

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

CLARA RODRIGUES OTTONI

**FEMININO: A MULHER, OS SEMBLANTES, OS GOZOS E AS DEFESAS AO
(IM)POSSÍVEL A SUPORTAR**

Belo Horizonte

2021

CLARA RODRIGUES OTTONI

**FEMININO: A MULHER, OS SEMBLANTES, OS GOZOS E AS DEFESAS AO
(IM)POSSÍVEL A SUPORTAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Belo Horizonte

2021

CLARA RODRIGUES OTTONI

**FEMININO: A MULHER, OS SEMBLANTES, OS GOZOS E AS DEFESAS AO
(IM)POSSÍVEL A SUPORTAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: Belo Horizonte, ____ de _____ de 2021.

Banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini (UFMG)

Profa. Dra. Márcia Maria Rosa Vieira Luchina (UFMG)

Profa. Dra. Maria Josefina Sota Fuentes (AMP/EBP)

150 O91f 2021	<p>Otoni, Clara Rodrigues.</p> <p>Feminino [manuscrito] : a mulher, os semblantes, os gozos e as defesas ao (im)possível a suportar / Clara Rodrigues Otoni. - 2021.</p> <p>117 f.</p> <p>Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Psicologia – Teses. 2. Mulheres – Psicologia - Teses. 3. Histeria - Teses. 4. Psicanálise - Teses. I. Iannini, Gilson. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
---------------------	--

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PSIC

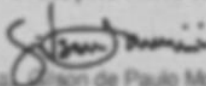
FOLHA DE APROVAÇÃO

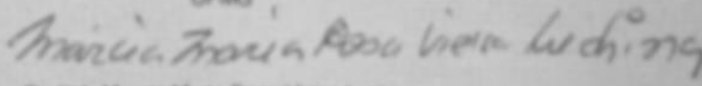
**FEMININO: A MULHER, OS SEMBLANTES, O GOZO E AS DEFESAS
AO (IM)POSSÍVEL A SUPORTAR**

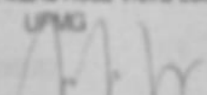
CLARA RODRIGUES OTTONI

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 07 de maio de 2021, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a) Wilson de Paulo Moreira Lammari - Orientador
UFMG


Prof(a) Marcia Maria Rosa Vieira Luchina
UFMG


Prof(a) Maria Josefina Soto Fuentes
consultoria

Belo Horizonte, 7 de maio de 2021.

AGRADECIMENTOS

Escrever sobre o mar aberto que é o feminino e bordejar um litoral singular não foi tarefa fácil. Assim, para tentar dizer e escrever sobre o indizível, foi preciso fazer laço.

Desse modo, agradeço a todos que estiveram próximos a mim nestes dois anos e que, de alguma forma, cada qual a sua maneira, foram importantes neste processo de escrita. Nominalmente, agradeço a cada uma das pessoas que foram essenciais:

Ao Gilson Iannini, por ter acolhido a minha pesquisa e que, com seu estilo leve e respeitoso, que não pautava por ser o mestre que a histórica tanto quer, a cada encontro, sanava dúvidas, acalmava, orientava de forma precisa e gerava mais produções.

À Márcia Rosa, pelas contribuições importantes na banca de qualificação e generosidade em novamente compor minha banca e contribuir com meu trabalho.

À Ana Lúcia Lutterbach, pela gentileza e pelas indicações preciosas dadas na qualificação.

À Maria Josefina Fuentes, pela generosidade em compor minha banca de defesa e contribuir mais, ainda com meu trabalho.

À minha mãe, Adelaide Prates, e ao meu pai, Christiano Ottoni, ambos por estarem sempre ali, acreditando e viabilizando o meu percurso de estudos.

Ao meu irmão, Christiano Ottoni Filho, por acreditar que iria dar certo e me incentivar a seguir em frente com menos neura.

Ao Gabriel Cavacini, pelo amor e pela parceria, vivificante e renovadora, e pela lembrança constante de que posso dar um passo a mais.

Aos amigos, todos eles, e, em especial, ao Arthur Kelles, que, entre xícaras de cafés, deixou meus dias mais leves. À Erika e à Elizete, pela escuta e pelo apoio de sempre.

Aos colegas do grupo de orientação, em especial: Marcela, Márcio e Vinícius, por tantas contribuições ao longo destes dois anos.

À Isabella e à Ana Luiza, amigas queridas, por me lembrarem a cada vez que descontraír era preciso.

À Helenice de Castro, pela escuta e pela aposta em ir além do meu impossível a suportar.

À Paula Pimenta, pela presença importante na minha trajetória na psicanálise.

Ao professor Alexandre Dutra, pela generosidade em compartilhar a sua biblioteca comigo.

Ao Antônio, meu companheirinho de todos os dias.

“Avançar é seguir girando ao redor do impossível de dizer, seguir tentando cercá-lo ainda que saiba que a própria eleição de perspectiva que se toma implica uma perda a respeito do que se trata de demonstrar.”

Jacques-Alain Miller

Ottoni, C. R. (2021). *Feminino: A mulher, os semblantes, os gozos e as defesas ao (im)possível a suportar*. (Dissertação). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

RESUMO

Este trabalho examina uma afirmação de Lacan, no Seminário 20: *Mais, ainda*, de que “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal”. Assim, ao barrar o A, o psicanalista ressalta que não existe uma definição para o feminino ou um jeito único de ser mulher, o que existe são infinitas variabilidades de mulheres, e que elas devem ser tomadas uma a uma na sua singularidade. No entanto, o ponto de partida deste trabalho é a constatação de que, ao invés da inexistência de uma figura universal que possa dizer d’A mulher trazer maior liberdade para as mulheres no sentido anatômico inventarem seu próprio ser, constatamos que é uma constante estabelecer um ideal de mulher. Então, tendo em vista o paradoxo da busca pelo universal d’A mulher enquanto o feminino se refere ao absolutamente singular, o objetivo central da pesquisa é esclarecer e desdobrar a questão: O que é (im)possível a suportar no feminino que faz preciso se defender? Assim, no segundo capítulo, nos deteremos em analisar o que é impossível a suportar no feminino. No terceiro capítulo, abordaremos a histeria como uma defesa ao feminino, sob as formas da recusa do corpo, gozo da privação e a Outra mulher. Para concluir, retrataremos como a defesa ao feminino se manifesta no contemporâneo, através da adoração aos influenciadores digitais. Como resultado, veremos que o recurso a Outra mulher é uma suplência ao $S(\bar{A})$, isto é, esse furo no simbólico que não permite uma escritura universal para a mulher, pois o que há é uma impossibilidade desse gozo nomear \bar{A} mulher. Logo, o impossível a suportar é a inexistência de um saber universal que possa dar conta d’A mulher e da relação sexual, tendo em vista que esse saber é da ordem do singular e, portanto, não pode ser compartilhado. Assim, veremos que o que Lacan nos demonstra é que, por mais que haja uma insistência pelo universal, o gozo é do corpo e, portanto, não pode ser alcançado através da Outra mulher. Então, diante do paradoxo, isto é, o feminino como da ordem do absolutamente singular e a busca incessante do feminino, de uma insígnia d’A mulher pela via da medida comum, concluímos que a posição feminina se refere ao consentimento com a duplicidade dos gozos, o que implica o abandono da crença no todo, o ao-menos-um que não tem falhas e limitações, para um saber fazer aí com os semblantes e com esse gozo que irrompe. Por essa via, há a possibilidade de experimentar esse gozo de forma vivificante, isto é, compatível com o prazer com a vida, pois permite a passagem do universal excludente para a alteridade do absolutamente singular.

Palavras-chave: psicanálise; feminino; sexualização; Outra mulher, histeria; posição feminina; influenciadoras digitais.

ABSTRACT

This paper brings a study on a statement established by Lacan, in the 20th Seminar: *More, even more*, that “The woman, this can only be written by barring the ‘*The*’. There is no ‘*The*’ woman, an article to designate the universal”. Thus, when stopping the ‘*The*’, the psychoanalyst emphasizes that there is no definition for the feminine or a unique way of being a woman, what exists are infinite possibilities of women and that they must be taken one by one in their uniqueness. However, the starting point of this work is the observation that instead of the inexistence of a universal figure that can say that “The” woman brings more freedom for the women subjects to invent their own being; we find that it is a constant to establish an ideal of woman. Therefore, from the paradox of the search for the universal of “The” woman while the feminine refers to the absolutely singular, the central aim of this research is to show and unfold the question: what is (im)possible to endure in the feminine that makes it necessary to defend? Thus, in chapter two, we will behold what is impossible to endure in the feminine. In chapter three, we will approach hysteria as a defense of the feminine, in the forms of the refusal of the body, as well as the enjoyment of deprivation, and the Other woman. Finally, we will portray how the defense of the feminine is manifested in the contemporary from the adoration of digital influencers. As a result, we will see that the Another woman is a substitute for S(The), that is, that hole in the symbolic that does not allow universal writing for the woman because there is an impossibility of this enjoyment to name the woman. Therefore, the impossible to endure is the lack of universal knowledge that can take care of Women and sexual intercourse, considering that this knowledge refers to the order of the singular and, therefore, cannot be shared. Thus, we will see that what Lacan demonstrates is that, as much as there is an insistence on the universal, the enjoyment is of the body and, therefore, cannot be achieved through the Other woman. Faced with this paradox, we consider that the feminine position refers to consent to the duplicity of enjoyments, which implies the abandonment of belief in the whole, the at-least-one that has no flaws and limitations, for an expert with the countenances and with that joy that breaks out. Thus, there is the possibility of experiencing this enjoyment in a life-giving way, that is, compatible with pleasure with life, as it allows the passage from the excluding universal to the otherness of the absolutely singular.

Keywords: psychoanalysis; feminine; sexuation; Another woman, hysteria; female positioning; digital influencers.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Tábua de sexuação	22
Figura 2. Tábua de sexuação	28
Figura 3. Tábua de sexuação	51
Figura 4. Discurso da histeria.....	70
Figura 5. Caixa de perguntas do Instagram	83
Figura 6. Caixa de perguntas do Instagram da B1.....	83

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: FEMININO: UM CONJUNTO ABERTO AO INFINITO.....	17
1.1 Sexuação	18
1.2 Tábua de sexuação.....	21
1.2.1 Lado masculino.....	24
1.2.2 Lado mulher.....	27
1.2.3 Um conjunto inconsistente.....	30
1.3 Não existe a mulher	31
1.4 A mulher é não-toda.....	34
1.4.1 Gozo feminino	36
1.5 Feminino: um conjunto aberto ao infinito	38
1.5.1 Mulheres e semblantes	40
CAPÍTULO 2: FEMININO E O IMPOSSÍVEL A SUPORTAR.....	44
2.1 Real	44
2.2 Do real há senão o impossível da relação sexual.....	46
2.2.1 Falta de proporção entre gozos	49
2.3 O feminino não cessa de não se escrever	50
2.3.1 Gozo impossível de suportar.....	54
2.3.2 Parceira da solidão	56
2.3.3 Quando os semblantes se rompem	57
2.4 Como inscrever o que não se inscreve	59
CAPÍTULO 3: DEFESAS NÃO-TODAS DO NÃO-TODO.....	63
3.1 Defesa.....	63
3.2 Histeria e a defesa ao gozo feminino	67
3.2.1 A histeria e sua pergunta fundamental: O que é uma mulher?	67
3.2.2 A histérica não é uma mulher.....	69
3.2.3 Defesa ao gozo do corpo	73
3.2.4 Gozo da privação	73
3.2.5 Dora e sua adoração pela Outra mulher	75
3.3 A outra das redes sociais: influenciadoras digitais.....	79

3.3.1 Novas virilidades.....	89
3.4 Maternidade: tratamento, defesa ou tormento.....	91
3.5 Do toda mulher para advir como uma mulher	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS	104
ANEXOS	110
ANEXO A - INEXISTÊNCIA DA RELAÇÃO SEXUAL/PARCERIA AMOROSA	110
ANEXO B - MATERNIDADE	112
ANEXO C - AUTORIZAÇÃO DE GOZO/COMO AGIR.....	114
ANEXO D - A MULHER/SABEDORIAS E ENSINAMENTOS	115
ANEXO E - OUTROS.....	117

INTRODUÇÃO

As primeiras questões que se impõem no âmbito desta pesquisa são: Ao invés da inexistência de uma figura universal que possa dizer d'A mulher trazer maior liberdade para as mulheres¹ inventarem seu próprio ser, por que é uma constante, perceber que cada uma delas estabelece um ideal de mulher? Por que, diante dos avanços do mundo contemporâneo, as mulheres continuam a rechaçar o feminino, compreendido como o que há de mais singular em si?

Embora tenha transcorrido quase um século sobre as proposições freudianas acerca da sexualidade feminina, a mulher e o feminino continuam em questão. Tanto já foi escrito, entretanto ainda há muito o que escrever sobre esse mar aberto que permite infinitos litorais e que não cessa de não se escrever. Desse modo, esta dissertação parte destas formulações de Lacan: “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79) e da impossibilidade de estabelecer a relação entre os sexos, que ao romperem com o julgamento da existência de uma figura universal que possa dizer sobre o que é ser uma mulher, deveriam aliviar as mulheres, uma vez que cessam qualquer regularização de ideal entre os sexos e qualquer normatização sobre o ser mulher.

Todavia, verifica-se, com os exemplos da clínica e da cultura, que elas são mais influenciadas pelos imperativos sobre o seu ser. Mesmo com os avanços das incontestáveis lutas feministas, a entrada no mercado de trabalho e a desmistificação da existência de um instinto materno como uma determinação genética comum a todas as mulheres, há uma insistência por fazer existir uma figura ideal de mulher. Desse modo, esta pesquisa tem como objetivo compreender o impossível a suportar, contido na inexistência d'A mulher e na relação sexual e, portanto, questionamos: O que é (im)possível a suportar no feminino que faz preciso se defender?

Assim, seguiremos com a hipótese de que as defesas ao feminino surgem diante da face mortífera do gozo, isto é, a sua vertente real, opaca e muda. Dessa maneira, para seguirmos o

¹ Usaremos mulheres ou mulheres no sentido anatômico para dizer dos seres humanos de anatomia feminina, para assim tentarmos diferenciar tentarmos diferenciar: “Mulheres no sentido anatômico”, “A mulher que não existe” e a posição feminina. A expressão “uma mulher” será usada de maneira semelhante à qual foi estabelecida por Lacan (1972-73/2008, p. 87). Para o psicanalista, uma mulher é aquela que consente com a divisão do seu gozo, e então propõe que, para qualquer sujeito se alinhar na posição feminina, esse tem que ser regido pelo não-todo da função fálica. “Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o S(A/) e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com o falo.”

que estamos aventando, iremos examinar a máxima “A mulher não existe” sob duas vertentes: no primeiro capítulo, investigaremos a via da inovação, isto é, um conjunto aberto, infinito de possibilidades para se inscreverem, ao passo que, no segundo e terceiro capítulos, analisaremos a vertente do impossível a suportar, que faz preciso se defender.

Diante do ponto obscuro em que o feminino se apresentava, Freud (1933/2018b) teceu o questionamento: Afinal, o que quer a mulher? Assim, diante da incompreensão e da falta de respostas para o feminino, qualificou como um “continente negro”, um enigma, aquilo que deveria ser indagado aos poetas, já que se apresentava de forma inconclusa e fragmentada. Pura masculinidade e pura feminilidade, ressalta Freud (1933/2018b), são construções teóricas de conteúdo incerto, pois, como veremos ao longo deste trabalho, não há significante e resposta que dê conta da infinitude da questão: O que quer o feminino na mulher?

Nenhum ser falante escapa do rochedo da castração, assinala Freud, pois homens e mulheres são afetados pelo enigma da sexualidade. Contudo, ao evidenciar os impactos sobre as mulheres, ressalta que, diante da percepção da castração, a menina desenvolve um sentimento de inveja do pênis e, assim, propõe a sua famosa frase: “Ela viu, sabe que não o tem e quer tê-lo.” (Freud, 1925/2018a, p. 264). Essa inveja, indica Freud, faz surgir um sentimento de inferioridade, pois ela também quer ter esse acessório. Em vista disso, o desejo de ter um filho se apresenta como uma solução encontrada pela mulher para lidar com uma incompletude por ela percebida em si, devido à importância infantil dada à falta de um pênis em seu corpo, em uma época em que a criança só consegue registrar psiquicamente a existência de um sexo, o masculino, que carrega a marca explícita da diferença no corpo.

Entretanto, as mulheres de hoje não são as mesmas da época de Freud, isto é, da época vitoriana. Já vai longe o tempo em que elas estavam reclusas na maternidade ou, como na interpretação freudiana, presas ao *Penisneid*, que como saídas, não restavam senão três, a ver: a inibição sexual, o complexo de masculinidade e a maternidade. Como questionou Márcia Rosa, em seu livro *Por onde andarão as histéricas de outrora? Um estudo lacaniano sobre a histeria*, o que substitui os sintomas clássicos da histeria frente à liberação que atravessa os costumes sexuais da época?

É preciso ter em vista que hoje elas frequentam outros lugares, possuem direitos e, como assinalou Lipovetsky (2008, p. 237), estamos na era da “terceira mulher”: aquela que é dona de seu destino, de seu corpo e de sua posição social. Esse conceito, criado em 1997, traduz esta nova mulher: “A mulher objeto finalmente passou a ter um futuro aberto, a ser determinado por suas práticas, escolhas, acertos e erros, e não mais pelas decisões dos homens ou pela tradição.” É caracterizada por uma desvitalização do ideal da mulher no lar, legitimidade dos estudos e do

trabalho feminino, direitos de voto, descasamento, liberdade sexual e controle da procriação. As ditas mulheres, propõe Lipovetsky (2008, p. 237), “ganharam um poder de governar a si próprias sem caminho social pré-ordenado”.

Então, Jacques Lacan, ao se deparar com o limite das construções freudianas acerca do feminino para a sua época e ao se servir dos recursos da linguística e da matemática, decide tentar iluminar o ponto obscuro da sexualidade feminina e, assim, de forma inovadora, a partir dos anos 1970, nos brinda com as máximas: “A mulher não existe.”; “A relação sexual não existe.” Tais aforismas revelam que não existe um significante, um predicado ou um jeito de ser que possa designar o que é uma mulher, posto que, como Lacan (1972-73/2008) nos demonstra, não há uma figura universal que as represente. “A relação sexual não existe”, pois não há um saber inscrito no organismo que diga a respeito da sexualidade, o que desvela que não há dois fazendo um, não há chave da fechadura, metade da laranja, e muito menos um homem ideal para uma mulher. Com essas formulações, que não foram feitas sem causar escândalo, Lacan (1972-73/2008) descortina uma verdade que pode ressoar como insuportável: no ser falante, há uma insuficiência do saber para dar conta do gozo.

Então, segundo as descobertas do psicanalista francês, uma mulher é marcada por um gozo a mais, um “*plus*” de gozo, suplementar ao gozo fálico. Um gozo Outro, não limitado pelo significante. Sobre ele nada se pode dizer. Em relação a ele, elas o experimentam no corpo, contudo, não conseguem tecer palavras para cerni-lo (Lacan, 1972-73/2008).

Posto isso, para iniciarmos a nossa investigação, abordaremos o inovador da inexistência d’A mulher, visto que, ao tecer essa máxima, Lacan radicaliza, defendendo que, quando não há uma figura comum que representa o feminino, não há uma norma ou um jeito único de ser mulher. Em vista disso, propõe que cada mulher deve encontrar uma forma de inventar e nomear a sua existência, pois, como afirmou: “Das mulheres, a partir do momento em que há nomes, podemos fazer uma lista, e contá-las. Se há *mille e tree* é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma, o que é essencial. E é coisa completamente diferente do Um da fusão universal.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 17).

Entretanto, também não estamos na época em que Lacan teceu as suas considerações. Desse modo, os psicanalistas de orientação lacaniana vêm propondo que a época atual é marcada pelo declínio da função paterna e a conseqüente feminização do mundo. Mas, como sabemos, desde os primórdios da psicanálise, há indícios de mutações na ordem social, havendo transformações importantes na ordem de um declínio da figura paterna. Sobre esse ponto, Miller e Laurent (2005) nos indicam que a nossa época é marcada pela inexistência do Outro, que faz

referência à queda dos semblantes do pai e do lado masculino, o que designa que a função do pai como aquela que limita o gozo e preserva a vida garantindo os laços desfalece.

Assim, tendo em vista as formulações de Lacan (1972/1973) sobre a Tábua da Sexuação, do lado feminino, não há uma figura da exceção, isto é, um mito d'A mulher que possa servir de identificação ao conjunto e estabelecer o ponto de basta que possa garantir a regra. Nessa esteira, o funcionamento feminino é marcado pela ausência da figura universal d'A mulher que possa servir de referência para o conjunto. Então, em referência ao mundo contemporâneo, Miller e Laurent (2005) evidenciam que o declínio da função paterna faz emergir um funcionamento feminino que não diz respeito aos semblantes femininos, mas à constatação de que o Outro como ponto de basta não existe para deter o empuxo-ao-gozo sem limites diante da queda da função paterna.

Então, podemos compreender que, se antes tínhamos uma sociedade tradicional, hierárquica, que organizava os valores morais, hoje nos deparamos com uma pluralização, o que significa que não há uma figura da exceção, um Outro consistente que possa servir de referência de gozo para os demais. E, mais especificamente, adentrando o nosso objeto de pesquisa, estamos diante da condição não-toda fálica d'A mulher, isto é, nem tudo no seu corpo é ordenado pelo universal da castração; era o Nome-do-pai que antes organizava esse corpo, impondo funções através do ideal de beleza, fecundidade e casamento. Assim, como Brousse (2019) nos coloca, criava-se sobre a mulher certo número de signos, uma classificação, segregativa, que se inscrevia no corpo e dizia algo sobre ele.

Desse modo, ressalta Brousse (2019), hoje não se tem mais os “uniformes do nome-do-pai” e, diante dessa pulverização, as mulheres estão mais livres para customizar os seus corpos e assim inventarem o seu próprio modo de inscrever um pertencimento sobre ele. Entretanto, o que observamos com os exemplos da clínica e da cultura é que as mulheres continuam a insistir na existência d'A mulher. Nessa direção, Camaly (2020), psicanalista argentina, em sua leitura sobre a época atual, aponta que algumas mulheres estão impelidas a ocuparem seu lugar encarnando a lei de ferro. Podemos observar isso no progressivo empoderamento dos discursos feministas, mas também através dos imperativos que circulam como tentativa de fazer existir o que não existe, isto é, a mulher como uma figura consistente, capaz de ser universalizada.

Como poderemos observar, no terceiro capítulo desta dissertação, a influenciadora digital como uma figura de referência do ser mulher e de como fazer existir a relação sexual: A mulher das mídias, feliz, autônoma, independente, determinada, capaz e vaidosa, que sustenta um semblante do feminino que contém várias faces: “A profissional realizada”, “A politizada e intelectual”, “A administradora do lar”, “A mãe psicopedagogizada”, “A musa *fitness*”.

Assim, Miller e Laurent (2005) assinalam que, com o declínio da autoridade paterna, emerge outro tirano que agora exige o dever de gozar, de ser feliz, de aproveitar ao máximo, isto é, a busca desenfreada pela felicidade e o empuxo ao gozo, que aparecem como uma liberdade de fazer o seu próprio destino. Afinal, na era dos *coaches* e dos influenciadores, se você quer, você consegue, basta se esforçar.

Entretanto, ao invés da feminização do mundo, isto é, do enfraquecimento dos modelos tradicionais e hierárquicos, faz emergir o consentimento com o mais singular, ou seja, com a alteridade radical, o que se verifica é a profusão de um individualismo que, como pano de fundo, expõe a prevalência da lógica do para todos, isto é, uma insistência por fazer existir o que não existe: A mulher como figura absoluta. Nesse sentido, Laurent (2012) nos indica que hoje há uma crença universal d'A mulher, isto é, passamos da época do pai para a crença na mulher como figura consistente e ideal.

Então, cabe interrogar: Por que o feminino, compreendido como o mais singular, é rechaçado? Por que as mulheres são influenciadas pelos imperativos? Desse modo, o segundo foco do presente trabalho é circunscrever o que há de impossível a suportar no feminino e que faz preciso se defender.

I Método de investigação

Para desenvolver a nossa hipótese, no primeiro capítulo, percorreremos as teses de Lacan no “Seminário 20”, acerca da sexuação, lado masculino e lado feminino das fórmulas quânticas, para assim chegarmos à impossibilidade de extrair uma lei de formação para um conjunto de mulheres, o que nos leva à inconsistência do conjunto e à Inexistência da mulher. Esse percurso nos faz chegar à mulher como não-toda, submetida à lógica fálica e ao feminino como um conjunto aberto e infinito de possibilidades. Para finalizar esse capítulo, iniciaremos uma discussão sobre mulheres e semblantes, o que nos foi importante para o desenvolvimento da pesquisa.

Feito esse percurso, no segundo capítulo, intitulado: *Feminino e o impossível a suportar*, discutiremos que o feminino, assim como a relação sexual, é o que *não cessa de não se escrever*. Assim, para iniciar a nossa análise, faremos um breve percurso sobre o Real como o impossível, para assim chegarmos ao real como o impossível da relação sexual. Isso designa que, no ser falante, não há um saber inscrito no organismo que diga a respeito da sexualidade nem uma verdade sobre o ser mulher. Após esse percurso, o nosso foco será analisar o feminino e sua relação com o real. Para tanto, abordaremos que a mulher, no sentido lacaniano do termo, é não-toda fálica, o que implica que parte do seu gozo não é drenado pela linguagem. Esse gozo

Outro, feminino, é arredo ao simbólico e não permite representação. É um gozo que irrompe e, portanto, não dá ancoragem para a mulher se identificar com seu corpo nem com o seu semelhante. Assim, por ter a sua vertente real, compreendida como o impossível, esse gozo transborda e ultrapassa uma mulher, fazendo-a parceira da sua solidão. Esse gozo pode levar uma mulher para um estado para fora de si, e então, com base nessa discussão, faremos uma breve análise da peça de Eurípedes, *Medéia*, para assim iniciarmos, já nesse capítulo, uma discussão que nos será importante, isto é, *Medéia* apresentada como uma verdadeira mulher e a diferença da posição feminina.

Para concluir, trataremos, no terceiro capítulo, das defesas não-todas do não-todo. Então, articularemos a defesa, conceito já inserido na obra freudiana, ao gozo feminino. Em Freud, encontramos que o Eu defende do pulsional, isto é, do que lhe é insuportável, pois pode acarretar uma ruptura da totalização. Na esteira de Lacan, abordaremos que o sujeito se defende do Real, isto é, o impossível de escrever, que, por não ter lei de formação e ser sem sentido, pode se apresentar de forma caótica e traumática.

Nesse capítulo, privilegiaremos a estrutura histórica como uma defesa do feminino sob as formas da recusa do corpo, do gozo da privação e da Outra mulher. Percorreremos o caso Dora, figura emblemática para traçar a célebre questão da histórica: O que é uma mulher?, delineando assim o seu culto à Outra mulher, que imaginava deter o saber do feminino.

Em seguida, discutiremos como a defesa ao feminino se manifesta no contemporâneo. Assim, através de um exemplo da cultura - a adoração aos influenciadores digitais, questionaremos: Que influência essas personalidades têm? Qual o saber que elas portam? A partir dessas questões, abordaremos as novas virilidades e a maternidade como formas de defesa da duplicidade do gozo.

Desse modo, seguirem a metodologia proposta por Hervé Boillot, que nos foi apresentada pela psicanalista Márcia Rosa (2019). Segundo a autora, faz parte do espírito dissertativo se servir de uma questão e refletir sobre ela de forma estruturada. Assim, é necessário que “a dissertação seja um exercício para dar à leitura e à escrita o movimento que lhes assegure poder fazer um giro ou dar uma volta sobre uma questão” (Ibid., p. 20).

Então, nessa esteira, começamos indagando o porquê de o fato de a mulher não existir não aliviar as mulheres, visto que “esse **o** artigo é um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d’**o** mulher no que ela é não-toda. O que não nos permite falar de A mulher” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79).

Para chegarmos à pergunta: O que é impossível a suportar no feminino que faz preciso se defender? daremos uma volta na questão, ao evidenciarmos o gozo feminino, que, por estar

alheio ao simbólico, não é compartilhável, não permite representação e não propicia que uma mulher se identifique com o seu corpo. No que concerne a ele, *A mulher é Outra* para si mesma. Portanto, pode se apresentar como impossível a suportar e, por ser inundada por ele, são precisa de defesas.

Posto isso, o nosso crivo de leitura serão as proposições feitas por Lacan, entre os anos 1970 e 1973, com a enunciação das fórmulas quânticas da sexuação, os aforismas: Inexistência da mulher, Inexistência da relação sexual e o gozo feminino. Todavia, é importante mencionar que o “Seminário 20” não é a primeira nem a última palavra de Lacan acerca da mulher e do feminino. No entanto, para nos mantermos bussolados pelo espírito dissertativo e pelo limite temporal imposto a uma pesquisa de mestrado, optamos por não abordar as demais formulações. Desse modo, seguiremos tal qual Lacan nos ensinou, tomando o feminino e *A mulher* como convém, isto é, bordejando um litoral de forma não-toda.

CAPÍTULO 1: FEMININO: UM CONJUNTO ABERTO AO INFINITO²

“Somente a máscara ex-sistiria no lugar vazio em que coloco A mulher.
No que não digo que não existam mulheres.”
Lacan

Este capítulo parte de uma afirmação feita por Lacan (1972-73/2008, p.79): “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal”. Desse modo, é dedicado a analisar a máxima “A mulher não existe”, que remete à inexistência de um único significante que possa dizer da mulher, ou seja, à impossibilidade de poder dizer de uma essência do feminino e de responder à questão: O que é ser mulher?

Interessa-nos, então, investigar esse aforisma e suas consequências para as mulheres³ e, sendo assim, nos deteremos em esclarecer alguns pontos sobre A mulher que não existe, o feminino e o gozo feminino. Nesta primeira parte, o cerne está no que há de inovador nessa proposição lacaniana, ou seja, a (in)definição do feminino como uma tentativa de subversão do julgamento do universal.

Assim, para desenvolver o que formulamos acima, neste capítulo, percorreremos as elaborações feitas por Lacan, com as fórmulas da sexuação, que, ao se servirem dos recursos da lógica e da matemática, propõem lado masculino e feminino. Nessa perspectiva, o lado feminino é marcado pela impossibilidade de formação de um conjunto de mulheres, devido à inexistência de uma única figura que possa representar uma mulher. Diante disso, veremos que Lacan propõe que uma mulher é não-toda inscrita na lógica fálica. Não-toda significa que nem tudo em uma mulher responde à universalidade da castração. Assim, o não-todo indica que o conjunto é inconsistente e, em razão disso, fica em aberto e obriga seus elementos a serem considerados um por um, sem uma definição prévia, com validade para todos que se dispõem ali. Resta, portanto, a possibilidade de invenção e de liberdade de ser uma mulher singular.

² Convém colocarmos que a expressão “Feminino: um conjunto aberto ao infinito” foi retirada do título do livro de autoria da psicanalista Graciela Bessa (2012).

³ Usaremos mulheres ou mulheres no sentido anatômico para dizer dos seres humanos de anatomia feminina, para assim tentarmos diferenciar: “Mulheres no sentido anatômico”, “A mulher que não existe” e a posição feminina. A expressão “uma mulher” será usada de maneira semelhante à qual foi estabelecida por Lacan (1972-73/2008, p. 87). Para o psicanalista, uma mulher é aquela que consente com a divisão do seu gozo, e então propõe que, para qualquer sujeito se alinhar na posição feminina, esse tem que ser regido pelo não-todo da função fálica. “Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o S(A/) e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com o falo.”

1.1 Sexuação

Antes de adentrarmos na referência principal deste capítulo, faremos um breve percurso para introduzir as construções de Lacan sobre a sexuação como um fato de linguagem e gozo e não apenas da anatomia para, assim, chegarmos às fórmulas da sexuação que inscrevem os sujeitos em duas possibilidades de gozo, o todo fálico e o não-todo fálico.

Lacan (1960/1988b), em um primeiro momento, ainda quando fazia seu retorno a Freud, criticando as distorções realizadas pelos psicólogos do ego, se aproxima da forma freudiana de compreender a divisão sexual, mantendo o falo como eixo norteador. O autor (Id., 1960/1988b) designa-o como o significante estruturador da sexualidade, seja ela masculina ou feminina. Na ausência de um instinto que acarretaria certo saber sobre a sexualidade, o sujeito teria apenas um significante, um recurso simbólico, que une sexualidade e linguagem, permitindo ao sujeito se situar em relação à partilha dos sexos.

Contudo, ao longo do seu ensino, Lacan reformulou e formalizou, em termos de linguagem, a problemática freudiana da castração. Ele avançou e, mesmo sem romper com o falo, demonstrou que a lógica fálica não drena todo o pulsional da mulher, conforme indica em “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina” (Lacan, 1960/1988b). Esse escrito abriu caminho para o que viria a ser, 15 anos depois, as formulações acerca do gozo suplementar, como podemos acompanhar com a citação abaixo:

[...] convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno. Por que não dizer aqui que o fato de que tudo o que é analisável é sexual não implica que tudo o que é sexual seja acessível à análise? (Lacan, 1960/1988b, p. 739)

A citação acima representa o ponto em que Lacan pode avançar acerca da sexualidade feminina. Para o psicanalista francês (1972-73/2008)⁴, existe um campo da satisfação na mulher que não passa pela mediação fálica nem pela maternidade. Assim, no adiantar do seu ensino, irá propor que nem todo o gozo de uma mulher responde ao significante fálico, como iremos clarificar ao longo deste capítulo.

