblante. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 63(3), 1-10.
- Marcos, C. (2007). Do que se pode ler em Clarice Lispector: Sublimação e feminino. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, 19(1), 215-226.
- Marotta, M. (2013) *La violencia Lacaniana*. In O. Machado & E. Derezensky (Orgs.), *A violência: sintoma social da época* (pp. 61-72). Belo Horizonte: Editora Scritpum.
- Massara, I. H. M e Pinto, J. M. (2010). Clérambault: o gozo feminino. *Psicologia UsP*, São Paulo, julho/setembro, 2010, 21(3), 585-598.
- Massara, I. H. M. (2014). Uma verdadeira mulher e seu extravio: figuras da feminilidade em Lacan. (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte)
- Massarahh, I. (2013). Feminilidade: um detalhe. *Revista Psicologia*, 25 (3), 497-514.
- Miller, J. A. (1988). *Percurso de Lacan: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J. A. (2003). O último ensino de Lacan. *Opção Lacaniana*, 35, 76-94.



- Miller, J. A. (2005). Introdução à leitura do Seminário da angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana*, 43, 7-91.
- Miller, J. A. (2008a). Uma partilha sexual. *Opção Lacaniana online nova série*, 7(20), 1-40.
- Miller, J. A. (2008b). Entrevista realizada por Hanna Waar e publicada na *Psychologies Magazine* de outubro 2008 (n° 278). Tradução de Maria do Carmo Dias Batista, para o Portal Raízes. Recuperado de <http://www.portalraizes.com/amarreconhecernecessidade/>
- Miller, J. A. (2009). A lógica do tratamento do Pequeno Hans segundo Lacan. *aSEPHallus*, 7, sem página [Conferência de abertura às II Jornadas anuais da EOL, *A lógica da cura*, nos dias 27, 28, 29 de agosto de 1993. Publicado originalmente em *La logique de la cure*, Collection de l'Orientation Lacanienne, dezembro de 1993. Texto estabelecido por Diana Etinger. Tradução: Colette Richard, revista por Nathalie Georges. Versão não corrigida pelo autor.]
- Miller, J. A. (2010). Mulheres e semblantes II. *Opção Lacaniana online nova série*, 1(1), 1-25. Recuperado de [http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_1/mulheres\\_e\\_semlantes\\_ii.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/mulheres_e_semlantes_ii.pdf)
- Miller, J. A. (2011a). *Mulheres e semblantes*. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 49-89). Belo-Horizonte: Scriptum e EBP.
- Miller, J. A. (2011b). *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan: entre desejo e*

gozo. Zahar. Rio de Janeiro.

Miller, J. A. (2014). A criança entre a mulher e a mãe. *Opção Lacaniana online nova série*, 5(15), 1-15. Recuperado de [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_15/crianca\\_entre\\_mulher\\_mae.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15/crianca_entre_mulher_mae.pdf)

Miller, J. A. (2015a). *O osso de uma análise*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro.

Miller, J. A. (2015b). Ler um sintoma. In *Opção Lacaniana*. Edições Eolia. São Paulo. n. 70, p. 13-22.

Miranda, E. R. (2012). Angústia e mulher. *Affectio Societatis*, 9(16), 109-120. Recuperado de file:///C:/Users/Samsung/Downloads/18315-64124-1-PB.pdf

Molina, O. G. (2008). Nó. Silicet. In Associação Mundial de Psicanálise (Org.), *Os objetos a na experiência analítica* (pp. 218 – 220). Contra Capa. Rio de Janeiro.

Moreira, C. M., & Machado, C. A. (2013). As manifestações do ato e sua singularidade em suas relações com o feminino. *Ágora*, 16(1), 71-86. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000100005>.

Moreira, J. O. (2004). Édipo em Freud: o movimento de uma teoria. *Psicologia em Estudo*, 9(2), 219-227.

Morel, G. (1997). Sexuação, Gozo e Identificação. *Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, 1, 89-112.

Morin, E. (1986). *O método III: o conhecimento do conhecimento* (M. G. Bragança, Trad.), Lisboa: Publicações Europa-América, LDA.

