

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

HELOÍSA MOURA BEDÊ

**ENTRE FRONTEIRA E LITORAL: UM PERCURSO DA RECUSA HISTÉRICA AOS
TESTEMUNHOS ESPORÁDICOS DO NÃO-TODO**

Belo Horizonte

2022

HELOÍSA MOURA BEDÊ

**ENTRE FRONTEIRA E LITORAL: UM PERCURSO DA RECUSA HISTÉRICA AOS
TESTEMUNHOS ESPORÁDICOS DO NÃO-TODO**

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 à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise; Investigação no Campo Clínico e Cultural

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Márcia Maria Rosa Vieira

Belo Horizonte

2022

150 B411e 2022	<p>Bedê, Heloísa Moura.</p> <p>Entre fronteira e litoral [manuscrito] : um percurso da recusa histórica aos testemunhos esporádicos do não-todo / Heloísa Moura Bedê. - 2022.</p> <p>105 f.</p> <p>Orientadora: Márcia Maria Rosa Vieira Luchina.</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. Histeria - Teses. 3. Psicanalise – Teses . I. Vieira, Márcia Maria Rosa. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE HELOÍSA MOURA BEDÊ

Realizou-se, no dia 08 de julho de 2022, às 10:00 horas, online na Plataforma Zoom, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Entre fronteira e litoral: um percurso da recusa histórica aos testemunhos esporádicos do não-todo*, apresentada por HELOÍSA MOURA BEDÊ, número de registro 2020653782, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Márcia Maria Vieira Rosa Luchina - Orientadora (UFMG), Prof(a). Maria Josefina Sota Fuentes (Consultório), Prof(a). Antônio Márcio Ribeiro Teixeira (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Marcio Ribeiro Teixeira, Coordenador(a)**, em 11/07/2022, às 09:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Josefina Sota Fuentes, Usuário Externo**, em 11/07/2022, às 10:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Rosa Vieira Luchina, Servidor(a)**, em 11/07/2022, às 13:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1582471** e o código CRC **A03FA030**.

*“Há uma coisa que, desse não-tudo,
desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso”*

(Lacan, 1972-73/2008, p. 79)

AGRADECIMENTOS

Ao Vinícius Lima, pelo fôlego diário, capaz de verter o oceânico da inibição em letras e litorais. A ele também por navegar com tanta leveza por nossa parceria, que não se dá sem sua dose de psicanálise e de amor.

À Márcia Rosa, pela marca que pôde imprimir, por meio de seu tracejado desejanter, sobre meus fragmentos de escrita, tornando-os decididamente mais vivos e sensíveis.

Ao Antônio Teixeira, pela arte de devolver-me, em tom de prosa, meus escritos subvertidos e, ao mesmo tempo, bussolados.

À Maria Josefina Fuentes, pelas margens generosas de seus escritos, que acabaram por acolher e bordejar os avanços e recuos que compuseram a feitura desta pesquisa.

À Graciela Bessa, pela forma doce e cirúrgica em que memorou que o feminino, isso só se visita de quando em vez.

Ao Guilherme Massara, pela simplicidade com que me mostrou que um objeto de pesquisa dá suas próprias voltas e que, a mim, restava escrevê-las.

À Silvia Beleza, que sempre deixou, entre seus livros de biologia, um espaço aberto para a psicanálise, o qual, ainda hoje, faz circular meu desejo de saber.

Ao Lúcio Bedê, que, ao (des)entender os esboços de minha pesquisa, fez haver, ali onde a princípio não havia, um litoral.

À Neuza Bedê, pelas flores, e à Iná Beleza, pelos poemas. Ao Halley Moura, pela música, e ao Raymundo Bedê, pelo traço. A todos, pelas lembranças.

À Fernanda Costa, que, fiel em sua aposta litorânea, lembrou-me que uma dissertação, isso também se faz com as mãos.

À Cristiane Barreto, por ter me ensinado, num brilhar de olhos, que uma clínica não se sustenta de fronteiras.

À Luísa Costa, cuja escuta visceral e amiga fez desse mestrado uma experiência possível, mostrando que terras arrasadas também dão flores.

Ao Raul Macedo, que carinhosamente me estendeu a mão, fazendo do meu encontro com a psicanálise uma decisão que se refaz diariamente.

À Marcela Aguilar, que, pelo fio comum de uma decisão, me ajudou a desbravar as rasuras de um território desconhecido, entre nuvens.

À Flávia Coutinho, cuja amizade leal me autorizou a desterritorializar o que pudemos escrever como feminino.

Ao Gilson Iannini, cuja aposta fez enigma e me colocou a trabalho.

À Lígia Albuquerque, pela inestimável interlocução e carinho, sempre.

Ao Mateus Mourão, por lembrar que a psicanálise implica aos analistas paciência, mas também certa transgressão.

À Gabriela Velocini, cuja interlocução amiga fez presença, relançando-me ao trabalho.

Aos queridos professores da UFMG, Ângela Vorcaro, Andréa Guerra e Fábio Belo, além dos já mencionados Guilherme Massara, Gilson Iannini, Antônio Teixeira e Márcia Rosa, cuja presença decisiva em minha formação fez do meu endereçamento à universidade um desafio ainda mais prazeroso.

À Margaret Moreira e ao Antônio Lima, pelo carinho em forma de família, que aqueceu esta escrita.

À Clara Magalhães, à Fernanda Camargos, à Anna Luísa Carvalho, à Renata Volpe, à Nathalia Pacheco, ao Hebert Lamounier, ao Túlio Soares e à Mariana Resende, pelas risadas certeiras, pelos bons momentos e pela torcida.

À Thais Limp, à Amanda Malta, à Virgínia Carvalho, à Júlia Werneck, ao Kaio Fidelis, à Giselle Moreira, à Elisa Beleza, à Lúcia Cambraia, ao Hugo Bento, à Rafaela Coelho e à Marcela Normand, pelas mais prazerosas trocas.

Ao Gabriel Caixeta, à Tayná Celen, à Érika Faria, ao Israel Tainan e ao André Luiz Pacheco, pela parceria em tempos incertos. Aos demais colegas de mestrado, com os quais partilhei o desafio de fazer presença à distância.

E à CAPES, que tornou esta pesquisa viável.

RESUMO

Bedê, H. M. (2022). *Entre fronteira e litoral: um percurso da recusa histórica aos testemunhos esporádicos do não-todo*. Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Esta pesquisa propôs tecer uma aproximação entre litoral e feminino lacanianos, interessando-se por aquilo que, do gozo não-todo fálico, desafia os mecanismos históricos de recusa ao feminino. Tendo como norte a expressão lacaniana dos “testemunhos esporádicos” do não-todo, trabalhamos as implicações teórico-clínicas de se considerar as irrupções do feminino testemunhadas por sujeitos históricos, estruturalmente situados do lado dito “homem” da sexuação. Para tanto, extraímos das figuras de litoral e de fronteira, tal como abordadas por Lacan em “Lituraterra”, suas lógicas de funcionamento, de modo a investigar tanto a capacidade dos obstáculos históricos em proteger o sujeito do gozo feminino quanto as singulares consequências das irrupções de tal gozo sobre o sujeito. Sob efeitos do litoral, pudemos nos aproximar da heterogeneidade própria ao gozo não-todo e questionar se a lógica fronteira – fornecida de primeira mão pelo *modus operandi* histórico – seria consistente o suficiente para operar uma separação bem-sucedida entre o histórico e o gozo feminino. Como saldo desse percurso, situamos, nos testemunhos esporádicos do não-todo na clínica das histerias, um convite a transpor a lógica fronteira rumo a uma lógica litorânea – que trataria de um fazer entre dois registros heterogêneos – para abordarmos a interface histeria-feminino.

Palavras-chave: histeria; feminino; gozo; fronteira; litoral.

ABSTRACT

Bedê, H. M. (2022). *Between frontier and littoral: from hysterical refusal to sporadic testimonies of the not-all*. Graduate program in Psychology, Federal University of Minas Gerais, Belo Horizonte.

This research intended to weave an approximation between the littoral and the feminine, considering that there is something in the not-all jouissance that challenges the hysterical mechanisms of refusal of the feminine. Having as a guide the Lacanian expression of the "sporadic testimonies" of the not-all, we worked on the theoretical-clinical implications of considering the irruptions of the feminine when testified by hysterical subjects, structurally located in the so-called "male" side of sexuation. In order to do so, we extracted from the figures of the littoral and the frontier, as addressed by Lacan in "Lituraterre", their logic of operation, so as to investigate both the capacity of hysterical obstacles to protect the subject from the feminine jouissance and the singular consequences of the irruptions of such jouissance over the subject. Then, we were able to approach the heterogeneity proper to the not-all jouissance and to question whether the logic of the frontier – provided first-hand by the hysterical *modus operandi* – would be consistent enough to operate a successful separation between the hysteric subject and feminine jouissance. Finally, we extracted, from the sporadic testimonies of the not-all in the clinic of hysterias, an invitation to transpose the logic of the frontier towards a logic of the littoral – which involves a doing between two heterogeneous registers – to approach the hysteria-feminine interface.

Keywords: hysteria; feminine; jouissance; frontier; littoral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. UMA CLÍNICA DE FRONTEIRAS: A HISTERIA E OS REFÚGIOS DO FEMININO	24
1.1. Falhas de porte: a artilharia histórica	29
1.1.1. A identificação viril	32
1.1.2. A armadura do amor ao pai	35
1.2. Terreno comum: um modo fronteiro de se habitar o corpo	39
1.2.1. Um rastro no corpo: o que do rígido se derrete	40
1.2.2. Crer no semblante: o que na armadura não se escreve	44
2. TESTEMUNHOS ESPORÁDICOS DO NÃO-TODO	51
2.1. Da mulher que não se é <i>À</i> mulher que não existe	54
2.1.1. Não-todo: elementos heterogêneos	57
2.1.2. Esporádico: impossível de delimitar	61
2.1.3. Testemunho: deslizamentos entre centro e ausência	67
2.2. Não-toda histórica?	74
2.2.1. Respingos: do não-todo à língua	79
2.2.2. Barragem contra o Pacífico... e os avanços do feminino	82
2.2.3. O que do litoral faz fronteira: perspectivas de uma análise	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

INTRODUÇÃO

Como Brousse (2003) nos orienta, “a prática da psicanálise põe em evidência um real clínico que se manifesta ao retornar com insistência ao mesmo lugar” (p. 57). Nessa medida, a psicanálise pode testemunhar o impossível (Miller, 2000), o que não cessa de não se escrever, por meio do que aparece enquanto uma contingência que se manifesta esporadicamente nos casos, “uma marca que se inscreve produzindo um acontecimento de corpo” (Fuentes, 2012, p. 126). Esta pesquisa parte da constatação, nada incomum para aqueles que partilham do gosto pela prática clínica psicanalítica, de que há sujeitos que, mesmo à sua revelia, experienciam ou já experienciaram efeitos de aproximação de um gozo que escapa à norma fálica, que nomeamos, com Lacan (1972-73/2008), de feminino¹ ou não-todo fálico. É o caso de vivências de arrebatamento, de êxtase, de devastação, até mesmo de extravio, nos quais o sujeito testemunha a “inconsistência, a falta de identidade e de domínio do corpo, o sentimento de incompletude, momentos de ausência de si mesmo, a invasão de uma angústia extrema” (Fuentes, 2012, p. 41).