Em referência à castração, Lacan (1957-58/1999) assinala que não se trata de algo que efetivamente aconteceu, mas que corresponde ao confronto com a falta na experiência subjetiva

⁴ Ponto de disjunção que será radicalizado a partir das fórmulas da sexuação, com a conceituação do gozo não todo fálico. Para Lacan (1972-73/2008), a mulher é não toda submetida à lógica fálica. Embora a citação seja uma referência ao texto anterior, as fórmulas da sexuação, concordamos com Laurent (2012) que, já nesse momento do Ensino de Lacan, algo na mulher aponta para um mais além do falo. Laurent (2012) indica que, ao pontuar que o falo não drena todo pulsional na mulher, isso permite interpretarmos através do gozo suplementar proposto em Lacan (1972-73/2008). E mais: “Qualificar a posição feminina de suplemento é situá-la fora desse parêntese definido pela redução ao falo a uma oposição simbólica e não mais à posse de um órgão.” (Laurent, 2012, p. 89).

e, logo, está ligada ao desejo. A castração não diz respeito a uma operação que se dirige aos órgãos genitais (pênis e vagina) e é justamente em função disso que ela não assume para a mulher a ameaça contra o órgão feminino. A castração, portanto, no ensino lacaniano, refere-se à renúncia de gozo, o qual, em determinado momento, o sujeito é forçado a realizar. Se é renúncia de gozo e não do pênis, logo, a castração pode se aplicar a homens e mulheres.

Nesse horizonte, a castração é da linguagem e se refere à impossibilidade de dizer e de reunir todos os significantes, isto é, a significação é sempre incompleta e, portanto, reenvia sempre a uma outra (Lacan, 1969-70/1992). Assim, com essas elaborações, Lacan esclarece que o falo não é um órgão propriamente dito, mas sim, um significante escolhido por ser o “mais saliente que se pode captar no real da copulação sexual” (Lacan, 1960/1988b, p. 692). Desse modo, Soler (2018/2019, p. 28) comenta que o falo, como significante da falta, efetivamente se presta para representar, além da diferença sexual, a falta a ser gerada pela linguagem para todo e qualquer sujeito.

O avançar do ensino de Lacan, principalmente as elaborações feitas a partir da década de 1970, faz descolar o pensamento de que uma mulher é um ser privado de um pênis e que o seu destino para lidar com essa falta, com o *Penisneid*, seria soluções pela via do ter, como a maternidade, ou seja, ter um filho como forma de suprir uma incompletude corporal. Foi preciso, então, primeiramente, toda a elaboração feita do falo como significante para se poder qualificar a posição feminina a partir de um suplemento, de um gozo a mais e não a menos, como exposto pela teoria freudiana. Qualificar a posição feminina pela via de um suplemento, explicita Laurent (2012), é situá-la fora da redução do falo ao pênis, da posse de um órgão. É um grande passo que Lacan dá ao assumir que o feminino não é drenado pelo falo e, portanto, não se restringe às manifestações da reivindicação histórica, ponto que desdobraremos mais adiante.

Logo, ser homem ou ser mulher não é uma questão de anatomia, mas de discurso, pois, como já nos indicava Freud (1933/2018, p. 318): “A distinção anatômica precisa imprimir-se em consequência psíquicas.” Desse modo, a resposta em relação àquilo que deve ser feito como homem ou mulher deve ser procurada na linguagem e não no corpo. Em relação ao discurso, constitui um verdadeiro modo de uso de um gozo prescrito, válido em uma determinada sociedade, numa determinada época (Brousse, 2019). Sendo assim, do ponto de vista do discurso analítico, a biologia não é portadora de um saber sobre o feminino nem sobre o masculino, e isso pode ser uma dificuldade por não considerar somente o biológico, isto é, o real da anatomia na diferença dos sexos. Essa esteira leva a dissociar aquilo que é habitualmente associado ao saber: uma definição, pela fêmea e pela maternidade, ou seja, apesar de ter

caracteres sexuais para reprodução, nem toda mulher nasceu para ser mãe, pois há uma disjunção entre fêmea e mulher, ou seja, entre a anatomia e a posição sexuada (Brousse, 2019).

Isso pode ser observado nesta longa passagem de Lacan:

Um número imenso de visões que podemos ter no filo animal, até muito, muito longe, mostra o caráter essencial da relação sexual, de algo que convém delimitar perfeitamente no nível em que o tocamos - nada tem a ver com o nível celular, seja ele cromossômico ou não, nem com o nível orgânico [...] esse nível por sua vez, é propriamente o do semblante. (Lacan, 1971/2009, p. 31)

Sendo assim, os caracteres secundários não são suficientes para determinar-se na partilha sexual, o que significa que a resposta do que é ser uma mulher não passa pela anatomia dos órgãos sexuais femininos. Como já havia ressaltado Lacan (1972-73/2008, p. 14), em última instância, os caracteres sexuais são sempre da mãe, “não me falem dos caracteres secundários da mulher, porque, até nova ordem, são os da mãe que primam nela. Nada distingue a mulher como ser sexuado senão justamente o sexo”, pois, como veremos ao longo deste capítulo, estar do lado mulher das fórmulas da sexuação não necessariamente coincide com os caracteres sexuais da fêmea. Sendo assim, fazer um filho não é um meio de se tornar mais mulher. Com frequência, como destaca Miller (2010) na sua leitura de Lacan, o verdadeiro em uma mulher se mede por sua distância subjetiva da posição da mãe. Descobre-se que, quando se é mãe, se é menos mulher, mais mãe e menos mulher. Isso porque ser uma mãe, ser a mãe de seus filhos, é, para uma mulher, querer fazer existir como A mulher.

Por essa perspectiva, para a anatomia ser o destino, é necessário que seja falada, localizada no dizer do Outro, pois é importante que a anatomia seja significantizada. É necessário que ela saia do *a priori* dado, marcado pelos órgãos sexuais, para o *a posteriori*, que diz da forma que o sujeito entra na linguagem e inscreve o seu modo de gozo: fálico ou não-todo fálico.

Assim, para o discurso psicanalítico, um outro real está em jogo, que se difere do real da biologia. O humano, por falar, torna-se ser-falante e já não é um animal como os outros, pois é atravessado pela linguagem. Dessa maneira, o ponto de interesse da psicanálise não é o biológico, a diferença anatômica ou os hormônios. O campo sexual, no discurso analítico, é o campo da fala, da linguagem e do gozo.

Nessa esteira, Morel (1996), retomando as contribuições lacanianas acerca da sexuação, propõe três escansões: o primeiro tempo é aquele da diferença anatômica natural, assinalada desde o momento do nascimento. Lacan (1971-72/2012, p. 9) qualifica essa diferença no âmbito da anatomia como uma pequena diferença e assim comenta: “não é que eu negue a diferença que há desde a mais tenra idade entre o que se chama uma menina e um menino”, mas não é

disso que se trata. No segundo tempo, se refere ao discurso social. Nesse tempo, caracterizado como o do erro comum, Morel (1996) acentua que “Menino” já não quer dizer apenas ser portador de um pênis, mas ser capaz de virilidade, de ser um homem, e “Menina” perde seu sentido anatômico para se tornar, ao mesmo tempo, sinônimo de privação, falha, mas também de feminilidade e beleza. “A natureza torna-se semblante. A natureza, aí, sucumbe ao peso de um significante único que categoriza a diferença natural em termos de falo e de castração” (Morel, 1996, p. 119) e assim dá ao sujeito uma pré-identidade sexual, como evidencia Lacan:

Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem. É isso que constitui a relação com a outra parte. É à luz disso, que constitui uma relação fundamental, que cabe interrogar tudo que, no comportamento infantil, pode ser interpretado como se orientando para esse parecer-homem. Desse parecer-homem, um dos correlatos essenciais é dar sinal à menina de que o é. Em síntese, vemo-nos imediatamente colocados na dimensão do semblante (Lacan, 1972/2003b, p. 31).

O terceiro tempo é o da sexuação. Certamente, só há uma única função de gozo na linguagem para os dois sexos, mas há duas maneiras de se inscrever isso, a que corresponde a dois modos diferentes do gozo fálico. Esse terceiro tempo, o da sexuação propriamente dita, nada tem a ver com a anatomia, se referindo então ao modo de gozo do sujeito. Como nos coloca Lacan (1972/2003b) em *Aturdito*, a sexuação se inscreve pelo modo de gozar do falo, “na relação com o outro sexo, eu sou tomado por inteiro na função fálica, logo eu sou um homem” ou, então, “na relação com o outro sexo, eu sou não-toda inscrita na função fálica, logo eu sou uma mulher”. (Lacan, 1972/2003b, p. 464).

Como podemos depreender, a anatomia não é capaz de assegurar ao sujeito uma posição sexuada, o que implica que, por mais que haja uma presença ou ausência do pênis, o que resulta que o ser seja chamado de menino ou menina e posteriormente de homem e mulher, a sexuação é um processo complexo. Portanto, não se pode excluir as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos, isto é, o modo de gozo e a incidência do discurso social.

Passemos para o estudo das fórmulas quânticas da sexuação para, então, avançarmos na nossa pesquisa.

1.2 Tábua de sexuação

A tábua da sexuação, ou também chamada de fórmulas quânticas da sexuação, é a concretização de um longo trabalho de Lacan. Suas elaborações podem ser encontradas em vários de seus Seminários, sendo que, em O “Seminário 20” (Lacan, 1972-73/2008) apresenta o gráfico condensando seu percurso. Desse modo, Lacan (1972-73/2008) o introduz para abordar, de modo inédito, a diferença sexual, que passa a ser pensada em modos de gozo, que se refere ao modo como o sujeito se posiciona diante da castração. Esta é representada na tábua

da sexuação através do falo, o significante da falta com que todo sujeito precisa se haver diante do encontro com o outro sexo. Assim, por essa perspectiva, a diferença sexual se trata do modo como o sujeito se posiciona diante do falo: se está todo submetido à castração ou se está não-todo submetido a ela.

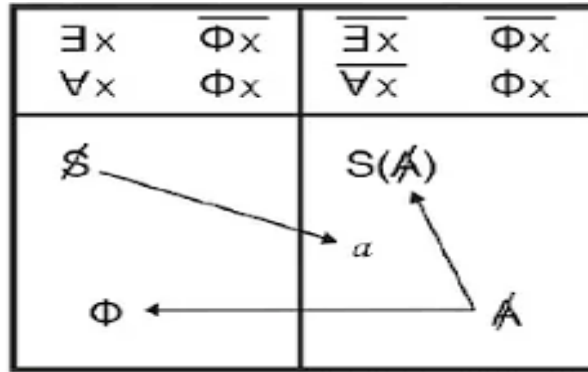


Figura 1. Tábua de sexuação

Fonte: Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Com sua proposição das Fórmulas Quânticas da Sexuação, Lacan (1972-73/2008) propõe lado masculino e lado feminino da tábua. São lados que podem ser habitados por homens e mulheres, pois, conforme a sua indicação, para entrar no mundo da sexualidade humana, é preciso falar, visto que a anatomia não assegura um destino. Sendo assim, ele pontua: “Quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro.” (p.85).

A coluna da esquerda descreve a posição masculina e o lado oposto, a feminina. Em ambos os lados, a função ϕx afirma que aquilo que traz relação com a sexualidade provém da função fálica e situar-se de um lado ou de outro depende da maneira como o sujeito está assujeitado a ela. Verificamos também no quadro os "quantificadores", localizados na parte superior da tábua. Há dois tipos deles: os quantificadores existenciais: $\exists x$ e $\overline{\exists x}$ (que devem ser lidos da seguinte maneira, 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). Vejamos o uso que Lacan faz desses quantificadores:

Lado masculino:

$\exists x \overline{\Phi x}$: existe um x, um sujeito, para quem a função ϕx não funciona, ou seja, existe um homem que não está submetido à castração.

$\forall \times \phi \times$: 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.

Lado mulher:

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

$\overline{\forall \times \phi \times}$: 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.

Os quantificadores estão ligados à função $\phi \times$, o que indica que a função $\phi \times$ é ligada à função fálica. Ao seguirmos essas elaborações, todo sujeito enquanto tal se inscreve na função fálica, ou seja, todos os corpos sexuados se organizam a partir do significante fálico. Isso porque todo ser falante cai sob o golpe da linguagem e de seus semblantes fálicos e o gozo fálico é o gozo ligado ao verbo, conectado com a linguagem. Sendo assim, se todos estão inscritos na função fálica, como diferenciar homens e mulheres, ou seja, uma posição masculina e uma posição feminina? Como diferenciar para além da anatomia, já que, como tratado anteriormente, nessa teoria, a anatomia não é uma garantia para assegurar a posição sexuada do ser falante.

Lacan (1972-73/2008) aponta que ambos estão submetidos ao falo, mas que o que irá diferenciá-los é a forma como cada um se inscreve, sendo a mulher marcada por uma inconsistência em relação ao falo, como podemos acompanhar com a citação abaixo:

[...] quando escrevo esta função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador a ser lido não-todo, isto quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não todo a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? - a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher artigo definido para designar o universal. (Lacan, 1972-73/2008, p. 78).

O que Lacan (1972-73/2008) precisa com suas elaborações é que a mulher está não-toda submetida à lógica fálica. Não-todo quer dizer que parte dela está inscrita nessa lógica, mas parte não é drenada pela castração. O falo aqui é da ordem da contingência. Ele pode estar ou não pode estar presente, ou seja, a castração pode incidir ou não. Em relação à contingência, ponto que aprofundaremos no próximo capítulo, Lacan faz uso da lógica modal para referir como o que cessa de não se escrever; necessário, como o que cessa de se escrever e o impossível: não cessa de não se escrever. Desse modo, o não-todo fálico introduz uma contradição, já que a existência fica indeterminada, uma vez que não é certo que todas e não é

certo que nenhuma cumpra a função fálica. Sendo assim, o falo se apresenta de forma contingente (Bessa, 2012).

Esclarece, então, que o seu interesse nesse seminário é fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina e assim expõe: “Há uma coisa que, desse não-todo, desse não tudo, que dá um testemunho estrondoso, pois as damas, as analistas, dizem algo sobre a sexualidade feminina, dizem algo, mas não-tudo.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 63). Algo não pode ser apreendido pela linguagem, prossegue Lacan (1972-73/2008), que nem elas sabem o que é visto que sobre essa parte do gozo que não tem medida fálica, mesmo suplicando de joelhos, elas não soltam nenhuma palavra, talvez porque não conhecem aquele que as faz não-toda.

Seguimos com as proposições sobre os lados masculino e feminino da tábua da sexuação para compreendermos o que Lacan precisa com essa elaboração sobre a sexualidade feminina.

1.2.1 Lado masculino

À esquerda, a linha inferior indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto se há algo que faça um limite a essa função, ou seja, que haja uma exceção que negue a função. Para fazer essas proposições, Lacan (1972-73/2008) se apoia na fundamentação matemática, segundo a qual, para a formação de um conjunto, é necessária uma exceção para se formar a regra. É preciso a exclusão de um elemento para que possa se formar um todo. Sendo assim, retoma o mito freudiano de Totem e Tabu (Freud, 1912-13/2012) para propor que o pai totêmico é esse elemento que nega a formulação do conjunto.

Aí está o que chamamos função do pai - de onde procede pela negação e proposição $\phi \times$, o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual - no que esta não é de nenhum modo inscritível. O todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que esse $\phi \times$ o nega integralmente. (Lacan, 1972-73/2008, p. 85)

Ao retomar o mito de Totem e Tabu, aponta que o pai totêmico nega a função fálica ao possuir todas as mulheres, fazendo todos os outros homens se repousarem nele. A exceção, o pai, o único que escapa à castração, pode gozar de todas as mulheres, mediante o que todos os outros, aqueles que se determinam como filhos, são atingidos pela lei da castração.

Convém abordarmos que, em seu texto “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13/2012), o autor retrata o pai totêmico como aquele que vivia com todas as mulheres do clã e, assim, como o líder da horda primitiva, teria livre acesso a todas elas, sem nenhuma lei que lhe proibisse ter relações sexuais. No entanto, negava aos filhos o acesso às mulheres, somente ele podia gozar. Desse modo, Freud retoma a história do pai primevo e conta que, certo dia, os irmãos que haviam sido expulsos do bando se unem, retornam ao clã, matam e devoram o pai. Nesse ato

de devoração, identificam-se com o pai morto e se apropriam de sua força. Porém, por serem dominados “em relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno das nossas crianças e nossos neuróticos” (Freud, 1912-13/2012, p. 219), o assassinato do pai da horda não permite que seus filhos usufruam do gozo sem a incidência da castração, pois recaem sobre eles a culpa pelo assassinato de um pai que, apesar de ser temido, também era amado. Portanto, ao retratar esse mito, Freud evidencia o pai totêmico como o único que fazia a exceção à regra, sendo esse o uso do mito feito por Lacan, isto é, a figura absoluta do “aomenosum” que não se sustenta na função fálica.

Seguimos com Lacan e o seu uso do mito de “Totem e Tabu” para expormos suas proposições acerca das fórmulas da sexuação:

À esquerda, a linha inferior $\forall x \phi x$ indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função ϕx é negada. $\exists x \overline{\phi x}$ Aí está o que chamamos de função do pai - de onde procede pela negação a proposição ϕx , o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual - no que esta não é de nenhum modo indescritível. O todo repousa, portanto, aqui na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que esse ϕx o nega integralmente. (Lacan, 1972-73/2008, p. 85)

Dessa forma, Lacan (1972-73/2008) utiliza esse mito para expor a sua primeira proposição do lado masculino: $\exists x \overline{\phi x}$, que pode ser lida como: “existe ao menos um homem que não está submetido à função fálica, e que funda o conjunto”, o que significa que existe uma exceção, um que escapa à regra, todos os outros homens são submetidos à lei. E, assim, Lacan (1972-73/2008) enuncia a segunda proposição, $\forall x \phi x$, que é lida como: para todo x , é verdadeiro que a função fálica incide, “o todo repousa, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que esse ϕx o nega integralmente” (Lacan, 1972-73/2008, p. 85). Assim, por haver exceção do pai totêmico, é possível falar sobre o conjunto de todos os homens, visto que há uma figura referente ao que funda e ampara a identidade masculina como um universal dentre eles.

O lado masculino, assim, situa-se organizado pelo funcionamento fálico, localizado na universalidade. Como Lacan demonstra com a sua segunda proposição, todos inscritos nesse conjunto têm o gozo fálico como referente. Desse modo, por haver esse Um da exceção, é possível falar sobre o conjunto de todos os homens, como Soler (2018/2019) comenta que o homem artigo definido designa o que todos têm em comum. O que eles têm em comum é que há um menos-um, este menos um constituinte é o menos um do “dizer que não”, que é necessário para constituir o “todo” do todo homem” (Soler, 2018/2019, p. 103).

Nessa mesma esteira, Miller (2016) indica que esse parece ser o lado do “sei quem eu sou”, lado marcado pela uniformidade, já que se pode distinguir um traço comum que permite

agrupar um todo - “o todo da equipe, o todo da classe, o todo da falange, o todo do exército ou o todo da igreja”. Essas formações totais supõem que os elementos sejam suficientemente idênticos para fazerem uma unidade e, assim, eles apresentam um caráter de uniformidade. Dessa maneira, o lado masculino é marcado pela possibilidade do caráter universal, pois, para todo x, a castração incide. Assim, Miller comenta “a possibilidade do enunciado que, para todo elemento desse conjunto limitado, alguma coisa seja verdadeira. Isso supõe que aqui, nesse nível, o Um equivale ao Outro” (Miller, 2016, p. 18).

Então, encontramos desse lado um referente de gozo em torno do qual os sujeitos que estão inscritos se localizam, o gozo todo fálico. A esse propósito, o falo é, ao mesmo tempo, unidade imaginária e diferença simbólica, pois, na medida em que todos do conjunto o portam imaginariamente, na verdade, ninguém o tem, marcando assim a falta simbólica. Como Lacan (1971/2009) já designava, é precisamente com o semblante do falo que se relaciona o ponto pivô, isto é, o centro de tudo que pode ordenar e conter o gozo sexual. Portanto, desse lado, encontramos os objetos que podem ser contados, determinados e predicados, ou seja, o lado masculino se ancora na lógica dos atributos (Machado, 2012).

É importante mencionar que o falo significa, para ambos os sexos, um poder de satisfação, entretanto, para o homem, faz crer na coincidência entre o símbolo e a satisfação corporal. Assim, os homens podem se apresentar deslumbrados por esse órgão, todavia, eles também o são afetados por ele, como se demonstra pela angústia, impotência, fobia etc.

Vale ressaltar que Lacan (1972-73/2008) localiza, no lado masculino, o sujeito barrado, em que incidiu a castração, como podemos identificar através do símbolo \$. Dessa forma, o gozo fálico é designado como um gozo castrado, submetido ao simbólico. Isso quer dizer que é um gozo que tem relação com o complexo de Édipo, pois é marcado pela interdição da lei. O gozo fálico implica que não se pode gozar de todas as mulheres, pois há uma parcela de gozo que é perdida, sendo a totalidade mítica do gozo acessada apenas por esse Um da exceção à regra. Entretanto, a figura do “aomenosum” que escapa à castração é uma figura mítica⁵, o que há na posição masculina é uma suposição de que há alguém em algum lugar que escape à castração. O interessante é que tal suposição não indica que esse menos um exista, mas a esperança da sua existência é o que mantém o conjunto ordenado. Como nos coloca Teixeira: “A proposição universal é em princípio cômodo porque não remete a nada existente; trata-se de um puro enunciado discursivo fundado sobre si mesmo.” (Teixeira, 2017, p. 6).

⁵ Importante lembrar que esse mito também é o mito das teorias sexuais infantis, em que o pai também não é castrado, tal como assinalou Freud.

Sendo assim, do lado do todo, por haver o Um que excede ao conjunto, cada um se basta, e se basta ao ser comparável e equivalente ao outro. Quando se trata do gozo, ainda na esteira de Lacan (1972-73/2008), temos que, do lado masculino, tem-se o gozo do Um, fálico, como autossuficiente, o gozo masturbatório como índice da posição autística. Essa modalidade de gozo, no entanto, “é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão” (Ibid., p. 14). Esse gozo é assexuado, já que, através dele, não é possível estabelecer a relação sexual, pois ele não se relaciona com o Outro enquanto tal, pois os gozos não se relacionam e não se complementam, visto que existe uma falta de proporção entre eles (Lacan, 1972-73/2008). Voltaremos a esse ponto da inexistência da relação sexual no segundo capítulo desta dissertação.

Feito esse percurso, é importante destacar que, nesse lado que se alinha ao homem, Lacan (1972-73/2008) faz uma observação que nos é nodal, a qual detalharemos no terceiro capítulo desta dissertação. Apesar de usar o termo “homem”, ele diz que, nesse lado, cada um se alinha por escolha e “as mulheres estão livres para se colocarem ali, se isto lhes agrada. “Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais. Mas é ela também que lhes serve para se situarem como homens, e abordar as mulheres” (p. 78). Nesse sentido, a histérica é um bom exemplo a tratar, posto que estar de um lado ou do outro da tábua da sexuação não é uma questão de anatomia. Como apontou Lacan, em: *Um discurso que não fosse semblante*: “O que a histérica articula, certamente, é que, em matéria de bancar todo homem, ela é tão capaz de fazê-lo quanto o próprio todo homem, ou seja, pela imaginação.” (Lacan, 1971/ 2009, p. 134). Temos, portanto, uma proposição fundamental que iremos desdobrar ao longo do terceiro capítulo deste trabalho. E, mais adiante, o psicanalista acrescenta que todas as neuroses estão ancoradas no lado esquerdo da tábua da sexuação, visto que todas são atravessadas pela castração e, portanto, fundadas na esperança da existência desse “aomenosum”. Assim, segundo o psicanalista, a “normalidade neurótica” escrever-se-ia como *norme mâle* (norma macho) (Lacan, 1972-73/2008).

Desse modo, Lacan conclui que, do lado masculino, existe um significante que representa o gozo e, do lado feminino, o que há? Então, seguimos com o lado mulher.

1.2.2 Lado mulher

Para abordarmos o lado mulher, retomemos a Figura 2 da tábua da sexuação.

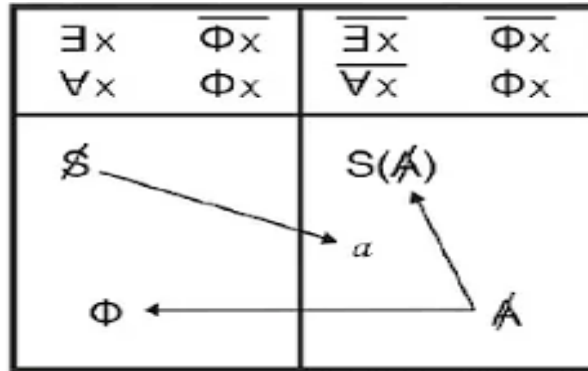


Figura 2. Tábua de sexuação
 Fonte: Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Do lado direito, tem-se a inscrição da parte da mulher dos seres falantes. Lacan (1972-73/2008) propõe que a todo ser falante é permitido que ele seja ou não provido de atributos de masculinidade e possa se inscrever nessa parte. Se ele se inscreve nela, será também considerado não-todo, assinala Lacan, e, portanto, não permitirá nenhuma universalidade. Com efeito, o psicanalista pontua: “Se ele inscreve nela, será não-todo, no que a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 86). Isso quer dizer que estar alinhado na posição feminina não significa ter atributos femininos, e sim, que há algo mais além do falo, ou seja, há uma bifurcação do gozo, parte drenada pelo falo e parte não se relacionando com ele.

Então, seguindo as elaborações do lado feminino, temos que a negativa incide tanto na existencial quanto na função fálica (Miller, 2011). Ao propor essa dupla negativa, Lacan aponta que não é possível falar da existência d’A mulher, sendo impossível a formação de um conjunto e, portanto, de uma universalidade. Como podemos depreender, $\overline{\exists x} \times \overline{\Phi x}$ pode ser lida como: “não existe um x que escapou à castração” (Lacan, 1972-73/2008). Ao invés de dizer que existe “aomenosuma” que escapa à castração, o autor (Id., 1972-73/2008) afirma que não existe ao menos uma que diga não à função fálica. Nenhuma mulher faz exceção à regra, inscrevendo-se fora da castração. “Temos aí o vazio, uma falta, à qual faz eco o significante do furo do outro. Nenhuma mulher, nenhuma supermulher, funda a existência de um sexo não fálico.” (André, 1987, p. 107).

Não há exceção à regra, assim como há para o pai primevo, então torna-se impossível sua fundamentação, não havendo paralelismo entre o lado masculino e o feminino da tábua. Logo, como temos abordado, é somente pela exceção que se pode formar um grupo. Desse modo, para que fosse possível a formação do conjunto de mulheres, seria preciso que existisse uma figura de exceção, um mito d’A mulher, assim como há o mito do pai totêmico, no qual a castração incide para todos, exceto para o Pai da horda. Dessa forma, Lacan postula que, do

lado das mulheres, não há uma figura que possa representar o Um da exceção, pois desse lado não há toda mulher.

Sendo assim, propõe Lacan (1972-73/2008, p. 86): “O sujeito inscrito do lado direito não permitirá nenhuma universalidade.” A ausência de limite implica o não fundamento do conjunto universal e, como a exceção funda a regra, sem exceção não há regra alguma. Por não haver uma exceção que funde a regra, desse lado não há regra que possa valer para todos inscritos nele e, portanto, não há como estabelecer um conjunto do lado feminino, visto que não é possível extrair uma lei de formação. Assim, os sujeitos que se colocam desse lado da tábua não formam conjunto de A mulher. A negativa incide aqui no para todos, de modo que ainda que a castração tenha incidido, o sujeito desse lado se inscreve de forma não-toda, conforme explicita:

Quando escrevo - esta função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador a ser lido não-todo, isto quer dizer que, quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? - a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois - já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes - por sua essência, ela não é toda. (Lacan, 1972-73/2008, p. 79).

Como já havia rascunhado: “de um discurso que não fosse o do semblante”, Lacan (1971/2009, p. 99), ao retratar o mito de *Totem e Tabu*, propõe que é impensável dizer A mulher: “porque não podemos dizer todas as mulheres. Não podemos dizer todas as mulheres porque isso só é introduzido nesse mito em nome de que o Pai possui todas as mulheres, o que é manifestamente um signo de impossibilidade”. E, mais à frente completa: “se existe apenas uma mulher, e não A mulher”. Em que pese isso, o que é designado pelo mito do gozo de todas as mulheres é que essas todas as mulheres não existem.

Nessa direção, com as elaborações da sexuação, Lacan (1971/2009) propõe o seu aforismo: “A Mulher não existe”, que designa a ausência de um universal da mulher, isto é, não existe um conjunto fechado, com elementos definidores para \bar{A} mulher. Logo, podemos destacar que, por não existir ao menos uma que escape à lei, é impossível formar o universal do lado d \bar{A} mulher, sendo inviável dizer de todas as mulheres, pois, conforme demonstrou (Id., 1971/2009), ao contrário do homem, que se inscreve como significante de que todo homem existe, \bar{A} mulher, por sua vez, só pode sê-lo enquanto uma mulher.

Feito esse percurso, passaremos agora para o estudo d \bar{A} mulher como não-toda inscrita na lógica fálica.

1.2.3 Um conjunto inconsistente

Ao formular a noção de não-todo, Lacan (1973/2003c, p. 10) explicita: “O não-todo não é esta universal negatizada. O não todo não é nenhum, não é nomeadamente, nenhum animal que tenha queelas se masturba, mas é não-todo animal que tem queelas.” Miller (2016), ao comentar sobre as rebuscadas elaborações que Lacan fez sobre a noção de todo e não-todo, nos esclarece que o verdadeiro sentido do não-todo não é estabelecer um limite, uma simetria ao todo. O não-todo pensado por Lacan não tem valor a não ser inscrito na estrutura do infinito, visto que o não-todo não é um todo amputado de uma das partes que lhe pertence. O não-todo não é a marca de um menos, de uma inferiorização da mulher. O não-todo quer dizer que não se pode formar o todo, pois não há como extrair uma lei de formação. “É um não-todo de inconsistência e não de incompletude”. É o todo que se refere à inconsistência que não permite formar um todo capaz de dizer "aquí há a verdade, aquí há o falso" (Miller, 2016, p. 19).

É a relação do não-todo com o "não-Um"; não-Um que escrevo de maneira simétrica ao Um que coloquei anteriormente, mas que é estritamente equivalente ao Outro, se lhe damos o valor preciso que lhe confere Lacan em seu Seminário: Mais, ainda, onde ele formula que "o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por um Um". É isto que traduzi aqui dizendo não-Um. (Miller, 2016, p. 19)

Dessa maneira, Miller (2016) esclarece que formular um todo supõe uma unidade e exige um limite que delimita o espaço. Por essa via, o não-todo, como marca da ausência desse limite, é uma novidade introduzida pelo psicanalista francês, que permite ir além da tese de que a falta estaria do lado da mulher, isto é, que ela estaria marcada pelo selo da deficiência.

Ao contrário, o não-todo quer dizer que o para-todos, aqui, não vale, não podemos formulá-lo, pois não há um elemento que foge ao conjunto, um que seja a exceção à regra. Sendo assim, é um não-todo referido ao infinito, conforme relembra Bessa (2012). Não se tratando assim de um conjunto incompleto que falta uma peça, mas sim, de um conjunto aberto ao infinito, que não permite formar unidade em torno de um único referente.

Para acompanharmos a formulação do não-todo como um conjunto aberto ao infinito, é importante salientarmos que Lacan faz o uso da lógica dos conjuntos⁶ para fazer as suas considerações. Desse modo, postula que, diante da ausência do conhecimento da lei de formação de um conjunto, é impossível realizar uma proposição universal. Então, no caso do não-todo, como abordamos na seção anterior, não há uma exceção que possa, através dela, estabelecer a lei de formação do conjunto das mulheres. Nesse sentido, ele trabalha com a ideia de infinito ao considerar que, diante da falta de coerência interna, um elemento não equivale ao

⁶ Para mais informações sobre a teoria dos conjuntos, indicamos os trabalhos: Freiria, 1992 e Luís, (2011).

outro e, portanto, devem ser contados um a um. Desse modo, é um conjunto aberto ao infinito, pois não cessa de não chegar a um limite comum que possa defini-lo e/ou caracterizá-lo.

Logo, o não-todo está fora do registro do todo, do Um do Universal. O gozo feminino, como próprio do não-todo, se caracteriza por uma extrema heterogeneidade, como afirma Machado (2012, p. 10): “Se quisermos aproximá-lo de alguma forma de unidade, terá que ser ao modo do enxame e não do conjunto, pois o máximo de homogeneidade que teríamos seria a heterogeneidade”, já que só comporta diferença. Desse lado, os elementos não se equivalem entre si, o que significa dizer que não há um traço comum, uma característica ou uma essência que seja passível para os que aí se posicionam.

1.3 Não existe A mulher

O que é ser mulher? Eis uma pergunta sobre a identidade feminina. Para sair desse enigma que a única resposta que permite é: “A mulher, isso não existe”. Lacan, como já o vinha abordando nos seminários anteriores, em sua sexta aula do “Seminário 20”, intitulada ‘Deus e gozo da mulher’, expõe: “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A, não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois - já arrisquei o termo, e por que olharia eu isso duas vezes? por sua essência ela não é toda” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79). Desse modo, ao fazer uso da lógica, Lacan evidencia que, do lado d A mulher das fórmulas quânticas da sexualização, o conjunto torna-se inconsistente, o que inviabiliza a formação de um universal da mulher.

Assim, para se referir “A mulher que não existe”, Lacan (1972-73/2008), em sua escritura da tábua da sexualização, pôs uma barra sobre “La” de *La femme*, pois A mulher não pode ser escrita senão como barrada. Ao cunhar essa máxima, Lacan (1971/2009) elucida que o que há é uma ausência de significantes que possam dar conta do que é ser uma mulher. Como referimos acima, por não haver o Um da exceção do lado feminino, isto é, uma figura de mulher capaz de representar todas, fica inviável a extração de um traço ou uma característica que possa servir de referente comum para o conjunto. Desse modo, resta a impossibilidade de se formar um universal, o que implica uma ausência de definição ou uma prescrição do ser mulher prévia válida para todas que estão inscritas desse lado.