- Murta, C. (2012). A devastação feminina. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.) *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 146-156). Scriptum. Belo Horizonte.
- Neto, D. A. (1993). *Mito e Psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento*. São Paulo: Papyrus.
- Nicéas, C. A. (2013). *Introdução ao Narcisismo: O amor de si* (Coleção para ler Freud). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Nogueira, L. C. (2004). A pesquisa em Psicanálise. *Psicologia USP*, 15(1/2), 83-106.
- Padilha, T. (2015). Salomé e a loucura feminina. *Concinnitas*, 1(26), 113-120.
- Prates, A. L. (2001). *Feminilidade e experiência psicanalítica*. São Paulo: Hacker.
- Queiroz, E. F., Siqueira, R. A. S., & Nóbrega, P. A. (2017). O desafio do feminino no século XXI. *Estudos de Psicanálise*, 47, 141-148.
- Ramirez, C. (2015). Lalíngua. In Associação Mundial de Psicanálise, *O corpo falante: sobre o inconsciente no século XXI* (pp.191-194). Escola Brasileira de Psicanálise: São Paulo.
- Rangel, M. L. (2016). Devastação: o que há de novo? *Opção Lacaniana online nova série*, 7(21), 1-10. Recuperado de [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_21/Devastacao\\_O\\_que\\_ha\\_de\\_novo.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_21/Devastacao_O_que_ha_de_novo.pdf)
- Ribeiro, C. N., & Pinto, J. M. (2012). Reduzir-se a nada: articulações entre o masoquismo,

o feminino e a máscara. *Psicologia USP*, 23(3), 503-521.

Rosa, M. (2012). O feminino e essas místicas sem Deus. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (p. 157-164). Scriptum, Belo Horizonte.

Santiago, J. (2012). Jacques Lacan, o feminino e o amor mais digno. In H. Caldas, A. Murta & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 231-240). Scriptum, Belo Horizonte.

Santos, T. C. (2009). Sobre a clínica da psicanálise de orientação lacaniana: dos impasses da sexuação à invenção do parceiro-sinthoma. *Ágora*, 12(1), 9-2. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982009000100001>

Santos, T. C. (s/d). Sobre o gozo. *Isepol, Laboratório de Ensino*. Recuperado de [http://www.isepol.com/sobre\\_o\\_gozo.html](http://www.isepol.com/sobre_o_gozo.html)

Schaffa, S. (2009). Medéia, O feminino. *Jornal de Psicanálise*, 42(76), 51-64.

Schermann, E. Z. (2003). *Sobre o masoquismo e a mulher*. São Paulo: Editora Escuta.

Segal, I. F., & Barros, R. M. M. (2014). Devastação e gozo na ópera Erwartung de Schoenberg. *Tempo psicanalítico*, 46(1), 114-134. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v46n1/v46n1a09.pdf>

Siqueira, E. (2014). A metáfora do amor. *Opção Lacaniana online nova série a*, 5(15), 1-12.

Slongo, C. M. (2012). O amor atravessado pela pulsão de morte. *Opção Lacaniana online*

*nova série*, 3(8), 1-6.

Solano, E. (2012). Lacan e as mulheres. In H. Caldas, A. Murta, & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 91-100). Scriptum, Belo Horizonte.

Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Souza, A. A. (2008). *Do mito do feminino ao feminino do mito: enigma da mulher nas perspectivas psicanalítica e bíblica*. (Dissertação de mestrado, Universidade Católica de Pernambuco, Recife).

Souza, A. M. T., & Rocha, Z. J. B. (2009). No princípio era o *mythos*: articulações entre Mito, Psicanálise e Linguagem. *Estudos de Psicologia*, 14(3), 199-206.

Tavares, L. A. T., & Hashimoto, F. (2013). A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 6(2), 166-178.

Tendlarz, S. E. (1997). *De que sofrem as crianças? A psicose na infância*. Sete Letras. Rio de Janeiro.

Valdivia, O. B. (1997). Psicanálise e feminilidade: algumas considerações. *Psicologia: Ciência & Profissão*, 17(3), 20-27. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v17n3/04.pdf>

Vero, J. (2006). *Paixões estrangeiras: a vingança*. (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo).

Vicente, S. (2012). O desencanto do amor. In H. Caldas, A. Murta, & C. Murta (Orgs.), *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 273-280). Scriptum, Belo Horizonte.

Vieira, T. (2010). *Medeia*. São Paulo: Editora 34.