Tendo em vista que o real clínico sempre convoca novas invenções à psicanálise, não podemos deixar de perguntar, como Rosa (2019), “se o feminino surge de surpresa, de modo inadvertido; se ele surge em um momento específico da existência ou de modo intermitente; se ele surge relacionado ao masculino ou além; complementando-o ou em suplência a ele” (p. 92). A esse respeito, é especialmente na década de 70 que Lacan nos fornece algumas expressões importantes ao se referir a esse Outro gozo, tais como “deslizamentos” (1971/2009, p. 146), “entre o centro e a ausência” (1971-72/2012, p. 117) e “testemunhos esporádicos” (1972-73/2008, p. 87). Dentre outras, essas expressões transmitem o aspecto transitório² e contingente das formas a partir das quais o não-todo se manifesta. Diante disso, trata-se aqui de interrogar as consequências clínicas do caráter contingencial desse gozo em suas manifestações na neurose, mais especificamente, na neurose histérica.

Afinal, constatar que o feminino se manifesta de modos contingentes, isso nos permite indagar: diante de quem, já que *A* mulher não existe? Com as teorizações lacanianas da década

¹ Cabe salientar, de partida, que o que chamamos aqui de gozo feminino não é uma propriedade necessária e muito menos exclusiva de mulheres no sentido das determinações de gênero ou de sexo. Isso quer dizer que qualquer ser falante, independentemente de seu gênero ou de seu sexo, pode ser atravessado, contingentemente, por essa modalidade de gozo.

² Vale aqui retomar a lembrança de Freud (1916/2015) de que a transitoriedade, ao contrário do que se poderia pensar, não reduz o valor das coisas (a exemplo da beleza e da perfeição da arte, do corpo e da natureza), mas sim o aumenta. Fica em aberto pensarmos também, quem sabe, no valor da transitoriedade do gozo não-todo fálico.

de 70, podemos pensar a estrutura da neurose como tal a partir do lado “homem” da sexuação, uma vez que é nessa posição que o sujeito neurótico tenta se proteger frente ao caráter potencialmente insuportável do gozo não-todo (Dafunchio, 2013), em sua face que escapa ao campo do sentido. Se o sujeito neurótico se encontra, a princípio, protegido, alçado ao lado fálico das fórmulas, o que possibilitaria essas manifestações do não-todo na clínica das neuroses?

Do lado do sujeito obsessivo, por exemplo, temos, em linhas gerais, tentativas insistentes de evitar a constatação da finitude e da contingência, inerentes à vida (Barreto, 2017). Portanto, ao eludir aquilo que é da ordem da contingência, constatamos haver na neurose obsessiva, de partida, “um problema com o feminino” (Alvarenga, 2019, p. 88). Assim, muitas vezes, nessa clínica, “o confronto com o não-todo desperta angústia e pode levar à solução oblativa” (p. 91), isto é, levar o sujeito a fazer de tudo para o Outro, de modo a tamponar sua falta, tamponar o enigma do feminino.

O sujeito histérico, por sua vez, compartilha dessa angústia. Esta é aguçada pelo fato de que ele se encontra estruturalmente articulado a esse enigma, uma vez que a pergunta que constitui sua divisão passa, invariavelmente, pelo feminino (qualquer que seja o gênero daquele que aí se inscreve): “*O que é ter o sexo que eu tenho? O que quer dizer ter um sexo? O que quer dizer que eu possa, mesmo, me formular essa questão?*” (Lacan, 1956-57/1995, p. 403). Afinal, “*Quem sou eu? Um homem ou uma mulher?*” (Lacan, 1955-56/2010, p. 201).

Encontramos aqui a especificidade da histeria, traço que interessa a esta pesquisa: nesse tipo clínico, faz-se uma recusa ao feminino que implica, no mesmo movimento, uma inevitável referência a ele. Eis de que se trata uma histeria. Ao fazer corpo com seu sintoma, o sujeito inscreve ali sua história, privilegiando o peso de uma armadura, suposta garantia viril, para lhe proteger do “espaço vazio entre o olhar do pai e o enigma do feminino” (Barreto, 2017, p. 15). Entretanto, a despeito de seu escudo, o que se constata é que “*A mulher é sempre uma intrusa*”³ (Dafunchio, 2013, p. 30).

³ Dafunchio (2013) referencia, com a escolha precisa deste significante, o conto “La intrusa”, do escritor argentino Jorge Luis Borges (1970). Na história, temos dois irmãos que viviam harmoniosamente juntos até que um deles traz uma mulher, Juliana, para morar junto a eles. Ela é convidada para ali habitar, mas descobre-se uma intrusa em outro âmbito, na relação entre os irmãos. Ambos a desejam e, como solução para restaurar sua irmandade harmoniosa, matam-na. Curiosamente, a adaptação do conto de Borges em filme de mesmo nome, pelo diretor argentino Carlos Hugo Christensen, em 1979, opta por representar relações homossexuais entre os irmãos, fato que aborrece profundamente o escritor do conto. A interpretação de Dafunchio (2013) é de que há um não querer saber – acrescentaríamos, um não querer saber duplo: no próprio enredo do conto e na reação de Borges ao filme – “sobre esse horror ao feminino, essa estrutura homossexual da posição fálica” (p. 31).

Empregaremos a notação “*A*”, tal como Lacan a utiliza nas fórmulas da sexuação, para fazer menção à mulher que não existe. Isso significa dizer, segundo Teixeira (2021), “que há um significante, *A* mulher, que não pode ter lugar, por razões de estrutura, no universo do discurso, na medida em que não há, no lado ‘mulher’, o elemento de exceção sobre o qual o universo, em que se distribuem os lugares, poderia se constituir” (p. 303). Ainda que as mulheres, no sentido sexuado do termo, estejam submetidas à função fálica, elas não se submetem aí de todo. Uma vez que o regime fálico permitiria circunscrever e nomear algo do gozo – veremos isso mais à frente –, o fato de que os seres falantes feminizados sejam atravessadas por um gozo *não-todo* fálico implica uma afinidade ao campo do inominável, implica uma ausência de um significante que especifique o gozo d’*A* mulher no inconsciente (Miller, 2021). É o que se constata na clínica das neuroses, trata-se de sujeitos mais ou menos parasitados pelo “inassimilável à ordem significante que diz respeito à mulher” (Bessa, 2012, p. 34). Eis alguns testemunhos constelares extraídos dessa clínica: “meu corpo urrava, sem explicação”, “não sei, não tem nome, mas aparece”, “é uma outra coisa, uma loucura que tira o sentido de qualquer palavra”, “buraco sem borda, e o que chega perto derrete”.

Avisados, então, da impropriedade de se dizer da mulher por meio de um artigo definido, que pressuporia um conjunto fechado que se refira ao feminino, resta a prudência ética de tomar cada ser falante que se filia ao lado *não-todo* fálico da sexuação no singular. Assim, podemos pensar que, se por um lado *A* mulher não existe, o gozo feminino é intrusivo na medida em que se trata de um gozo fora do sentido que atravessa cada um. É o que Miller (2011) sintetiza ao afirmar que o gozo como tal é feminino, por contemplar sua dimensão de irrepresentável, de indizível, de irreduzível e, não menos, de ilimitável. Em última instância, constatamos que qualquer ser falante pode ser assombrado por uma experiência de gozo dessa ordem, que isola cada um em seu campo de indizível, ali onde seu impossível de dizer acontece no corpo.

O gozo feminino, “seja para o homem como para a mulher, é um acontecimento de corpo fora do sentido” (Holk, Siqueira & Brisset, 2020). Isto é, independentemente de seu sexo, o ser falante terá de se haver com o feminino do gozo ou mesmo lhe emprestar algumas libras de carne. Que *A* mulher seja uma intrusa não se trata, portanto, de uma questão de anatomia, mas sim de estrutura. Do lado “mulher” das fórmulas, como veremos, podemos encontrar desde um consentimento ante as irrupções desse gozo até um se deixar levar por ele, em sua vertente de extravio, de difamação⁴. Já do lado “homem” das fórmulas, ainda que este permita certo

⁴ Condensada por um jogo de homofonia de Lacan (1972-73/2008) – “A gente a *dif*... ama, a gente a *diz fama*” (p. 91) / “On l’a dit-femme, on la *diffâme*” (Lacan, 1972-73/1975, p. 108) – a difamação seria a percepção vexatória

tratamento do gozo pela via do falo, encontramos nele, também, tanto homens quanto mulheres defendendo-se do feminino, com horror a ele: “o feminino é insuportável para a neurose” (Dafunchio, 2013, p. 30). Assim,

o gozo fálico, por ter caráter significante e permitir um saber fazer com o gozo – ao contrário do Outro gozo que, por ser fora-do-sentido arrasta o sujeito para fora de si – faz com que o sujeito evite o gozo feminino para não comprometer o funcionamento fálico tão necessário ao sintoma. O gozo fálico é então defendido frente a gozos estranhos, ameaçadores para seu domínio estabelecido (Dicker, Badari & Caldas, 2016, p. 3).

A estrutura neurótica, assim como a estrutura social, são estruturas homossexuadas (Dafunchio, 2013), uma vez que se interessam apenas pelo regime fálico, pelo regime do Mesmo, rechaçando a alteridade encarnada pelo feminino. A esse respeito, não faltam exemplos históricos de movimentos que segregam o feminino⁵ enquanto estranho, enquanto algo perturbador do qual não se quer saber. Fazem da

mulher um objeto inferior, incompleto e degradado, tal como a crítica feminista não cessa de denunciar. Nesse lugar vazio de representação do feminino, surgem figuras d’A mulher que não existe, máscaras que percorrem temas de horror, malignidade, luxúria e sensualidade, mas também da mulher adorada que fascina, da beleza que cega (Fuentes, 2020, p. 1).