Todavia, afirmar que “A mulher não existe” não implica a inexistência de mulheres no sentido anatômico. O que Lacan (1972-73/2008) evidencia com essa formulação é que os significantes mulher e feminino não necessariamente se inscrevem da mesma maneira para todos os seres falantes. Isso porque, se não há uma figura universal para designar o que é ser uma verdadeira mulher e assim os demais poderem se identificar, cada qual pode tecer uma

forma para se apropriar da incidência desses significantes e assim atribuir-lhes um sentido particular. Podemos acompanhar essa ideia com esta formulação: “Esse **a** artigo é um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d’A mulher no que ela não é toda. O que não se permite falar de A mulher.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79). Entretanto, ressalta que, por esse **a**, simboliza o significante cujo lugar é indispensável marcar, que não pode ser deixado vazio, entretanto, não há significado pré-determinado. Dessa maneira, ao seguirmos as pistas de que esse **a** é um significante que não pode significar nada, ou seja, um lugar vazio. Contudo, compreendemos que é preciso marcar esse lugar vazio, entretanto, o que Lacan nos coloca com essa formulação é que esse **a** não permite um sentido universal. Logo, as mulheres devem ser tomados como pura exceção, pois esse significante inscreve um valor distinto para cada uma.

Acreditamos, então, que essa formulação abre possibilidade para arejar os discursos impositivos que envolvem as mulheres. Desse modo, todos os imperativos que comumente se veiculam na cultura e todas as tentativas de cernir o ser da mulher demonstram ser inconsistentes. Como podemos observar, não foram poucos os nomes que tentaram inventar para darem conta desse conjunto que não tem uma lei prévia de formação. Eis alguns deles: santa, puta, diabólica, bruxa, virginal, fraca, sensível, excessiva, inconstante, sedutora, pegajosa, vaidosa. Ou seja, a lista de predicativos é sem fim, entretanto, dentre todos esses, haverá uma mulher que irá dizer: “Nenhum me define.” ou “Não me resumo a isso.”

Então, por essa perspectiva, tudo pode ser imputado à mulher, pois não há uma definição prévia do que poderia ser esse **a**, tudo pode ser dito sobre elas. Como Miller (2016, p. 19) esclarece: “já que, na dialética falocêntrica, ela representa o Outro absoluto”. O que isso designa? É o todo que se refere à inconsistência que não permite formar um todo capaz de dizer: “Aqui há a verdade, aqui há o falso.” (Ibid., p. 19). A esse respeito, tomar a mulher como Outro absoluto requer situá-la como a alteridade radical, ou seja, a diferença absoluta que não permite comparações ou espelhamentos.

Conforme indica o trocadilho de Lacan (1972-73/2008): “A gente a dif...ama, a gente a difama” - ‘*on la dit femme, on la difamme*’, as tentativas de dizer A mulher”, de dizer a fêmea, só podem difamá-la, pois a A mulher não existe. Assim, essa homofonia destaca o jogo de palavras entre dizer (*dire*) e mulher (*femme*) que culmina em *diffame* (Fuentes, 2012). Desse modo, Lacan (1972-73/2008) interpreta, nesse seminário, que o impossível da representação do feminino foi transformado na difamação da mulher mal-dita, a partir de um discurso segregacionista, que tentava criar uma regra para o seu ser.

Entretanto, apesar das tentativas para amordaçarem a liberdade contida na inexistência d'A mulher, vemos hoje uma maior pluralidade de escolhas, envolvendo a maternidade, o casamento, o trabalho, a forma de se vestir, de usar o cabelo etc. O que parece é que as mulheres estão mais livres para escolherem uma forma de habitar o seu corpo. Se na época vitoriana, quando Freud (1925/2018a) fez suas observações sobre a sexualidade feminina, restavam apenas três saídas, sendo elas: a histeria, a homossexualidade ou a maternidade⁷. Hoje, porém, com o advento da terceira mulher, como designou Lipovetsky (2008), ao fazer sua leitura a partir da segunda metade do século XX, o que se apresenta é a mulher como capaz de traçar o seu destino, sem se resumir ou ficar reprimida em um padrão social. A mulher hipermoderna tem controle da procriação, exerce a sexualidade, trabalha, estuda e está inserida na política, isto é, exerce outras funções para além da maternidade. E até nesse quesito, possui uma maior liberdade para escolher o modo que quer engravidar e maternar. Dessa maneira, Lipovetsky (1997/2007) acentua que sua essência fica indeterminada, visto que pode escolher o que quer para si.

Assim, consideramos que, ao recolher e escutar essa singularidade no que tange à mulher, Lacan (1972-73/2008) desvela algo inovador em razão de que é mesmo uma ausência de definição que consegue dar conta, a fim de formar um todo consistente. Logo, não há verdade ou falso nesse campo e qualquer tentativa de cernir uma essência do que é ser mulher é uma difamação. Não há respostas para o ser da mulher, o que há são invenções contingentes e singulares.

Entretanto, convém abordarmos que, de forma curiosa, Lacan (1972-73/2008) escreve duas formas para designar a inexistência da mulher: a mulher não existe; não existe α mulher. Essa última coloca em evidência o objeto α , o que nos faz retornar à passagem: *De um discurso que não fosse do semblante*. Lacan (1971/2009, p. 69) coloca: “A mulher não existe. A existência dela é um sonho de mulher, e é o sonho de que saiu Don Juan. Se houvesse um homem para quem A mulher existisse, seria uma maravilha, teríamos certeza do seu desejo.” Nessa esteira, Brousse (2019, p. 40) considera que a mulher é um objeto escondido. “[...] não é

⁷ A descoberta de que é castrada representa um marco decisivo no crescimento da menina. Daí partem as linhas de desenvolvimento possíveis, em consequência do sentimento de inveja do pênis: a inibição sexual, com o abandono da masturbação clitoridiana, mudando a zona erógena para a vagina. Freud localiza essa saída como uma saída da neurose e caracterizada pela renúncia da atividade. O complexo de masculinidade, no sentido de um sentimento de inferioridade e de uma insistência em ser como um homem; o ciúme; e o afrouxamento da relação com a mãe, a partir do qual se institui o complexo de Édipo na menina, voltando sua atenção ao pai. Aponta uma saída da feminilidade normal, relacionando-a à maternidade, pela reivindicação deslizante do pênis para um bebê, consoante primitiva da equivalência simbólica. A menina abandona o desejo de ter um pênis e passa a desejar um filho, tomando o pai como objeto de seu amor e a mãe como objeto de seu ciúme (Freud, 1925/2018a).

fácil para os seres falantes em geral, portanto, lidar com o corpo feminino. Escondê-lo é uma solução, porém ainda mais incontornável, pois esconder um objeto lhe dá a consistência simbólica que nenhuma evidência material pode conferir.” Isso faz com que se torne um enigma a ser resolvido e, nesse caso, é preciso encontrá-lo. Assim, a psicanalista francesa evidencia que esse A passa a funcionar como objeto α , isto é, objeto perdido que é causa de desejo. Nessa via, destacamos que se trata de manter a esperança da sua existência, de encontrar a verdadeira, a única e a virtuosa, um sonho de homens e mulheres, tal como Lacan nos colocou na passagem acima. Então, essa formulação nos leva a nossa pergunta inicial: Por que o fato de A mulher não existir não alivia as mulheres?

1.4 A mulher é não-toda

O que é esse não-toda? Indaga Lacan ao fazer as suas proposições sobre a mulher e, assim, sublinha que o importante da particular negativa é que algumas não são submetidas à lógica fálica, sendo impossível extrair do não-todas essa afirmação de um universal da função fálica⁸. “É o não todas que está reservado indicar em algum lugar e nada além disso, ela tem relação com a função fálica.” (Lacan, 1972/2003b, p. 41).

Temos então que a mulher é não-toda submetida à lógica, o que implica que a castração incide apenas em uma parcela de gozo, enquanto a outra não se submete a tal operação. Sendo assim, seu gozo se divide, parte sendo ordenada pelo significante fálico e parte não o tendo como referente. Assim, Lacan, de forma inédita, propõe que A mulher se duplica no seu gozo, apontando que há um gozo a mais: “Não é porque ela não é toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 81). Desse modo, assinala que algo escapa e foge das regras regidas pelo lado masculino da lógica fálica, evidenciando, portanto, que a essência da mulher não é a castração. Nessa esteira, Laurent (2012) esclarece que afirmar que o gozo feminino não passa pela castração implica situá-lo na vertente de suplemento, isto é, um gozo que não é subordinado à lógica do todo, do complementar.

⁸ É importante evidenciar que a inexistência de uma significante d’A mulher no inconsciente e sua condição não-toda fálica se diferem da operação *Verwerfung*, designado por Lacan como um mecanismo específico da psicose para indicar a exclusão do significante do Nome-do-Pai, necessário à sustentação da realidade do sujeito (Bessa, 2012). A autora realiza uma discussão minuciosa sobre a diferença da forclusão d’A mulher e a forclusão do Nome do Pai na psicose e assim assinala que a forclusão da mulher se diferencia, pois “se refere a *Austossung*, quando a inscrição do símbolo se faz presente, enquanto a forclusão do Nome-do-Pai se relaciona a não *Bejaung*, à não inscrição de um significante fundamental” (Ibid., p. 33).

Nessa perspectiva, Santiago (2012), por sua vez, coloca que a tese do não-todo é fato inovador, pois é detentor de um corte radical com a concepção de um universal para o feminino. Desse modo, o psicanalista evidencia que não há um paralelismo entre lado masculino e lado feminino das fórmulas quânticas da sexuação, o que impossibilita a enunciação de um para todo x do lado feminino. É uma tese inovadora por dar lugar ao singular em detrimento da lógica violenta do universal.

Nesse ínterim, enquanto o gozo masculino parece ser o gozo da justa medida, contável e numerável, passível de predicação, do lado feminino, há o gozo feminino, ou seja, o gozo que não é regido pelas leis da linguagem. Assim, Lacan acentua o caráter não-todo fálico da mulher, isto é, se inscreve no gozo fálico, de modo que seu desejo é orientado pelo falo simbólico, através do qual pode usufruir no registro das substituições fálicas e dos semblantes. No entanto, é importante sublinhar que ela se desdobra entre o gozo que pode extrair do falo e o gozo Outro, que não tem medida fálica. Logo, há um gozo que uma mulher pode experimentar que não decorre de um menos-de gozar. Por essa perspectiva, uma mulher surge dividida na sua identidade, pois, ao mesmo tempo em que está articulada ao simbólico, há um mais além situado fora da linguagem e, por isso mesmo, impossível de dizer (Rosa, 2019).

Nesse sentido, uma mulher no sentido anatômico que se alinha na bandeira do não-todo é marcado pela ausência do significante que a identifica, pois falta um significante no Outro para designar o feminino. Isso porque o Outro, referido aqui como o tesouro dos significantes, o um que não está submetido à castração, nada tem a dizer sobre o que é ser uma mulher. Disso decorre que, como assinalamos, não há, do lado feminino, uma supermulher que faça exceção à regra, assim como há o Pai totêmico do lado masculino das fórmulas quânticas da sexuação. E, como não há Outro do Outro⁹, conforme indicação de Lacan, não há saber que comporte o feminino.

Então, ao contrário do gozo fálico, que localiza o homem em uma unidade e cria uma ideia de pertencimento e identificação ao semelhante a partir de um traço em comum, “o gozo feminino não identifica a mulher ao seu corpo por meio do significante mestre, mas se produz onde o inconsciente não cifra seu gozo, e o sujeito, sem representação, é abolido na relação ao significante” (Fuentes, 2012, p. 142). Como veremos na próxima seção, esse gozo não identifica

⁹ Lacan, em seu escrito: "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano", propõe que a lógica da enunciação não pode encontrar, no campo do significante, seu próprio fundamento, ou seja, nenhuma metalinguagem pode articular a verdade última do desejo. Há um significante essencial que falta no Outro e que se escreve com o matema $S(A)$. Hiância irreduzível no simbólico, o que se comprova pelo fato de nenhuma linguagem permitir dizer toda a verdade, que só pode ser meio dita. Sendo assim, não há Outro do Outro que possa garantir o enunciado, cujo único suporte é sua própria enunciação (Alberti, 2012).

uma mulher ao seu corpo, pois não há um significante, uma definição *standard* que possa localizar como sendo da ordem do feminino.

1.4.1 Gozo feminino

Lacan (1972-73/2008, p. 79), ao se referir ao Gozo feminino, usa também as expressões: Gozo Outro, Gozo suplementar e Gozo dos místicos para denominar o gozo que não está inteiramente articulado com o gozo fálico. Ele reitera: “Vocês notarão que eu disse suplementar. Se tivesse dito complementar, onde é que estaríamos! Recairíamos no todo.” O que Lacan precisa com essa formulação é que um gozo não se relaciona com o outro e que o gozo feminino não tem medida fálica.

O Outro gozo não tem nada a ver com o menos ou com a falta. Não é uma questão de quantidade de gozo, como Tirésias acreditava, é uma questão de distinção de gozo, um gozo que não é quantificável e não localizável. Lacan (1971/2009) utiliza do Mito de Tirésias para postular que ele é o único que poderia dizer do gozo feminino, pois esse esteve tanto do lado homem quanto do lado mulher. Esse mito retrata Tirésias, um profeta de Tebas que, enquanto ia para um Monte orar, encontrou duas serpentes em cópula, as quais atingiu com o seu bordão. Tal ação enfureceu a deusa Hera, que decidiu transformá-lo em mulher. Posteriormente, Tirésias encontrou outras duas serpentes em cópula novamente e, pelas suas novas ações, voltou ao seu sexo original.

Mais tarde, Zeus e Hera tiveram uma curiosa discussão relativa a que sexo tira mais prazer do ato sexual. Hera mostrou-se simpatizante pelo lado masculino, enquanto Zeus referia o sexo feminino como o mais feliz nessa questão e, pela sua experiência única, decidiram chamar Tirésias. Este habitante de Tebas proferiu uma curiosa ideia – “das dez partes do prazer, o homem apenas tem uma” - a qual exaltou a ira de Hera, que o cegou. Para compensar esse tal ato, Zeus deu a esse homem o dom da profecia, que viria a ser um dos mais famosos da Grécia Antiga.

Lacan (1972/2003b) utiliza o Mito de Tirésias para colocar que ele poderia ser o único a falar desse gozo do qual as mulheres não soltam nenhuma palavra. Tirésias poderia dizer desse gozo, pois o experimentou, estando na condição feminina e, logo após, voltando para a posição masculina, poderia soltar uma palavra sobre a sua experiência. No entanto, o que Tirésias faz é uma comparação entre os gozos, indicando que, de 10 partes, uma mulher teria acesso a 9, enquanto o homem, a uma parte. Através desse Mito, Lacan propõe que a tentativa de cernir o gozo feminino, isto é, a sua quantidade e localização, implica situar-se em uma posição masculina, tendo em vista que é desse lado que pode fazer tais atribuições.

O gozo feminino é um gozo que não está localizado em uma zona erógena específica, como nos esclarece Guimarães (2014). Portanto, não é exclusivo das ditas mulheres, já que um homem também pode experimentá-lo e esse gozo não pode ser contabilizado. Ao experimentá-lo, o sujeito não poderia dizer sobre a quantidade de gozos, visto que tal gozo não pode ser alcançado pela via da palavra. O máximo que uma mulher diz sobre é um não sei, não sei o que senti, como já destacava Lacan: “Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta - isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 80). Como é um gozo que não tem medida fálica, não é regulável por nenhuma norma e não é sinônimo de orgasmo, mas que pode manifestar como um orgasmo ilimitado, acrescenta Guimarães (2014).

Nesse mesmo horizonte, Laurent (2012) acrescenta que o gozo feminino é um gozo infinito no sentido de não ser localizável, o que implica dizer que não há, no corpo feminino, um órgão que possa representá-lo. Desse ponto de vista, a “dita” mulher não encontra um ponto fora do corpo no qual o gozo possa ser localizado, tal como é para o homem, que o tem circunscrito em um órgão específico. O gozo da mulher é contido no próprio corpo, como pontua o psicanalista:

A mulher não existe e, portanto, tornar-se mulher é a escolha forçada de uma particularidade. Esta tem relação pela qual o gozo afeta o corpo feminino, sem que um órgão específico venha responder a isso. O orgasmo clitoridiano não é equivalente do gozo do pênis. Ele se vê descompactado por aquilo que logo foi chamado de “orgasmo vaginal”, já que ele afeta todo o corpo feminino, em uma espécie de deslocalização sem representação unívoca. (Laurent, 2012, p. 9)

O Gozo feminino é gozo pulsional, dimensão real do gozo, apontado por Miller (2011), em sua leitura sobre a última parte do ensino de Lacan, como o gozo como tal¹⁰, que nunca alcança uma representação. Tal gozo êxtimo, alheio ao simbólico, afeta principalmente as mulheres, já que o real do seu corpo se impõe de modo mais prevalente em sua subjetividade, devido à ausência de um órgão que fixaria o significante fálico como seu atributo, o que não impede os homens de experimentá-lo.

Miller (2011), ao esclarecer que o Gozo feminino é um gozo que pode ser experimentado tanto por homens quanto mulheres aponta:

Portanto, trata-se de um binarismo: a mulher terá o gozo feminino e o homem terá o gozo masculino. [...] não é assim, [...] Ele entreviu, pelo viés do gozo feminino[...]

¹⁰ Embora consideremos a leitura que Miller (2011) faz do último ensino de Lacan acerca do gozo feminino, generalizando como o gozo como tal, optamos por manter, neste trabalho, as nomenclaturas: Gozo feminino, Gozo Outro ou Gozo suplementar. Contudo é importante salientarmos que o gozo feminino não é retratado, neste trabalho, como um gozo exclusivo das mulheres.

que, até então na psicanálise, sempre se havia pensado o regime do gozo desde o lado viril. [...] o que abre seu último ensino é o gozo feminino concebido como princípio do regime do gozo. Por isso, o define gozo como tal. (Miller, 2011)

Por essa perspectiva, o gozo feminino é o gozo concebido como subtraído da maquinaria do Édipo e, portanto, fora das identificações. Gozo do real fora do simbólico, sem significante que possa representá-lo no inconsciente. Desse modo, afirmar que o gozo feminino está fora da linguagem implica dizer que não há recursos da língua, palavras que possam localizar o que é uma mulher. O gozo edipiano, no sentido de Lacan, é aquele que deve ser recusado a fim de ser alcançado, é o que deve passar por um não – não, é muito pouco pra mim! – para, em seguida, ser positivado. É um gozo que deve primeiro ser proibido para ser, depois, permitido; esse é o gozo que responde ao Nome-do-Pai, esclarece Miller (2011). Em relação ao gozo feminino, Lacan não desmentiu a incidência da interdição, mas isolou uma parte de gozo que não responde a esse esquema que se resume como: recusar para alcançar. Assim, o gozo feminino é um gozo que transborda, que ultrapassa as barreiras do limite fálico e, portanto, pode ser comparado, conforme Laurent (2012) acrescenta, com o prazer com a vida, visto que, por ser alheio aos selos identificatórios, esse gozo pode vivificar o corpo.

A esse propósito, cabe introduzirmos certas questões para podermos avançar: Se não há um significante que representa *A* mulher, nem uma figura universal a qual possa servir de referência, por que as mulheres foram confinadas em tantos padrões? E mais, ainda, por que as mulheres são mais influenciadas pelos imperativos?

1.5 Feminino: um conjunto aberto ao infinito

Sabemos que Freud foi intensamente criticado por ancorar a maternidade em um desejo que, sob a sua ótica, seria um desejo feminino. A reprovação dessa teoria ocorre justamente devido à impossibilidade de poder definir uma mulher, pois o próprio do feminino é o gozo feminino. No entanto esse gozo não diz nada sobre o ser *dA* mulher, isto é, sobre uma essência feminina. Acrescentamos a essa formulação freudiana que a maternidade pode ser um desejo feminino, um desejo que pode fazer uma borda diante da ausência de significantes que remetem ao ser mulher, dando consistência simbólica para o ser, contudo é o para-todas que é impossível formular. Sendo assim, qualquer tentativa de generalização das mulheres se mostra inconsistente.

Nesse horizonte, Brousse (2019) nos apresenta uma leitura interessante sobre as proposições de Lacan acerca do não-todo, que nos é nodal para tangenciarmos a pergunta que levantamos na seção anterior. Segundo a psicanalista, o corpo feminino ex-siste ao mundo do discurso, ou seja, está fora do mundo do discurso. Está expulso do sentido fálico, expulso do -

ϕ , pois não responde muito bem à universalidade da castração, visto que tal qual Lacan nos colocou, a mulher é não-toda inscrita na lógica fálica. Então, não é que uma mulher no sentido anatômico não esteja submetido à castração, e sim, que nem tudo no corpo de uma mulher seja ordenado pela castração.

Entretanto, o que se via antigamente, ressalta Brousse (2019), eram corpos de mulheres tentando responder pela via do Nome-do-Pai, ditas mulheres que se estabeleciam pela sua função dentro da família: a de mãe, de esposa, de irmã etc. O que se via era uma uniformização, ou seja, a criação de um discurso que parecia valer para-todas, como podemos exemplificar com a veiculação do instinto materno, que, durante muito tempo, foi tratado como algo inerente as mulheres. Esse discurso ordenava o corpo, o cabelo e a forma de se vestir: roupas de solteira, roupas de casada, roupas de viúva, mulheres do lar, mulheres mães, mulheres esposas etc. Assim, uma mulher que respondia a essa norma era considerada uma verdadeira mulher, enquanto as que não conseguiam se definir por esses padrões eram consideradas libertinas e desviantes.

Convém então lembrarmos que o Nome-do-Pai é um elemento ordenador da cadeia significante que possibilita a articulação, a permutação e a equivalência entre as palavras, fazendo com que um elemento possa valer pelo outro. Sendo assim, o Nome-do-Pai se apresenta como um elemento conector que insere o sujeito no significante fálico e organiza a circulação da libido no corpo. Esse conector insere “o ponto de basta” que permite que a cadeia significante não deslize ao infinito, à falta de sentido ou à ideia de querer encontrar um sentido em tudo. Então, tomando o sistema do Nome-do-Pai como um sistema hierarquizado de lugares que regula o laço social, Brousse (2019) acentua que o Nome-do-Pai fabrica o Um do sentido e efetua o Um entre o Pai e a mãe dos supostos homens e mulheres.

Por essa perspectiva, o corpo feminino encontra uma função ligada à ordem simbólica da família. O que entendemos com essa formulação é que, diante da inexistência da mulher diante da irrepresentabilidade no mundo do discurso, as ditas mulheres passam a ser definidos conforme suas funções dentro do sistema simbólico, funções que são ordenadas e controladas, pois, como vimos, elas não respondem muito bem à castração. Para tanto, criam-se funções e nomeações a fim de ordenar e controlar o corpo de uma mulher, funções essas que parecem dar consistência a esse corpo ao permitirem uma identificação comum.

Nessa vertente, o Nome-do-Pai cumpre a função de nomear o feminino na tentativa de conferir uma borda para esse gozo enigmático que perturba a ordenação do lado masculino. Nessa via, Bassols (2017) acrescenta que, diante da irrepresentabilidade do feminino, estamos

sempre expostos a tentar dar forma ao que não tem forma, sendo bem representada por essas funções baseadas no seio da família e pelos contornos dos corpos de mulheres.

E isso é uma grande dificuldade, pontua Brousse (2019), visto que nem tudo no corpo d'A mulher pode ser sublimado ou ordenado, nem tudo pode ser saturado pela significação fálica. E o impasse está justamente no fato de o corpo feminino não permitir a identificação de mulher. Sendo assim, todas essas definições que tentavam dar conta do feminino, por se localizarem no seio da família, regidas pelo Nome-do-Pai, mostram-se inconsistentes.

Como temos trabalhado ao longo deste capítulo, a lógica do universal não rege o funcionamento do lado feminino, pois o gozo feminino demonstra ser um gozo rebelde a qualquer tentativa de normatização e não apresenta medida comum; é um gozo que não pode ser partilhado. Então, concluímos que é o para-todas que é barrado, que é impossível. Lacan barra o A, que marca justamente a universalidade. Desse modo, o ideal feminino é apenas um dos aspectos do falo. O ideal feminino, como propagado pela cultura, são modos de aparições das insígnias fálicas.

O feminino é neutro e singular, indica Bassols (2017) ao apontar que escapa à lógica dicotômica da presença e ausência, masculino e feminino, ou seja, o feminino concebido por Lacan resiste ao binarismo. Nas palavras do autor: “O feminino, como distinto da feminilidade representável em diversas figuras fálicas, não é o gênero feminino, mas que tem a virtude do neutro, mais além do gênero, da significação, dos sexos como representáveis.” (Ibid., p. 4). Assim, o neutro tem a terminação no masculino singular, porém é só um semblante. Decididamente, o feminino escapa à linguagem e não admite plural, pois remete ao mais íntimo do ser falante, que não é da ordem do compartilhável. O feminino não é uma qualidade ou uma característica e, como abordamos, não é da mulher; o feminino é de ninguém¹¹. Mas isso não impede que existam semblantes na cultura que pretendem dizer sobre o ser mulher.

1.5.1 Mulheres e semblantes

Feito o percurso sobre a inexistência de um significante que possa dizer d'A mulher, isto é, a ausência de uma referência que possa ser comum a todas as mulheres, passaremos agora para a função dos semblantes para as mulheres.

Pontuamos, na seção anterior, que a tradição uniformiza os corpos, então, segundo Brousse (2019), havia, sobre os corpos, um certo número de signos, uma classificação que se inscrevia no corpo e dizia algo sobre ele. Hoje em dia, essa classificação já não possui tanta

¹¹ “Feminino de ninguém” é uma expressão cunhada pela escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol.

consistência, pois os corpos se apresentam customizados, como indica a psicanalista. Fazem-se tatuagens, *piercings*, cortes de cabelos, cortes no corpo; as mulheres refazem os seios, o nariz, os cabelos, a fim de responderem a um Ideal de mulher. Nessa via, o avanço e a proliferação dos procedimentos estéticos nos são exemplares para representarem a modificação nos corpos.

O que essas marcas têm em comum é que elas fazem furo, um furo que é passível de nomeação¹² e assim criam uma ilusão de identidade. Entretanto, a carne humana não tem identidade, ressalta a psicanalista francesa ao se apoiar nas elaborações de Lacan acerca da sexuação, que desenvolvemos no início desse capítulo. Isso significa que há algo na sexuação que não se pode reduzir à identificação ao sexo biológico, tendo em vista o modo de gozo do ser falante. Então, diante da incapacidade de a anatomia assegurar uma posição sexuada, essas marcas conferem um semblante de identidade e, assim, um pertencimento sobre o corpo.

Miller (2010), ao se apoiar na formulação de Lacan (1971/2009) que o real é o que faz furo no semblante, afirma que o próprio do semblante é sua função de velar o nada. Nesse viés, o semblante confere alguma significação para o que não tem sentido. Logo, o psicanalista aponta que o véu é o primeiro semblante e que, de certo modo, é possível dizer que as mulheres são cobertas porque A mulher não pode ser descoberta, justamente devido a sua inexistência. Depreende-se assim a relação que as mulheres têm com os semblantes, por isso que elas se recobrem tanto, seja com os véus, seja com as maquiagens, as cirurgias estéticas e até mesmo com os imperativos universalizantes que circulam sobre A mulher: “instinto materno”, “toda mulher sonha em se casar”, “toda mulher é sensível”, “ideais de beleza”, ou seja, semblantes que fazem crer na existência d’A mulher.

A esse propósito, os semblantes ditos femininos estão ligados aos objetos que tocam o corpo feminino na tentativa de criarem um contorno d’A mulher: as joias, os saltos altos, a maquiagem e os cosméticos. São objetos que, em última instância, tendem a funcionar sob a vertente do ideal, como um véu diante da dificuldade de dizer precisamente o feminino. No entanto, Brousse (2012) sublinha que esses objetos recortados do feminino se aproximam da ortodoxia, pois são objetos que se agrupam na categoria do falo.

Por essa perspectiva, os semblantes se organizam em função do gozo fálico, pois visam dar ao campo do gozo indizível algum sentido. Nesse viés, diante do buraco do simbólico no que tange ao feminino, ergue-se uma máscara como um recurso de instituir um semblante de feminilidade. Assim, a mascarada surge como uma consistência para A mulher, uma forma de inventar uma aparência de mulher, entretanto, essa aparência de mulher pode ser rapidamente

¹² Esse ponto será desdobrado no próximo capítulo.

convertida em uma para ser mulher, isto é, a instituição da ordem do para todas as mulheres. É aí que nos parece morar o problema.

A respeito da mascarada, Joan Rivière, psicanalista inglesa, criou esse termo para argumentar que a feminilidade só se manifesta pelo viés da máscara, não havendo uma feminilidade inata ou verdadeira. A mascarada é apresentada por Rivière (2005) a partir de um caso clínico. Trata-se de uma mulher muito bem-sucedida profissionalmente, em cujo sucesso se verificava a identificação com o 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. Ela buscava, sobretudo, atrair elogios e, após suas conferências, buscava 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, em sua teorização, aponta para essa posição, aparentemente feminina, como sendo uma máscara que encobria seu temor de ter desafiado o homem em seu território. Apresentar-se em falta e provocar seu desejo, ocupando o lugar daquela que não tem, fazia parte de sua estratégia de se disfarçar de feminina, a fim de não provocar a ira masculina pela sua ousadia. A máscara usada para despertar o desejo do homem acaba por reduplicar a sua falta. Assim como um adereço, um véu que cobre o corpo feminino, a função da máscara é de causar desejo justamente porque não mostra e, assim, leva a supor a existência de algo quando, na verdade, não há.

Nesse sentido, descreve que a única forma de tocar o feminino é pelo viés da máscara e não pelo que há por trás dela, pois, no fundo, por detrás, não há nada, concluindo que a máscara é o feminino. Lacan, em sua leitura sobre o termo criado pela psicanalista inglesa, aponta que não há um meio de se tornar mulher que não passe pelo parecer. Assim, o parecer reveste o corpo com um tecido imaginário e simbólico, dando forma “A mulher que não existe”.

Para finalizar, diante do que abordamos, é importante destacar que não é possível falar do feminino, pois o que existe é o gozo feminino. O feminino como uma qualidade se delineia por um conjunto aberto ao infinito, o que possibilita as invenções contingentes e singulares para fazer suplência à inexistência da mulher.

No entanto, o gozo feminino demonstra ser um gozo opaco, que carece de palavras. Como propõe Monribot (2019), *Femmes en psychanalyse* não reúne as mulheres de maneira consistente, uma vez que o significante unificador que nomeia essa parte do “continente negro” da feminilidade não existe. Assim, abordamos, neste capítulo, o que acreditamos ser um fator inovador da psicanálise, mas sabemos que a inexistência de um significante que nomeie o feminino pode se apresentar como um (im)possível a suportar, pois, como exposto, não tem medida comum no campo da linguagem e, portanto, não cria comunidade e não permite uma

identificação. Sendo assim, apesar de ser fascinante a exigência da singularidade quando se trata de uma mulher, sabemos que nem tudo são flores. Dessa forma, mantemos o questionamento central desta dissertação: O que é (im)possível a suportar no feminino que é preciso se defender? Para tal, discorreremos, no próximo capítulo, sobre a outra dimensão do feminino, a do (Im)possível a suportar, justamente por sua aproximação com o Real.

CAPÍTULO 2: FEMININO E O IMPOSSÍVEL A SUPORTAR

“O real é o impossível de deduzir.”
 “Nós não podemos atingir senão pedaços do real, não é com palavras que nós escrevemos o real, é com pequenas letras.”
 Lacan

Neste capítulo, abordaremos a relação do feminino com o real, aproximando-nos da formulação do real como o impossível. Para tanto, caminharemos pela perspectiva do impossível da proporção entre os sexos e o impossível d’A mulher. Desse modo, não se pretende percorrer exaustivamente a teorização e o lugar do real no ensino de Lacan, mas, antes, buscar afirmar alguns aspectos fundamentais desse conceito para melhor delimitar o que estamos articulando: o feminino e o impossível a suportar. A partir disso, pretende-se tentar entender como inscrever o que não se inscreve no simbólico.

Partiremos da escrita do impossível para bordejarmos o (im)possível, isto é, o que há de possibilidades nesse conjunto aberto ao infinito. Assim, as perguntas que irão perpassar o nosso percurso são: Em que o feminino se articula com o real? e por que é impossível suportar?

2.1 Real

Lacan introduz o ternário Real, Simbólico e Imaginário no campo analítico, durante sua conferência intitulada *O simbólico, o imaginário, o real*, pronunciada em 8 de julho de 1953. Nessa conferência, Lacan diz que se trata dos registros essenciais da realidade humana. São coordenadas “pré-experienciais”, que visam a situar a experiência da psicanálise, a pensar as coisas. São coordenadas que estruturam e formatam a experiência mesmo não estando nela. São condicionantes e não condicionados, axiomas que só podem ser assumidos e não demonstrados, como nos indica Vieira (2009).

Assim como outros conceitos desenvolvidos por Lacan, as proposições sobre o Real foram lapidadas e desenvolvidas conforme o avançar do seu ensino. Dessa maneira, tomaremos como bússola para a nossa articulação as formulações presentes nos anos de 1970 a 1973. Contudo, é importante mencionar que é a partir do “Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” que Lacan começa a teorizar o real como o impossível. A esse respeito, podemos dizer que real não é então o que nomeamos como realidade, mesmo que seja verdadeiro dizer que é por meio da realidade que o abordamos. Ao contrário, ele é o que escapa à realidade, o que não se inscreve no simbólico e, portanto, envia ao traumático por ser

inassimilável. Assim, pode ser definido como o que não se liga a nada, o que está fora do sentido.

Lacan (1971-72/2012) nos indica que o Real é outra coisa, não é a realidade. Em suas palavras:

O Real é o que comanda toda a função da significância. O Real é o que vocês encontram justamente por não poder, em matemática, escrever uma coisa qualquer. O Real é o que interessa no que é a função mais comum, vocês se banham na significância, vocês não podem agarrar todos os significantes ao mesmo tempo, hein? é o interdito por estrutura. (Lacan, 1971-72/2012, p. 25)

O Real, aponta Lacan, se articula à hiância irreduzível e, assim, aponta para o impossível, isto é, para essa impossibilidade lógica que pode ser traduzida pelo que não cessa de não escrever, ou seja, jamais se escreve. Miller (*apud* Bessa, 2012) nos esclarece que Lacan se apoia no teorema de Gödel quando se refere à categoria modal do impossível, equivalente ao impossível absoluto, isto é, uma determinada proposição implica uma contradição de tal ordem que é impossível que ela escreva no sistema lógico ao qual foi referida.

Desse modo, podemos acompanhar a releitura que Lacan faz da lógica modal aristotélica. A lógica modal caracteriza-se, desde Aristóteles, pela introdução de operadores modais, isto é, operadores que definem as *modalidades* de uma proposição. Nesse sentido, a lógica modal não restringe as proposições a serem apenas falsas ou verdadeiras. Ela pretende formalizar proposições do seguinte tipo: “é possível que x”; “é necessário que y” e assim por diante. Existem vários sistemas lógicos modais, cada um com seus operadores próprios, mas, classicamente, o sistema mais conhecido trabalha com quatro operadores, descritos desde Aristóteles: necessidade, contingência, possibilidade e impossibilidade.

Lacan redefine os operadores modais da seguinte forma: Necessário: o que não cessa de se escrever; Contingente: o que cessa de não escrever; Possível: o que cessa de se escrever; o Impossível, o que não cessa de não se escrever (Lacan, 1972-73/2008).

Assim, o Real é o impossível, pois é marcado pelo impasse da formalização, o que nos indica que não pode ser todo alcançado pelo simbólico. Nas palavras de Lacan, “o Real do qual falo e do qual o discurso analítico é feito para lembrar que seu acesso é o Simbólico, o dito Real é no e por esse impossível que não define senão o simbólico, ao qual acedemos” (Lacan, 1971-72/2012, p. 102). Já a realidade, Lacan (1972-73/2008) a define como sendo a própria existência, isto é, o modo de sustentação material e corporal. A realidade é abordada através da fantasia¹³.

¹³ Lacan (1967/2003a) nos coloca, na Proposição de 9 de outubro, que a fantasia constitui uma janela para o real. Para o estudo sobre a fantasia na obra de Lacan, indicamos Carvalho (2020).

Dessa maneira, o real, entendido assim, não é um cosmo, não é um mundo, nem uma ordem, é um pedaço, uma peça solta, isto é, um fragmento assistemático, porque é separado do saber ficcional produzido a partir desse encontro. Como Lacan (1971/2009) nos coloca, o real é o que faz furo no semblante e, portanto, é impossível a sua dedução lógica. E esse encontro é o de lalíngua¹⁴, como nos esclarece Guerra (2007, p. 67), isto é, o encontro da língua materna com o corpo, que não responde a nenhuma lei prévia, é contingente e traumático. “Esse encontro produz consequências porque se traduz por um desvio do gozo com relação ao que o gozo deveria ser.” Entendemos que é traumático em razão de que o gozo faz intrusão e desarranja o Eu. Rompendo assim na sua unidade e identidade, o corpo e sua imagem não são uma unidade integrada e totalizante.

Ao seguirmos essas elaborações, podemos concluir que o real é o impossível de demonstrar. Ele se inscreve na vida do ser falante de forma aleatória e não prescrita, sem razão de ser ou acontecer. Em virtude de ser um pedaço solto e assistemático, não pode ser absorvido pelas palavras. Em torno dele, o pensamento transita, mas ele, como tal, não se liga a nada, é incorpóreo, pois conduz a um fora do sentido.

2.2 Do real há senão o impossível da relação sexual

O ensino de Lacan, a partir dos anos 70, se pauta pelo axioma: “Não há relação sexual.” (Lacan, 1971-72/2012, p. 13). Traduzimos tal axioma pelo fato de não haver, para o ser falante, um saber no real sobre o sexo, de forma que a anatomia não garante um conhecimento que diga a respeito da sexualidade do ser falante. Podemos acompanhar essa interpretação nas palavras do psicanalista: “Quando digo que não há relação sexual, afirmo precisamente esta verdade, no ser falante, que o sexo não define nenhuma relação.” (Lacan, 1971/2009, p. 9).

Sobre esse ponto, podemos destacar que a fórmula lacaniana acerca do impossível da relação sexual é um dos modos de explicitar logicamente o real. A esse respeito, afirma, em “Aturdito”: “Eles circunscrevem como real, isto é, pelo impossível, o que se enuncia como: não há relação sexual.” (Lacan, 1972/2003b, p. 455). Já em “Televisão” (Id., 2003), Lacan atribui à inexistência da relação sexual o mesmo predicado que, no “Seminário 20”, é utilizado para se referir ao Real: a relação sexual como o que não cessa de não se escrever, situada na categoria

¹⁴ Lacan (1971-72/2012) cria o neologismo lalíngua para qualificar o mais singular da língua de cada um de nós, o núcleo íntimo de nossa relação com a linguagem. Miller nos esclarece que é a fala antes do seu ordenamento gramatical e lexicográfico, isto é, a fala como disjunta da estrutura de linguagem, que aparece como derivada em relação a esse exercício primeiro e separada da comunicação. Para um estudo mais aprofundado sobre Lalíngua, recomendamos os “Seminários 19 e 20”.

do impossível. Isso é o que podemos acompanhar nesta formulação: “O não para de não se escrever, em contraposição, é o impossível, tal como o defino pelo que ele não pode, em nenhum caso, inscrever-se, e é por aí que designo o que é da relação sexual - a relação sexual não para de não se escrever.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 101).

Essa elaboração nos indica que o real da psicanálise não é o real da ciência, “não é que no real esteja escrita uma fórmula, tal como Newton pôde fazê-lo. Devemos, pelo contrário, inferir que no real há uma fórmula não escrita: a da não relação sexual [...]” (Miller, 2014a). Desse ponto de vista, a ciência descobre um saber no real do qual ela deduz leis que possuem um valor universal. Ela pode prever e calcular o que se passa no real através de experiências empíricas. No que concerne à reprodução da espécie, a ciência pode quantificar e descrever as leis, pode separar, manipular as células e introduzi-las em outras pessoas. Assim, por essa perspectiva científica, a relação sexual existe, pois há uma medida certa, a proporção exata entre as células, que é possível medir, prever e calcular, entretanto, esse não é o real da psicanálise.

Miller (2014a), na sua leitura sobre o ensino de Lacan, nos ajuda a compreender o uso singular que o psicanalista faz do real. Elucida que o real inventado por Lacan é arriscado e contingente, na medida em que falta a lei natural da relação entre os sexos, o que demonstra ser da ordem do traumático para o ser falante. Isso porque, conforme Lacan (1972/2003b) nos coloca, o ser falante se difere do animal e, ao contrário deste, não possui um instinto, isto é, um saber já inscrito no organismo, que faz da cópula um destino inalterável, porque há um padrão determinado para a reprodução da espécie.

Assim, ao seguir essa via, podemos compreender que, no ser humano não, há um saber intrínseco no corpo que leve à preservação da vida e à harmonia entre os sexos, como extraímos desta passagem de Lacan: “Só há inconsciente no ser falante. Nos outros, que só têm por serem nomeados, embora se imponham a partir do real, existe instinto, ou seja, o saber que sua sobrevivência implica.” (Lacan, 1973/2003c, p. 510). Dessa maneira, diferentemente do animal, no qual o instinto vem em seu socorro, pois há um saber sobre a copulação, no homem, não há esse saber, é o significante que permite intermediar a sua relação com a natureza.

Nessa direção, o traumático é revelado pelo encontro com o sexual, com o indizível que coloca o sujeito na busca de um sentido para essa experiência que ele tenta dominar com palavras. Nesse ínterim, diante da não inscrição no real de um saber que diga respeito sobre a sexualidade, o ser falante, com o objetivo de cifrar esse mal-entendido, tece uma ficção sobre essa existência, imaginando existir a proporção exata entre os sexos. Isso é o que podemos acompanhar com expressões do jargão popular: “a metade da laranja, alma gêmea, a chave da

fechadura, estava escrito, era para ser, entre outras”. Assim, para Lacan, o sintoma surge diante desse impasse de não haver um saber no real sobre a sexualidade.

Como Guerra (2007, p. 67) nos esclarece, o real é desprovido de sentido e, assim, “não responde a nenhum querer-dizer. O sentido lhe escapa. Há doação de sentido através da elucubração da fantasia.” Por essa perspectiva, podemos afirmar que o valor traumático do real surge diante da ausência de leis naturais, regularidade e previsibilidade que possam garantir o encontro com o outro sexo.

Nessa esteira, Miller (2000) nos coloca que a inexistência da proporção dos sexos é o real como o impossível a suportar, pois, onde esperam um saber universal, se deparam com o que não permite a escritura. Assim, convém abordarmos algumas passagens de Lacan (1972-73/2008, p. 101) para prosseguirmos com essa exposição: “Por este fato, a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência.” Como abordamos, isso pode ser depreendido como o que para de não escrever e, assim, continua nos propondo no mesmo parágrafo: “A contingência é aquilo no que se resume o que submete à relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro.” Podemos clarificar que, longe de buscar a medida exata do que faz a relação sexual, isto é, o seu modo garantido, para Lacan, essa relação só acontece por meio do encontro, contingente e, assim, envia para a possibilidade de que alguma coisa aconteça ou não.

Percebemos, então, que o impossível a suportar surge diante da ausência da garantia de que o encontro irá acontecer. Por essa via, é interessante pensarmos no termo garantia para tencionarmos o porquê de a sua ausência poder ressoar como intolerável. Desse modo, ao recorrermos ao dicionário *Aurélio*, encontramos que esse vocábulo remete ao ato ou palavra com que se assegura o cumprimento de obrigação, compromisso, promessa ou ainda fiança, penhor e caução. Todavia, refere também à responsabilidade assumida pelo vendedor de entregar a mercadoria isenta de defeitos e em condições de funcionamento. Portanto, em se tratando do real, é exatamente isso que não se pode assegurar, isto é, uma certeza de que a vida e o encontro com o parceiro irão funcionar sem algum dano ou defeito.

Assim, o real próprio da psicanálise pode ser condensado no axioma da inexistência da relação sexual, como Lacan (1972/2003b) nos indica: “É na própria prática da relação sexual que se afirma o vínculo do impossível e do real que promovemos, nós, como seres falantes, em toda parte. O real não tem outra atestação.” Ou seja, se trata de uma impossibilidade, isto é, não há relação sexual que possa se escrever, o que nos permite dizer que dos gozos não se pode extrair nenhum modelo. E a consequência disso é que não podemos traçar leis universais, deduzidas da experiência, para predizer o encontro harmônico. No ser humano, não há esse

saber, não se sabe “naturalmente” o que complementa os sexos e qual o destino da vida. Como Guerra (2007, p 69) nos esclarece: “O que há é uma intrusão da linguagem no organismo; que nem o simbólico nem mesmo o imaginário recobrem totalmente, isto é, uma parte fica exilada do sentido.” Ou seja, uma parte fica fora do simbólico.

Desse modo, o real é essa ausência de lei para predizer as relações sexuais, ou melhor, é a ausência de uma escrita da relação sexual e as consequências, para cada um, dessa falha, ou seja, cada qual é atravessado por essa impossibilidade de forma singular.

2.2.1 Falta de proporção entre gozos

Para avançarmos a nossa discussão sobre o real como o impossível a suportar e sua articulação com o gozo feminino, faz-se interessante retornarmos à noção de gozo, que, como Lacan nos coloca, “não serve para nada” (Lacan, 1972-73/2008, p. 11), em razão de não possibilitar a relação sexual. Ressaltamos que esse conceito ganhou diferentes vicissitudes na obra de Lacan, no entanto, adquire, no “Seminário 20”, um valor capital. Assim, Miller (2000) nos esclarece que, enquanto o gozo era, no ensino de Lacan, sempre secundário em relação ao significante, agora ele é primário, visto que “a realidade é abordada com os aparelhos de gozo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 61). Assim, a função da fala se encontra ligada não só à estrutura da linguagem, mas também à substância do gozo. (Miller, 2014a).

Nessa esteira, é importante evidenciar que, em *Mais, ainda*, o foco está no corpo. O próprio título *Mais, ainda* (Encore), que podemos escandir para En-corps (Em-corpo), já nos dá pistas de que o foco está o corpo, isto é, o gozo do Corpo (Miller, 2014a). Como podemos acompanhar neste fragmento da sua segunda aula de “Mais, ainda”, sob o título de “A Jakobson”:

O gozar de um corpo, de um corpo que, a Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância gozante. Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? - a substância do corpo, com a condição de que ela se define apenas como aquilo que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo isso goza. (Lacan, 1972-73/2008)

Então, podemos depreender, com essa passagem, que, apesar de fundar a inexistência da relação sexual, Lacan contrapõe a esse não há o Há gozo. Como sublinha Miller, há um corpo que fala. Há um corpo que goza por diferentes meios. O lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo. Assim, a relação sexual não existe quer dizer que o gozo provém, como tal, do regime do Um, ao passo que o gozo sexual, isto é, o gozo do corpo do Outro sexo, é marcado por um impasse, o da não relação sexual. Nas palavras de Miller (2014a): “O gozo como tal é Uno, ele provém do Um e não estabelece, por ele mesmo, relação com o Outro. A relação sexual não

existe quer dizer que, no fundo, o gozo é idiota e solitário.” (Miller, 2014a, p. 40) Disso depreendemos que se passa pelo Outro para ter acesso ao gozo, entretanto, o gozo é do corpo, e por isso é singular e solitário.

Dessa maneira, torna-se impossível a relação entre os distintos modos de gozar. É nesse sentido que Lacan nos coloca: “O gozo fálico é obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é o gozo do órgão.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 14) E, mais ainda, “o gozo do Outro, do corpo do Outro, só se promove pela infinitude” (Lacan, 1972-73/2008, p. 14). Assim, Lacan precisa que o homem goza do órgão e não do corpo da mulher. A esse respeito, o gozo fálico, como considerado gozo do Um, não tem nenhuma relação com o Outro. Ele é um obstáculo, pois, ao gozar do órgão, não tem acesso ao Outro como corpo do Outro (Naveau, 2017). Por essa razão, Lacan conclui que o que existe é uma desproporção entre os gozos.

Por fim, Lacan (1972-73/2008) nos diz que o gozo do falo é o gozo do idiota, já que: “Há, no que concerne ao Um, uma maneira de fazer o contorno de si mesmo que não leva em conta o Outro.” (Naveau, 2017, p. 132). Chama-o de idiota porque considera que o seu gozo é voltado apenas para si mesmo, sem enlaçamento com o Outro.

Feita essa introdução sobre o real e o impossível da relação sexual, convém retornarmos à nossa questão inicial: O que é impossível a suportar no feminino que faz preciso se defender? Para bordejarmos essa pergunta basilar, introduzimos outra questão: Como essa ausência de saber no real se inscreve para as mulheres?

2.3 O feminino não cessa de não se escrever

Como colocamos no primeiro capítulo, o gozo feminino é um gozo que não tem medida fálica e, portanto, a sua articulação com o simbólico é de forma contingente. Em relação à contingência do simbólico, Fay (2020, p. 262) nos esclarece que o gozo feminino é evanescente, “mal fora esboçado e já foge, transborda, se transforma. Ele não entra nos moldes. Aplicar-se a nomeá-lo é uma operação cujo resultado permanece evanescente. Dar-lhe uma definição de ser é crer em sua consistência.” Logo, diante da articulação contingente com o simbólico, concluímos que não há um significante universal para essa parte do gozo.

Esse gozo foi chamado de louco e enigmático, o continente negro, por ser erradicado das leis da linguagem. A esse respeito, Lacan (1972-73/2008, p. 66) nos coloca que sobre ele a mulher não diz nada: “[...] não há outro gozo que não o fálico - salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nenhuma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não toda”. Mais à frente, Lacan prossegue, explicitando:

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto simplesmente, elas não sabem o que querem, é toda a diferença que há entre elas e eu. Nem por isso deixa acontecer que ela está excluída das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. (Lacan, 1972-73/2008, p. 79).

Elas não contam desse gozo porque não possuem recursos para tal. O gozo feminino não está no lugar de saber, esclarece Holk (2012). Elas o experimentam, mas não sabem nada sobre ele, pois é um gozo situado para além dos limites do significante; o gozo feminino ultrapassa esse limite e não permite uma definição. Tal gozo irrompe de forma esporádica e às vezes de modo inesperado. Ultrapassa a mulher sem deixar rastros da sua origem. Então, ao seguirmos as proposições feitas por Lacan (1972-73/2008), entendemos que uma mulher desconhece aquilo que a faz não-toda, já que parte do seu gozo não é apreendida pela linguagem. Ela o experimenta, entretanto, não consegue tecer palavras para cernir o que foi experienciado no corpo.

A esse respeito, ainda de Lacan (1972-73/2008, p. 87), extraímos que o lado da mulher das fórmulas quânticas da sexuação está mais próximo do real do que o lado do homem. Isso porque, desse lado, podemos encontrar a proposição do não-todo, o que indica que não-todo gozo é representado pelo significante fálico. Assim, enquanto um gozo é marcado pelo selo do significante, o outro não é passível de significatização e representação. Como podemos acompanhar com esta formulação: “Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com o $S(\mathcal{A})$ e já é nisso que ela se duplica, que ela é não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com o falo.”

Abaixo, apresentamos a tábua da sexuação para demonstrar sobre o que acabamos de discorrer. Como podemos observar, do lado da mulher, há duas setas que partem do \mathcal{A} , o que designa que o gozo da mulher, ao mesmo tempo em que se direciona ao falo, se direciona ao $S(\mathcal{A})$. Como explicitamos acima, uma mulher se duplica em seu gozo, visto que é não-toda submetida ao falo.

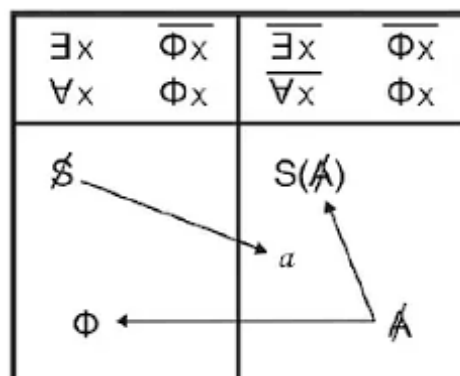


Figura 3. Tábua de sexuação

Fonte: Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Assim, uma das maneiras de abordar a relação privilegiada das mulheres com o real é pela perspectiva da ausência de significantes, que pode ser representada, na tábua da sexuação, pelo matema $S(\bar{A})$, que designa que, nesse campo, o Outro é furado e nada tem a dizer sobre o feminino e o seu gozo. Desse modo, Lacan faz uso do matema $S(\bar{A})$ para indicar a impossibilidade de dizer toda a verdade, pois, em suas palavras: “Sempre digo a verdade: não-toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real.” (Lacan, 1973/2003c, p. 509). Dessa maneira, falta um significante no campo do Outro, não se pode dizer tudo, o que nos indica que a verdade só pode ser escrita enquanto um semi-dizer.

Sendo assim, o matema $S(\bar{A})$ indica que \bar{A} mulher não tem um símbolo que a represente no campo do Outro, restando um irrepresentável. Ou seja, tem uma proximidade maior com o Outro barrado, já que ela tem uma relação com o significante do Outro, mas, na medida em que não há Outro do Outro, pode ser representada assim: $S(\bar{A})$. Ou seja, ela tem relação com um significante que faltaria ao Outro, que pudesse lhe dizer o que é uma mulher, pois nem tudo na mulher pode ser dito, nem tudo na mulher é passível de simbolização.

O $S(\bar{A})$, ressalta Laurent (2012, p. 9), é o impossível da representação do S barrado, furo, elisão entre dois significantes e o indecifrável profundo. E prossegue, o $S(\bar{A})$ é o signo do gozo que não tem nome e, quando se trata da posição feminina, o que há é a impossível representação do ser falante. Isso implica dizer que não há ninguém que tenha a última palavra que conviria ser o feminino.

A esse respeito, Lacan (1972-73/2008, p. 87) ressalta que “o Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado - $S(\bar{A})$.” Isso nos permite colocar que, o feminino se apresenta como o que não cessa de não se escrever, o que nos indica que não tem escrita comum, medida única ou palavra certa que dê conta desse conjunto aberto ao infinito. O que nos indica, como abordamos no capítulo anterior, que um conjunto aberto ao infinito é aquele que não cessa de chegar a um limite comum que possa defini-lo e/ou caracterizá-lo. Logo, não há como erigir um traço que possa valer para todos que se alinham sob a bandeira do não todo. Desse lado, não se pode estabelecer coerência interna, pois o que há é uma impossibilidade da língua para nomear o universal d \bar{A} mulher.

Então, feito esse percurso, podemos afirmar que o feminino é uma forma singular de dar contorno ao real. Como diz Miller (2012/2020, p. 46): “Mas, se para falar com propriedade, esse gozo não é dizível, se não se pode designá-lo a não ser acrescentando-lhe as palavras que

faltam, não é por acidente, por impotência, é, assim posso dizer, por ser impossível de estrutura.”

Assim, uma mulher que se orienta pelo não-todo tem maior relação com o real. Entretanto, o feminino não é o real, mas sim uma tentativa de nomear isso que escapa ao simbólico. Então, compreendemos que uma parte do gozo, isto é o gozo feminino se articula ao Real, pois se apresenta como o limite do dizível e, portanto, pode se apresentar como o impossível a suportar, justamente por não permitir uma escritura universal. Bassols (2017, p.5) parece corroborar com a nossa hipótese ao nos dizer que o feminino é uma tentativa de nomear o “puro gozo do corpo do ser que fala e que não cessa de não se escrever, indicando assim a sua relação com o real”. Isso porque, sem simetria nem reciprocidade, a feminilidade está confrontada ao feminino a-sexuado do ser, isto é, o feminino de ninguém, sem representação possível. Cabe salientarmos que o a de a-sexuado é o a do objeto a, ou seja, um objeto que está fora da cadeia significante e, portanto, fora dos gêneros.

Por fim, podemos afirmar que as máximas “Não há relação sexual.” e “A mulher não existe.” são aforismas que se relacionam, pois representam a impossibilidade de formalização, em razão de não haver escrita que dê conta da infinitude desses termos. Não há, na espécie humana, um saber que diga a respeito da sexualidade. Os seres são falantes, atravessados pela linguagem, e, como tal, são marcados de formas singulares por esse atravessamento. Entretanto, é importante ressaltar que o feminino não é o real, pois o real não se resume a ele. É uma das maneiras de expressar o que não se inscreve no simbólico, visto que é isso que Lacan nos ensina ao colocar o $S(A)$ do lado da mulher, nas fórmulas quânticas da sexuação¹⁵.

Logo, podemos inferir, junto com Miller (2012/2020), que há uma verdade insuportável escondida no aforisma A mulher não existe que toca a cada um desde sempre, o impossível a suportar. Referindo-se a esse não há, não há significante que represente o seu gozo, e acrescenta: “Gostaríamos que existisse uma definição desse A que nos propusesse uma observação sobre aquilo que ela é e o que ela quer. Gostaríamos, em paralelo, que fizesse homem e mulher iguais face à representação inconsciente.” (Miller, 2012/2020, p.12). Entretanto, “A mulher não existe”, assim como a inexistência da relação sexual, abrem um furo no universo inconsciente dos homens e das mulheres. Aí, onde esperamos um saber inscrito, o que se encontra é o não há.

¹⁵ Desdobraremos mais esse ponto na última seção deste capítulo.

2.3.1 Gozo impossível de suportar

Graciela Brodsky (2008) nos apresenta uma articulação importante e necessária para o nosso avançar. Como discutimos no início deste capítulo, o real como impossível se refere a um real que surge de um impasse da formalização que não cessa de não se escrever. Assim, a psicanalista nos coloca que o impossível de suportar é outra coisa. O real como impossível de suportar se separa da escrita lógica e matemática. “Suportar faz surgir, no cerne da formalização impossível, a dimensão da carga, do peso e até mesmo do sofrimento. Em resumo: para suportar, é preciso um corpo.” (p. 2). Desse modo, o impossível de ser dito sobre o real pode produzir um impossível a suportar. Todavia, é interessante acrescentarmos que esse sofrimento aparece em uma dimensão singular para cada ser falante que é transbordado pelo gozo feminino, o que nos coloca que, também em nível da incidência desse gozo no corpo, não podemos universalizar ou classificar como um impossível a suportar para todos.

Entretanto, podemos localizar, nos testemunhos clínicos, índices desse impossível a suportar, que podemos exemplificar aqui como: falta de identidade, falta de consistência e falta de controle, melhor dizendo, a dor psíquica das ditas mulheres, relacionada aos afetos de não ser nada, insuficiência profunda, momentos de ausência de si mesmo. São afetos que podemos compreender como provenientes da impossibilidade desse gozo nomear A mulher. Podemos afirmar que são provenientes do não-todo, melhor dizendo, do real do gozo, que não é circunscrito pela linguagem. A esse ponto de vista, Miller (2012/2020) acrescenta que esse gozo pode ir do êxtase para o abismo, visto que transita entre a pura ausência e a pura sensibilidade, ou seja, entre a pura sensibilidade de senti-lo no corpo e a pura ausência de palavras para representá-lo.

Por essa perspectiva, Lacan nos coloca que, para uma mulher, esse gozo suplementar a situa, acima de tudo, como Outra para si mesma, visto que pode levá-la para um estado fora de si. Esse gozo a ultrapassa, sacode, conduz, invade, transforma, arruína e devasta, fazendo-a se sentir como Outra, uma alteridade radical no seu próprio corpo, em virtude desse gozo ser alheio às palavras e representações. Nessa mesma esteira que estamos propondo, Bessa (2012) discorre que a devastação é o retorno no real do impossível de dizer A mulher, isto é, quando esse gozo se apresenta de forma mortífera, sem recursos dos semblantes para lhe fazer uma contenção.

Então, esse corpo, atravessado por tantos fluidos - lágrimas, sangue, leite, placenta, esperma. Por isso e por sua maior proximidade com o real, essas experiências femininas podem se realizar com desespero, terror ou pânico, pois nem sempre encontram recursos simbólicos para nomearem. Nas palavras de Miller (2012/2020, p. 7): “Elas as buscam, amiúde sem sabê-

lo, como munidas de uma disposição profunda e incontornável. Lá ainda o real mostra bem que é ele que orquestra esse gozo feminino. Pois elas são conduzidas a zonas onde o sentimento de existir é confundido com a intensidade dos seus estados.”

Nesse viés, podemos constatar que esse gozo nem sempre aparece de uma forma desejável, por ser da ordem do transbordamento e não permitir localização. A esse respeito, Fuentes (2012) assinala que, embora seja um gozo que se localize no corpo, o gozo feminino não é experimentado como próprio. Ele se apresenta como uma exterioridade, justamente por não haver uma localização precisa e, desse modo, pode se apresentar de forma mortífera. À vista disso, compreendemos que é nesse sentido que Lacan (1975-76/2007) faz sua proposição na Conferência de Genebra, de que o falocentrismo é a melhor garantia para a mulher. Isso porque entendemos que é preciso de semblantes fálicos quando o gozo próprio faz o sujeito se sentir infamiliar¹⁶ no seu próprio corpo, em razão de estar relacionado à impossível representação simbólica da experiência do sujeito com seu corpo – que, por ser o mais íntimo e êxtimo, não pode ser compartilhada. Assim, o êxtimo é designado por Lacan como íntimo que surge no exterior do falasser de forma angustiante (Castro, 2020).

Nesse ponto, é importante ressaltarmos a aproximação proposta pelo *Encontro do Campo Freudiano: O feminino infamiliar, dizer o indizível*, que tenciona que o infamiliar é uma experiência do feminino. Ao seguirmos essa via, entendemos que, segundo Freud, “[...] o infamiliar é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo. Como é possível, sob quais condições, o que é íntimo se tornar infamiliar, aterrorizante[?]” (Freud, 1915/2019a, p. 33) Isso significa que é, em um só tempo, muito íntimo e muito êxtimo, como já designava: “O que há de mais interessante para nós [...] é o fato de que a palavrinha ‘familiar’ [*heimlich*], entre as diversas nuances no seu significado, também aponta coincidente com seu oposto ‘infamiliar’ [*unheimlich*]”. Dessa maneira, esse fenômeno pode surgir de modo inesperado, invasivo e com um caráter de surpresa e angústia. Pode romper ou forçar parâmetros simbólicos/imaginários previamente delimitados e supostamente estáveis, pois, como Iannini (2020) nos relembra, o *infamiliar* surge quando as fronteiras entre a fantasia e a realidade são apagadas. Portanto, compreendemos que o falasser que é transbordado por esse gozo pode senti-lo como infamiliar.

¹⁶ Utilizamos o “infamiliar” como tradução para o português de *unheimliche*, tradução adotada por Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares, em Freud (1915/2019a).

À vista disso, seguimos com a hipótese de que a intrusão desse gozo indizível, que se revela apenas como experiência, pode se apresentar como um impossível a suportar, sendo preciso se defender.

2.3.2 *Parceira da solidão*

Feito esse percurso, para endossar essa face impossível a suportar do gozo feminino, cabe abordarmos aqui uma proposição feita no *Aturdito* que nos parece interessante. Lacan nos diz:

Dizer que uma mulher não é toda é o que nos indica o mito por ela ser a única a ser ultrapassada por seu gozo, o gozo que se produz pelo coito. É por isso que é como única que ela quer ser reconhecida pela outra parte: isso é mais do que sabido. Mas é também nisso que se apreende o que há por aprender, isto é, que, mesmo que se satisfaça a exigência do amor, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira de sua solidão, enquanto a união permanece na soleira. (Lacan, 1972/2003b, p. 467).

Podemos extrair dessa colocação que a solidão que Lacan (1972/2003b) propõe não é necessariamente sinônimo de isolamento do laço social, pois o psicanalista se refere ao mal-entendido entre os sexos. O que podemos compreender, à luz do que estamos trabalhando, é que, em relação ao gozo d *A* mulher, nenhum homem pode cernir ou lhe atribuir sentido, uma vez que, nesse campo, o Outro não tem nada a lhe dizer. Assim, ao seguir as proposições feitas nesse “Seminário 20”, o gozo é do corpo e para tal ele é sentido de forma solitária e singular. Isso significa que, em nível do gozo, cada um é companheiro da sua solidão.

Entretanto, de forma curiosa, Lacan evidencia a solidão de uma mulher, a qual entendemos que é em razão de o homem se reconhecer no seu gozo. O órgão em questão é identificável e localizado como externo ao corpo e, então, se produz com um sentimento de fora do corpo, isto é, o limite do órgão gera uma ilusão de posse e pertencimento sobre o corpo. No entanto, para uma mulher, não há o limite do órgão e o gozo não está fora do corpo, assim, o próprio corpo feminino no gozo é outrificado, isto é, ela vivencia, como Lacan expôs, como Outra para si mesma (Miller, 1998/2015, p. 93).

A respeito da solidão do gozo, é importante retornarmos a uma formulação mais antiga, em Lacan (1960/1988b, p, 741), que nos é nodal para avançarmos: “O homem serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como é para ele.” Por esse propósito, compreendemos que o homem - entendido como um outro corpo, isto é, para além da anatomia e da heteronormatividade, é um meio para uma mulher alcançar o seu gozo Outro, aquele que a separa, que a faz não-toda, entretanto, ela é a única que o experimenta e por isso é parceira da sua solidão. Todavia, o que essa formulação nos coloca também é que, apesar da

falta de proporção entre os gozos, é preciso passar pelo Outro na sua condição de conector, ou seja, é preciso servir-se de um outro corpo. Como esclarece Miller (1998/2015): “O gozo se produz no corpo do Um através do corpo do Outro. Isto quer dizer que, em um certo sentido, esse gozo é sempre autoerótico, sempre autístico, como já disse, mas, ao mesmo tempo, é sempre aloerótico, quer dizer, sempre inclui o Outro.” (Ibid., p. 92).

Assim, para concluir, compreendemos que a solidão do gozo para uma mulher pode se apresentar como um impossível a suportar e, diante dessa condição, muda do gozo, o amor¹⁷ pode surgir como uma exigência. Como Lacan (1972-73/2008, p. 51) nos orientou em *Mais ainda*: “O que vem em suplência à relação sexual é precisamente o amor.” Desse modo, compreendemos que as palavras de amor dão contorno à impossibilidade de escrever esse gozo. É por isso que o amor não pode ser silencioso e que os ditos de amor são tão importantes para uma mulher. As palavras de amor oferecem alguma consistência que pode, ao menos provisoriamente, recobrir a falta do significante para o sexo feminino, isto é, o S(A) (Soler, 2005). Entretanto, não podemos desconsiderar que a demanda sem limites do amor pode levar à devastação. Como Lacan (1973/2003c) já havia previsto em “Televisão”, ao assinalar as concessões ilimitadas que uma mulher faz a um homem: de seu corpo, sua alma e seus bens, e ressaltado no “Seminário 23” (Id., 1975-76/2007), para uma mulher, um homem é uma aflição pior do que o sintoma, uma devastação mesmo.

Desse modo, retrataremos, na próxima seção, o exemplo de Medeia, que, diante da ruptura do seu amado, Jasão, abdicou dos semblantes e se orientou apenas pelo real do gozo feminino.

2.3.3 Quando os semblantes se rompem

Eurípides, dramaturgo grego, escreveu a peça “Medeia” no ano de 431 a.C. A tragédia se passa em Corinto, cidade grega, local onde se refugiaram Medeia e seu marido Jasão após terem fugido da Cólquida, cidade considerada bárbara. Jasão conhece Medeia em uma expedição em busca do toso de ouro que pertencia à sua família e havia sido roubado pelos bárbaros. Esse objeto devolveria o trono do reino do qual o tio de Jasão o havia roubado anteriormente. Devido a alguns acontecimentos dramáticos, ambos tiveram que fugir e se estabeleceram em Corinto.

¹⁷ Para o estudo sobre o amor e o feminino, indicamos Normand (2020).

Medeia aparece na obra como uma mulher responsável e dedicada aos cuidados com as crianças e com o esposo. Ela havia feito tudo pelo seu esposo, traído o seu pai, abandonado a sua cidade, isto é, Eurípedes nos coloca que Medeia consentia com tudo que o seu esposo queria (Eurípedes, 2010).