Freud (1918/2018), em “O tabu da virgindade”, já rascunhava, com impressionante destreza, certa proximidade das mulheres com um ponto de inapreensível, encarnando certo pavor: “A mulher inteira constitui tabu” (p. 162). Ainda nas palavras do autor:

em todas essas regras de evitação está expresso um horror fundamental à mulher. Talvez este horror esteja justificado pelo fato de a mulher ser diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha, e por isso parecer hostil. O homem teme ser enfraquecido pela mulher, ser contaminado por sua feminilidade e então mostrar-se incapaz (Freud, 1918/2018, p. 163).

Na leitura de Freud (1918/2018), temos, então, do lado da estrutura social, uma força que veicula uma rejeição às mulheres – colocando-as no campo do estranho, daquilo que não se quer saber – e, do outro lado, o da estrutura neurótica, uma rejeição ao feminino enquanto experiência corporal tomada como enfraquecimento.

Veremos, com Lacan (1972-73/2008), que o gozo não-todo fálico não se dá sem sua parcela de estrangeiridade, uma vez que encarna uma alteridade radical para cada ser falante. Entretanto, há uma diferença qualitativa importante entre ser estrangeiro (aquele que não é referido àquele lugar) e ser intruso (aquele que adentra um território sem permissão ou

da manifestação de um excesso, articulado ao gozo feminino, referente ao impossível de circunscrever, a algo da ordem de um sem limite que leva o sujeito a uma infração da norma fálica: “Ao trazer consigo a brecha da Alteridade no Universo do Todo, a mulher rompe justamente com a sequência que obedeceria à expectativa do Mesmo em todo exercício social de controle” (Teixeira, 2007, p. 36).

⁵ Destaca-se que essa dimensão inquietante da alteridade do gozo como tal é atribuída, muitas vezes de forma violenta, aos seres que performam feminilidade.

consentimento). Podemos nos interrogar o que faz com que esse gozo – que é, por excelência, estrangeiro, Outro – passe a ser lido e experienciado pelo sujeito neurótico (seja ele homem ou mulher) como uma intrusão. É este, afinal, o desafio a que se propõe a direção de uma análise: levar o ser falante a poder dizer sim ao feminino (Miller, 2011).

Seria o próprio horror ao feminino, partilhado pelos seres falantes referidos à lógica toda fálica, que enviaria o gozo não-todo fálico ao campo da intrusão? A esse respeito, Fuentes (2020) considera a clínica da histeria exemplar, uma vez que esta denunciaria vigorosamente a presença do feminino enquanto algo que provoca “estranhamentos, inibições, sintomas e angústias, seja qual for a identidade sexual que se pretenda” (p. 4).

Se o/a psicanalista pode ainda hoje se surpreender com as formações históricas, talvez seja porque elas, tal como se propõe a própria psicanálise, estão à altura de seu tempo. Afinal, como afirma Rosa (2019), o sujeito histórico “não vai sem o Outro, na medida em que esse Outro muda no decorrer dos tempos, as manifestações da histeria também mudam” (p. 13). Seu mal-estar se deslocou, desde os tempos de Freud, da renúncia à própria satisfação e da suposição em uma garantia no parceiro masculino à descrença no valor fálico de um homem e à solidão de um gozo que pode levar-lhe à devastação (Fuentes, 2012, p. 36).

Fato é que as manifestações do gozo feminino – especialmente quando capazes de atravessar a trama neurótica de cada um – renovam o horizonte clínico do psicanalista (Santiago, 2012), colocando questões práticas quanto ao manejo e, por vezes, quanto ao diagnóstico, uma vez que podem produzir formações corporais diferentes daquelas que bem nos demonstraram as históricas de Freud. A esse respeito, sobre o que se poderia dizer da relação de uma mulher com o Outro gozo⁶, Lacan (1972-73/2008) afirma: “só temos *testemunhos esporádicos* disto”⁷ (p. 87, grifos nossos).

Orientados por essa expressão, nosso objeto de pesquisa se decanta: trata-se de uma investigação a respeito dos testemunhos esporádicos do não-todo na clínica psicanalítica da histeria. Se *A* mulher não existe, se não há como consistir e circunscrever o que se experiencia do lado “mulher” das fórmulas em um Universal, se não há como se tornar mulher, ocupando esse lugar no campo discursivo, há, entretanto, testemunhos esporádicos do não-todo. Não é

⁶ Assim, nos testemunhos esporádicos aos quais Lacan (1972-73/2008) se refere, trata-se de uma aparição contingencial da ligação que uma mulher pode ter com um Outro gozo [S(A)].

⁷ No original: « L’Autre n’est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport. Nous n’en avons assurément que des témoignages sporadiques » (Lacan, 1972-73/1975, p. 102).

possível que um sujeito se instale ao lado “mulher” das fórmulas, mas ele pode ser visitado esporadicamente (Brousse, 2020).

Uma vez que o que se apresenta para nós a respeito do feminino são testemunhos – e não um modo de ser –, somos convidados a ler as fórmulas da sexuação de Lacan (1972-73/2008) sustentando a complexidade das interações e não-relações entre seus lados masculino e feminino. Tal leitura nos permitiria pensar de que forma os deslizamentos do feminino (Lacan, 1971/2009) interrogam a capacidade dos obstáculos históricos que visam proteger o sujeito dos avanços desse Outro gozo.

O termo “testemunho” aparece numerosas vezes ao longo do ensino de Lacan, mas nota-se que, especialmente ao longo de *O seminário, livro 20: mais, ainda*, o uso deste significante articula-se ao corpo e ao gozo feminino de alguma maneira: a experiência analítica dá “testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico”⁸ (Lacan, 1972-73/2008, p. 14); “Há uma coisa que, desse não-todo, desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso”⁹ (p. 79); da relação da mulher com o Outro “só temos testemunhos esporádicos disto” (p. 87); “tudo é exibição de corpo evocando o gozo – creiam no testemunho de alguém que retorna de uma orgia de igrejas na Itália”¹⁰ (p. 121).

Elaborando acerca da noção de “testemunha”, Agamben (2008) encontra a origem etimológica desse termo em latim, representada por *superstes*, que indica “aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (p. 27). O gozo não-todo, segundo Lacan (1972-73/2008), diz de algo que se experimenta, mas que não se sabe nada sobre (p. 101). Desse modo, poderíamos pensar que quem testemunha o não-todo seria aquele que, de alguma forma, experiencia esporadicamente (isto é, de forma acidental, rara ou mesmo fortuita) seu corpo “outrificado” (Miller, 1998/2015, p. 92). Entretanto, enquanto se espera que uma testemunha narre o que lhe aconteceu, a testemunha do não-todo encarna uma impossibilidade: não se pode formular um saber sobre isso que lhe acomete, não se solta uma palavra: “é claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele” (Lacan, 1972-73/2008, p. 82).

⁸ No original: « l’expérience analytique témoigne, et témoigne en ceci que la femme se définit d’une position que j’ai pointée du *pas-tout* à l’endroit de la jouissance phallique » (Lacan, 1972-73/1975, p. 15).

⁹ No original: « Il y a une chose qui de ce pas-tout donne un témoignage éclatant » (Lacan, 1972-73/1975, p. 75).

⁹ No original: « Nous n’en avons assurément que des témoignages sporadiques » (Lacan, 1972-73/1975, p. 102).

¹⁰ No original: « tout est exhibition de corps évoquant la jouissance – croyez-en le témoignage de quelqu’un qui revient d’une orgie d’églises en Italie » (Lacan, 1972-73/1975, p. 144).

Ao que tudo indica, na clínica de histerias, testemunham-se, justamente, os efeitos desse gozo e, frente a esse furo, quem se apresenta são os corpos, falados por seu transbordamento: “me ultrapasso a mim mesma” (Bassols, 2017, p. 2), “o corpo é invadido”, “buraco negro” (Santiago, 2018, p. 195), “arrebato, trovão” (p. 196), “ameaça à integridade do corpo” (Holk, 2018, p. 165), “esse corpo em pedaços” (p. 169).

Uma investigação acerca de tais testemunhos implicará uma aposta na possibilidade de decantarmos elementos importantes do funcionamento desse Outro gozo não somente pela via das místicas e de outras figuras paradigmáticas, conhecidas por terem sido atravessadas pelo feminino, mas também pela via daqueles que recusam veementemente suas manifestações. Afinal, o avesso nos dá, mesmo que a partir de suas sombras, certas pistas de seu direito – na medida em que, como em uma banda de Moebius, o direito e o avesso estão em uma paradoxal continuidade. Entre direito e avesso, entre histeria e feminino, o que produziria a torção que esporadicamente permitiria, de forma imperceptível, a passagem de um lado ao outro?

Se “a histeria revela a ressonância do dizer no corpo” (Alvarenga, 2019, p. 80), interessa-nos interrogar o que esse tipo clínico faz ressoar, à sua revelia, disso que não pode ser dito. Adiantamos saber de partida que não há, a esse respeito, resposta suficiente, afinal, não se trata de um quebra-cabeças a ser resolvido ou de um continente negro a ser conquistado. Pretende-se, quem sabe, lançar luz, sob um outro ângulo, ali onde os reflexos não fazem mais do que empurrar as sombras (Lacan, 1971/2003).

Fronteira, litoral e gozo

É ao retornar do Japão – em uma viagem que fornece à psicanálise importantíssimas extrações acerca da letra e da escrita – que Lacan (1971/2003) importa, entre nuvens, o substrato imagético que encontra nas planícies siberianas para sua escrita de “Lituraterra”. *Lino, litura, liturarius* e o que se decanta disso, litoral. O escoamento de suas águas sinaliza a inscrição de um traço primário, bem como o apaga, o rasura. “Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra” (p. 21). Nesse movimento, há o encontro com algo que não reluz, buraco negro, núcleo de gozo, letra. Nesse ponto em que algo se traça a despeito do ocidentado, ali se faz litoral, “entre centro e ausência, entre saber e gozo” (p. 21). Diante desses sulcos, que denunciam um caminho obscuro e tortuoso – mais bem traçado com o auxílio de uma lituraterra –, optamos, numa escolha forçada, por investigar seus contornos, percorrer isso que margeia tais sulcos, que desenha a borda no furo do saber, isto é, o litoral (Lacan, 1971/2003, p. 18).