Assim, a peça se inicia com a protagonista lamentando tudo o que acontecera, pois agora Jasão a largou, junto com seus dois filhos, para se casar com a filha do rei de Corinto. Diante disso, Medeia se sente abandonada, largada, humilhada depois de tudo que ela fez para ajudar o herói. Medeia se lamenta todos os dias, nem a visão de seus filhos a anima e culpa principalmente a princesa de Corinto pelos seus sofrimentos. Diante das suas lamentações, Jasão volta para casa para conversar com Medeia. Ele a avisa que, se continuar com as suas queixas, será expulsa de Corinto. No decorrer da peça, Medeia acaba recebendo a visita do rei Creontes, pai da esposa de Jasão, que, preocupado com a sua filha e o mal que Medeia poderia causar, a expulsa do seu reino. Medeia pede um dia, apenas um dia, para poder se arrumar e encontrar um outro lugar onde ela possa estabelecer uma nova vida. Creonte concede esse dia.

Porém é nesse dia, nesse único dia, em que todos os acontecimentos terríveis acontecem. Medeia era uma feiticeira conhecida em toda a Grécia pelos seus poderes. Ela recebe uma visita de Egeu, rei de Atenas, que procurava sua ajuda. Medeia promete ajudá-lo em troca de exílio. Depois de saber os sofrimentos que Medeia está passando, Egeu concorda. Medeia chama Jasão para uma conversa e o convence de que ela está arrependida pelas coisas que disse e pede para seus filhos poderem ficar com o pai, morando no castelo real. Jasão concorda feliz. Medeia manda, por seus filhos, presentes para a princesa, um véu e um diadema. Esses presentes serão a perdição total da família real, pois eles estão envenenados e matam não apenas a princesa que os colocou, mas também o rei de Corinto, que tentou salvar sua filha. Jasão corre para a casa de Medeia à procura de seus filhos, pois ele agora teme pela segurança deles, porém chega tarde demais. Ao chegar em sua antiga casa, Jasão encontra seus filhos mortos, pelas mãos de sua própria mãe, e Medeia já fugindo. Não poderia ter havido vingança maior do que tirar do homem sua descendência.

Assim, Lacan nos coloca que Medeia é uma verdadeira mulher, pois explora uma zona desconhecida ao sacrificar o que tem de mais precioso para ferir seu homem. Medeia sacrifica seus bens, seus objetos fálicos, em nome do amor a Jasão. Nas palavras de Miller (1992/1996, p. 9): “Uma verdadeira mulher explora uma zona desconhecida, ultrapassa os limites, e se Medeia nos dá um exemplo do que há de extraviado em uma verdadeira mulher, é porque explora uma região sem marcos, mais além das fronteiras.” Nesse viés, uma verdadeira mulher seria aquela que surge na ruptura dos semblantes. No entanto, essa formulação nos coloca diante

de um impasse, pois a ruptura dos semblantes levou Medeia à transgressão das normas que regem a vida em sociedade. Nesse ínterim, Miller (1992/1996), em sua leitura da peça, nos diz que essa tragédia nos indica que o que há de mulher em Medeia supera o que há de mãe. Desse modo, temos, como exemplo de Medeia, uma mulher que não se sustenta pelos semblantes e se coloca nesse momento orientada apenas pelo seu gozo feminino, que, nesse caso, levou ao pior, isto é, aos crimes passionais, o assassinato dos filhos e da família real.

Neste ponto, é importante evidenciarmos uma formulação de Lacan (1972/2003b), feita em *Aturdito*, ao tratar das fórmulas quânticas da sexualização. Lacan sublinha que é promissor pensarmos o quantificador: $\overline{\forall} \times \phi \times$ como um confim. Ao explorarmos esse significante, constatamos que confins significa contenção, refreamento e limite. Isso nos indica que a mulher é não-toda submetida à castração. Assim, entendemos que a função fálica, isto é, os semblantes, podem fazer uma contenção para o infinito do feminino, tendo em vista que é próprio do semblante trazer algum sentido para o real caótico e desordenado, ao atribuir significações para as coisas e acontecimentos. Por essa perspectiva, os semblantes, é o que permite habitar o mundo, ao possibilitar laços, criar relações de intencionalidade e configurar a ideia de um mundo que faz sentido. Logo uma mulher não suportaria estar toda situada pelo gozo feminino, pois sem os véus do semblante, poderia ser arrastada ao pior, como no caso de Medeia e ou ao sem sentido da vida.

Logo, entendemos que o inovador da posição feminina na esteira das elaborações de Lacan feitas a partir dos anos 70 implica um consentimento e um saber-fazer-aí com a duplicidade dos gozos, ou seja, gozo fálico e gozo feminino. Isso resulta em um saber se servir dos semblantes sem se perder nas suas aporias, como também não se orientar apenas pela desmedida do gozo infinito, como veremos na seção 3.5.

Tratamos, neste capítulo, sobre a impossibilidade de escrever um saber no real, entretanto, antes de concluir, cabe nos questionarmos sobre o tratamento dado a essa irrepresentabilidade, que pode se apresentar como um impossível a suportar. Por isso, nos parece interessante indagar: Como podemos inscrever o que não se inscreve? Para tanto, abordaremos essa questão sob duas perspectivas: 1) Letra e litoral; e 2) Defesas ao não-todo.

2.4 Como inscrever o que não se inscreve

Lacan (1971/2009, p. 109), em sua *Lição sobre Lituraterra*, nos apresenta uma formulação capital para tangenciarmos o que se inscreve no real. Assim, ao questionar: Será que não há nada no real?, propõe uma discussão sobre a diferença entre a fronteira e o litoral.

Segundo o psicanalista: “A fronteira, ao separar dois territórios, tem apenas uma falha, mas que é de porte. Ela simboliza que os dois são a mesma coisa, por assim dizer, pelo menos para quem atravessa”, enquanto o litoral é “aquilo que instaura um domínio inteiro formando outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca.”

Antes de avançarmos nessa diferença, convém destacarmos que Lacan (1971/2009) propõe essa formulação em face de uma viagem que havia feito para o Japão. Quando está sobrevoando a planície siberiana, fica deslumbrado que, diante de uma planície desolada de qualquer vegetação, há escoamento de água, gravando sulcos na terra seca. Desse modo, por influência desse cenário, tece uma articulação sobre o que se inscreve na aridez do real, visto que, como já havia assinalado nesse mesmo seminário, o real é o impossível de dedução. Mandil nos esclarece que, através dessa viagem, Lacan encontra uma metáfora para referir a letra como um litoral. Assim, nos coloca que ela seria uma forma de articular os três registros: Real, Simbólico e Imaginário.

Para entendermos melhor essas colocações densas, iremos abordá-las de forma detalhada, com a ajuda dos comentadores. Bassols (2017, p.7) nos esclarece que o litoral é o que se inscreve entre saber e gozo, posto que separa dois domínios que não têm nada em comum, nem uma relação recíproca. Assim, o litoral é o limite entre campos absolutamente heterogêneos, como, por exemplo, terra e mar, enquanto a fronteira limita territórios homogêneos. Em suas palavras: “O litoral se diferencia da fronteira, pois, quando há uma fronteira entre dois países, isso supõe uma reciprocidade, se podem estabelecer vínculos, representações recíprocas.” Assim, a fronteira supõe um entre, da qual é possível fazer trocas e intercâmbios, enquanto o litoral supõe a não existência desse espaço entre. Nas palavras do psicanalista: “Quando falamos de litoral não há ‘entre’, não há reciprocidade nem há relação proporcional possível entre os dois espaços. Esta é a não relação entre os sexos produzidos pelo campo do gozo. O feminino não sabe de fronteiras.”

Então, à luz de Bassols (2017), extraímos que Lacan forja o conceito de litoral para tentar esclarecer os limites entre o saber possível de apreender pelos significantes e o incalculável de gozo que não é absorvido pelas palavras. Por essa perspectiva, podemos fazer uma articulação com o que estamos abordando neste capítulo. Tendo em vista que o gozo feminino não sabe de fronteiras, ele segue a lógica de não reciprocidade com o significante. Isso faz com que cada encontro entre esses elementos heterogêneos desenhe um litoral singular e fugidio, que deixa uma marca no corpo.

Isso porque o feminino, assim como o conceito de litoral, não faz apelo a um denominador comum, isto é, algo que possa ser da ordem do compartilhável. Dessa maneira, o feminino, concebido como um litoral, resiste a qualquer tentativa de generalização. Por esse ponto de vista, do mesmo modo que não há uma linha ideal que separa mar e continente, não há maneira certa de o significante cifrar o gozo, já que, a cada encontro, com cada corpo, há uma rasura diferente, ou seja, um litoral singular. Então, o feminino, como distinto de uma qualidade ou jeito de ser, é opaco ao significante e, assim, poderia ser abordado como um litoral.

Mais adiante, Lacan (1971/2009) define a letra como o que faz borda entre o saber e o gozo, entre simbólico e real. Desse modo, explora nessa aula a letra como capacidade de estabelecer uma fronteira e articular o real, o simbólico e o imaginário e, por essa via, questiona:

Não é a letra propriamente o litoral? Ou seja, “A borda do furo no saber, que a psicanálise designa justamente como de abordagem da letra, não seria o que ela desenha?” O curioso é constatar como a psicanálise se obriga, como que de modo próprio, a reconhecer o sentido daquilo que a letra, no entanto, diz ao pé da letra, seria o caso de dizer, quando todas as suas interpretações se resumem ao gozo. Entre o saber e o gozo, a letra constituiria o litoral. (Lacan, 1971/2009, pp. 109-110).

Nesse ínterim, a letra seria uma forma de contornar o que não pode ser escrito, tendo em vista que ela inscreve uma possibilidade de escrever um limite entre o real e o simbólico. Assim, a letra permite a entrada no real da linguagem, possibilitando um contorno ao gozo incomunicável, pois “entre gozo e saber a letra faz litoral”. Em relação à letra, Guerra (2007, p. 67) nos esclarece que ela vivifica o gozo na escrita que singulariza a não-relação do sujeito. É pela letra que é possível contornar o que não cessa de não se escrever.

Em relação ao feminino, a função da letra, como concebida por Lacan, permite abordar e escrever o que não pode ser simbolizado pelo significante fálico. Como estamos abordando, há uma parte do gozo que não passa pelo significante, sendo então, através da cifra da letra, uma maneira de sulcar o impossível de dizer ou simbolizar (Bassols, 2017). Assim, nos parece que, em face do vazio que o feminino revela, o que há é a possibilidade da inscrição de uma marca, uma letra que possa alojar esse gozo. É por essa perspectiva que compreendemos essa passagem do “Seminário 23” quando Lacan (1975-76/2007) coloca que o real só pode ser abordado por letras. O que essa frase enigmática nos diz é que um saber só é escrito no real por meio de uma escrita singular. No real se faz rasuras, o que impede a tentativa de bem escrevê-lo ou escrevê-lo de forma universal.

A esse propósito, Lacan (1972-73/2008) expõe que “o gozo só se elabora a partir dos semblantes”. Nessa via, Fuentes (2012, p. 119) assinala que os semblantes podem cumprir a função de drenar o gozo e assim escavar um sulco como rasura, “capturando-o na letra que corresponde também à produção do objeto a pelo sujeito, como unidade circunscrita e

localizável.” Contudo ressalta que há máscaras que mais extraviam *A* mulher do real do gozo singular que lhe concerne, dos nomes de um *sinthome*¹⁸ que uma mulher pode tecer para si quando consente com o impossível de representação do gozo e o impossível da relação sexual. Disso depreendemos que a letra, como uma escrita singular, nem sempre coincide com semblantes tidos como universais d*A* mulher, pois esses semblantes, muitas vezes funcionam sob a vertente do universal, enquanto o feminino, como um litoral, resiste a qualquer tentativa de generalizar um nome para *A* mulher.

Dessa maneira, ao forjar o conceito de litoral para responder o questionamento de como o significante se inscreve no real, entendemos que só é possível cifras singulares, pois, a cada encontro de mar e terra, significante e gozo, uma marca é feita. Portanto, com relação ao feminino, diante da inexistência do referente métrico, cada ser falante terá que se ver com esse gozo e criar, de forma singular, um nome¹⁹ no qual esse possa se alojar.

Assim, ainda na esteira de Fuentes (2012), o feminino não é o real, mas nomes que nascem do esforço de contornar esse intraduzível e que as mulheres encarnam e são afetadas. Ou seja, o feminino é o esforço de tratar a ausência de saber que possa inscrever a relação sexual.

Desse modo, no próximo capítulo, abordaremos as não-todas formas de tratar o real e, mais especificamente, como essa ausência de saber sobre a inscrição dos sexos incide nos seres falantes, levando-os a criarem soluções para o não cessa de não se escrever.

¹⁸ Para mais esclarecimentos sobre o *Sinthome*, ver: 1) Seminário 23 (1975-1976/2007). Editora Zahar; 2) *Aposta no passe*. Miller et al. (2018). Editora Contra Capa.

¹⁹ Para mais esclarecimentos sobre o Nome próprio, ver Schejtman, F. (2015). *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires: Grama.

CAPÍTULO 3: DEFESAS NÃO-TODAS DO NÃO-TODO

“E, por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar.”
 Agamben

Vimos, nos capítulos anteriores, que, na letra lacaniana, “A mulher não existe”, o que implica que não há uma essência comum a todas as mulheres, não há um emblema, um saber e um único jeito de ser que comporte a todas. O próprio do feminino é o gozo feminino, no entanto esse gozo não se articula ao sistema simbólico e, assim, não permite uma identificação comum nem a criação de uma comunidade. Essa proposição lacaniana é inovadora para as ditos mulheres, visto que radicaliza que o feminino ultrapassa os semblantes da cultura, orientando que cada mulher deve encontrar uma forma singular de subjetivar a existência. Entendemos, porém, que o gozo feminino, por ultrapassar as barreiras do simbólico, apresenta ser uma das expressões do real.

Assim, seguimos com a nossa pergunta inicial: O que é impossível a suportar no feminino que faz preciso se defender? Enquanto, no primeiro capítulo, nosso foco foi investigar o inovador da inexistência d’A mulher e, no segundo, a articulação do feminino como impossível a suportar, neste terceiro, iremos nos deter sobre a defesa ao feminino, isto é, o tratamento dado a esse gozo que transborda. Desse modo, tendo como bússola a concepção do feminino como um dos nomes do real, objetivamos examinar, com o auxílio de Lacan e seus comentadores, o porquê se faz preciso se defender esse gozo e como essas defesas se manifestam no contemporâneo. Faz-se importante mencionar que essa abordagem será de forma não-toda.

3.1 Defesa

O termo defesa tem uma extensa elaboração na psicanálise. Freud o aborda desde os seus primórdios, em 1894, no texto “As neuropsicoses de defesa”. Nesse momento do ensino, entende-se que a defesa surge diante de uma incompatibilidade do eu com a representação, tendo como objetivo afastar algo do juízo de desprazer. Em 1926, 30 anos depois, em “Inibição, sintoma e angústia”, Freud retoma o termo com uma concepção mais apurada do que no início de seus trabalhos e precisa que a defesa é uma proteção do Eu contra as exigências pulsionais. Entende que ela pode abranger todos os processos de proteção do eu, quando o recalque se mostra insuficiente para dar conta das exigências pulsionais e da angústia de castração. Em suas

palavras: “O caminho da defesa nos é indicado pela ideia de que a defesa contra um processo interior indesejado poderia ocorrer seguindo o modelo de defesa contra um estímulo exterior, de que o Eu toma a mesma linha de defesa tanto contra o perigo interno e externo.” (Freud, 1926/2014, p. 21)

Assim, a defesa surge diante de uma ameaça de enfrentar um perigo real quase que insuportável. Freud (1926/2014) nos esclarece que o perigo é pulsional, com o objetivo de manter o Eu integrado, para assim evitar o desprezar, a alternativa é se defender. É o que vemos na seguinte passagem de “Inibição, Sintoma e Angústia”:

Atentando para os perigos da realidade, o Eu é obrigado a pôr-se em defesa contra certos impulsos instintuais do Id, a tratá-los como perigos. Mas o Eu não pode proteger-se de perigos instintuais internos de modo tão eficaz como de uma porção da realidade que lhe é alheia. Sendo ele mesmo ligado intimamente ao Id, pode rechaçar o perigo instintual somente restringindo sua própria organização e admitindo a formação de sintomas em compensação por prejudicar o instinto. Renovando-se a pressão do instinto rechaçado, surgem para o Eu todas as dificuldades conhecidas como sofrimento neurótico. (Freud, 1926/2014, p. 76)

Nesse trabalho, Freud diferencia o recalque e a defesa. O recalque é uma das formas da defesa, no entanto há outras e o complexo de castração é o motor da defesa, isto é, diante do temor da castração, o Eu precisa se defender. Mais adiante, ainda em “Inibição, Sintoma e Angústia”, nos apresenta uma formulação que nos é interessante para articular com o que propomos a defesa ao feminino. Ao desenvolver sua tese sobre as defesas na neurose obsessiva, Freud assinala: “Na neurose obsessiva, o conflito é exacerbado em duas direções: aquilo que exerce a defesa se torna mais intolerante, aquilo que deve sofrê-la se torna mais insuportável.” (Freud, 1926/2014, p. 39).

Essa formulação nos coloca diante de um ponto capital, isto é, o Eu se defende do que é insuportável, a que Freud chamou de pulsão²⁰, ou seja, o que não tem ordenação, nem objeto fixo e pode se apresentar como algo ameaçador. A pulsão é para o aparelho psíquico um estímulo interno constante, que desestabiliza a tendência à inércia presente na vida psíquica, do qual ele não tem recursos para se esquivar e, quando não há meio de satisfazê-lo, são empreendidos processos defensivos, a fim de evitar um desequilíbrio tensional (Freud, 1915/2017). Acrescentamos que Lacan, ao final do seu ensino, irá desdobrar que as defesas surgem diante um real ameaçador e inominável. Verificamos, portanto, que, apesar das divergências teóricas, há um ponto que se mantém: o Eu se defende do que lhe é insuportável, isto é, tudo que ameaça a sua imagem de unidade e integridade.

²⁰ Utilizamos o termo pulsão como tradução para o português de *Trieb*, adotada por Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares, em Freud (1919/2019b).

Como vemos, com a proposição de Freud, é em nome da garantia de preservação do Eu que a defesa surge. Assim, pode-se perceber que, por essa perspectiva, a defesa é essencial, entretanto, é preciso levar em consideração que a defesa imprime efeitos no sujeito²¹, que é atravessado pelo gozo, como veremos ao longo deste capítulo.

Assim, a análise de Miller (2014a) sobre o último ensino de Lacan nos é interessante para desdobrar o que estamos tentando articular. Segundo a sua perspectiva, no século XXI, a psicanálise deve seguir a via da defesa contra o real sem lei e sem sentido, isto é, o real como o impossível de suportar “implica uma ausência de lei. O real, nos diz Lacan, não tem ordem: “[...] é desprovido de sentido” (Lacan, 1975-76/2007, p. 131), não obedece a nenhuma previsão e nem controle, isto é, o real insiste em se manifestar de um modo caótico e desordenado. Desse modo, ao seguirmos o que formulamos no segundo capítulo, o feminino é um dos nomes do real, é o feminino do não há: “Não há relação sexual.” e “Não há A mulher.” Em outras palavras, não há saber que dê conta dessas questões.

Dessa maneira, assim como Freud nos indica que as estruturas clínicas são fundadas a partir dos modos de defesa contra a castração, Miller (1992/1996) realça que as formas clínicas não passam de modos de defesa contra o real, sendo a defesa uma forma de suportar o impossível (Miller, 1992/1996, p. 198). Suporta-se pela via do sentido, ou seja, pela significantização do gozo. Entretanto, como temos abordado, há uma parte do gozo que escapa ao simbólico, o que impossibilita a representação simbólica da experiência do sujeito com seu corpo. Essa parte do gozo não pode ser compartilhada, pois resiste às generalizações, não faz identidade e se manifesta como o mais íntimo e o mais êxtimo ao sujeito (Fuentes, 2020).

Logo, como abordamos a partir da década de setenta, Lacan nos conduz para as célebres fórmulas: “Não há relação sexual.”, “A mulher não existe.”, o que nos indica que, no lugar em que há o real sem lei, não há saber e muitos menos modos de usar o corpo gozante. Como elucidada Miller (1998/2015), é o furo no real que determina o que pode se inscrever de semblante. A esse respeito, lembramos que o semblante tem por função velar o nada, dito de outro modo, o semblante contorna o furo no real ao lhe atribuir um sentido.

Por essa perspectiva, é a incompatibilidade da representação do feminino ao corpo que também se defende, pois, como nos esclarece Fuentes (2020): “O gozo feminino como experiência de corpo que se dá fora da linguagem, entre ‘pura ausência e sensibilidade’, é,

²¹ Em 1975, Lacan propõe o seu neologismo *falasser* para diferenciar do sujeito do inconsciente. O *falasser* se diferencia do sujeito, pois inclui o corpo como real e o gozo desse corpo como gozo da vida (Dasen, 2014). Assim, como evidenciamos a partir do “Seminário 20”, Lacan dá uma relevância para o corpo, como um corpo de gozo. Assim, nos parece interessante saber desse neologismo, mesmo não estando no nosso escopo metodológico, tendo em vista que considera o atravessamento pelo gozo.

precisamente, um acontecimento de corpo sem sujeito, nem para se angustiar, nem estranhar a ausência de limites do próprio corpo, que é experimentado como Outro.” (Fuentes, 2020, p. 4) Com isso, ela quer dizer que o feminino é sem sujeito e não permite a criação de uma unidade ou uma identidade. O gozo feminino, como uma experiência de corpo, deslocaliza o sujeito e impossibilita que se identifique como um eu, isto é, como uma totalidade. Assim, é preciso, diante desse furo no simbólico, nomeações²² e semblantes que consistem em devolvê-lo o sentimento de pertencimento ao corpo²³. Desse modo, a defesa se apresenta como um dos modos de contornar o vazio de representação e manter, como Freud nos colocou, a preservação do eu.

Lacan (1969-70/1992) nos ensina que o saber não é absoluto, não é uma totalidade fechada e, por essa via, o embaraço do neurótico se encontra na impossibilidade de o sujeito suportar a ausência de uma resposta decisiva que lhe colocaria, de uma vez por todas, em uma posição existencial assegurada. Nesse sentido, o neurótico, acentua Miller (1998/2015), crê na unidade da identidade e na relação sexual e, portanto, as neuroses instituem defesas contra o gozo, pois se, por um lado, o protegem de um acesso a um gozo desmedido, isto é, gozo feminino, por outro, se refere também a um gozo que está protegido. Sendo assim, o neurótico se defende de um gozo invasivo e desconhecido e agarra-se ao gozo limitado do sentido.

Essa perspectiva nos coloca algumas questões, pois é um recurso ao inominável, uma forma de bordejar o real para dar conta do furo no simbólico, visto que, sem o apoio fálico, haveria um risco de aspiração pelo furo do Outro, podendo levar ao pior, à devastação ou, como no caso de Medeia, aos crimes. Logo, a defesa é primordial. Entretanto, Miller (2012/2020) nos alerta de que não é porque é essencial que se deve agarrar demais e ficar enrijecido pela defesa. Assim, orienta que a função do psicanalista é de perturbá-la.

Lacan nos indica a via do real, assim como Freud fez com o conceito mítico da pulsão. O inconsciente lacaniano, do último Lacan, está no nível do real, digamos para simplificar: ‘sob’ o inconsciente freudiano. Para entrar no século XXI, nossa clínica deverá se centrar na maneira de incomodar a defesa, de desregrá-la contra o real. (Miller, 2012/2020, p. 34).

Em vista disso, nos parece interessante usar o termo defesa para tratar o feminino como referido no último ensino de Lacan, em detrimento dos termos recusa ou rejeição, comumente

²² Rosa (2019) nos esclarece que Lacan diferencia as nomeações das nomações. As nomeações presumem um universal, pois são feitas com base nas instituições, hierarquias e classificações, como, por exemplo: você está nomeado para ser homem ou mulher. Enquanto as nomações são singulares, pois são inventadas pelos sujeitos para designarem algo da sua escolha sexuada, isto é, diante da posição sexuada, verificar no um a um como isso funciona.

²³ Lacan, em seu escrito “Joyce, o Sintoma”, nos coloca que se tem um corpo e não se é um corpo: “Já que o homem tem um corpo, é pelo corpo que se o tem. Avesso do *habeas corpus*. (Lacan, 1975/2003e, p. 565)

usados para abordarem a falta fálica. O termo defesa nos orienta que é diante do real, como uma forma de tratar o impossível de suportar, que ela surge. Contudo, o termo defesa nos é caro, sobretudo por indicar, conforme Miller (2012/2020) nos esclarece, que é preciso perturbar e deixar menos consistentes as defesas pois a desmontagem delas supõe que outra construção venha no lugar do que foi esvaziado, isto é, lá onde foi encontrado o furo primordial, trazer uma nova construção (Guéguen, 2014).

Desse modo, elegemos a histeria e suas não-todas manifestações no contemporâneo como representação da defesa ao feminino, uma vez que, ao se agarrar ao Um fálico, visando à existência d'A mulher, rechaça o mais singular em si.

Não é demais sublinhar que o gozo feminino não é exclusividade das mulheres e suas defesas, tampouco são somente da estrutura histórica. Alvarenga (2019) nos apresenta um trabalho minucioso, mostrando como o neurótico obsessivo se defende desse gozo, no entanto, dados os limites temporais do mestrado, optou-se por não abordá-lo²⁴.

3.2 Histeria e a defesa ao gozo feminino

Nosso percurso pela histeria se orienta a partir do comentário de Lacan (1971/2009, p. 146): “Essa verdade, como encarnada na histórica, será que ela de fato seria susceptível de um deslizamento flexível o bastante para a introdução de uma mulher?” Essa questão já nos ajuda a localizar que há uma oposição entre a histeria e a posição feminina, sendo a histórica, como veremos, aquela que se inscreve nesse ensino como a que se defende de ser uma mulher e, para dar lugar ao gozo não-todo, seria necessário flexibilidade, isto é, que essa defesa fosse perturbada. Desse modo, o comentário de Lacan nos leva a formular: Por que se defende? Qual a diferença entre a posição feminina e a histeria? Embora nosso trajeto tenha como bússola as formulações a partir dos anos 1970, faz-se interessante pontuar que há menção à histeria em toda a sua obra.

3.2.1 A histeria e sua pergunta fundamental: O que é uma mulher?

A distinção entre histeria e feminilidade pode ser encontrada muito cedo, já no “Seminário 3: As psicoses” (Lacan, 1955-56/1985). Ao retomar os estudos freudianos sobre

²⁴ Alvarenga (2019), ao discutir a neurose obsessiva em mulheres, aborda como a defesa ao feminino se instala na neurose obsessiva. Assim, nos coloca que a compulsão fálica da fantasia oblativa, a fantasia escópica e o gozo narcísico de fazer existir A mulher demonstram ser formas de defesas a esse gozo Outro que não tem medida fálica. Para uma discussão mais extensa sobre como as defesas ao gozo feminino incidem na neurose obsessiva, indicamos o Capítulo 4 do livro.

histeria, Lacan assinala que o que está em discussão no nosso sujeito é a questão: “Quem sou eu? ou Sou eu é uma relação de ser, é um significante fundamental.” (p. 196). Para o psicanalista, tudo o que é dito, tudo o que é expresso, gestualizado e manifestado só ganha seu sentido em função da resposta a ser formulada sobre esta relação fundamental simbólica – “Sou eu um homem, ou sou eu uma mulher?” (p. 197).

Nessa direção, propõe que o sexo feminino tem uma característica de ausência, de buraco, que se refere ao vazio do material simbólico, pois falta o significante da mulher. Nesse momento do ensino, ainda às voltas com a construção freudiana acerca da sexualidade feminina, Lacan nos diz que interrogar sobre o ser mulher é uma tentativa de simbolizar o órgão feminino como tal, sendo a identificação com o homem, portador do pênis, um meio de se aproximar dessa definição que lhe escapa. “O pênis lhe serve literalmente de instrumento imaginário para apreender o que ela não consegue simbolizar,” (Lacan, 1955-56/1985, p. 203). Desse modo, a histeria seria um modo de contornar essa ausência e a identificação masculina seria uma solução para a constatação de que uma mulher pode ser definida por um furo.

A interrogação sobre o órgão feminino apresenta ser uma dificuldade para simbolizar a posição feminina, diz Lacan, pois a realização de seu sexo não se faz no complexo de Édipo de uma forma simétrica à do homem. Acentua que, para a mulher, no trajeto edípico, o que lhe é destinado é um desvio, isto é, a menina não se identifica com a mãe, mas com o pai. Portanto, salienta a desvantagem em que se acha o sujeito mulher quanto ao acesso à identidade, a seu próprio sexo, quanto à sexualidade como tal. A histeria transforma-se numa vantagem, graças a sua identificação imaginária com o pai. Identificando-se falicamente, o sujeito histérico não tem de se haver com a radical ausência desse significante que possa designar o que é A mulher. Lacan (1955-56/1985, p. 453) segue dizendo:

Assim é que a histérica experimenta a si mesma nas homenagens dirigidas a uma outra e oferece a mulher, em quem adora seu próprio mistério, ao homem cujo papel ela assume, sem dele poder usufruir. Na busca incessante do que é ser mulher, ela só pode enganar seu desejo, já que esse desejo é desejo do outro.

Ainda nessa perspectiva, propõe que é a partir da identificação com o pai e olhando para uma mulher que o pai deseja que a histérica pode, afinal, descobrir aquilo que um homem deseja em uma mulher. É uma referência em relação ao que é ser mulher e ao que ela própria como mulher deve desejar, um ponto que possa sustentar a identidade feminina. Através do olhar para uma Outra mulher, causa de desejo do pai, em uma identificação com ele, pode recolher os signos da feminilidade.

Mais adiante, Lacan (1960/1988b, p.741) aponta que “o homem serve como conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele”. Nesse horizonte, na

histeria, uma mulher faria o uso de um outro corpo em sua posição viril, como conector para ter acesso a Outra mulher e, a partir do olhar e do desejo dele para essa Outra mulher, poder ter acesso a uma feminilidade idealizada. Laurent (2012, p. 104) nos esclarece que se servir de um homem como conector para ter acesso a uma posição feminina seria a estrutura normal. No entanto, “o sujeito histérico só chega a efetuar a estrutura sob a condição de, ao invés de tornar-se Outro para ela mesma, introduzir uma outra mulher e, com a ajuda do Um, o outro na posição fálica de interrogar a posição feminina, o mistério da essência feminina.”

Podemos identificar que, aqui, a histérica está interessada em saber o que causa o desejo de um outro corpo, no entanto, saber o que causa não implica consentir em ser objeto de desejo, de tal maneira que essa não está interessada em ser o objeto do desejo masculino. Como Soler (2005, p. 53) nos esclarece: “O que a histérica demanda é que houvesse um saber do objeto, isto é, que o Outro pudesse dizer o ágalma da mulher, pois o que lhe é interessante é que o Outro lhe diga a causa do seu desejo.” Isso significa que ela se importa em saber o que causa o desejo de um homem e, para tal, recorre a uma outra mulher que supõe ter esse saber.

É importante salientarmos que apesar de usar o termo homem, entendemos que o interesse da histérica é ser causa de desejo de um outro corpo, ou seja, independente da anatomia. Ainda neste capítulo, abordaremos a leitura fina de Brousse acerca do contemporâneo, contudo, adiantamos que a psicanalista considera que hoje as históricas não precisam mais passar pelo outro na sua condição de conector, o que entendemos ser menos heteronormativa.

Para Lacan, é o simbólico que nos entrega todo o sistema do mundo. É porque o ser humano tem palavras que ele conhece as coisas. Apesar de restar algo que é inassimilável pelo significante, é através dele que o sujeito consegue bordejar o real, pois é a partir do significante que o sujeito se reconhece como sendo isso ou aquilo. Portanto, apesar das subversões e avanços feitos ao longo da sua obra no que concerne ao feminino, já nesse momento do seu ensino, a ausência de palavras e a opacidade do que é ser uma mulher ressoam como algo impossível a suportar para a histérica, sendo preciso passar pelo homem, na sua posição fálica, para circunscrever algo desse vazio de simbolização.

3.2.2 A histérica não é uma mulher

A partir dos meados dos anos 1970, com a formulação dos discursos, Lacan (1969-70/1992) passa a dar um tratamento diferente para a histeria. Ao fazer uso da lógica, o psicanalista vai além dos mitos freudianos ao indicar que o Édipo localiza o sujeito histérico na armadura do amor ao pai, isto é, preso ao pai todo amor e não permite outra solução que a inveja

do pênis. Desse modo, ao questionar o que Freud deixou de comer de bandeja na boca luminosa das histéricas, o psicanalista introduz a dimensão do gozo e do real. Então, seguindo Lacan (1969-70/1992), podemos depreender que a histeria ensina que devemos ir além do pai, pois o amor ao pai encobre o significante como causa de gozo. Assim, assinala que a histérica mantém o pai no lugar idealizado, o que faz com que sustente a promessa de acesso a um gozo absoluto, ponto que iremos desdobrar ao longo deste capítulo. Vejamos como a defesa ao feminino se inscreve nesse momento do ensino.

Em 1969, em seu “Seminário 17: O avesso da psicanálise” (Lacan, 1969-70/1992), na aula “O mestre e a histérica”, o autor postula quatro discursos: discurso do mestre, da universidade e do analista, entre os quais está o discurso histórico. No discurso da histeria, temos um sujeito que enlaça o Outro a partir de um sintoma que o dividiu e, portanto, gera sofrimento. Ela endereça esse Outro na espera de que possa conferir um saber sobre o seu sofrimento, no entanto, na medida em que esse saber não toca a verdade do seu gozo, esse Outro é destituído do lugar de Grande Outro.

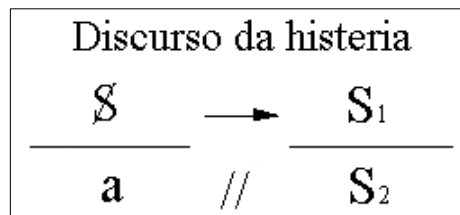


Figura 4. Discurso da histeria

Fonte: Lacan (1969-70/1992)

Desse modo, Lacan avança ao indicar que a histérica se importa com o Outro enquanto absoluto. Interessa por ele justamente para mostrar-lhe a falta, isto é, para que ela mesma possa operar a castração. Ela quer que o Outro seja um mestre e que esse saiba de muitas coisas, mas não tantas a ponto de acreditar ser ela o prêmio máximo de todo o seu saber. Ela quer um mestre sobre o qual ela reine e ele não governe (Lacan, 1969-70/1992). Dessa maneira, ela desmascara a função do mestre, mas permanece solidária, valorizando o que há de mestre no que é o Um, esquivando-se, assim, de ser objeto de desejo.