O interesse por tais contornos se dá a partir da constatação de que, tanto em seus *Outros escritos* (Lacan, 1971/2003) quanto em sua “Lição sobre *Lituraterra*” (Lacan, 1971/2009), Lacan, antes de se servir da noção de litoral, recorre à noção de fronteira. Esta, “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 a atravessa” (Lacan, 1971/2009, p. 109). Assim, a lógica da fronteira aponta que há, entre os territórios que se pretende delimitar, “um denominador comum” (Lacan, 1971/2003, p. 18), caso contrário, não seriam necessários recursos de tamanho porte para distingui-los, uma vez que sua diferença estaria posta de partida. Já o litoral, por sua vez,

é diferente de uma fronteira. Aliás, vocês devem ter observado que essas duas coisas nunca se confundem. O litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum. Nem mesmo uma relação recíproca” (Lacan, 1971/2009, p.109).

Seguindo a lógica litorânea, então, temos dois elementos notadamente distintos – como terra e mar ou mesmo terra e céu (cf. Porge, 2019, p. 167) – que, por sua própria diferença de estrutura, fazem fronteira entre um e outro, ainda que se sobreponham a ponto de não se saber onde um começa e o outro termina.

Extraído dessas duas figuras suas lógicas de funcionamento, tal como indicadas por Lacan (1971/2003), temos, na fronteira, um esforço falhado de delimitar e separar territórios, esforço este que revelaria haver ali um denominador comum, enquanto, no litoral, temos elementos distintos que se fazem fronteira, mas cujo limite é impossível de ser traçado. De um lado impotência, do outro, impossibilidade.

Paralelamente, também no início da década de 1970, Lacan desenvolvia (especialmente ao longo de *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, de *O seminário, livro 19: ou pior* e de *O seminário, livro 20: mais, ainda*¹¹) duas lógicas não complementares de gozo, que demarcariam a forma com que cada ser falante daria corpo à não-relação sexual – mais além das supostas determinações que seriam fornecidas pela anatomia. Um divisor de águas (Fuentes, 2012), a nomeada teoria da sexuação vem dar conta “do que se passa na cama”, “da diferença entre os gozos que temos de um lado e do outro da cama” (Dafunchio, 2013, p. 21).

¹¹ Doravante, respectivamente, Seminário 18, Seminário 19 e Seminário 20.

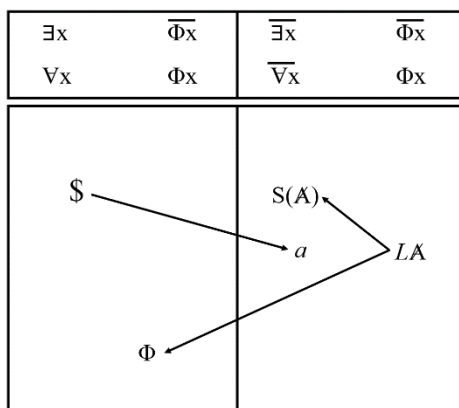


Imagem 1: Tábua da sexualização (Lacan, 1972-73/2008, p. 84)

Do lado esquerdo, a ser lido como lado “homem” ou todo fálico, encontram-se aqueles que, crentes nos semblantes, tentam se ancorar a uma lógica universal orientada pelo falo e pela castração. Em seus quantificadores, temos a escrita da universal afirmativa $\forall x \Phi x$, que implica que o ser falante situado do lado “homem” está de todo submetido à lei fálica. Isto é, está-se submetido a uma experiência regrada da satisfação pulsional, que pretenderia fazer *todo* o gozo passar pelo falo. Trata-se de uma lógica que promove uma circunscrição ao gozo a partir da eleição de uma exceção que funda a regra e, conseqüentemente, impõe suas fronteiras, seu limite: $\exists x \overline{\Phi x}$. É o exemplo do Pai mítico de *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2012), que, ao gozar de todas as mulheres, instaura uma lei que submete todos os seus filhos à castração.

Já do lado direito, a ser lido como lado “mulher” ou não-todo fálico, encontram-se aqueles cujo gozo, ainda que se refira à lógica fálica, permite vislumbrar seu mais além. Em seus quantificadores não temos uma exceção e, portanto, não temos tampouco a delimitação de um conjunto fechado das mulheres ($\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$). Isso implica que elas se inscrevem, mas não de todo, na função fálica ($\overline{\forall x \Phi x}$); o que lhes dá acesso a um gozo que “não é civilizado pelo gozo fálico” (Bessa, 2012, p. 87).

Dessa forma, são considerados não-todos aqueles seres falantes que aderem a uma lógica singular de gozo – descrito por Lacan (1972-73/2008) como suplementar ao gozo fálico –, o qual não é passível de ser totalmente circunscrito pela linguagem. Afinal, por não haver do lado “mulher” uma exceção que funde a regra, que circunscreva o gozo, seu limite não se escreve – ou melhor, ele só se escreve de maneira contingente, e não de maneira necessária, como o é do lado “homem” (Barros, 2020). Isso implica que a posição feminina veicule um

modo de satisfação que envolva sempre uma parcela enigmática e inapreensível de gozo, já que não há um significante que lhe possa circunscrever ou mesmo nomear (Fuentes, 2012).

Importa dizer que os significantes “homem” e “mulher”, assim adotados por Lacan (1972-73/2008), seriam, segundo o autor, “apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem”¹² (p. 40). As nomeações sustentadas pela psicanálise são aquelas ofertadas pela própria clínica, que mantém vivos ou reenviam ao desuso os significantes que representam os sintomas de sua época. Não se pode negar, tampouco, que “homem” e “mulher” são significantes que se encontram invariavelmente associados ao registro do gênero. Entretanto, o uso sexuado desses termos não se restringe a isso, exigindo sua dose de subversão para que possamos transitar entre uma histórica homem e um São João da Cruz mulher, por exemplo. Assim, os termos “homem” e “mulher” seriam, portanto, semblantes que a cultura nos oferece para nomear as posições de gozo que podem orientar um sujeito: “trata-se de performativos, que dependem de uma assunção subjetiva e de repetições ritualizadas para funcionarem como uma orientação precária no discurso (Lima & Vorcaro, 2020, p. 8).

Longe de ser a última palavra de Lacan sobre o feminino, a sexuação se destaca, para nós, por oficializar que *A* mulher seria apenas “um dos nomes desse gozo real, inominável como tal” (Fuentes, 2012, p. 40). Assim, enquanto um homem crê poder gozar do corpo de uma mulher – havendo aí a marca de sua impotência, pois goza apenas de seu fantasma –, do lado “mulher”, por sua vez, o sujeito defronta-se com *A* mulher que não existe, o que lhe dá acesso a uma modalidade de gozo que implica uma impossibilidade e uma ausência (Dafuncho, 2013, p. 27).

Diante da marca dessa impossibilidade, nossa proposta aqui é a de tomar a lógica de funcionamento da fronteira e do litoral como um recurso importante para sustentar a complexidade da não-relação que assombra as interações entre os lados “homem” e “mulher” das fórmulas da sexuação. Interessa-nos, mais especificamente nesses meandros, a interface entre a neurose histórica e a modalidade de gozo não-toda fálica. Afinal, o que encontramos na interface entre histeria e feminino, ao que tudo indica, não deixa de ser, de um lado, um muro – que deveria proteger o sujeito, mas que, no limite, aponta para sua proximidade com o território estrangeiro – e, de outro lado, um litoral – que não obedece necessariamente à separação rígida da fronteira, podendo irromper, transbordar e recuar a qualquer momento.

¹² No original: « ce ne sont que des signifiants tout à fait liés à l’usage *courcourant* du langage » (Lacan, 1972-73/1975, p. 47).

É notável que a radicalidade do aforismo lacaniano da não-relação sexual se encarna nas próprias modalidades sexuadas de gozo, por serem elas suplementares, e não complementares. Da mesma forma, encontrar um termo ou uma direção que resumisse a relação entre a histeria e o feminino significaria, potencialmente, reduzir a questão a uma suposta complementariedade entre suas lógicas de gozo ou a uma disparidade absoluta. Não nos pretendemos a isso. Entretanto, clinicamente há algo que insiste enquanto certa proximidade entre essas duas posições, fato que nos impede de tomar essa questão enquanto encerrada. Temos, então, a histeria (articulada a uma posição fálica) e o feminino (não-todo fálico), isto é, duas lógicas de gozo que nos convocam, conseqüentemente, a esboçar duas formas não complementares de se abordar um e outro: fronteira e litoral.

Entre nuvens: um sobrevoo

Partindo da estrutura dos encontros, sempre heterogêneos, entre clínica e teoria, propusemos, por meio desta dissertação, uma leitura das complexas interações e não-relações que compõe nosso objeto de estudo, a saber, a interface histeria-feminino. Uma vez que o método “não é um a priori da pesquisa, ele faz parte dela... é sempre um caminho provisório para entender uma determinada questão” (Furlan, 2008, p. 25), trilhamos nosso percurso de investigação a partir das exigências iniciais que nosso objeto pareceu impor: foi preciso colher, das noções lacanianas de fronteira e de litoral, um método. Nesse sentido, construímos este texto sobre as ranhuras impressas por esses dois recursos imagéticos em nosso campo de pesquisa, ranhuras essas que compuseram a estruturação da dissertação em dois capítulos.

No primeiro capítulo de nossa investigação, interessados pelo modo fronteiriço com que a histeria dá corpo a sua (não)relação com o feminino, extraímos da definição lacaniana de fronteira seus elementos centrais, encontrando dois principais aspectos estruturais: uma fronteira é constituída por (1) um “falhas” de “porte” (um muro, um obstáculo), que revela haver ali (2) um “terreno comum” (caso contrário, o muro não seria necessário). Transpondo esses dois elementos em uma direção de investigação, fizemos, primeiramente, um percurso sobre os principais obstáculos histéricos (“falhas” de “porte”) diante do feminino, quais sejam: a identificação viril e a armadura do amor ao pai – tangenciando, nesse percurso, também a relação do histérico com os semblantes e com o corpo.

Em seqüência às “falhas” de “porte” em questão na fronteira histórica, interessamo-nos pelo “terreno comum” também em jogo nesta; isto é, pelo modo em que a histeria se constitui a partir de uma pergunta sobre o feminino, sendo estruturalmente inseparável deste, e pelo modo

em que o corpo se apresenta como uma superfície na qual ambos histeria e feminino acontecem. Tratou-se, assim, de um percurso-base sobre a histeria pela via dupla da recusa-referência ao feminino, abordando a histeria em sua admiração e repulsa ao feminino, em seu alçamento ao lado fálico das fórmulas sexuadas e em seus mecanismos de defesa frente ao gozo feminino.

Seguindo a mesma lógica do primeiro capítulo, no segundo tempo de nossa pesquisa extraímos, da definição lacaniana de litoral, a seguinte especificidade: trata-se de uma interação entre (1) elementos heterogêneos (água e areia), (2) impossíveis de se delimitar (não se pode dizer quando a água começa e a areia termina). Com o auxílio desse esqueleto, dissecamos, em nosso segundo capítulo, a expressão-guia desta dissertação: os testemunhos esporádicos do não-todo. A partir dos “elementos heterogêneos”, avançamos acerca da noção do gozo não-todo fálico – heteros por excelência. Já a “impossibilidade de delimitação” nos colocou a trabalho em torno da noção de esporadicidade, a fim de situar o não-todo como um gozo que pode irromper a qualquer momento.

Se pudéssemos eleger um terceiro elemento, talvez este seria o que poderíamos chamar, em uma brincadeira singela, de “respingos” – elemento que permite colocar em movimento a articulação entre as noções de fronteira e litoral a partir do termo restante: testemunho. O que se testemunha dos avanços do litoral sobre a fronteira? O que se testemunha entre centro e ausência? Tratou-se de investigar alguns traços do gozo feminino que reiteram seu aspecto contingente, pulsante e estrondoso, que pode irromper a qualquer momento, a despeito de sua recusa por parte do sujeito. Disso extraímos o ponto-chave de nossa elaboração: a possibilidade de haver, nesses mal-entendidos, testemunhos esporádicos do não-todo na histeria, em uma abordagem litorânea da interface histeria-feminino.

Para veicular os testemunhos clínicos que compuseram esta pesquisa, foi preciso estarmos avisados da impossibilidade de que esses fossem capazes de esgotar as experiências que aqui nos interessam, de encontro com uma Outra satisfação. Assim, se os avanços e recuos do gozo feminino são da ordem de um indizível, propusemos abordar as manifestações desse gozo não exclusivamente por meio de vinhetas clínicas – que implicam uma articulação significante, com efeito de produção de sentido ($S_1 \rightarrow S_2$) –, mas também a partir do constelar¹³, isto é, a partir de um movimento que introduz uma desarticulação entre os significantes ($S_1 // S_2$): “Me deforme”, “desformada”, “liquefeita... não, liquificada”, “transpassado”,

¹³ A escritura constelar é introduzida no campo psicanalítico a partir do texto lacaniano “Lituraterra” (1971/2003), sendo ela um importante acréscimo, uma vez que contribuiu “para uma nova concepção do inconsciente, como memória de gozo, bem como para uma nova modalidade de escrita, borromeana” (Rosa, 2011, p. 54).

“transbordado”, “desfeita”, “extraviada de mim”, “abismo”, “intragável, intragada...”, “estragada... puro estrago”. Considerando que, em uma abordagem psicanalítica, lê-se na constelação (que nada mais é que um conjunto de pontos de luz, irrepresentáveis, que insistem em retornar ao mesmo lugar) “um dos modos de subjetivar o real” (Rosa, 2011, p. 54), apostaremos nesses fragmentos luminosos como uma bússola para nossa investigação – tal como uma vez serviram as constelações para aqueles que se aventuravam em alto mar.

1. UMA CLÍNICA DE FRONTEIRAS: A HISTERIA E OS REFÚGIOS DO FEMININO

“Se A mulher não existe, O sintoma, em contrapartida, pode existir, ao preço de uma consistência de Um sozinho (Un tout seul), separado”
(Laurent, 2016, p. 49)

Logo nos anos iniciais de sua prática, Freud encontra-se imerso em uma clínica que interroga o estatuto do corpo e os limites do saber médico em dar conta do sofrimento psíquico. Eis o desafio histérico: fazer corpo com seu sintoma, a despeito de qualquer programação biológica, seja por meio de conversões, paralisias ou de outras formações sintomáticas. Diante das mais diversas anomalias experienciadas corporalmente e dos numerosos relatos de traumas articulados à recordação de cenas de sedução infantis, Freud toma como missão decifrar, pela via do amor ao pai e do Édipo (Lacan, 1969-70/1992), o emaranhado de representações sintomáticas que lhe era apresentado por suas pacientes. Frente à impossibilidade de decodificar o feminino, a pergunta sobre o *tornar-se mulher* (Freud, 1933/2018) assume um papel cada vez mais crucial para o psicanalista, atravessando extensamente sua obra e sua clínica, seja sob a forma de continente negro (Freud, 1926/2017), de enigma, de silêncio, ou até mesmo de segredo (Holk, 2012).

Ao longo de suas produções, Freud (1933/2018) mantém-se desconfiado da capacidade da anatomia em apreender o que designamos por masculino e feminino, colocando em xeque também o alcance de sua própria teoria em resolver o enigma da feminilidade, afinal, “corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver –, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher” (p. 318). Assim, avisado da insuficiência de qualquer definição sobre o feminino, o autor formula três possíveis “orientações de desenvolvimento” (Freud, 1931/2018, p. 291) para a menina, resumidamente: a inibição sexual ou a neurose, o complexo de masculinidade e a feminilidade normal.

Neste ponto, cabe destacar que, ao longo de boa parte da obra freudiana, parece haver certa continuidade entre *histeria* e *feminino*, assim como entre *feminino* e *feminilidade* – continuidade esta que será posteriormente interrogada por Lacan. Em nossa leitura, permeada pelos avanços e tensionamentos lacanianos, conceberemos, grosso modo, tais termos da

seguinte maneira: a feminilidade enquanto um registro aliado aos semblantes, aos atributos de gênero culturalmente articulados às mulheres, mas que não se restringe necessariamente ao gênero feminino. O feminino¹⁴, por sua vez, dirá do que se encontra para além do campo dos significantes e dos atributos, trata-se de um gozo deslocalizado e contingente que se manifesta no corpo como alteridade radical. Por fim, a histeria, podendo ser encarnada por sujeitos dos mais diversos gêneros, constituir-se-á como um tipo clínico que pode performar ou não a feminilidade em diferentes graus e que tende a dar corpo a uma recusa ao feminino enquanto lógica de gozo.

Uma vez demarcadas algumas nuances em nossa forma de ler tais termos, interessa-nos interrogar inicialmente – em um esforço avisado de releitura – por que, na década de 1930, Freud (1931/2018) apresenta a feminilidade e a neurose enquanto saídas diferentes em suas “orientações de desenvolvimento”, tendo em vista sua aparente indistinção até então. Segundo o psicanalista, dois dos caminhos no desenvolvimento da menina a levariam à recusa da feminilidade, sendo apenas um terceiro caminho, “bastante indireto”, capaz de desembocar “na normal configuração feminina final” (p. 291); que implicaria, no caso, uma substituição do “desejo do pênis pelo desejo do filho” (Freud, 1933/2018, p. 333). Veremos como Lacan (1955-56/2010) retomará essas “voltas a mais” na constituição da menina, afirmando ser este caminho edípico indireto o que fornecerá ao sujeito histérico seu acesso à identificação viril e ao amor ao pai como refúgios ante a ausência de recursos simbólicos para o feminino.

Ainda em Freud, as duas outras vias de desenvolvimento da menina, distintas da feminilidade final, tenderiam ao complexo de masculinidade – que seria um produto do aferramento da menina à masculinidade diante da esperança de ter um pênis – e à inibição sexual ou à neurose – que, diante da insatisfação advinda da comparação entre seu clitóris e o órgão sexual do menino, culminaria em um “afastamento geral da sexualidade” (Freud, 1931/2018, p. 291). Cabe lembrar, a respeito desta última direção, que a recusa à sexualidade pode ser considerada o paradigma da histeria. É justamente esse ponto que Freud (1905/2016) extrai do nojo sentido por Dora diante das investidas amorosas do Sr. K.: “Toda pessoa que, numa ocasião para a excitação sexual, tem sobretudo ou exclusivamente sensações

¹⁴ A distinção que aqui fazemos entre “feminilidade” e “feminino” poderia também ser reconstruída na obra freudiana pela diferença que o autor institui entre a feminilidade no sentido sociológico (tal como acabamos de definir, referida à lógica dos atributos de gênero) e a feminilidade no sentido psicológico, que não se esgotaria nem na anatomia nem nas convenções sociais e que tampouco coincide com passividade (Freud, 1933/2018). Assim, a feminilidade no sentido psicológico se aproxima do que nós chamaremos, com Lacan, de feminino.

desprazerosas, eu não hesitaria em considerar histérica, seja ela capaz de produzir sintomas somáticos ou não” (p. 201).

Tendo em vista essa sutileza – de que Freud (1931/2018), ao conceber tais orientações de desenvolvimento, não tenha feito coincidir neurose e feminilidade¹⁵ –, somos deixados com algumas questões: isso implicaria que, ao seguir pela via neurótica, o sujeito freudiano estaria abdicando de uma saída feminina e vice-versa? Poderíamos encontrar nessa sutil distinção freudiana uma pista inicial para pensarmos a distinção que Lacan virá propor entre histeria e feminino? Isto é, para além de uma recusa da sexualidade, a histeria, a neurose, colocar-se-ia, nesse ponto da obra de Freud, também como uma recusa à feminilidade?

Retomando a terceira “orientação de desenvolvimento”, o autor afirma que a situação feminina normal “só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo do filho, portanto, se o filho entrar no lugar do pênis” (Freud, 1933/2018, p. 333). Nessa perspectiva, o posicionamento de um sujeito enquanto homem ou mulher é organizado em torno do falo – ou melhor, em torno da possibilidade de perdê-lo ou do desejo de tê-lo, podendo este último corresponder também ao desejo de se ter um filho. Assim, a maternidade assume a via privilegiada dos destinos da feminilidade em Freud. Entretanto, poderíamos perguntar: tornar-se mãe resolveria a questão do desejo feminino?

Lacan (1958/1998b), em seu retorno à obra freudiana, propõe separar as posições mãe e mulher, de modo a conceber a maternidade como apenas um dos destinos possíveis para as mulheres. Mas, afinal, *o que é ser uma mulher?* Ora, se Lacan não se propõe a responder a essa interrogação é porque Freud deixa, como herança, a impossibilidade de fazê-lo. No lugar disso, o psicanalista francês recorre à clínica e assume a questão sobre a feminilidade como paradigma da problemática histérica, na qual o sujeito a “formula através de todo o seu ser – como se pode ser macho ou fêmea?” (Lacan, 1955-56/2010, p. 291).