Seguindo essa esteira, podemos depreender que, no discurso histórico, está instituída a questão sobre o que vem a ser a relação sexual, sobre como pode um sujeito sustentar ou não essa relação. Como Lacan nos aponta, o discurso histórico tem o mérito de manter, na instituição discursiva, a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual e complementa: “O interessante é esta verdade - o que está em jogo no saber sexual se apresenta como inteiramente estranho ao sujeito.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 98).

Portanto, a sua busca será por um saber que dê conta da ausência de significantes d'A mulher e da não relação sexual. Em vista disso, a instituição do Outro enquanto detentor do saber poderia ser concebida como uma tentativa de não se haver com esse furo no simbólico, pois, como propõe, a histérica é, antes de tudo, uma amante do saber. Entretanto, esse saber não pode revelar o furo da inexistência da relação sexual e da inexistência da mulher.

Com efeito, irá desdobrar as suas elaborações sobre a disjunção entre histeria e posição feminina, que, como o psicanalista propõe, é a posição de uma mulher. A histérica é aquela que se coloca no lado fálico para “bancar o todo homem”, movimento que pode ser compreendido como uma defesa ao feminino, isto é, diante desse vazio, dada a impossibilidade de simbolizar o feminino, a histérica faz um apelo à lógica fálica, por ficar na esperança de encontrar o ao-menos-um que escapa à castração e, portanto, detém o gozo absoluto.

Nesse sentido, a histeria, especificamente, seria um “fazer de homem”, que ele escreve como *hommosexuelle*, remetendo-se não à homossexualidade, mas ao que poderíamos traduzir como “homemsexuada”, sexuada sob a norma do homem, sob o falo. Isso porque o que a histérica busca é a existência de um universal que designe o seu ser, a existência de um que não estaria submetido à lei da castração, à qual todos os outros poderiam se referenciar. Sendo assim, Lacan (1971/2009) qualifica a histeria como o bancar homem por se reduzir às formulações do falo, como podemos depreender nesta passagem do “Seminário 18”:

O que a histérica articula, certamente, é que, em matéria de bancar todo homem, ela é tão capaz de fazê-lo quanto o próprio homem, ou seja, pela imaginação. Por esse fato, ela não necessita disso. Mas, se porventura isso lhe interessar, o falo - ou seja, aquilo de que ela se concebe castrada, como Freud sublinhou muitas vezes -, pelo progresso do tratamento analítico, ela não terá o que fazer com ele, já que não se deve crer que ela não tenha esse gozo por seu lado. Se porventura a relação sexual lhe interessar, será preciso que ela se interesse por esse elemento terceiro, o falo. E, como a histérica só pode interessar-se por ele em relação ao homem, posto não ser certo que haja mesmo um, toda a sua política se voltará para o que chamo de ter ao menos um. (Lacan, 1971/2009, p. 134).

Dessa maneira, podemos entender, com essa passagem, que a política da histérica é que haja ao menos um que não esteja submetido ao falo, sendo a sua missão buscar algo próprio ao feminino, que não precise passar pela mediação fálica. Contudo, ao visar produzir o *nãomaiskium* que diga não à função do falo, acaba por deixar seu desejo insatisfeito. Não alcançando o gozo todo da mulher, que é impossível, a histérica não se cansa de desejar esse absoluto, permanecendo o seu desejo sempre insatisfeito e dependendo dos gozos sempre relativos, isto é, o de ser apenas uma mulher, pois o que lhe interessa é o universal. Conforme explicita Lacan (1971/2009, p. 146): “Que seja de toda mulher é o que compõe o seu desejo, e é por isso que esse desejo se sustenta por ficar insatisfeito, porque dele resulta uma mulher, mas que não pode ser a histérica em pessoa.” A esse respeito, Naveau (2017) acrescenta que a

histérica só concede o privilégio de colocar seu corpo em jogo, o que seria, caso ele existisse, o gozo absoluto.

Vale ressaltar que o gozo fálico é um gozo limitado, no qual a castração incidiu o que implica uma perda de gozo. No entanto, a histérica não se contenta com esse gozo, pois está às voltas do gozo bem-sucedido, que possa definir o seu ser e responder aos questionamentos: O que é uma mulher? O que é uma relação? Como Brousse (2019, p. 165) nos esclarece: “Esse ao menos um que seria um homem, se ele existisse, permitirá ao sujeito histórico situar A mulher num ternário, escapando à função fálica, que é tão somente a consequência da linguagem e da fala.”

Por essa perspectiva, podemos concluir que esse tipo clínico da neurose se assenta na impotência de ter acesso a esse gozo todo, não castrado, tributário do pai da horda primitiva. Todavia, a identificação com a impotência é apenas uma defesa da impossibilidade de escrever a relação sexual. Logo, constata-se que a histérica transforma a impossibilidade em impotência e insatisfação, visto que a sua questão se orienta em torno de: Há um ou não?, que podemos depreender como: Há alguém capaz de suprir o furo da não relação sexual?

Feito esse percurso, retornemos à questão inicial desta seção: “Essa verdade, como encarnada na histérica, será que ela é de fato susceptível de um deslizamento flexível o bastante para que seja introdução a uma mulher?” (Lacan, 2009, p. 145). Convém destacarmos que, embora Lacan se questione se a histérica teria acesso a uma posição feminina, apontando que ela não é uma mulher, sabe-se que a histeria é estrutural, enquanto o feminino é uma posição. Desse modo, evidenciamos que a estrutura não desaparece para que surja uma mulher. Assim, acreditamos que não é uma disjunção: antes era histérica e agora é uma mulher, e sim, uma defesa.

Assim, nos parece valioso pensar que a histeria é uma defesa ao não-todo, visto que, ao almejar o todo, o gozo completo, rechaça a experiência de um gozo fugaz e o mais singular em si, isto é, o gozo feminino. Então, é a partir disso que podemos entender a formulação de Miller que em uma análise se perturbam algumas defesas, pois se guia pela inconsistência do Outro, o que implica um assentimento com o impossível de tudo dizer, fazendo valer a experiência do singular em detrimento do universal. O que entendemos disso é que a via de uma análise é de inconsistir as figuras de um Outro absoluto que cada sujeito vai tecendo, pois ficar na esperança do *aomenosum* completo e sem falhas que pudesse entregar um saber sobre o gozo e sobre a mulher, acaba por levar a impotência. Desse modo, nos parece interessante abordar a questão de outra forma: Há lugar para o feminino na posição viril da histérica?

Lacan (1972-73/2008) continua a sua discussão sobre o acesso da histeria à posição feminina e ressalta que essa última posição feminina estaria situada no não-todo fálico, o que implicaria o abandono da enunciação de toda mulher para poder advir como uma mulher singular. No entanto, ao fazer existir a figura de um gozo absoluto, a histérica mobiliza a hiância da não relação sexual, visando encobrir um vazio, o furo da inexistência da proporção sexual. Busca uma identificação que a proteja da inexistência, que não pode ser alcançada através do gozo feminino, pois, como mencionamos no capítulo anterior, esse gozo não permite uma identificação comum, visto que é um gozo que só pode ser sentido no corpo. Diante dessa impossibilidade, a histérica convoca um Outro que a alivie de sua própria divisão, refugiando-se na norma fálica do todo viril, isto é, na crença na existência do “aomenosum” que não estaria submetido à castração.

3.2.3 Defesa ao gozo do corpo

Monribot (2019) nos ajuda a avançar na nossa discussão sobre a defesa ao feminino. Segundo a sua exposição sobre a histeria e o gozo feminino, realça que esse gozo só pode ser experimentado no corpo, como havia indicado Lacan (1972-73/2008). “Esse gozo só se experimenta e do qual não sabe de nada.” Complementa Monribot que é disso que a histérica se furta, pois não quer colocar seu corpo em cena. Assim, ao tentar acessá-lo por procuração, pela via do saber, endereçando a Outra mulher esse lugar de ensinar as diretrizes desse mistério, acaba por se afastar desse gozo (Monribot, 2019).

A histérica, como bem pontuou Freud, tem repulsa ao sexual, nada quer saber desse gozo e, por isso, o que lhe interessa é um saber sobre o gozo e não a sua experiência. Assim, a coisa importante no que concerne à histérica, conclui Lacan, é que a transferência é orientada para a Outra mulher. A mulher não é ela, é aquela da qual ela quer fazer o objeto da sua adoração e admiração. E o amor se endereça ao saber e não ao gozo do corpo (Monribot, 2019).

3.2.4 Gozo da privação

Como vimos na seção anterior, na histeria, o que lhe é dado como gozo é sempre aquele que não deveria ser, é sempre um gozo que não convém, se comparado ao único gozo que conviria, aquele compatível com o gozo absoluto, capaz de fazer existir a relação sexual. Sendo assim, ela se defende de ser o sintoma de outro corpo, do corpo de um homem, ou seja, aquilo de que ele goza (Lacan, 1972-73/2008). Portanto, ela se aprisiona na lógica do gozo do Um

para continuar mantendo, em seu horizonte, o Outro absoluto, A Mulher como depositária de uma feminilidade que se situaria toda fora do falo e da qual ela se sente privada (Souto, 2013).

A histórica, propõe Lacan (1969-70/1992), simboliza a insatisfação e promove o desejo insatisfeito. O sujeito histórico é um sujeito que se defende do gozo. Esclarece Soler (2005, p. 52): “Ele é um sujeito que consome a falta, e isso é realmente um gozo, mas não é um gozo vivo”, ou seja, ela goza da privação ao se furtar de experimentar o gozo do corpo. Dessa maneira, o que lhe interessa é que o desejo fique insatisfeito e o gozo fique no regime da privação. A histórica, ao deixar insatisfeito o gozo do Outro, quer um mais ser. “O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (Lacan, 1969-70/1992, p. 35). Quanto a isso, Soler (2005) nos esclarece que conviria dizer que enquanto A mulher consente em gozar, a histórica quer ser. E até exige ser, ser alguma coisa para o Outro: não um objeto de gozo, mas o objeto precioso que sustenta o desejo e o amor (Soler, 2005, p. 52).

Para Lacan (1975-76/2007), a posição da mulher é outra, é de consentir com o gozo, em ser objeto de desejo de um outro corpo. Posteriormente, ao final do seu ensino *Joyce, o sinthoma*, o psicanalista aponta que uma mulher consente em ser um sintoma de um outro corpo e, se isso não acontece, ela permanece com seu sintoma histórico, isto é, interessada em outro sintoma.

Como podemos depreender do caso Dora, que será tratado na próxima seção, Dora se interessa pela Sra. K como sintoma, mas não quer ser a Sra. K, pois, como demonstra com a bofetada, ela não quer ser o objeto de gozo do Sr. K, ou seja, o desejo da histórica se sustenta no sintoma do Outro, pois o que interessa é se inspirar no Outro. Assim, enquanto uma mulher consente em ser objeto de gozo, isto é, sintoma de outro corpo para, através desse Outro corpo, acessar o gozo feminino, o sujeito histórico quer ser o que causa o desejo, não admite colocar seu corpo em jogo para ter acesso a esse gozo.

O gozo da privação, portanto, implica supor a existência de um gozo absoluto e consistente – o gozo do Outro – do qual a histórica estaria privada. Sendo esse gozo absoluto e consistente geralmente localizado, pela histórica, na outra mulher admirada, que possui aquilo que ela não tem, permanecendo assim na insatisfação.

Por fim, é importante realçar que, enquanto o gozo fálico é um gozo que permite o reconhecimento no corpo, o gozo feminino, como temos abordado, não permite uma identificação, logo, tal gozo não faz a mulher. Como Miller (2010) acentua, pelas condições do gozo feminino, uma mulher não se fixa ao corpo, o que o psicanalista exemplifica com a frequência de mulheres na clínica: o sentimento de falta de identidade, de incompletude radical

e momentos de ausência de si mesmo. Disso podemos inferir que a defesa se direciona também para a falta de um significante fundamental que possa dar consistência ao corpo, como abordaremos na próxima subseção.

3.2.5 Dora e sua adoração pela Outra mulher

Ida Bauer, que teve seu caso publicado sob o nome de Dora, foi tratada por Freud, em 1900, e sua história clínica foi divulgada em 1905, no texto *Fragmento da análise de um caso de histeria* (Freud, 1905/1972). É o primeiro relato de tratamento que Freud publica, sendo importante destacar que é um tratamento inconcluso, interrompido pela paciente três meses após o início. Dora era uma jovem de 18 anos, que iniciou sua análise após seus pais terem encontrado uma carta de despedida em sua escrivaninha, dizendo não suportar a vida. Assim, o pai de Dora faz um pedido de análise a Freud. Desde a infância, ela já havia apresentado alguns sintomas orgânicos e neuróticos como dispneia, afonia, febres, tosse nervosa, mas, durante sua análise, a principal queixa se voltava para seu círculo familiar e para um casal de amigos da família, o Sr. K. e a Sra. K.

Quando Dora tinha seis anos, seu pai contraiu tuberculose, o que fez a família se mudar para o sul, onde havia clima melhor para o tratamento da doença. Ali, conhecem a família K, cuja esposa trata do pai, enquanto Dora, por algum tempo, cuida dos filhos do casal. Temos notícias de que o casamento dos pais de Dora não andava bem e que sua mãe adquiriu uma obsessão pela limpeza doméstica e, por isso, não estava às voltas com o cuidado com o esposo enfermo. A partir disso, uma relação íntima entre o casal e a família passou a se desenvolver. Nesse meio tempo, Dora era levada a passear pelo Sr. K, que lhe demonstrava grande afeto e lhe oferecia presentes.

Freud toma conhecimento do adoecimento histérico da jovem paciente primeiramente através de seu pai. Ele anuncia ao psicanalista que localiza o adoecimento histérico da filha por causa da seguinte situação: a família havia feito uma viagem de verão a uma região de lagos nos Alpes, local onde o casal K possuía uma residência. Nessa viagem, o Sr. K havia feito uma proposta amorosa para Dora, que relatou o ocorrido à mãe para que ela pudesse transmitir ao pai. O pai transmite a Freud o que considera a causa do abatimento da filha.

Ante o pedido de explicações do pai, o Sr. K negou ter feito tal proposta e insinuou que Dora teria imaginado a situação, excitada pelas leituras de alto conteúdo sexual que, segundo a Sra. K, ela apreciava. O pai acredita na versão do Sr. K, pois acreditar na filha o levaria a romper relações com a Sra. K, o que ele recusa, explicando a Freud que não havia “nada de ilícito por

trás de nossas relações. Somos apenas dois pobres coitados que consolamos um ao outro como podemos através de um interesse amistoso.” (Freud, 1905/1972, p. 24).

Na análise com Freud, Dora se queixa de ter sido usada enquanto um objeto de troca por seu pai. Ela teria sido ofertada ao Sr. K como prêmio por sua tolerância frente à suposta relação de sua mulher com o pai de Dora. Conta, ainda, ao analista, que o Sr. K já havia feito outras investidas amorosas aos 14 anos, tendo sido beijada à força, o que lhe causara repugnância. A partir desse relato, Freud passa, então, a interpretar os sintomas da jovem paciente e as questões que envolvem a família e o casal de amigos. A seu ver, Dora estava estritamente localizada na cena de sua queixa, atuando enquanto uma cúmplice nessa troca de favores até a cena do lago em questão. Assim, em suas interpretações, Freud tenta convencê-la, durante as sessões, de que ela está apaixonada pelo Sr. K e interpreta suas respostas negativas como resistência. Para Freud, Dora era apegada ao pai e se comportava como uma esposa ciumenta diante da relação extraconjugal.

Dora relata ao analista dois sonhos, os quais ele julga serem importantes para a elucidação do quadro histórico. Contudo, suas interpretações se limitaram a reforçar um possível enamoramento da paciente pelo Sr. K e pelo seu pai e uma rivalidade entre ela, sua mãe e a Sra. K, mobilizada por ciúmes. Depois de ouvir um dos sonhos, Freud (1905/1972) solicita detalhes da cena do lago à paciente, ao que Dora lhe diz então a seguinte frase dita pelo Sr. K: “Não tenho nada com minha mulher.” Esse “não tenho nada com minha mulher”, que, em algumas traduções, surge como “minha mulher não é nada para mim”, vai desencadear a bofetada e a saída de Dora de cena.

O Sr. K fizera uma introdução razoavelmente séria, mas ela não o deixara terminar. Mal compreendeu do que se tratava, deu-lhe uma bofetada no rosto e se afastou às pressas. Eu queria saber que palavras ele empregara, mas Dora só se lembrou de uma de suas alegações: “Sabe, não tenho nada com minha mulher.” (Freud, 1905/1972, p. 96)

Freud não estava inteiramente equivocado nas suas interpretações, mas se enganou em um ponto fundamental na direção do tratamento de sua paciente. No entanto, em 1923, ele acrescenta uma nota de rodapé ao caso, reconhecendo o que havia deixado de enxergar:

Deixei de descobrir a tempo e de comunicar à doente que a moção amorosa homossexual pela Sra. K. era a mais forte das correntes inconscientes de sua vida anímica. Eu deveria ter conjecturado que nenhuma outra pessoa poderia ser a fonte principal dos conhecimentos de Dora sobre coisas sexuais senão a Sra. K. Eu deveria ter tratado de decifrar esse enigma e buscado o motivo desse estranho recalçamento. [...] Antes de reconhecer a importância da corrente homossexual nos psiconeuróticos, fiquei muitas vezes atrapalhado ou completamente desnorteado no tratamento de certos casos (Freud, 1905/1972, pp. 113-114).

Freud reconhece o forte laço libidinal de Dora com a Sra. K só *a posteriori*. Percebe e indica, portanto, que essa tendência homossexual deve ser considerada típica na vida amorosa inconsciente das moças histéricas. Esse é o mote das investigações de Lacan quando ele se debruça sobre esse caso. o autor propõe uma releitura sobre Dora em diversos momentos de seu ensino, circunscrevendo a importância da Outra mulher na histeria.

Desse modo, Lacan percebeu que a histeria era uma questão enunciada da seguinte forma: “O que é uma mulher?”, visto que essa pergunta era endereçada através do olhar para outra mulher, para, assim, recolher um índice identificatório para o feminino. Ao postular as inversões dialéticas no caso Dora, em seu escrito “Intervenção sobre a transferência”, Lacan (1951/1988a) nos coloca que o valor real do objeto que é a Sra. K para Dora não é o de ser um indivíduo, mas de possuir um mistério da feminilidade, o que ele vai desenvolver ao longo do seu ensino como o papel da Outra mulher para a histeria.

Como podemos acompanhar, Dora procura fazer existir A mulher através da Sra. K, como uma tentativa de responder ao enigma de seu ser e, assim, tentar circunscrever algo do gozo feminino. É uma marca da estrutura histérica instituir um Ideal de mulher, a qual se admira e glorifica sua beleza, ao passo que ela não se considera estando à altura, não tão bem e não tem tanto quanto seria preciso. Erige o ideal feminino, mas sob o modo de privação, visto que é colocado como inalcançável, já que a Outra tem aquilo de que ela se sente privada.

Desse modo, Lacan (1969-70/1992) explicita que o amor ao pai encobria o interesse pela Outra mulher, pois é próprio da histeria²⁵ servir-se da imagem de Outra mulher para suplementar um modo de sustentar-se na feminilidade. Disso podemos depreender, que, diante da inexistência d’A Mulher, a histérica responde criando uma versão singular da Outra mulher, posto que seu desejo é que exista o toda mulher, que exista “aomenosuma” que não esteja submetida à castração e que possa entregar os signos da feminilidade.

Nesse viés, Miller (1998/2015) ressalta que o gozo feminino se localiza no corpo, mas esse corpo não faz todo, “não tem unidade”, como abordamos no primeiro capítulo. Desse modo, diante da ausência de representabilidade desse gozo e do corpo d’A mulher, a histérica direciona o olhar para Outra mulher, aquela que erige como sendo portadora de algum saber a

²⁵ É interessante pontuar que a estratégia da Outra mulher não é um recurso apenas da neurose histérica. Alvarenga (2019) nos apresenta que uma mulher obsessiva também institui a Outra mulher, no entanto, através de uma vertente diferente, pois, enquanto uma mulher histérica recorre a Outra mulher para interrogar sobre o mistério da feminilidade, a estratégia da obsessiva é convocar a Outra, mas para tomá-la como testemunha da potência fálica do homem, isto é, convoca a Outra para fechar a fenda aberta da castração. Disso podemos depreender que, enquanto a histérica aborda a Outra através de uma falta, a obsessiva convoca-a para ser testemunha de uma presença, isto é, como Alvarenga nos demonstra, a potência fálica do marido.

mais, para, assim, tentar recolher algo que possa dar consistência para o seu corpo e para o seu ser. Nesse sentido, compreendemos que a Outra mulher é um recurso para contornar essa ausência do significante distintivo feminino, isto é, o vazio do material simbólico que possa dizer da essência da mulher.

Sendo assim, a figura da Outra mulher se inscreve como uma defesa diante da falta de identificação com o corpo e a inexistência de um órgão feminino que venha contemplar o prazer sexual. Dessa forma, a atribuição de uma figura consistente, Ideal, marca um pertencimento sobre o corpo e um auxílio para subjetivar a ausência de significantes, pois é “espiando” o que a Outra faz, como ela age e quais são os seus semblantes que vai bordejando essa irrepresentabilidade. No entanto, pontuamos também que agarrar a esse ideal estabelecido impede que o sujeito seja Outro para ele mesmo. Portanto, manifesta-se como uma defesa. Como Brousse (2013) nos orienta, ao instituir um Outro absoluto, a histérica evita ser “ela mesma submetida às regras que organizam a posição feminina no discurso do mestre e elevando o feminino à dignidade de um ideal possível de ser universalizado” (Brousse, 2013).

Logo, dirigir-se a uma Outra mulher como tentativa de recolher um saber sobre o feminino é uma maneira de manter um ideal de mulher. Vimos que este é o interesse da histérica: manter o ideal e ficar no regime da privação, pois a alivia tanto de criar uma versão singular para os questionamentos da vida, que faça sentido apenas para ela mesma, quanto de dispor do seu corpo para ter acesso ao gozo. Dessa maneira, ao visar à figura da mulher como universal, defende-se de ser uma mulher singular. Conforme Lacan (1969-70/1992) nos orienta, a histérica é, desde sempre, uma crítica ferrenha do universal, precisamente porque precisa dele, isto é, a histérica denuncia os semblantes e as imposturas do viril. No entanto, está às voltas do para toda mulher, em outras palavras, na mulher toda, completa e sem falhas, que possa entregar uma consistência corporal.

Assim Monribot (2019, p.5) assinala: “Para Dora, questionar a Sra. K como figura idealizada do feminino é um fracasso quando se trata de depreender sua própria questão feminina, pois o gozo feminino só pode ser experimentado no corpo.” Ao adorar e contemplar essa Outra mulher, Dora não tem acesso ao seu gozo. Contudo, ao final da sua exposição, conclui de forma instigante: “A histérica não está completamente desconectada do Outro sexo e não apaga completamente sua posição feminina. Sua recusa do feminino acaba sendo contida: histérica sem dúvida, mas não menos mulher!”

Isso nos leva a formular que, embora se defenda, o gozo feminino não cessa de insistir. Como vimos também no capítulo anterior, para Lacan (1972-73/2008, p. 155), a contingência é o que “cessa de não se escrever”, isto é, irrompe às vezes, apesar das defesas, entretanto essa

irrupção pode se apresentar de forma devastadora. Então, ficamos, portanto, com uma pergunta crucial: Será que a posição feminina se diferencia quanto ao tratamento dado ao gozo feminino? Mais especificamente, a posição feminina se referiria ao deslizamento do gozo como impossível a suportar, isto é, à esperança de um saber absoluto d'A mulher e da relação sexual, à contingência do saber fazer aí com a irrupção desse gozo que não permite uma representação comum da ordem do para-todos? Antes de tentarmos responder essa questão, passaremos para as manifestações dessa defesa no contemporâneo.

3.3 A outra das redes sociais: influenciadoras digitais

Discutimos, ao longo deste trabalho, que, para Lacan (1972-73/2008), “A mulher não existe”, pois não há uma figura de exceção que corresponde à Toda mulher. Não há, portanto, a formação de um conjunto universal que caracterize uma essência própria do feminino. Assim, o psicanalista propõe que cada uma deve ser considerada em sua singularidade, como pura exceção. No entanto, ao invés de esse aforismo inovador trazer suavidade e maior liberdade para as mulheres inventarem seu próprio ser, é uma constante na clínica perceber que cada um deles estabelece um ideal de mulher. O que prevalece para as mulheres é uma insistência em fazer existir “A mulher que não existe” como um ponto de identificação. Diante dessa constante na clínica feminina, abrem-se as questões: Quem são as Outras mulheres de hoje? Em quem a histórica supõe o saber, isto é, como a defesa ao feminino se apresenta hoje?

A proliferação das influenciadoras digitais e a adesão dos seguidores²⁶ a essas figuras é um exemplo contemporâneo da crença n'A Mulher. Inúmeras imagens de corpos suados, com músculos esculpidos e sem vestígios de gordura são exibidas ininterruptamente nas redes sociais. Diariamente, vemos uma multiplicidade de *selfies* de pessoas em academias, esboçando felicidade e satisfação plena pela vida. Com rotinas de atletas e com uma devoção quase religiosa às atividades físicas, essas figuras narram suas vidas, exibem exaustivamente seus corpos, suas rotinas de beleza, suas casas, seus trabalhos e seus relacionamentos. A imagem passada é a de mulheres que dão conta de todas as atividades diárias, sempre com um belo sorriso no rosto e uma maquiagem impecável. E essas mulheres, além de serem vistas e admiradas por suas respectivas audiências de seguidores, também servem de referencial de saúde, beleza e estilo de vida (Luz, 2019).

²⁶ Termo usado nas redes sociais para designar o público que acompanha os influenciadores digitais e/ou os usuários das redes sociais.

A expressão “influenciador digital”²⁷ ou *digital influencer* surgiu a partir de 2015, derivada dos termos “blogueiros” e “vlogueiros” (Karhawi, 2017). Refere-se a pessoas com destaque nas redes sociais e capacidade de mobilizarem muitos seguidores, que pautam opiniões e comportamentos e criam conteúdos exclusivos. Os influenciadores²⁸ induzem a decisão de compra por parte do sujeito, colocam discussões em circulação e influenciam decisões em relação a estilo de vida, gostos e bens culturais daqueles que estão em sua rede.

De acordo com Karhawi (2017), doutora em *marketing* digital, essas “personalidades digitais” são responsáveis pelas mudanças de estratégias de investimento em propaganda, por exercerem força suficiente para influenciarem a nova geração quanto às preferências de consumo, norteando grande parte das decisões de compra, sobretudo, dos jovens. Os influenciadores são considerados referências nos assuntos que discutem: moda, política, beleza, exercícios físicos, medicina, bem-estar, saúde mental, gastronomia etc. Diferentemente de outras pessoas presentes no ambiente digital e que interagem com empresas e grupos, o influenciador digital “produz conteúdos temáticos, com frequência e credibilidade. Nesse processo, ele deixa de ser um internauta comum e passa a ser encarado como uma mídia autônoma, uma marca.” (Karhawi, 2017, p. 42). Dessa forma, o influenciador digital é considerado referência no que se propõe a falar.

O aumento e a adesão de influenciadores digitais ganharam tanta proporção que pesquisas passaram a ser desenvolvidas para avaliarem o impacto desse ramo na sociedade. Por exemplo, um estudo mostrou que 52% dos internautas do Brasil seguem pelo menos um influenciador digital. A maioria desses seguidores é do sexo feminino, sendo 59% mulheres e 44% homens. Além disso, a maior parte dos influenciadores também é do sexo feminino (IBOPE, 2019). Os dados do IBOPE (2019) comprovam que a geração Y²⁹ se inspira nessas personalidades digitais como referência de comportamento. A faixa etária do público dos *digital influencers* é, em sua maioria, de 16 a 24 anos (75%), seguida dos grupos de 25 a 34 anos (62%)

²⁷ Karhawi (2017) propõe uma genealogia da expressão influenciador digital, debatendo sua origem através da interlocução com os conceitos de influenciadores digitais, blogueiros e vlogueiros. Para a pesquisadora, até 2014, blogueiras que escreviam sobre moda eram conhecidas apenas como blogueiras de moda ou *bloggers*. Isso também se aplicava a blogueiros de outros nichos, de *games* a decoração. Já aqueles que trabalhavam com produção de conteúdo em outras plataformas, como o YouTube, eram vlogueiros ou *vloggers*. Em 2015, no entanto, inicia-se um movimento de redefinição de nomenclaturas profissionais e a expressão “influenciador digital” passou a ser adotada. Para um maior aprofundamento no tema, indica-se o estudo de Karhawi (2017).

²⁸ Karhawi (2017) ressalta que os influenciadores não são apenas uma moda de adolescentes, mas novos perfis profissionais que reorganizam dinâmicas no mercado. Então, influenciador digital é considerado uma profissão.

²⁹ A geração Y, também chamada geração do milênio, geração da internet, é um conceito em Sociologia que se refere à corte dos nascidos entre 1980 e 1996.

e de 35 a 54 anos (40%). Esses jovens se espelham em figuras semelhantes a eles, com milhões de seguidores em seus perfis (IBOPE, 2019).

A notoriedade que o Instagram atingiu por proporcionar essa exposição *online* fez com que os indivíduos que compartilham seus estilos de vida acumulassem seguidores e passassem a ser idolatrados. Embora existam diversas modalidades, grande parte das influenciadoras exibem uma vida perfeita e harmônica. São mulheres com um corpo escultural, sempre bem arrumadas e maquiadas. Com um semblante de felicidade, trabalham, cuidam da casa e do parceiro e demonstram disposição e comprometimento com a rotina de exercícios físicos e alimentação (Luz, 2019). Essas influenciadoras, em geral, mostram, em suas redes, uma vida sem divisão, sem questionamentos existenciais e sem sofrimento, representando a figura da mulher que consegue conciliar as mais diversas atividades, sendo perfeitamente capaz de realizar tudo o que se propõe fazer. E algumas ainda se dizem capazes de ensinarem às seguidoras a adquirirem esse tipo de vida perfeita, como observamos através das seguintes falas: “Quero ajudar você a descobrir como alcançar uma vida extraordinária, como despertar o seu potencial adormecido e resgatar a sua autoestima e alcançar uma vida próspera e feliz.” (B4)³⁰ e “Mulheres vão ser mais felizes no seu dia a dia, com os meus ensinamentos.” (B1)³¹.

Imagens de supermulheres lindas, autônomas, poderosas, *fitness* e liberais proliferam cada vez mais nas redes. Esses imperativos desvelam a exigência de se fazer existir o que é inexistente: A mulher, como figura da exceção, isto é, consistente e sem falhas.

Feita essa breve exposição sobre os influenciadores digitais, o objetivo desta seção é articular o mecanismo da estrutura histórica em se dirigir à Outra mulher como portadora dos saberes do feminino com a eclosão das *digital influencers*. Por se tratar de um tema amplo e instigante, pois se refere ao contemporâneo, faz-se necessário um recorte específico: a eleição da Outra mulher nas redes sociais. Para isso, esta pesquisa utilizou a caixa de perguntas do Instagram de algumas *influencers* para exemplificar que, por não existir uma figura que represente A mulher, ou seja, por não haver uma essência ou uma prescrição do feminino, nem tampouco um saber que possa dar conta do gozo, há eleições de ideais, de figuras que parecem portar esse saber como uma defesa a esse gozo opaco que não faz A mulher.

Trata-se de uma ilustração para demonstrar como se veicula hoje essa busca pelos saberes do feminino na tentativa de suportar a irrepresentabilidade d A mulher e da relação sexual. As falas foram selecionadas por seu valor representativo, sem pretensão de promover

³⁰ Os nomes das influenciadoras foram substituídos por letras (B1, B2, B3, B4 e B5) a fim de preservar as suas identidades.

³¹ As falas foram retiradas das redes sociais dessas influenciadoras.

um diagnóstico das redes ou formar um todo consistente das influenciadoras como figura d'A mulher e um para todos dos seguidores que estão em busca desse saber.

É importante esclarecer que as perguntas foram retiradas do *Instagram* das influenciadoras escolhidas e feitas pelos seus seguidores. Assim, o nosso trabalho consistiu em captar, através de *prints* das caixas de perguntas disponibilizadas nas redes das influenciadoras selecionados, as questões que entendemos serem dirigidas a elas na busca de uma resposta sobre o que vem a ser uma mulher e uma relação sexual. Desse modo, o método consistiu em seguir algumas influenciadoras que são reconhecidas como “famosas”, isto é, com mais de 300.000 seguidores, identificar e recolher as perguntas que se dirigiam para o tema abordado nesta pesquisa.

É interessante explicar que as caixas de perguntas do *Instagram* consistem em um recurso de interação disponível a qualquer usuário. As influenciadoras digitais usam-nas para interagir com o seu público e para saber sobre as preferências de conteúdos de seus seguidores, a fim de aumentarem seu engajamento³² nas redes sociais. Então, não podemos deixar de ressaltar o viés mercadológico dessa interação, tendo em vista que uma das métricas para medir a eficácia do seu trabalho, isto é, a sua capacidade de influenciar, é a interação entre influenciador e seguidor. Em geral, essas caixas possuem títulos que direcionam o público a expressar seus gostos e curiosidades. São alguns exemplos: “O que querem saber de mim?”; “Vamos conversar?”; e “E aí?” Os seguidores fazem perguntas e os(as) influenciadores(as) selecionam as mais interessantes para divulgarem em suas redes, juntamente com as respostas. Logo, só temos acesso às questões que são disponibilizadas, isto é, “repostadas” pelo influenciador. A Figura 5 a seguir ilustra o que é uma caixa de pergunta e a Figura 6 representa uma das caixas de perguntas da seguidora B1. No anexo desta dissertação, encontram-se os *prints* de outras caixas de perguntas recolhidas para esta pesquisa.