Em boa parte do ensinamento lacaniano, portanto, encontramos a histeria em íntima e tensa interface com o feminino. Já no início da década de 50, em “Intervenção sobre a transferência” (Lacan, 1951/1998), por exemplo, as produções lacanianas, inspiradas na antropologia estrutural de Lévi-Strauss, vão ler, na histeria, uma forma de recusa do sujeito em ser tomado como objeto de troca – lugar este reservado às mulheres no sistema simbólico de

¹⁵ Aqui, nos referimos ao uso termo “feminilidade” no sentido freudiano (“*Weiblichkeit*”). O psicanalista define a masculinidade e a feminilidade em vários momentos de sua obra, destacando se tratar de uma característica que a anatomia, as convenções sociais e a psicologia não dariam conta de explicar (Freud, 1933/2018). É a partir do espaço aberto deixado entre essas noções que Lacan irá relê-las e, posteriormente, formalizá-las logicamente.

parentesco. Da mesma forma, já podemos ler, em *O seminário, livro 3: as psicoses, O seminário, livro 4: a relação de objeto* e *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*¹⁶, o sujeito histérico pela via da identificação viril, a qual lhe serviria como obstáculo para não se haver com a ausência de material simbólico que diria respeito ao sexo feminino.

No desdobrar da teoria lacaniana, a concepção até então vigente do feminino enquanto objeto de troca começa a se deslocar, passando de uma necessidade estrutural dos sistemas de parentesco ao lugar que lhe é atribuído pela fantasia masculina. Isso implica dizer, a partir das construções da década de 70, que um homem crê poder gozar de uma mulher abordando-a como objeto causa de seu desejo ($\$ \rightarrow a$). No entanto, sabemos, com Lacan (1972-73/2008), que “o gozo fálico 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” (p. 14). Assim, a posição feminina por excelência seria coisa outra, mais além da fantasia que circunscreve o gozo do órgão, tratar-se-ia do gozo do corpo: “os testemunhos femininos não faltam sobre a estranheza de um gozo habitando o corpo, com os efeitos de ilimitação que são, no fundo, prescritos pelo Não-Todo” (Miller, 1998/2015, p. 93).

Ainda assim, o osso da proposta de Lacan desde 1951 se sustenta ao longo de seu ensino: a histeria faz existir *A* mulher, mantendo-a sempre à distância, lançando mão de recursos como a crença nos semblantes fálicos para garantir que o feminino permaneça no campo do Outro. Se, anteriormente, essa distância seria lida como uma maneira de o sujeito se proteger da ausência de recursos simbólicos frente ao feminino, a partir da década de 70 tal proteção se dá diante da ameaça de irrupção de um gozo, não-todo fálico – agora lido enquanto esse gozo Outro, “impossível de se circunscrever” (Eulálio, 2018, p. 97) –, que não se presta a fixar um sujeito a seu corpo (como faz o gozo fálico). Isto é, trata-se de um gozo potencialmente angustiante¹⁷, que pode levar um sujeito a mobilizar defesas contra sua emergência, “nem sempre desejável” (Fuentes, 2012, p. 142).

Com a teoria da sexuação, então, eis o que se avança: o gozo feminino tem como marca sua bifurcação, que lhe permite articular uma satisfação fálica [Φ] a uma Outra satisfação, que se dirige ao furo, à falta de um significante que designe *A* mulher e que complete o campo discursivo [$S(A)$]. Assim, se anteriormente à década de 70 o feminino e seus destinos eram

¹⁶ Doravante, respectivamente, Seminário 3, Seminário 4 e Seminário 5.

¹⁷ É preciso destacar que o gozo não-todo nem sempre assume tal caráter angustiante, podendo ser a expressão de um modo singular de se saber operar com o vazio da castração, sem que se prescindia, também, de certo uso dos semblantes fálicos (cf. Fuentes, 2012, p. 145).

tradicionalmente lidos na psicanálise por lentes fálicas (ter um filho, substituto do falo, ou ser ela mesma o falo), a partir da sexuação, avança-se que a referência ao falo não satura o gozo nas mulheres (Fuentes, 2012, p. 41), mais ainda: “O não-todo aponta para o fato de que o falo aqui é da ordem da contingência, ou seja, ele pode parar de não se escrever” (Bessa, 2012, p. 87). O feminino em sua relação com o falo deixa, então, de ser tratado na ordem do necessário – como o era em todos os destinos da feminilidade concebidos por Freud (1933/2018) – e passa ao contingente, o que tem importantes reverberações tanto no campo teórico quanto clínico.

Em termos modais, portanto, o ser falante filiado ao lado “homem” das fórmulas encontra-se referido ao gozo fálico que, então, adquire o aspecto de uma necessidade. Trata-se de uma necessidade simbólica, instituída pela entrada na linguagem, traduzida por Lacan (1971-72/2012) como aquilo que não cessa de se escrever, que veicularia insistentes tentativas de fazer o gozo passar inteiramente pelo registro fálico. Uma vez que definimos o feminino como um gozo que não se inscreve totalmente no regime fálico – e isto é bastante diferente de dizer que o falo seria, então, prescindível, ou que não haveria inscrição do significante fálico no lado “mulher” da sexuação; ele permanece um operador estruturante –, damos um passo além de Freud e deparamo-nos com uma parcela de gozo que resta no campo do impossível, não cessando de não se escrever no simbólico.

Uma vez que não há exceção e, sem exceção, não há regra ($\overline{\exists x \Phi x}$), o feminino acontece ($\overline{\forall x \Phi x}$), ainda que fundado sob a impossibilidade de consolidar-se enquanto conjunto fechado. Em sua dimensão de gozo, o feminino opera de modo contingente, enquanto aquilo que cessa de não se escrever. É no encontro com o corpo que, então, algo do gozo se escreve. Nas palavras de Lacan (1972-73/2008), a contingência, enquanto regime do “*para de não se escrever*” não se trata de “outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, [...] de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual” (p. 156).

Trabalharemos isso de forma mais detida em nosso segundo capítulo. Por ora, basta destacar que a necessidade do ser falante masculino de recobrir-se e de recobrir a não-relação sexual com lentes fálicas é denunciada pelo regime da contingência. O gozo feminino, habitado por essa lógica, reenvia a aparente necessidade fálica à sua dimensão de puro encontro, pois trata-se de uma experiência de entrega de cada um a seu exílio do Outro, em um impossível de dizer que acontece no corpo. Assim, para os seres falantes sexuados, “o gozo fálico não é tudo.

O gozo do corpo se apresenta como um gozo que se supõe experimentado no real já de saída, de modo que a barreira da lei não lhe interdita totalmente” (Bispo & Couto, 2011, p. 127).

1.1. Falhas de porte: a artilharia histórica

*“Entre o homem e o amor / Há a mulher. / Entre
o homem e a mulher / Há um mundo. / Entre o
homem e o mundo / Há um muro”*

(Antoine Tudal)

Neste breve percurso, em que a histeria pode ser lida enquanto um recurso frente aos impasses da feminilidade desde as leituras iniciais de Lacan, temos a oficialização da radicalidade da diferença entre histeria e feminino enquanto posições lógicas distintas: fálica e não-toda fálica, respectivamente. A histórica, ao “buscar no Outro o Um fálico que seria capaz de supri-la”, reluta em “consentir com o caráter não complementar e discordante da relação entre os sexos” (Santiago, 2012, p. 17). Logo, ao crer nas insígnias do falo como aquilo que daria consistência para seu ser, suprindo a não-relação sexual, a histórica, por “bancar o homem”, pode ser lida como quem se orienta a partir da lógica fálica (Lacan, 1972-73/2008, p. 91). No limite, o que se extrai a respeito da histeria, como afirma Naveau (2017), é que essa se constitui em referência ao feminino, sendo “em função dessa ‘referência’ que ela escolhe a recusa” (p. 175).

A proposta é de nos orientarmos pelo empreendimento freudiano, no qual “o fundador da psicanálise avança, no terreno da alteridade feminina, movido pelo foco central de que era preciso introduzir inovações no tratamento clínico da histeria” (Santiago, 2012, p. 17). Entretanto, faremos nosso percurso já autorizados das proposições de Lacan, segundo as quais o feminino não se reduziria às manifestações históricas – mesmo porque, em princípio, trata-se de elementos distintos, como água e areia. Uma questão se decanta dessa proposta: como abordar a interface entre histeria e feminino sem que se perca de vista a complexidade que suas respectivas posições de gozo implicam? Com os recursos imagéticos extraídos de nossa leitura de “Lituraterra” (Lacan, 1971/2003), investigaremos até que ponto os sujeitos alçados ao lado “homem” da tábua – e, mais especificamente, o sujeito histórico – se relacionariam com o Outro sexo a partir de uma operação de fronteira, ao passo que o gozo feminino se manifestaria de formas litorâneas.

Retomemos, então, o que se acrescenta, para esta pesquisa, a partir da inauguração da teoria da sexuação. Trata-se, além de constatar a recusa e os obstáculos históricos ante o feminino – tal como fizera Lacan, especialmente em suas produções de 1950 –, da possibilidade de interrogarmos a eficácia desses obstáculos, já que, se há obstáculos, é porque há “um gozo que não é somente localizado como gozo fálico e que pode a qualquer momento fazer retorno no corpo”, colocando em xeque a unidade fálica que a histórica tanto busca (Blancard, 2012, p. 101). Assim, a concepção de um gozo não-todo, que, “em suma, não é nada além da expressão da contingência” (Lacan, 1971-72/2012, p. 202), permite uma complexificação do debate sobre a recusa histórica ao feminino (Blancard, 2012, p. 108).

Segundo Bassols (2017), se “as paralisias históricas são um primeiro mapa com fronteiras que o sujeito tenta fazer sobre o feminino do gozo” – sendo os sintomas históricos geralmente uma tentativa de fazer valer essas fronteiras corporais –, “o problema é que o feminino não tem fronteiras” (p. 13). Logo, enquanto o sujeito histórico, escravo da rotina de seu sintoma, busca um refúgio do feminino pela via da circunscrição fálica de sua satisfação, há sempre a ameaça de um Outro gozo que, ainda que também se produza no corpo, não é experimentado “como próprio, como possessão, mas como uma exterioridade que não faz todo” (Fuentes, 2012, p. 144). Afinal, todo artifício de composição do Mesmo, que pretende atrelar-se ao Universal, “traz consigo, no entanto, a suspeita de sua contaminação pelo Outro” (Teixeira, 2012, p. 27).

Com o auxílio de Bassols (2017), parece razoável aproximarmos, então, o *modus operandi* histórico a uma operação fronteira, aquela que se serve de uma “falha” de “porte” (Lacan, 1971/2009, p. 109) – no caso, o preço que o sujeito paga com seu próprio sintoma – na tentativa de separar um território que se supõe homogêneo. Ainda que o feminino seja ele próprio um gozo heterogêneo, fazendo litoral por estrutura, o sujeito histórico, com a linha que traça sobre seu corpo para delimitar seu território, revela, talvez, seu temor de estar inevitavelmente em referência ao feminino. Essa referência, constitutiva da histeria, parece levar este tipo clínico a enviar o feminino ao campo da intrusão para dele se distanciar. Segundo Laurent (2016), “se A mulher não existe, O sintoma, em contrapartida, pode existir, ao preço de uma consistência de Um sozinho (*Un tout seul*), separado” (p. 49). Trata-se de manter separado esse gozo que, na verdade, pode constituir um terreno comum a qualquer ser falante, uma vez que o feminino é o gozo como tal (Miller, 2011).

O feminino, por sua vez, por obedecer ao registro da contingência, mostra-se capaz de transgredir esporadicamente tais fronteiras da recusa histórica, produzindo, como marcas desse encontro, devastações, arrebatamentos, êxtases, extravios, enfim, transbordamentos. É o que nos ensinam alguns fragmentos dos relatos de passe de Santiago (2018): “buraco negro”, “o corpo é invadido” (p. 195), “arrebatamento, trovão” (p. 196); e de Holk (2018): “exilada do mundo, parceira da solidão caída em um abismo infinito” (p. 109), “esse corpo em pedaços” (p. 169).

Importa destacar que o gozo feminino não é necessariamente mortífero, podendo muito bem dar acesso a experiências de prazer, de criação e de amor – sendo, inclusive, o consentimento com a posição feminina um efeito possível, contingente, na direção da análise de um ser falante. Entretanto, trata-se de um lugar transitório, escorregadio, cuja dificuldade de se sustentar consiste na bifurcação mesma inerente à lógica não-toda: consentir com a posição feminina implica um uso avisado dos semblantes fálicos que permita operar, ao mesmo tempo, com o vazio da castração – “nem toda fálica e nem toda Outra para si mesma” (Fuentes, 2012, p. 145).

Tendo em vista “o terror que pode se instalar quando desfalecem os semblantes que cumpriam a função de alojar um gozo, que então irrompe como real desmedido” (Fuentes, 2012, p. 145), o terror de uma verdadeira mulher¹⁸, é compreensível que um certo apego ao limite fálico se apresente tão frequentemente como uma suposta garantia para o sujeito contra a emergência desse gozo. É o que nos ensina uma paciente que, após alguns relacionamentos malsucedidos, decreta o início de sua vida de solteira, alegando querer fazer com os homens o que eles fizeram com ela: “tirar satisfação”. Entretanto, faz esse decreto desavisada do valor profético que suas palavras teriam. A satisfação fica muito bem fora de cena e, quando decide relançar-se em busca de uma parceria amorosa, depara-se insistentemente com um “tarde demais”.

Em sua fala, destacam-se dois significantes: “Maria-mole” – apelido dado pelos colegas de infância devido a seu charme, criticado pela mãe, com a frase: “Quando te elogiam você se derrete, você não pode ser assim!” – e “Coronel” – apelido fornecido pelo pai, ex-combatente, que diz que, como ele, a filha tinha um gosto por dar ordens. Este último apelido legitima a inversão que faz da frase da mãe: “Se armada, não me derreto”. Sob transferência, a paciente

¹⁸ Trabalharemos com a noção lacaniana de verdadeira mulher (Lacan, 1958/1998c) logo à frente. Por ora, basta entendê-la como uma referência a um ser falante, qualquer que seja, não totalmente apaziguado pelo falo.

apresenta sua divisão a partir desses dois nomes de gozo, sobre os quais sua histeria se sustenta. Para sempre insatisfeita, enquanto “Maria-mole”, goza sonhando em ser arrebatada de amor, ao mesmo tempo em que, enquanto “Coronel”, encarna a vertente fálica da satisfação encontrada em sua posição de solteira, isto é, “de quem está no comando, como os homens”.

Se, quando menina, se derretia com os elogios que coletava, a marca superegóica da repreensão da mãe faz de seu sonho de ser arrebatada por amor um símbolo de grande sofrimento em sua vida adulta. Tão logo, sua armadura de coronel, emprestada do pai, virá lhe proteger da devastação que testemunha quando está “ao mando [*almando, amando*] dos homens”. É diante dos rasgos encontrados na armadura paterna que um “buraco negro” se anuncia esporadicamente em seu peito, desvelando a impossibilidade de sustentar-se armada e amada ao mesmo tempo.

A partir do que nos transmite este caso, podemos decantar dois pontos-chave que operam como uma suposta proteção, ou mesmo garantia, para a paciente ante a insistente ameaça de derretimento suscitada pelo amor, pelo encontro inevitável com a alteridade que esse afeto implica: a identificação viril e a armadura do amor ao pai. A jovem coronel nos ensina que, ao fazer com os homens o que fizeram com ela, ela estaria a salvo de ser objeto da satisfação masculina, de estar “ao mando” dos homens. Para tanto, ela nos esclarece a importância de sua armadura de general, que conferira consistência a seu corpo, impedindo que este se derretesse como na profecia devastadora da mãe. Mas, afinal, de que se tratam essas supostas garantias?

1.1.1. A identificação viril

*“A questão é aquilo em que se introduz e se suspende,
e se conserva, toda a estrutura do histérico, com sua
identificação fundamental com o indivíduo do sexo oposto
ao seu, por onde seu próprio sexo é interrogado”*

(Lacan, 1955-56/2010, p. 291)

O laço com os homens, na histeria, sustenta-se por duas vias principais: o amor ao pai, que veremos em sequência, e o desejo por uma mulher – de preferência aquela que faz possível supor ali, com ela, o segredo da feminilidade. Se, segundo Palomera (2004), toda estrutura tem sua pergunta e dá sua resposta, temos, na problemática histórica, uma questão sobre o sexo,

“sobre sua incapacidade de dizer o que é uma mulher”, questão essa que leva o sujeito a “criar uma cena na qual ele se identifique com o outro sexo” (p. 13) para rascunhar sua resposta.

É o que nos ensina Dora, no paradigmático caso freudiano de uma *petite hystérie*, ao identificar-se ao Sr. K., assumindo uma perspectiva masculina para formular sua pergunta acerca da Sra. K., acerca do feminino (Freud, 1905/2016). Segundo Lacan (1951/1998), “para efetivar a condição desse acesso” à feminilidade, Dora “só teve como intermediário a imago original [...], isto é, o parceiro masculino” (p. 221). Estes parceiros masculinos entram na trama histórica como “testas de ferro”, como um desvio necessário¹⁹ para se abordar o feminino. Brousse (2019), retomando a releitura lacaniana do caso Dora, nos esclarece que o sujeito histórico “deve passar por eles, pelo amor deles e pelo desejo deles por outra, para ter acesso a uma feminilidade idealizada” (p. 57).

Que se trate de uma feminilidade idealizada é um aspecto fundamental desse tipo clínico. Afinal, permite sustentar o feminino como inalcançável, supostamente universalizado, de modo que o sujeito se encontra, ele próprio, sempre distante de encarnar *A* mulher. Isto é, sem ter que se interrogar sobre uma solução feminina singular que valeria apenas para ele. O sujeito histórico tem sua pergunta e dá sua resposta, assegurando-se de que esta, assim como ele, permaneça para sempre insatisfeito. A impossibilidade de uma resposta satisfatória está dada de partida, encarnada na seguinte contradição: recorre-se ao masculino em busca de um saber sobre o feminino, acredita-se que bancar o homem aproximaria o sujeito de resolver o mistério da feminilidade; isto é, supõe-se no masculino alguma pista a mais – desde que esse homem esteja em conexão com uma mulher ou pareça encarnar, de alguma forma, uma resposta sobre o feminino.

Assim, a identificação viril desnorteia o sujeito de poder inventar para si uma solução possível, sempre singular, para o feminino que o habita. Faz-se aí um obstáculo, uma volta a mais: trata-se de identificar-se imaginariamente ao homem para tentar descobrir o que este desejaria nas mulheres. A respeito dessa identificação, encontramos-la já posta desde as elaborações acerca do caso Dora, em que Freud (1905/2016) nos orienta: “essas correntes

¹⁹ Ao menos necessário nos tempos de Dora, afinal, hoje temos acesso facilitado a outras vias de resposta. Brousse (2013), abordando as homossexualidades femininas, nos adverte que essa volta a mais, passando pelo desejo de um homem para enfim interrogar o que seria *A* mulher, pode ou não ocorrer na histeria. As novas coordenadas do contemporâneo tornaram possível que a posição histórica não requeira mais passar pelo pai e pelos homens para se ter acesso ao feminino, bastando o sujeito ele próprio encarnar o brasão viril que supunha nesses homens e partir rumo à mulher.

afetivas masculinas ou, melhor dizendo, *ginecófilas*, devem ser consideradas típicas da vida amorosa inconsciente das garotas histéricas” (p. 245).

As elaborações de Lacan (1956-57/1995) seguem na mesma esteira: “a histérica é alguém cujo objeto é homossexual: a histérica aborda este objeto homossexual por identificação com alguém do outro sexo” (p. 141). Com o desenvolvimento da teoria da sexuação, por sua vez, passaremos a ler o sujeito histórico como homossexuado, na medida em que se ancora ao lado “homem” das fórmulas (Lacan, 1972-73/2008), sendo enquanto sujeito barrado que ele “levanta a bandeira da divisão subjetiva e aborda a própria feminilidade de forma fantasmática” (Dafunchio, 2013, p. 23), afugentando-se da alteridade encarnada pelo feminino²⁰. Assim, a identificação viril “dá conta da posição histórica diante do feminino” (p. 23).

Relendo o Édipo no Seminário 3, Lacan (1955-56/2010) comenta, a seu modo, o caráter estrutural de tal identificação, destacando o estatuto simbólico da dissimetria, jamais renunciada por Freud, da constituição subjetiva entre o menino e a menina. Se a menina não recebe, como recompensa de sua saída do Édipo, “a realização de seu sexo” (p. 202) assim como recebe o menino, ela é lançada para um “desvio suplementar” (p. 202). Essa suposta desvantagem quanto a seu acesso à identidade, entretanto, vai conferir à menina – caso rascunhe para si uma saída histórica – certa vantagem: a acessibilidade de sua identificação ao pai, importada de seu percurso edípico.