³² O engajamento é uma métrica de interação dos perfis das redes sociais com seu público. Coelho (2018) define engajamento como uma variável-chave do comportamento do consumidor, por fornecer explicação para o relacionamento do indivíduo com marcas. Uma das definições mais disseminadas se refere ao engajamento como uma valência positiva, relacionada a aspectos cognitivos, emocionais e comportamentais durante a interação entre consumidor e marca. O engajamento é medido pelas curtidas, compartilhamentos, comentários nas postagens, resposta nos Stories, envios de postagens pelos seguidores, caixas de perguntas etc.

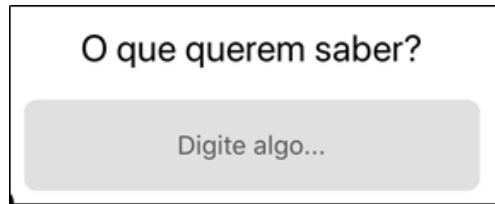


Figura 5. Caixa de perguntas do Instagram
Fonte: Elaborado pela autora.

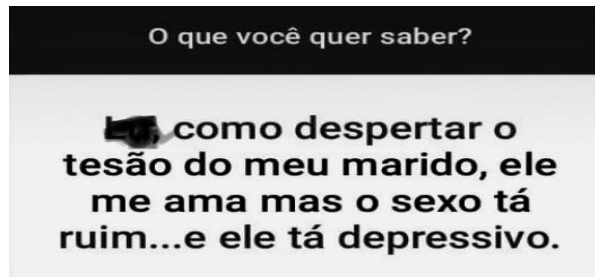


Figura 6. Caixa de perguntas do Instagram da B1
Fonte: Retirado do Instagram da B1.

Considerando a multiplicidade de caixas de perguntas e o crivo desses influenciadores que selecionam o que querem mostrar para o público, a hipótese desenvolvida é a de que muitas dessas perguntas giram em torno da ausência de representação do feminino e se direcionam a questões como: O que é uma mulher? Como ela goza? Isso indica que, apesar de todas as mudanças no mundo contemporâneo com relação ao empoderamento das mulheres e aos avanços incontestáveis das lutas dos movimentos feministas, a existência da Outra mulher, da ao menos uma que escapa à castração, continua se fazendo presente. Hoje, com uma vestimenta mais contemporânea e não associada a apenas a um único padrão ou traço de beleza, vemos, nas redes sociais, que, para cada estilo d'A mulher, há uma Outra mulher.

Então, é importante salientar que o que interessa não é sobre o que é ser uma mulher perfeita, quais são seus comportamentos e traços ou o que essas influenciadoras transmitem que possibilitam a crença nessa existência, pois, como adiantamos, atualmente, o que é levado em conta são as pluralidades do ser mulher. No entanto, essas múltiplas possibilidades não estão em compasso com a lógica do feminino, que resiste às generalizações e se refere à singularidade, às invenções contingentes para seu ser. Ao contrário, o que prevalece é a eleição da figura da Outra como aquela portadora de um saber.

Não é de hoje que as mulheres se interessam pelo estilo de vida das outras. Sempre houve a figura da Mulher Ideal: a mulher das revistas, as celebridades da TV, as artistas de Hollywood. A promoção d'A mulher sempre existiu. Então, o que mudou? Para Karhawi (2016, p. 38):

A diferença entre um influenciador digital e uma celebridade é justamente o sujeito, o Eu. O influenciador digital, *digital influencer, creator*, ou a denominação vigente que for, é um sujeito que preserva o seu Eu. Enquanto uma celebridade está distante, sob holofotes, traçando um caminho de sucesso que parece muito distante de quem os assiste no cinema ou na televisão, os influenciadores digitais estão no Facebook, no Instagram, no Snapchat, em espaços ocupados por “pessoas comuns”, com quem dialogam em igualdade. A proximidade desses sujeitos de seus públicos, de sua rede, a partir da escrita íntima, do uso da primeira pessoa (no caso dos blogs, Instagram, Twitter) e da pessoalidade cria uma aproximação entre o criador de conteúdo e seus públicos. É nessa sustentação que se ergue o capital simbólico dos blogueiros e, muito fortemente, das blogueiras de moda que são encaradas como melhores amigas de suas leitoras.

Desse modo, na esteira de Karhawi, o que diferencia hoje é a aparente proximidade, a suposta facilidade de conexão digital e a ideia de intimidade que essas influenciadoras revelam por estarem disponíveis durante 24 horas por dia, expondo suas vidas, mostrando seus hábitos e escolhas para os seguidores, interagindo com eles, perguntando como estão e respondendo perguntas. Entretanto, entendemos que a proliferação e a adesão aos conteúdos dos influenciadores acontecem, sobretudo, pela suposta felicidade que eles postam, uma vida que mostram acontecer sem tantos percalços, sem dificuldades, sem procrastinações e/ou sem falta de vontade. E, mesmo quando falam sobre alguma eventual limitação, é para exibirem a superação, ou seja, o mal-estar e a angústia encontram pouco espaço nas redes. Assim, circula o imperativo de ter que ser feliz, ter uma vida plena e saudável. Logo, essa vida “perfeita” que a Outra tem enseja a viralização de um modelo a ser seguido, de um saber que elas têm e podem ensinar ao público, um conhecimento de como se virar com a vida e de como ser feliz, da ordem do para todas.

Posto isso, foram selecionadas algumas perguntas que se mostraram representativas como busca de um saber que se acredita que essas figuras tenham. Observa-se que os questionamentos surgem diante de um vazio de representação no que tange ao feminino, na tentativa de recorrer a essa mulher que sabe, em busca de uma palavra e um ponto de identificação. Foram escolhidas cinco influenciadoras digitais, cujos perfis são descritos a seguir:

- a) B1: casada e sem filhos, é empreendedora e escritora de livros de autoajuda sobre casamento e carreira;
- b) B2: divorciada e com filho, é empreendedora no ramo da moda e posta conteúdos sobre empreendedorismo, moda e rotina diária;
- c) B3: casada e com filho, é empreendedora e posta conteúdos sobre maternidade, *lifestyle*, relacionamento, rotina de exercícios e alimentação;
- d) B4: casada e com filhos, é empreendedora e posta conteúdos motivacionais, *lifestyle*, rotina com os filhos, exercícios e alimentação;

- e) B5: divorciada e sem filhos, posta conteúdos sobre psicanálise, feminismo, emancipação das mulheres e relacionamentos abusivos.

As perguntas foram separadas em categorias, como descrito a seguir:

a) Inexistência da relação sexual/parceria amorosa:

- “Transa com o marido mesmo sem vontade, só para agradar?” (B1);
- “Tenho medo de ser ruim no sexo para o meu esposo. Será uma crença limitante?” (B1);
- “Como conquistar um homem?” (B1);
- “Como despertar o tesão do meu marido, ele me ama, mas o sexo tá ruim... e ele tá depressivo.” (B1);
- “Meu marido quase nunca me procura por sexo, só eu... o que faço?” (B2);
- “Como agir quando não se é prioridade para o marido?” (B2);
- “Sem transa com o marido há um ano. O que fazer? Amo ele e não quero separar.” (B2);
- “Seu relacionamento tem ciúmes?” (B4);
- “Perdoaria uma traição?” (B4);
- “Transar no primeiro encontro, o que acha?” (B5);
- “Já teve um orgasmo? Como foi?” (B5).

b) Maternidade:

- “Como é ser mãe? Consegue explicar o que sentiu com a chegada do seu filho? Não sei explicar o que senti com o meu, parece que não senti o que era para ter sentido.” (B2);
- “Tenho muita vontade de saber sua opinião e planos pra maternidade. Estou grávida e cheia de questionamentos sobre vida, carreira etc.” (B2);
- “Como ser uma supermãe, superempresária, superblogueira?” (B3);
- “Como conciliar trabalho e filho?” (B3);
- “Às vezes sinto que não sou mãe de verdade, por ter babá para me ajudar.” (B4);
- “O que acha de mulher que não quer ter filho?” (B5).

c) Autorização de gozo/Como agir:

- “Não quero ser mãe, mas tenho medo do que as pessoas vão achar... o que você me diz sobre isso?” (B1);
- “O que fazer e agir para ser uma princesa para o MP?” (MP = marido príncipe) (B1);

- “Como agir quando não se é prioridade para o marido” (B2);
- “Estou pensando em me separar, o que você acha sobre isso?” (B3);
- “Posso me sentir culpada por trabalhar o dia inteiro e deixar minha filha na escola integral?” (B4);
- “Tenho sonho de ser mãe. Com qual idade acha ideal?” (B4);
- “O *boy some*. O que fazer?” (B5).

d) A mulher/Sabedorias e ensinamentos:

- “Eu me sentia a pior das pessoas. Eu errei tanto, mas não conseguia mudar. Hoje, você abriu os meus olhos e entendi que eu posso ser melhor assim! Eu chorei com a sua *live* porque ela falou profundamente ao meu coração. Muito obrigada por compartilhar a sua sabedoria.” (B1);
- “E hoje eu descobri como transformei meu marido em ogro! Dois anos, dá para recuperar graças a você e sua *live* de hoje. Já estava inserindo o conteúdo dos seus Stories no dia a dia, o marido perguntou o que aconteceu que a paz estava reinando em casa, nem ele entendeu...” (B1);
- “Simplesmente me fez ver o quanto já agi errado no casamento! Você tem muita sabedoria de viver.” (B1);
- “O que fez com minha vida hein? Tenho 17 anos e uso todos os seus ensinamentos em todas as áreas da minha vida! Quanto antes eu aprender, antes vou ser feliz! Tudo melhorou depois que comecei a seguir você, te conheci na polêmica do sexo sem vontade...” (B1);
- “Precisei vir aqui para registrar o quanto os ensinamentos estão mudando a minha vida, foi a melhor coisa que poderia ter feito pra mim. Se alguém tiver dúvidas que o seja mara, melhora o casamento, eu sou a prova viva, porque uma mulher mara, ela se ocupa, ela se cuida, ela não cria expectativa, ela é bondosa, e não há marido que não queira ser melhor com uma mulher assim ao seu lado!! Só tenho a agradecer a você e a essa equipe que faz tudo acontecer, que faz nossa vida leve, feliz e Mara! (B1);
- “Você mudou minha vida, não faz ideia como amo você, me inspira.” (B4);
- “O que faz para manter motivada todos os dias?” (B4);
- “Acho lindo o cuidado que você tem com o seu marido, hoje em dia é muito difícil ver isso.” (B4).

As perguntas e comentários escolhidos, em sua maioria, estão direcionados às questões: O que é ser mulher? O que é ter uma relação? Como se comportar? O célebre questionamento da histórica e seus desdobramentos: O que um homem deseja em uma mulher? O que desejo? Como vimos, as seguidoras perguntam-se se há idade certa para se casar, para ter filhos, como achar um namorado, como manter um relacionamento, como ter relacionamento sexual e do que um homem gosta. Elas depositam confiança nessas influenciadoras e as colocam como alguém que possui um certo *savoir-faire* das questões direcionadas a ser mulher e à relação sexual.

Esses questionamentos mostram a falha no conhecimento sobre o gozo do corpo, sobre a irrepresentabilidade do feminino, empurrando para a Outra uma produção de saber sobre esse furo no simbólico. Frente ao impossível a suportar, isto é, o gozo indizível que não permite a criação do conjunto d'A mulher, assim como a inexistência da relação sexual, que inviabiliza qualquer regularização ideal entre os sexos, esses sujeitos ficam na esperança de recolherem algum ponto em comum que possa identificá-los como mulher, relacionando-se através de um roteiro que lhes permita se orientar na vida.

É o saber em jogo, como coloca Lacan (1973/2003d, p. 315): “O saber em jogo emite seu princípio como que do ponto ideal que tudo permite suportar quando tem o sentido de é pura: trata-se de que não existe relação sexual, relação aqui, quero dizer, que possa pôr-se em escrita.”

Assim, depreendemos, com essas questões dirigidas às influenciadoras, a busca pela transmissão dos ensinamentos d'A relação sexual, na suposição de que existe uma bússola certa para fazer existir o encontro harmônico entre os sexos, como nos mostram os questionamentos agrupados na categoria “Inexistência da relação sexual/parceria amorosa.” As seguidoras buscam nessas influenciadoras ensinamentos, regras, leis, modelos e prescrições, como se existisse o “aomenosum” que possuísse o saber no real sobre o sexo. Isso porque, como demonstra Lacan (1972/2003b), não há saber inscrito no organismo que diga a respeito da sexualidade, isto é, no ser falante, há uma insuficiência do saber para dar conta do gozo. Assim, percebemos que há uma insistência pela busca do não ensinável e um rechaço da contingência. A mulher e a relação sexual são nomes do impossível, o que implica que, nesses campos, não há um modo garantido de se relacionar com o Outro sexo e muito menos um saber que dê conta do que é ser uma mulher.

É interessante observar que essas seguidoras endereçam questionamentos íntimos na espera de uma resposta para avaliar o que fazer através do que a Outra faria. Não sabem como agir diante de acontecimentos imprevisíveis e recorrem às influenciadoras. Como vemos, as seguidoras depositam nessas influenciadoras um lugar de autorização de gozo. Elas devem dizer

o que é certo ou errado, o que deve se fazer: se devem ou não ter filhos, se devem ou não se separar do marido, se poderiam sair com “um *boy* probleminha ou não” – como no caso das seguidoras de B5 – e se é certo “sentir atração física por um determinado tipo de homem” repudiado pela tal influenciadora. É como se existisse o instinto sexual, isto é, um saber inscrito no organismo que valesse para todas. O que parecem esperar é a garantia do encontro sexual e uma consistência d’A mulher, ou seja, a definição do parceiro sexual natural para a espécie humana, um roteiro de como ser uma mulher, como ser mãe, como lidar com o parceiro, como ter relações sexuais, quantas vezes. Trata-se de um saber único, que pudesse via a ser compartilhado e transmitido como receita para a vida perfeita.

Nesse sentido, essas influenciadoras exercem o papel da Outra mulher, como aquela que detém o saber sobre o enigma do feminino, tal como Dora, admirada pela Sra. K, pela brancura do corpo, pelo seu domínio sobre os conhecimentos sobre o sexo. Completamente fascinada pela Sra. K, pelo seu suposto saber sobre o feminino e sobre o sexo, Dora se recusa a colocar seu corpo em jogo. No encontro romântico com o Sr. K., Dora prefere deixar a experiência vivida da mulher sob a responsabilidade da Sra. K, enquanto espera acessá-la por procuração. Ela deseja obter da Sra. K um conhecimento sobre o prazer feminino e não viver por sua própria conta.

O aprisionamento sob as vestes da supermulher faz prevalecer o sonho do para todas, obstinação da histérica em querer que seja possível poder dizer para toda mulher frente ao para todo x do lado masculino. Um dado curioso é que a grande maioria dos influenciadores são mulheres e o público do Instagram também é composto por uma maioria feminina, o que pode ser compreendido através da ligação maior que as mulheres têm com o $S(A)$, isto é, com a inexistência de um Outro que poderia dizer a última palavra sobre o que é ser uma mulher, o que faz com que precisem da mediação de uma Outra para se constituírem.

O discurso histórico proposto por Lacan (1969-70/1992) conjectura a eleição de um mestre que possa dizer sobre a verdade do seu gozo, mas, na medida em que esse saber não o alcança, a histérica o destitui desse lugar precioso. Esse mecanismo de eleição e desposseção também ocorre com relação a essas influenciadoras, fazendo-se presente quando estas fogem do ideal estabelecido, quando mostram algo da vida que escapa a esse roteiro e aos semblantes d’A mulher.

Como fazem esses sujeitos atualmente para furarem o mestre, para afetá-lo com sua denúncia? Difamam, escrevem relatando que estão decepcionados, que discordam de seu posicionamento, param de segui-lo e, em última instância, fazem motim para seu cancelamento nas redes sociais. Vale ressaltar que esse mecanismo de desposseção do lugar de saber é tão

frequente nas redes como a eleição da figura ideal. Assim, na medida em que esse saber, que algumas influenciadoras dizem ter, não dá conta do infinito do gozo feminino, visto que não há verdade que conviria a todas, a estratégia é o cancelamento³³, uma vez que a satisfação própria é da ordem do inclassificável, do um a um. O termo “cancelamento” surgiu para nomear a prática virtual de boicote a personalidades (famosas ou não) que cometeram alguma violência ou tenham dito ou feito algo considerado moralmente errado por determinado grupo dentro e fora da internet.

3.3.1 *Novas virilidades*

A leitura fina que Brousse (2019) faz acerca do contemporâneo nos permite articular essa ascensão das influenciadoras digitais. A psicanalista observa que a histérica não precisa mais passar pelo homem para interrogar a posição feminina, tal como fez Dora, que, para abordar a Sra. K e interrogar sobre os seus questionamentos acerca da mulher, aproximou-se do Sr. K. A histérica atual muitas vezes abdica desse homem, que atuava como testa de ferro, que estava ali apenas para dar passagem a uma posição feminina idealizada, isto é, passar pelo homem para depreender, através do olhar dele para uma Outra mulher, aquilo que um homem deseja em uma mulher. Descobrir uma referência em relação ao que é ser mulher e ao que ela própria como mulher deve desejar. Hoje, ressalta Brousse, ela verifica os questionamentos do feminino abordando diretamente a Outra mulher.

Ao tecerem um laço com essa suposta Outra para elas mesmas, que poderia lhes revelar o segredo da feminilidade, elas vão em direção a essa Outra, que as fascina. A essa posição, que se faz de homem ela própria e aborda a mulher, Brousse (2019) se refere como uma nova virilidade. Essa nova virilidade se faz presente nas redes sociais, pois as seguidoras interpelam diretamente a dama idealizada, admiram seu corpo, curtem suas fotos, pedem conselhos, demonstram insatisfação diante das ausências das influenciadoras e cobram justificativas. É o que podemos perceber neste dizer: “Eu só acho dona L que você deve explicar direitinho essa história de estar namorando e noiva para nós... suas admiradoras, fãs de carteirinha e que torcem por sua felicidade.” Mesmo que algumas influenciadoras exponham que não são perfeitas, que não são gurus e peçam que não as coloquem em um pedestal, visto que o que

³³ Não nos aprofundaremos nesse ponto por haver outras nuances envolvidas na cultura do cancelamento que não fazem parte do objetivo desta dissertação. Para mais informações sobre o tema, indicamos o vídeo do psicanalista Christian Dunker: [youtube.com/watch?v=ZVyt5ZcRYa4&t=2037s](https://www.youtube.com/watch?v=ZVyt5ZcRYa4&t=2037s)

transmitem nas redes são semblantes e, portanto, não recobrem toda a sua vida, as seguidoras não cansam de cultuá-las e interpelá-las.

Sobre o ponto acima, nos parece interessante sublinhar a leitura feita por Freud (1920-1923/2011), em *Psicologia das massas e análise do Eu*, que nos é interessante para aprofundarmos na nossa hipótese das influenciadoras como a Outra mulher. O psicanalista, em referência ao enamoramento e à hipnose, coloca o fenômeno da supervalorização sexual, isto é, o fato de o objeto amado desfrutar de certa liberdade quanto à crítica, e o de todas as suas características serem mais altamente valorizadas do que as das pessoas que não são amadas. Com isso, assinala que a tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da idealização e explica que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio eu, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. “Assim, nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio eu e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo”(p.39). Nesse processo, salienta Freud, o Eu se torna cada vez mais desprezioso e modesto e o objeto cada vez mais sublime e precioso. Assim, a crítica exercida por essa instância silencia; tudo que o objeto faz e pede é correto e inocente.

Logo, com base na leitura crítica de Freud (1920-1923/2011), podemos entender o lugar precioso que essas influenciadoras assumem na vida dos seus seguidores, o que explica a fascinação, servidão e conseqüente falta de senso crítico para enxergarem que se trata de semblantes, bem como todo o viés mercadológico que existe por trás das redes, pois, como expomos, um dos papéis do influenciador digital é induzir e sugerir o público a consumir determinado produto.

Brousse (2019), por sua vez, nos ajuda a aprofundar a discussão e aponta que a proliferação das relações homossexuais na histeria na contemporaneidade corresponde a um novo sintoma, que consiste em colocar “A mulher que não existe” como Outra idealizada, no lugar vazio da exceção, deixado pelo pai em declínio. Desse modo, o sujeito permanece na lógica masculina viril, dirigindo-se diretamente à Outra mulher, que revelaria a própria feminilidade a qual o sujeito se furta de experimentar. A escolha homossexual não advém de um questionamento sobre o sexo, não é uma escolha decidida, mas uma tentativa de recolher um saber a mais que acreditam que a Outra tem.

Feito esse percurso, podemos evidenciar o paradoxo que é a idealização da mulher em nossa época. Não passa de um novo engano que, ao fazer prevalecer a lógica do para todas, rechaça a experiência singular do ser falante, permanecendo na lógica viril da defesa ao feminino. Nesse sentido, Laurent (2012) aponta que a crença em uma mulher advém de uma

experiência que surge da certeza de uma autorização de gozo. Destaca que hoje há uma nova crença universal d'A mulher. Nessa mesma direção, Guimarães (2014) acrescenta que passamos da crença no Pai para a crença n'A Mulher, uma crença que consiste em instituir A mulher como universal, demonstrado pelo imperativo de ser impregnado na contemporaneidade: Seja linda! Autônoma! Poderosa! Capaz! Independente! Em contraponto aos imperativos d'A mulher, convém destacarmos alguns significantes dos discursos que circulam sobre o descrédito dos homens, corroborando, assim, as proposições feitas Brousse (2019), Laurent (2012) e Guimarães (2014): “*boy probleminha, boy lixo, boy tóxico*”.

Além disso, a figura da supermulher nas redes sociais é acompanhada da profusão das cirurgias estéticas, das harmonizações e dos preenchimentos faciais, uma injunção de remodelamento do corpo. Todo esforço deve ser realizado para alcançar um corpo idealizado. Assim, as mulheres recortam o corpo em uma tentativa de serem todas iguais. Segundo Cottet (2016), as ofertas das tecnociências possibilitam as manifestações da histeria contemporânea, entre elas, uma complacência ao se refazer um corpo, movimento que gera uma indústria do *bodybuilding* e o apelo da histérica por redesenhar seu corpo.

Assim, para finalizar, é importante destacar essa insistência pelo saber universal, defendendo-se da singularidade do feminino, esse gozo Outro que não permite identificação, pois escapa ao simbólico, sendo rebelde aos espelhamentos e criações de comunidades. O feminino, como um dos nomes do Real, articula-se com a invenção, com a singularidade de encontrar uma resposta que não é da ordem do compartilhável. Ora, o que essas perguntas revelam é que a invenção não interessa o saber fazer com esse gozo indizível que impõe a alteridade e requer invenções contingentes. O que importa é a medida comum, o que gera uma ilusão de representação do todo consistente d'A mulher, tão almejado pela histérica. Isso nos coloca de frente para um paradoxo interessante, isto é, o feminino como da ordem do absolutamente singular e a busca incessante do feminino, de uma insígnia d'A mulher pela via da medida comum, ou seja, dos semblantes que sejam da ordem do para toda mulher.

Contudo, antes de explicitarmos com mais detalhes essa contradição, exploraremos um pouco a maternidade como uma defesa ao feminino.

3.4 Maternidade: tratamento, defesa ou tormento

Lacan (1972-73/2008) nos coloca:

[...] homem, e mulher são apenas significantes absolutamente ligados ao uso discorrente da linguagem. Se há um discurso que lhes demonstre isto, é mesmo o

discurso analítico, ao pôr em jogo o seguinte, que a mulher não será jamais tomada senão quoad matern. A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe. [...] Graças à escrita. Ela não fará objeção a esta primeira aproximação, pois é assim que ela mostrará ser uma suplência desse não-todo sobre o qual repousa o gozo da mulher. Para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse a que será seu filho. (Lacan, 1972-73/2008, p. 41).

Nessa longa passagem, Lacan nos faz indicações valiosas para abordarmos a maternidade. A primeira já desdobramos ao longo desta dissertação, isto é, a mulher não se inscreve no inconsciente, a mãe se inscreve, pois surge como uma nomeação para o feminino, ou seja, uma tentativa de contornar esse indizível. Então, verifica-se que, para defini-la, nomeando-se mulher, é preciso passar pelo registro fálico, sendo a maternidade uma dessas possibilidades de nomeação. Entretanto, nessa mesma passagem, Lacan nos apresenta uma indicação valiosa, isto é, de que o filho pode assumir um lugar de “rolha” e preencher esse lugar de ausência de si mesma em decorrência desse gozo que não se inscreve no simbólico. Ao que nos parece, esse lugar de tamponar pode se apresentar como uma defesa ao feminino.

Nesse sentido, para que a maternidade não seja uma defesa ao gozo, é preciso que a criança não sature, para a mãe, a falta em que se apoia o seu desejo. O que isso quer dizer? Que a mãe só é suficientemente boa se não o é em demasia, ou seja, se os cuidados que ela dispensa ao filho não a tamponam e, assim, desviam de desejar enquanto uma mulher (Miller, 2014b). Assim: “Ou a criança preenche, ou a criança divide. Quanto mais a criança preenche a mãe, mais ela a angustia de acordo com a fórmula segundo a qual é a falta da falta que angustia. A mãe angustiada é, inicialmente, aquela que não deseja, ou deseja pouco, ou mal, enquanto mulher.”(Id., 2014b, p.5) Por isso, é importante destacar que a maternidade apresenta ser uma defesa ao não-todo quando o filho se apresenta em um lugar de obturar a falta, de ser tudo para a mulher, isto é, o seu único objeto de desejo.

Miller nos coloca que o verdadeiro em uma mulher se mede pela distância subjetiva da posição da mãe. Querer ser uma mãe é, para uma mulher, querer fazer-se existir como A mulher (Miller, 2012/2020). Desse modo, a criança deve estar entre a mãe e a mulher, pois é saudável que a mãe não deixe de desejar enquanto mulher, em razão de que é à medida que o não-todo da mulher é preservado na mãe, esse outro gozo que não responde pela via do materno, que a criança poderá fazer de sua verdade uma outra ficção que não a de obturar a falta materna.

Retornando aos exemplos das influenciadoras digitais, observamos que também circula, nas redes sociais, a figura d'A mãe como aquela que tem o saber inscrito no organismo, isto é, o instinto que diz a respeito da maternidade e o saber correto sobre como ser mãe. Alguns dos discursos que mais circulam são: criação com apego; maternidade real; amamentação por livre

demanda; as polêmicas do uso da chupeta, do açúcar, da fórmula; o jeito certo de amamentar, de fazer o bebê dormir etc. São tentativas de instituir modelos para fazer A mãe existir, como se houvesse uma garantia de que, ao seguir todas as regras dos infinitos manuais, a criança irá se desenvolver de forma saudável. Isso nos parece ser mais um modo de fazer existir a relação sexual e A mulher.

Assim, a maternidade pode se apresentar como uma defesa a esse gozo que não permite sua inscrição e representação nos manuais. Quanto mais identificada com a mãe, mais disposta a não renunciar a nada depois da maternidade, quanto mais entusiasmada em fazer o filho sentir que é A mãe, mais distante de inventar uma solução singular em relação à sua própria posição feminina, ou seja, em relação ao seu desejo e a seu gozo como uma mulher.

Antes de finalizar, é importante abriremos um parêntese para colocarmos que a maternidade pode ser um tormento para algumas mulheres. Em uma pesquisa anterior, intitulada “Enlaces e desenlaces sobre maternidade e feminilidade no mundo contemporâneo”³⁴, identificou-se que um filho não assume valor fálico para todas as mulheres. O que aparece no discurso de algumas mulheres é uma desfalicização e associação do filho como objeto dejeito. Ser mãe remete à privação, significa o empobrecimento de si, a anulação e a perda de valor. Podemos verificar essa dimensão na fala de algumas participantes da pesquisa³⁵:

- “Vejo um filho hoje como um obstáculo. Não é um investimento que você vai fazer e obrigatoriamente você vai ter um retorno.”³⁶

- “Filho é um atraso de vida, só serve para atormentar. Ser mãe é um atraso de vida, uma cruz pra carregar. Ser mãe deve ser uma porcaria.”

- “Eu nunca sonhei em casar e ter filho, sempre quis trabalhar, ser independente, sempre quis ter meu carro, trabalhar o dia inteiro, viajar, ter meu dinheiro.”

³⁴ Artigo: Os enlaces entre maternidade e feminilidade no mundo contemporâneo apresentado como Trabalho de Conclusão do Curso de Psicologia (2018) da Faculdade Ciências Médicas de Minas Gerais (CMMG). Pesquisa realizada por: Clara Ottoni, Larissa Duarte e Paula Ramos Pimenta (Orientadora do Trabalho de Conclusão de Curso). Artigo aguardando publicação.

³⁵ A pesquisa teve como objetivo compreender a vivência da feminilidade para além da maternidade, questionando a equivalência entre feminino e maternidade. Considera as transformações dos padrões da sociedade, onde a mulher passa a ocupar outras posições, deixando de ser apenas mãe e tendo outras nomeações, com outros sentidos à sua vida, para além da maternidade. Os sujeitos da pesquisa foram 15 mulheres que fizeram a opção por não terem filhos, tendo sido uma escolha clara e consciente, e não fruto de alguma disfunção sexual ou alteração fisiológica que viesse a impedir a gestação. A coleta de dados aconteceu por meio de entrevistas semiestruturadas. O N (=15) seguiu os seguintes critérios de inclusão: mulheres heterossexuais entre 30 e 70 anos, saudáveis, sem problemas fisiológicos relacionados à reprodução e que tomaram a decisão de não terem filhos, casadas ou em uma união estável, há mais de dois anos. Outro critério de inclusão no estudo foi a concordância em participar da pesquisa, após esclarecimento sobre a sua natureza e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em pesquisa com seres humanos.

³⁶ As falas foram retiradas da pesquisa realizada.

- “Não quis cuidar de outra pessoa, fazer comida pra outra pessoa. Sempre fui assim um pouco egoísta, sempre quis cuidar só de mim.”
- “Ter filhos significa que o outro é prioridade e não você.”
- Não quero meu corpo modificado, não quero esse problema. Se tivesse filho, seria um bibelô, iria terceirizar tudo. Eu me anular, fazer escolhas, prejudicar a minha vida profissional.”
- “Eu nunca me vi nesse papel de querer cuidar do outro, de chegar na minha casa e estar tudo bagunçado, de ter mais gastos. Se for pra gastar eu prefiro gastar comigo.”
- “Ser mãe é entrega total.”
- “A mãe perde muito a individualidade.”
- “Eu não poderia dar aquilo que eu considero ideal para uma criança.”
- “Eu acho, pelo menos pra mim, porque eu sou uma pessoa que me cobro em tudo na vida, seria uma coisa que eu me cobraria cinco vezes mais.”

Então, os achados dessa pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso corroboram a máxima laciana sobre a inexistência da mulher, que remete à impossibilidade de haver um universal que designe o que é ser uma mulher. Se existem mulheres que têm um filho como objeto fálico e outras que não, o ideal imposto a uma essência da mulher demonstra ser inconsistente. Assim, o estudo pretendeu escutar mulheres que optaram pela não maternidade, não tendo como propósito justificar, refutar ou rejeitar a escolha por não ter filhos. Identificasse, no discurso dessas mulheres, que o filho não assume um valor fálico, contudo essas instituem outros objetos de valor para a sua vida, como o trabalho, os estudos e os bens materiais.

Entretanto, observou-se que, no imaginário dessas mulheres, uma mãe e uma mulher não podem vacilar, não podem errar ou ter dúvidas. Parece-nos que o que há é uma insistência para a mãe e a mulher existirem como toda, como A, não podem ser sujeitos divididos no seu gozo. A partir da análise em questão, foi observado que parte dos sujeitos da pesquisa não podem perder nada de si, nada da imagem, sendo o filho um obstáculo para a integridade dessa imagem construída. Contudo, outras participantes salientaram que até consideraram a maternidade, mas não se viram capazes de realizarem essa função de forma ideal. Essas mulheres creem na existência d’A Mulher, aquela que tem O instinto materno inscrito no organismo.

Assim, para concluir, é importante ressaltar, através dos exemplos tratados ao longo deste capítulo, essa insistência em querer fazer Um, isto é, um todo consistente para, assim, estabelecer o conjunto universal, com regras definidas para ser mulher. Entretanto, o paradoxo é justamente precisar de um universal, isto é, de uma figura que representa um ideal de mulher para dizer o que é da ordem do absolutamente singular e, portanto, que não obedece a uma lógica do compartilhamento do saber. Logo, a questão que insiste é que, se o feminino não está

do lado dos semblantes, entretanto, prescindir deles pode arrastar ao pior, como vimos com Medeia. Então, do que se trata a posição feminina?

Para tentarmos responder a essa questão, abordaremos, na próxima seção, a posição feminina. Para tanto, nos serão de máxima importância: a formulação que abriu esta dissertação: “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79) e a formulação que abriu a nossa investigação sobre a histeria: “Essa verdade, como encarnada na histérica, será que ela de fato seria susceptível de um deslizamento flexível o bastante para a introdução de uma mulher?” (Lacan. 1971/2009, p.146).

3.5 Do toda mulher para advir como uma mulher

Aos seguirmos as pistas que Lacan nos deu, de que A mulher isto só se pode escrever barrando-se o A, acreditamos que o deslizamento, isto é, a flexibilidade para a posição feminina, resultaria no consentimento dos impossíveis: A mulher e a não relação sexual. Nessa perspectiva, uma mulher consentiria em ser Outra para ela mesma, o que implica acreditar em uma mulher singular ao invés de ficar na esperança de encontrar as respostas para a sua vida através da Outra mulher, que acredita ser Toda, isto é, completa. Por outro lado, a histérica é a que vive por procuração da Outra mulher, ou seja, recorre aos seus saberes para tentar circunscrever o seu ser e o seu gozo. Ser Outra para ela mesma implicaria ocupar-se do seu gozo singular, ser ela mesma a mulher da sua vida ao invés de ficar recorrendo ao Outro e as suas identificações de ferro como portador de respostas, isto é, inventar um ser de mulher para si, que não fique imerso nos ideais e na esperança de encontrar o “aomenosum”, que não é castrado e, portanto, lhe entregaria a satisfação plena e a identidade da mulher.

Isso implica, conforme Laurent (2012) nos esclarece, que o inovador da posição feminina não é prescindir dos semblantes, e sim, consentir com a duplicidade do gozo, ou seja, saber operar com o gozo fálico e o gozo feminino sem se perder nas aporias do gozo fálico nem na desmedida do gozo infinito, o que requer um saber fazer aí, com esse gozo que irrompe e que não tem nome, sobre o qual, por razões estruturais, ninguém possui o saber.

Então, é importante ressaltar que Laurent (2012) evidencia uma contradição da posição feminina. Essa duplicidade nos parece ser o ponto crucial, visto que, diante da inexistência de significantes que identifiquem como mulher do lado feminino das fórmulas da sexuação, há uma aderência ao falo, ou seja, a identificação imaginária ao falo, aos semblantes. Isso ocorre como uma forma de contornar o real e, assim, possibilitar uma consistência para o seu ser. A contradição existe, visto que, ao mesmo tempo, na posição feminina, o sujeito deve suportar ser

falicizado - porque não há escolha, tendo em vista que os semblantes são o que possibilita algum sentido para a existência e para o gozo. Por isso, os semblantes têm função de refreamento, isto é, de um limite para o gozo, dado que, como abordamos, a mulher (biológica) não encontra esse limite no corpo. Entretanto, o ponto-chave é não ter tanta aderência a essa identificação, ou seja, se servir dos semblantes e identificações sem crer demais na consistência da existência do “aomenosum” que possua o saber total. Como explicita Laurent (2012):

Daí o paradoxo do que é demandado em nome da fantasia: de um lado, apresentar o valor fálico, a mascarada, e, ao mesmo tempo, não acreditar nela, não ser tolo do próprio semblante que tem que apresentar. É aí que está toda a dificuldade da realização da posição feminina, o famoso saber operar com o nada. (Laurent, 2012, p. 108).

Dessa forma, salientamos que, diante da inexistência da mulher e da condição opaca do gozo feminino, visto que não permite uma identificação ao ser mulher, uma mulher se articula aos semblantes dispostos pela cultura. Todavia, a posição feminina trata-se de um saber fazer com essa divisão de gozo entre todo fálico e não-todo fálico. Isso implica servir-se dos semblantes fálicos na condição de ser tolo, ou seja, o que nos parece importante é não acreditar demais que, por detrás, haja uma essência do feminino, um todo consistente que fale d’A Mulher.

Logo, podemos concluir que, por essa perspectiva, os semblantes são recursos para contornar o real da inexistência da relação sexual e da mulher, entretanto, ficar na busca pelo ideal, presa às identificações de ferro, é permanecer na lógica masculina, isto é, enclausurada na existência do para toda mulher. Logo, manter a existência de um ideal, do qual se sente privada, acaba por resultar na incidência desse gozo como impossível a suportar, isto é, sob as formas de insuficiência, sentimento de falta de identidade, incompletude radical e momentos de ausência de si mesma.

Então, acreditamos que a defesa da histórica ao feminino, que estamos investigando, por buscar fazer existir o todo - Gozo todo e a mulher toda -, acaba por se defender da contingência, isto é, de sentir um gozo e ser apenas uma mulher. Assim, ao ficar às voltas de uma consistência, esse gozo Outro acaba por levar para um estado para fora de si, de ausência profunda, isto é, para a irrupção desse gozo, levando ao (im)possível a suportar, pois, como salientamos, a histórica transforma a impossibilidade em impotência.

Finalmente, afirmamos que a posição feminina se difere quanto ao tratamento dado ao gozo, o que implica a passagem do impossível a suportar (inexistência da mulher e da relação sexual), do Um da completude, que o todo fálico garante, para o real como impossível, o que abre via para a alteridade e para a invenção do não cessa de não se escrever. Nesse sentido, há

a possibilidade de experimentar esse gozo de forma vivificante, isto é, compatível com o prazer com a vida, pois permite a passagem do universal excludente para a alteridade do absolutamente singular. Então, a posição feminina remete ao consentimento do não-todo fálico, isto é, quando se abandona as esperanças do Outro consistente e se abre, portanto, para as surpresas e irrupções singulares e evanescentes do gozo feminino. Abre-se para o inovador contido nas máximas: “A mulher não existe.” e “Não há relação sexual.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres ainda em questão ou A mulher ainda em questão? Ao nos debruçarmos sobre as mulheres e o feminino, temas que já foram amplamente discutidos, nos mantemos bussolados pela indicação valiosa feita por Lacan de que deve renunciar à prática aquele que não alcançar a subjetividade da sua época. Desse modo, ao questionarmos por que, diante dos avanços do mundo contemporâneo, as mulheres continuam a rechaçar o feminino, compreendido como o que há de mais singular em si, vislumbramos alcançar a subjetividade da época para, assim, tentarmos nos servir dos conceitos fundamentais da psicanálise para lermos as manifestações e os sintomas do contemporâneo. Nessa via, mantemos também a indicação de Agamben de que contemporâneo é aquele que consegue ver o que, no seu próprio tempo, não está claro, pois as luzes da época tendem a ofuscar o olhar.

Desse modo, ao partirmos da formulação feita por Lacan: “A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79), depreendemos, ao longo do primeiro capítulo, que, do lado direito das fórmulas quânticas, não há uma mulher que extrai ao conjunto e ao qual todas as outras possam se referenciar. Isso significa que não há nada que especifique a mulher no inconsciente e, nesse sentido, Lacan cunha: “A mulher não existe”. Esse aforisma é inovador, pois, ao remeter à singularidade e à invenção, não pretende reunir as mulheres em um conjunto fechado, cheio de normas e emblemas. Assim, por não haver um significante distintivo do feminino, cabe a cada qual inventar respostas para esse furo do simbólico. Dessa maneira, diante da condição não-toda fálica da mulher, isto é, do fato de nem tudo no seu corpo ser ordenado pela castração, era o Nome-do-Pai que antes organizava esse corpo, impondo funções através do ideal de beleza, fecundidade e casamento. Assim como Brousse (2019) nos coloca, criava-se, sobre a mulher, certo número de signos, uma classificação, segregativa, que se inscrevia no corpo e dizia algo sobre ele.

Hoje, com o declínio da função paterna, não se tem mais os “uniformes do nome-do-pai” e, diante dessa pulverização, as mulheres estão mais livres para customizarem os seus corpos. Entretanto, percebemos que, apesar de estarem mais livres para traçarem uma forma de estarem no mundo, há um ponto que insiste. Como Lacan (1971/1969, p.69) nos coloca: “A mulher não existe A existência dela é um sonho de mulher, e é o sonho de que saiu Don Juan. Se houvesse um homem para quem A mulher existisse, seria uma maravilha, teríamos certeza do seu desejo.” Assim, Brousse (2019) evidencia que esse ‘A’, de “A mulher não existe”, passa a funcionar como objeto **a**, isto é, objeto causa de desejo. Nessa via, entendemos que, mesmo

com as múltiplas possibilidades de ser uma mulher singular, trata-se de manter a esperança da sua existência, de encontrar a verdadeira, a única e a virtuosa. Isso foi o que recolhemos no terceiro capítulo, com o exemplo da adoração das influenciadoras digitais, a profusão das cirurgias estéticas e os imperativos sobre a maternidade. Observamos, através desses exemplos, a insistência por um saber universal, que diga a fórmula para o encontro sexual e os segredos para ser “A” mulher e “A” mãe, ou seja, tentativas para aplacarem essa verdade escandalosa: Há uma insuficiência do saber para dar conta do gozo sem sentido do corpo, e que ninguém, por razões estruturais, sabe o que fazer com o excesso pulsional (Iannini, 2019).

Entretanto, buscam-se “A mulher; sabedorias e ensinamentos”, como pode ser percebido pelos questionamentos mais expressivos postados nas caixas de perguntas: O que fazer? Como fazer/lidar? O que me diz? O que acha? Há uma exigência para as influenciadoras falarem desse gozo e indicarem um roteiro de como chegar lá. Lacan já havia nos indicado, em “*Aturdito*”, que, “como mulher, ela realmente parece esperar mais substância da mãe que do pai” (Lacan, 1972/2003b, p. 465), isto é, a menina espera da sua mãe uma transmissão do que é ser uma mulher. Embora Lacan esteja evidenciando a relação mãe e filha, podemos depreender essa necessidade de uma mulher de estrutura histórica convocar uma Outra como portadora de respostas, para, assim, tentar criar uma identificação comum. Um ponto curioso é que parece que essa transmissão hoje não é mais buscada na mãe.

Logo, com base no que desenvolvemos ao longo deste trabalho, compreendemos que as mulheres são mais sensíveis aos imperativos que possam designar o seu ser, em razão da maior proximidade que uma mulher tem com o $S(A)$, assim, tudo pode ser dito sobre ela. Isso porque, diferentemente do homem, a quem o limite é dado pela ilusão da posse do órgão fálico, uma mulher no sentido anatômico não encontra esse limite no corpo e, logo, recorre aos semblantes como uma forma de contornar esse vazio e dar sentido a sua existência. Entretanto, Miller (2010) já havia evidenciado que as mulheres também são máquinas de perfurar os semblantes, pois, por serem mais amigas do real, sabem que eles, os semblantes, não drenam todo o seu gozo. No entanto, o interessante é que isso não impede de recorrer a essa Outra como portadora de respostas para o seu ser, mesmo que, em um segundo momento, venha a destituí-la. Este o circuito da histórica: eleger um mestre, entretanto, na medida em que esse saber produzido não dá conta do seu gozo, uma vez que a satisfação própria não é da ordem do saber, a estratégia é destituí-lo para, em seguida, eleger outro mestre.

Desse modo, por mais inovador e libertador que possa ser, deparar-se com a inexistência de um significante que possa dar conta do ser é tarefa árdua, pois o feminino reenvia ao impossível da relação sexual e da inexistência d’A mulher. Em virtude de não haver um saber

inscrito no organismo que possa organizar a sexualidade de modo a contribuir para um encontro garantido e certo, isso pode ressoar como um impossível a suportar. Deprendemos, então, que não existe o feminino, como uma qualidade ou categoria universal, o que existe é o gozo feminino, como o gozo próprio do ser falante. Entretanto, tal gozo, por não estar articulado com a linguagem, ser opaco e não ter localização determinada, pode se apresentar de forma mortífera, por invadir sem nomear e não permitir o fundamento ao conjunto de mulheres. Isso impossibilita que o sujeito se identifique como mulher e com o seu corpo. É um gozo que não se pode comparar nem compartilhar, quando atravessada por ele, Lacan sublinha que uma mulher é parceira da sua solidão.

Desse modo, ao retornarmos à pergunta basilar do presente trabalho, temos que o que há de impossível a suportar no feminino, o qual faz preciso se defender, é que, no ser humano, não há um instinto, um saber inscrito no organismo que diga como é que se faz para se relacionar com o outro sexo. Não há, no inconsciente, nada que especifique o que é ser mulher e como ter uma relação sexual. Logo, o impossível a suportar é a inexistência dos universais: “A mulher”, “o gozo” e “a relação sexual”, o que resulta em uma insistência por essa busca do “aomenosum”, que acredita ser completo, feliz, sem falhas e que detenha o saber. Logo, manter a existência de um ideal, do qual se sente privada, acaba por resultar na incidência desse gozo como impossível a suportar, isto é, sob as formas de insuficiência, sentimento de falta de identidade, incompletude radical e momentos de ausência de si mesma. Contudo, o que Lacan nos demonstra, com a sua teoria da sexuação, é que, por mais que haja essa insistência pelo universal e a esperança pelo “aomenosum”, é impossível coletivizar as marcas da linguagem no corpo, isto é, o real incide sobre cada corpo de maneira singular.

Assim, em relação ao gozo Outro, o sujeito pode se sentir infamiliar no seu próprio corpo. Então, por essa perspectiva, a defesa se apresenta como um dos modos de contornar o vazio de representação, o que nos indica que é diante do real, como uma forma de tratar o impossível de suportar, que ela surge.

A clínica da histeria nos é exemplar para tratar a defesa ao gozo feminino, pois, como evidenciou Laurent (2012, p. 106), há um chamado feminino que é a verdadeira voz das sereias: “Seja meu Outro,” isto é, diante do $S(\mathcal{A})$, da inexistência do significante da mulher, a histérica busca o universal, o paratoda mulher, a figura ideal que imagina ter as respostas para a vida e o gozo absoluto. Busca o “aomenosum”, como um anteparo para a irrepresentabilidade do feminino. Entretanto, ao fazer isso, rechaça o mais singular em si, pois vive sob procuração da Outra mulher.

Como evidenciamos, ao longo deste trabalho, o gozo é do Um, passa pelo Outro, contudo, só é vivido no corpo. Então, ao tentar acessá-lo por procuração da Outra mulher, a histérica acaba por se afastar do mesmo. A histérica, propõe Lacan, não está no registro do não-tudo, mas sim, identificada com o que não está sujeito à castração, pois lhe é próprio agarrar-se ao todo fálico, acreditando que a substância está no Outro, tentando superar um defeito estrutural de falha no simbólico no que tange ao feminino, por meio da criação da Outra mulher.

Então, podemos depreender, a partir dos exemplos tratados, que, ao invés de as mulheres estarem flexíveis a sua duplicação de gozo, ou seja, na condição de ser uma mulher singular, vemos, com as influenciadoras digitais e o alcance delas, que há uma insistência para a mulher toda. O que impera nas redes sociais é um individualismo, regido pelo discurso capitalista, produzindo-se, assim, campos de concentração de gozo e comunidades. Entretanto, como Rosa (2019) salienta, o individualismo se difere do absolutamente singular, ou seja, da alteridade radical, tendo em vista que o individualismo é agrupado em termos dos ideais ou dos modos de gozo, através dos traços identificatórios, enquanto o consentimento com a alteridade radical faz operar aquilo que o sujeito tem de mais singular e, portanto, não é da ordem do compartilhável. Em razão disso, podemos suscitar que o feminino hoje se apresenta mais enraizado na fase fálica do que tendo uma abertura para a alteridade da posição feminina. Assistimos, com essas influenciadoras digitais, a imagens de supermulheres, respaldando a leitura lacaniana de que o que captura a mulher é uma supermulher, ou seja, a Outra mulher, como aquela que detém um saber.

Então, diante dessa ausência de uma harmonia natural, pré-estabelecida, identificamos, com essas caixas de perguntas, a recorrência à Outra mulher, que possa soltar uma palavra sobre esse gozo. O curioso é que algumas falam, contam das suas experiências, prescrevem modelos para: ser mulher, mãe, relacionamento e os tipos de homens ideais. Todavia, essa explosão de possibilidades de identificação do ser mulher que impera nas redes não resolve o mal-estar oriundo de uma inexistência da identidade feminina e de um saber sobre o sexo. Em razão de que o gozo feminino não tem tradução, não tem inscrição no inconsciente e, portanto, é sem coordenadas, não se sabe como aparece e é sem roteiro. Desse modo, o feminino como um dos nomes do Real avança contra toda tentativa de normatividade e padronização e cabe a cada uma, em sua radical alteridade, se arranjar com esse impossível a suportar.

Logo, podemos concluir que são incontestáveis os avanços e as novas possibilidades para o ser mulher no mundo contemporâneo e não temos dúvidas da importância e do alcance que as lutas feministas tiveram e ainda têm. Entretanto, esta pesquisa evidenciou que, mesmo que as mulheres encontrem novas posições no mundo contemporâneo, posições de

empoderamento, essas novas atribuições não apagam a duplicidade do gozo entre aquilo que pode ser dito e o que não pode ser dito nem compartilhado. Então, ao se orientar pelas últimas formulações de Lacan, Miller (2000) evidencia como cada sujeito é obrigado a inventar um modo singular para o sexo. Desse modo, o sintoma é uma forma particular de cada sujeito inventar uma forma de se arranjar com essa hiância irreduzível, que marca o corpo e impõe o “Não Há:” “Não Há relação sexual” e “Não Há Mulher”. Assim, por essa via, o sintoma é entendido como uma mediação e se inscreve no lugar do que se apresenta como falha. Logo, podemos entender que o culto as influenciadoras digitais é um sintoma, que surge frente a “inexistência da relação sexual” e a “inexistência d’A mulher”.

Cabe, então, a cada mulher, lidar com essa opacidade que não permite identificação nem criação de uma comunidade. Assim, o feminino, como satisfação própria do ser falante, para além das aporias fálicas, mas sem deixar de se servir delas, indica que não há como encontrar tal satisfação absolutamente singular por meio das identificações de ferro com as Outras, o que não significa que as mulheres não possam estabelecer algum laço entre si ou que o Outra/Outra não cumpram uma função na estrutura. Como Laurent nos indicou, a posição feminina se refere a um saber fazer aí com os semblantes fálicos e com a desmedida do gozo feminino. O que parece importante evidenciar é o caráter de ser tolo do semblante, isto é, não acreditar que, por detrás do semblante, possa existir o para toda mulher.

Assim, o que lemos é que o recurso à Outra mulher, representada nesta pesquisa pelas influenciadoras digitais, é uma suplência ao $S(A)$, isto é, esse furo no simbólico que não permite uma escritura universal para a mulher, pois o que há é uma impossibilidade de esse gozo nomear A mulher. Entretanto, indicamos que esse não é um fenômeno novo, uma vez que Lacan já havia evidenciado a adoração de Dora pela Sra. K e, como podemos assinalar também, sempre houve um fascínio pelas atrizes globais e hollywoodianas.

Todavia, um ponto interessante que analisamos desses imperativos que circulam hoje nas redes sociais, com seus infinitos objetos de consumos e tutoriais que visam a tudo ensinar, é que A mulher pode ser consumida. Compram-se roupas, maquiagens, cabelos, corpos, ensinamentos e estilos de vida. O discurso capitalista veicula a mulher não como uma figura inalcançável, tal como eram a Sra. K e a Madona Sistina para Dora, ou as celebridades que se mantinham distantes, sob os holofotes, mas A mulher como mais um item a ser consumido, isto é, pode-se consumir todos os itens e objetos para atingir esse “ A ” consistente. Essa questão parece nos reenviar para o que Camaly (2019) colocou como falocentrismo renovado, isto é, o posicionamento de algumas “mulheres de ferro” reproduz um novo chamado à função que o Nome-do-Pai impunha na cultura, o de veicular o paratodos, o que podemos apostar que não

será sem consequências para o ser falante. Isso porque faz imperar uma figura obscena e feroz, o Supereu, com os seus infinitos imperativos: Seja!; Goze!; Compre!.

Entretanto, mantemos, no horizonte desta pesquisa, que, apesar de as defesas surgirem em face ao impossível a suportar, Miller (2014b) salienta que a função do analista é a de perturbar as defesas, pois pressupõe ser possível remontá-las de outra forma. Assim, apostamos que a psicanálise permite um tratamento para a face mortífera desse gozo, pois, ao fazer inconsistir os ideais e o Outro e a Outra consistentes, o ser falante, ao se fazer tolo dos semblantes, pode vir a experimentar esse gozo de uma forma vivificante. Nesse sentido, Laurent (2012) pontua que a direção de uma análise vai na via do não há Outro do Outro $S(A)$, não há ninguém que tenha a última palavra que conviria a essa exigência do apelo há uma identidade feminina, fazendo valer a inconsistência do Outro, isto é, denunciar o excesso de semblantes para que os sujeitos possam, cada qual, se ocupar do seu gozo, do seu gozo singular

Portanto, a posição feminina não é um ideal ou qualidade. Acreditamos que essa posição implica a inconsistência da mulher e da relação sexual, o que possibilita fazer vacilar as identificações e os imperativos. Assim, abre possibilidade para uma invenção singular, isto é, o abandono da crença no todo, o “*aomenosum*” que não tem falhas e limitações, para um saber fazer aí com os semblantes e com esse gozo que irrompe e não tem sentido.

Por fim, diante do impossível a suportar, há soluções possíveis que cada mulher pode inventar diante do impasse que implica a impossibilidade de saber o que é uma mulher e de dizer qual é o gozo que a habita, isto é, produzir um litoral para que esse gozo escoie de outras formas e não apenas pela versão mortífera da insistência pelo universal. Assim, diante da inexistência de um saber no real, Lacan evidencia que há possibilidade de saber, isto é, da ordem do *savoir-y-faire*, o que nos indica que esse saber é da ordem singular e intransferível. Portanto, compreendemos, ao longo desta pesquisa, que as máximas: “A mulher não existe” e “a relação sexual não existe” são aforismas que remetem ao real como impossível. Desse modo, apresentam duas vertentes: a face do impossível a suportar e a da invenção que reenvia para a singularidade e a alteridade.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2009). O que é o contemporâneo? In G. Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos.
- Alberti, S. (2012). A função do feminino para a noção de estrutura em psicanálise. *Tempo psicanalítico*, 44(2), 371-387. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000200008&lng=pt&tlng=pt.
- Alvarenga, E. (2019). *A neurose obsessiva no feminino*. Belo Horizonte: Relicário.
- André, S. (1987). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bassols, M. (2017, jul.). O feminino entre centro e ausência. *Opção Lacaniana*, 8.(23).1-15. Recuperado de: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_23/O_feminino_entre_centro_e_ausencia.pdf
- Bessa, G. (2012). *Feminino: um conjunto aberto ao infinito*. Belo Horizonte: Scriptum.
- 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/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812014000100012&lng=pt&tlng=pt
- Brodsky, G. (2008). O homem, a mulher e a lógica, em Latusa: o semblante e a comédia dos sexos. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, 13, 171- 192.
- Brousse, M. H. (2012, jun.). O que é uma mulher. *Latusa Digital*, 9(49).
- Brousse, M. H. (2013). A homossexualidade feminina no plural ou Quando as histéricas prescindem de seus homens testas de ferro. *Almanaque 21*. Recuperado de: <http://almanaquepsicanalise.com.br/wp-content/uploads/2015/08/brousse.pdf>
- Brousse, M. H. (2019). *Mulheres e discursos*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Camaly, G. (2020). *Novas anotações sobre a feminização do mundo e a posição feminina*. Recuperado de: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/novas-anotacoes-sobre-a-feminizacao-do-mundo-e-a-posicao-feminina1/>
- Carvalho, V. (2020). *A lógica da fantasia e mais além* (Tese). Universidade Federal de Minas Gerais, MG, Brasil.
- Castro, S. (2020). O unheimlich, o feminino e o retorno dos patriarcas. *Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*, 23, Salvador, BA, Brasil. Recuperado de: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/o-unheimlich-o-feminino-e-o-retorno-dos-patriarcas/>
- Coelho, J. (2018). *Fatores que influenciam na popularidade de postagens de marcas em mídias sociais: um estudo netnográfico no contexto da instituição de ensino superior* (Dissertação). Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, SC, Brasil.

- Cottet, S. (2016). Actualité du corps hystérique. *Revue de Psychanalyse*, 114.
- Dasen, F. (2014). Falasser, In J.-A. Miller, *Um real para o século XXI*. Belo Horizonte, Editora Scriptum.
- Eurípedes. (2010). *Medeia*. São Paulo: Editora 34.
- Fay, Penelope (2020). Demônios e maravilhas da feminilidade. In *O feminino infamiliar - Dizer o indizível*. Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo
- Freiria, Antônio Acra. (1992). A Teoria dos Conjuntos de Cantor. *Paidéia* (Ribeirão Preto), (2), 70-77.
- Freud, S. (1972). Fragmento da análise de um caso de histeria (Trabalho original publicado em 1905). In S. Freud, *Obras completas, ESB*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. (Trabalho original publicado em 1920/1923). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2012). *Totem e Tabu: contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos* (Trabalho original publicado em 1912/1913). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2014). *Inibição, sintoma e angústia* (Trabalho original publicado em 1926). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2017). As pulsões e seus destinos (Trabalho original publicado em 1915). In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (2018a). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In S. Freud, *Amor, sexualidade, feminilidade (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7)*. (Trabalho original publicado em 1925). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (2018b). A feminilidade. In S. Freud, *Amor, sexualidade, feminilidade (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7)*. (Trabalho original publicado em 1933). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (2019a). As pulsões e seus destinos (Trabalho original publicado em 1915). In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Freud, S. (2019b). O infamiliar (Das Unheimliche) (Trabalho original publicado em 1919). In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Fuentes, M. J. (2012). *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Fuentes, M. J. (2020, set.). *O feminino infamiliar*. XXIII EBCF – Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, 15. Recuperado de: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/o-feminino-e-o-infamiliar/>

- Guéguen, P. (2014). Defesa. In *Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Guerra, A. (2007). *A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência* (Tese). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Guimarães, L. (2014). *Gozos da mulher*. Rio de Janeiro: KBR.
- Holk A. L. (2012). O não-todo em cada um e na cultura atual. In A. L. Holk, *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Iannini, G. (2019, março). Libido não tem gênero. *Revista Cult*, 238.
- IBOPE (2019). O Brasil e os influenciadores digitais. 2019: o quanto o Brasil está conectado. Recuperado em: <https://static.poder360.com.br/2019/11/Influenciadores-digitais-ibope.pdf>
- Karhawi, I. (2016). Influenciadores digitais: o Eu como mercadoria. In. S. Corrêa, *Tendências em Comunicação Digital*. São Paulo: ECA-USP.
- Karhawi, I. (2017). Influenciadores digitais: conceitos e práticas em discussão. *Revista Communicare*, 17, pp.45-61
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 3: As psicoses* (Publicado originalmente em 1955-56). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1988a). Intervenções sob transferência. (Trabalho original publicado em 1951). In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1988b). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. (Trabalho original publicado em 1960). In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (Publicado originalmente em 1969-70). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (Publicado originalmente em 1957-58). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2003a). *Proposição de 9 de outubro de 1967* (Trabalho original publicado em: 1967). In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003b). Aturdido (Trabalho original apresentado em 1972). In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003c). Televisão (Trabalho original apresentado em 1973). In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003d). Nota Italiana (Trabalho original apresentado em 1973). In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (2003e). *Joyce o sinthoma* (Trabalho original apresentado em 1975). In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma* (Trabalho original apresentado em 1975-76). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (Trabalho original apresentado em 1972-73). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse do semblante*. (Trabalho original apresentado em 1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior* (Trabalho original apresentado em 1971-72). Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- Laurent, É. (2012). *A psicanálise e a escolha das mulheres*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Lipovetsky, G. (2007). *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. (Maria Lucia Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1997).
- Lipovetsky, G. (2008). *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Luís, António Gregório(2011). *Elementos sobre a teoria de conjuntos*. Recuperado de arquivoscolar.org/bitstream/arquivo-e/135/1/AMAT1-CONJ.pdf
- Luz, T. (2019). *O processo de influência social entre influenciadoras digitais de moda e suas seguidoras na plataforma de rede social Instagram* (Dissertação). Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.
- Machado, O. (2012). *As mulheres não contam*. In O. Machado, *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Mandil, R. (2003). *Os efeitos da Letra: Lacan leitor de Joyce*. Belo Horizonte: Contra Capa.
- Miller, J.-A. (1996). *Matemas I* (Trabalho original publicado em 1992). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 26(27), 87-10.
- Miller, J.-A. (2010). Mulheres e Semblantes 1. *Opção Lacaniana*, 1(1), 1-16
- Miller, J.-A. (2011). *O ser e o Um*. Inédito.
- Miller, J.-A. (2014a). O real para o século XXI. In Machado, O. & Ribeiro, V. L. A., *Um real para o século XXI*. Belo Horizonte: Editora Scriptum.
- Miller, J.-A. (2014b). *A criança entre a mãe e a mulher*. *Opção Lacaniana*, (15). Recuperado de: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15

/crianca_entre_mulher_mae.pdf

- Miller, J.-A. (2015). *O osso de uma análise + o inconsciente e o corpo Falante* (Trabalho original publicado em 1998). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (2016). Uma partilha sexual. *Opção Lacaniana*, 7(20), 1-40.
- Miller, D. (2020). *As duas margens da feminilidade* (Trabalho original publicado em 2012). Recuperado de: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/as-duas-margens-da-feminilidade-2/>
- Miller, J.-A. & Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Monribot, P. (2019). Refus du féminin. *Jornada I' École de la Cause Freudienne*, 49. Recuperado de: <http://www.femmesenpsychanalyse.com/category/refus-du-feminin/page/2>
- Morel, G. (1996). Anatomia analítica. In J. Forbes (Org.), *Psicanálise: problemas ao feminino*. São Paulo: Papirus.
- Naveau, P. (2017). *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Normand, marcela (2020). *A discórdia entre os sexos: um estudo laciano sobre os estilos do amor*. Dissertação. Programa de Pós Graduação em psicologia da UFMG
- Rivière, J., Carvalho, A. C. & Carvalho, E. (2005). A feminilidade como máscara. *Psychê*, 9(16), 13-24. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382005000200002&lng=pt&tlng=pt.
- Rosa, M. (2019). *Por onde andarão as histéricas de outrora? Um estudo laciano sobre as histerias*. Belo Horizonte: Editora da autora
- Santiago, J. (2012). Prefácio. In *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte. Scriptum.
- Soler, C. (2019). *Homens e Mulheres* (Trabalho original publicado em 2018). São Paulo: Aller.
- Soler, R, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Souto, S. (2013). *A histeria hoje. O que a histeria hoje ensina sobre o sintoma*. VI ENAPOL – VI Encontro Americano de Psicanálise da Orientação Lacaniana. XVII Encontro Internacional do Campo Freudiano. Recuperado de: <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Las-Conversaciones-del-ENAPOL/La-histeria-hoy/Simone-Souto.html>

Teixeira, A. (2017, dez.). A fundação violenta do universal. *Derivas Analíticas*, 7.
Recuperado de:
<http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/edicoesanteriores/index.php/universal>

Vieira, M. A. (2009, ago.). R.S.I. - O que é isso? A trilogia lacaniana. (pp.1- 11). *Seminário na EBP Seção Rio*, Rio de Janeiro. Recuperado de: http://www.litura.com.br/cursos_repositorio/rsi___i_a_trindade_infernal__introducao__1.pdf

ANEXOS

ANEXO A - INEXISTÊNCIA DA RELAÇÃO SEXUAL/PARCEIRA AMOROSA

Pelo amor de deus! Explica como você consegue manter a frequência de sexo?! Todo dia? Ajuda a gente

Manda ver!

Como "conquistar" um homem? Quero me casar

Pergunta que eu respondo!

o boy some e volta, some e volta, o que fazer ? 😞

Vamos conversar:
Assunto: relacionamentos

! Como é o seu relacionamento em relação a ciúmes ??

Manda ver!

Já aconteceu de vc querer sexo e seu marido não? Se sim, o que vc fez?

O que você quer saber?

Como despertar o tesão do meu marido, ele me ama mas o sexo tá ruim...e ele tá depressivo.

O que quer saber?

Já teve um orgasmo?
Como foi?

O que quer saber?

Transar no primeiro encontro, o que acha?

ANEXO B - MATERNIDADE

continuamos ;)

Depois que parei de trabalhar para cuidar dos filhos, não me sinto capaz de realizar mais nada .

Pergunta que eu respondo

Tenho muita vontade de saber sua opinião sobre a maternidade. Estou grávida..

Criar

O que quer saber?

Parece que não senti o que É para eu sentir na chegada do meu filho

Criar

O que você quer saber?

Vou voltar a trabalhar mas meu ❤️ dói por deixar minha bebê Oq faço?

O que quer saber?

Como é ser mãe? consegue explicar o que sentiu com a chegada do filho? Cont...

Criar

Pergunta que eu respondo

As vezes sinto que não sou
mãe de verdade, por ter
uma babá para ajudar

Criar

ANEXO C - AUTORIZAÇÃO DE GOZO/COMO AGIR

O que você quer saber?

Meu marido quase nunca
me procura por sexo só
eu ..oq faço?

O que você quer saber?

Como lidar com
correções/exigências
constantes do
marido(cozinha, tarefas
de casa)

Domingo por aqui...
O que você quer saber?

O que fazer quando seu
namorado nao confia em
vc 100%? (isso depois de
q eu fiz algo)

O que a [REDACTED] quer saber?
Exclusivo para MARALUNAS!

Oq vc faria se estivesse
ficando com um boy a
uma mês e quisesse
namorar com ele?

ANEXO D - A MULHER/SABEDORIAS E ENSINAMENTOS

Domingo por aqui...
O que você quer saber?

**Eu ouvi seus conselhos e
larguei do namo que não
me tratava igual princesa**



**Muito amor por todas as
Mara Alunas 😊❤️❤️**

Precisei vir aqui pra registrar o quanto a estão mudando a minha vida, foi a melhor coisa que poderia ter feito por mim. Se alguém tiver dúvidas se o Seja Mara, melhora o casamento, eu sou a prova viva, porque uma mulher Mara, ela se ocupa, ela se cuida, ela não cria expectativa, ela é bondosa, e não há marido que não queira ser melhor com uma mulher assim ao seu lado!! Só tenho a agradecer a a essa equipe que faz tudo acontecer, que faz nossa vida leve, feliz e Mara!!!

Muito Obrigada por todo o suporte sempre 🙏 Essa equipe arrasa!!!

Bom dia!!! só queria te agradecer por você ter aparecido na minha vida em um momento que a única solução que eu via era o divórcio e hj meu marido me agradeceu pela minha mudança e ter paciência com ele, te conheci por causa da primeira polêmica e aqui fiquei e não saiu mais. Vc é MARAAA!!!

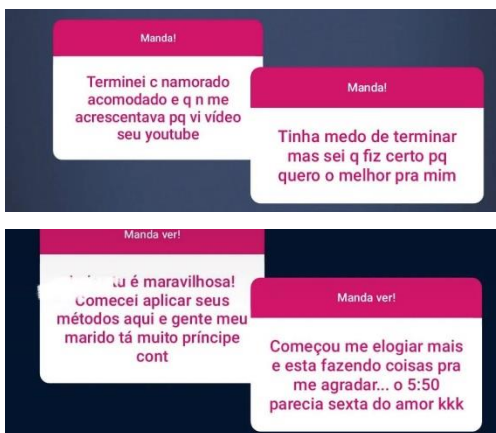
**Como ser super mãe, super
mulher, empresária e
blogueira?**

criar

Pergunta que eu respondo

O que fazer e agir para ser uma princesa?

Criar



ANEXO E - OUTROS