Dada a impossibilidade de realização de seu sexo, a menina encontra, na via das identificações viris, um grande benefício, pois essas lhe fornecem uma “simplicidade estrutural”, uma “via mais curta” para a questão sobre o que é uma mulher (Lacan, 1955-56/2010, p. 209). Ali onde falta material simbólico para dar conta das identificações que orientam a sexualidade do sujeito, ali onde o “sexo feminino tem uma característica de ausência, de vazio, de buraco”, o sujeito que assume uma saída histórica seria aquele que se interroga sobre seu próprio sexo ao se identificar fundamentalmente com o sexo oposto (p. 207). Destaca-se mais uma vez que, já no início das elaborações lacanianas sobre histeria, no Seminário 3, essa assume a forma de um recurso frente aos impasses do feminino: para não se haver com a ausência de material simbólico que diz respeito à mulher, o sujeito histórico toma de empréstimo do pai a identificação viril, na busca de uma garantia para seu ser.

²⁰ Cabe notar que, independentemente de seu sexo, se é heterossexual quando se ama o *heteros*, quando se ama “a alteridade que encarna no Outro sexo” (Santiago, 2007, p. 122).

Mais, ainda: se as identificações fálicas, acionadas pelo sujeito histérico, têm como pretexto uma busca de respostas ao que seria o feminino, elas cumprem, para além disso, a função de reservar o feminino ao campo da Outra mulher²¹. Trata-se do ponto de embaraço de Freud na condução do caso Dora, uma vez que o psicanalista, segundo Lacan (1951/1998), não chega a interrogar o “valor real do objeto que é a Sra. K. para Dora” (p. 220). Na leitura lacaniana, a Sra. K. encarnava, para a jovem analisante de Freud, um mistério, “o mistério de sua própria feminilidade, o mistério de sua feminilidade corporal” (p. 220).

Diante desse enigma encarnado pela Sra. K., segundo Dafunchio (2013), Dora recusa sua feminilidade corporal e sustenta “sua pergunta sobre o que é uma mulher com um fantasma oral. Uma resposta que diz que uma mulher é um objeto a ser chupado” (p. 24). Para se esquivar de tal lugar de objeto, Dora se identifica ao pai, assumindo sintomaticamente o posto de quem, impotente, chuparia uma mulher, isto é, a partir de sua identificação viril ela se priva de encarnar o que supõe ser a fantasia masculina em jogo: não será ela o objeto a ser chupado, e sim a Outra, a Sra. K.

1.1.2. A armadura do amor ao pai

“Quando sua questão adquire forma sob o aspecto da histeria, é facilimo para a mulher coloca-la pela via mais curta, a saber: a da identificação com o pai”

(Lacan, 1955-56/2010, p. 209)

Tradicionalmente, nas investigações psicanalíticas acerca do feminino e de suas manifestações, a figura materna assume um papel imprescindível. A exemplo da devastação, clinicamente o que se constata é a marca de uma frustração do sujeito que, em um ponto primitivo de sua história, esperou de sua mãe certa “substância” (Lacan, 1972/2003), uma resposta a respeito disso que, como vimos, é indizível; que ela lhe desse alguma palavra sobre o feminino. Sem sucesso, alguns sujeitos são confrontados, no lugar, com essa mãe em sua vertente de mulher, que deixa entrever um núcleo opaco de seu gozo feminino. Desse gozo que o sujeito testemunha, ali onde esperava uma consistência, resta algo de intransmissível, de não

²¹ Tal tipo de estratégia derivada da lógica masculina encontra uma ressonância na própria adjetivação de Freud (1926/2017) da feminilidade como um “*dark continent*” (p. 240), um “continente negro”, isto é, uma tentativa de agrupar as mulheres em um só conjunto, fechado e distante. Trata-se de uma metáfora marítima, mas que se erige seguindo uma lógica fronteiriça que sinaliza uma abordagem do feminino conforme a lógica fálica – ponto talvez partilhado por Freud e pelos sujeitos histéricos. Poderíamos pensar também aqui na própria ideia de “rochedo da castração” enquanto recusa da feminilidade em ambos os sexos, expressão que segue uma lógica semelhante.

simbolizável, que pode ser experienciado em sua faceta devastadora. Mas e o pai? Que papel teria ele diante de tais experiências, na clínica do feminino?

Sabemos da velha história do Édipo, aquela que, para a menina, envolve algumas voltas a mais (Lacan, 1955-56/2010). Após a criança desapontar-se o suficiente em suas expectativas de ser presenteada com o falo, a privação materna abre espaço para um novo protagonista, o pai. Assim, enquanto o menino se prende à ilusão de ter o falo, confundindo este significante que instaura a falta no Outro com seu órgão genital, a menina é levada a abdicar dessa suposta garantia, mas não sem antes lançar mão de uma ancoragem específica: sua aposta, o amor paterno.

Há aí um importante achado: “se o falo não está sob meu domínio, irei acessá-lo, então, indiretamente, pela via do amor ao pai. Por meio desse atalho conquistarei a consistência que me falta, a substância para meu ser que nenhum significante parece ofertar”. Diante da impossibilidade de ter o falo, a menina identifica-se àquele que supõe tê-lo, ela identifica-se a um traço do pai. Tal identificação simbólica – que também tem seus ecos imaginários, pela via da identificação viril – oferece ao sujeito uma espécie de armadura (Lacan, 1976-77), que, como vimos, conferirá ao sujeito, caso este dê corpo a uma histeria, certa estabilidade e consistência.

Tudo corre (suficientemente) bem nessa história até que se considere um importante detalhe, anunciado por Lacan (1955-56/2010): há uma ausência de material simbólico que diria respeito ao feminino. Devido a este fato de estrutura, o ser falante atravessado pelo gozo feminino encontra-se impedido de ser completamente respaldado pela lógica fálica, restando dessa tessitura um ponto não simbolizável; a referência ao falo não satura o gozo nas mulheres (Fuentes, 2012).

A impossibilidade de fazer-se um corpo permanentemente circunscrito, ordenado pelo falo, deixa o ser falante feminizado mais exposto às irrupções esporádicas de um Outro gozo. Tendo isso em vista, o amor ao pai se sustentaria enquanto uma tentativa de suplência, como uma esperança de defesa frente às manifestações do gozo feminino, que colocam em questão a identidade e a unidade do sujeito (Schejtman, 2012). Dessa forma, o histérico busca na ordem fálica e na identificação a um traço do pai uma resposta sobre o feminino, de modo a que o próprio sujeito não tenha que se haver com isso.

Retomemos aqui o caso Dora no ponto de seu tratamento em que se refere a seu pai por meio do significante *(un)vermögend*. Este condensaria a contradição entre a fortuna do pai, um homem de recursos, e a impotência sexual deste, agravada por um quadro de sífilis. O termo

(un)vermögend atesta a relação edipiana em jogo para Dora, que, identificada à impotência do pai, importa daí os traços conversivos de seus sintomas (em especial a tosse e a afonia). O amor ao pai na histeria não deixa de ser, portanto, um amor à castração do pai – no caso de Dora, à sua impotência.

Rosa (2019), relendo casos das primeiras históricas freudianas, destaca a presença recorrente da figura do pai morto, aquele doente, moribundo, que requereria uma enfermeira – posição esta que as históricas assumiam com muita destreza. Ocupadas de cuidar da falta no Outro, atribuíam ao pai um cargo simbólico, nobre, aquele de “ex-combatente” (Lacan, 1969-70/1992), isto é, um lugar idealizado e castrado ao mesmo tempo. Estamos falando de uma figura submetida à lei simbólica e que, portanto, veicularia um limite. O amor ao pai nada mais é que isto: um amor ao limite, uma tentativa (insuficiente, sabemos) de circunscrever os avanços desse Outro gozo.

Assim, se não encontramos no campo psicanalítico tantas menções ao pai quanto temos à mãe a respeito do feminino, podemos pensar que isso se deve ao fato de que o pai serviria mais como um obstáculo ao não-todo do que um veículo a este. No limite, poderíamos pensar que o amor ao pai pode vir a representar, inclusive, “um refúgio à devastação pela mãe” (Rangel, 2016, p. 6).

Se não se fala em armadura do amor à mãe, isso se deve ao fato de que a identificação com a mãe²² nunca poderá dizer do feminino. Afinal, o que uma mãe pode ensinar a um filho ou a uma filha limita-se ao que cabe na palavra, à ordem do significante fálico, ou seja, poder-se-ia transmitir um saber sobre o campo da feminilidade, mas não do feminino.

Essa impossibilidade se decanta com mais nitidez quando nos relembramos da importante disjunção que se opera entre mãe e mulher (Lacan, 1958/1998b). Essa disjunção, ainda que importante para a constituição subjetiva do/a filho/a, é também o que dá margem à devastação, na qual o sujeito encontra-se contaminado por um ponto de gozo da mãe em sua vertente de mulher. Tais respingos de gozo podem cavar um abismo vertiginoso, sem bordas, que reverbera a ausência da palavra-armadura que o sujeito esperava da mãe para dar conta do feminino. Nesse sentido, o que se transmite a um filho ou a uma filha a respeito do feminino, para além do registro significativo, passará pela forma com que o gozo toca o corpo de cada um.

²² Sendo mãe aquele, qualquer que seja, cujos cuidados “trazem a marca de um interesse particularizado” e pai aquele cujo “nome é o vetor de uma encarnação da Lei no desejo” (Lacan, 1969/2003, p. 369).

Retornando à figura do pai, podemos dar mais um passo e pensar que, mesmo que ele possa operar como um obstáculo ao não-todo, se nos permitirmos interessar por isso que a neurose tanto deseja encobrir, encontraremos não apenas o pai todo amor, mas também o pai em sua vertente de pecado. Estamos falando aqui, por exemplo, de uma outra faceta (mais oculta) do pai de Dora: aquele que é sifilítico e que, inclusive, contaminara a ela e a sua mãe. Isto é, aquele que transmitira, por meio de sua doença, um ponto de seu gozo enquanto homem, enquanto pecador.

Na clínica, se nos deixássemos guiar pelo desejo histórico, lidaríamos, talvez exclusivamente, com o pai todo amor, com esse pai castrado que demarcaria uma lei e que serviria ao sujeito como armadura frente ao feminino e suas potenciais irrupções. Entretanto, é preciso lembrar dessa outra vertente que pode assumir um pai se tomado em sua vertente de real, um pai incapaz de cumprir tal cenário ideal. Rosa (2019) nos adverte justamente que, quando tomamos como norte a armadura edípica do amor ao pai, perdemos de vista a dimensão de real do gozo, do qual o próprio sujeito nada quer saber.

Teria esse aspecto gozador do pai – o qual o sujeito histórico prefere desconhecer – algum efeito sobre a couraça, sobre esse suposto escudo que o sujeito importou de seu pai todo amor? Fato é que, clinicamente, deparamos com uma rachadura, quiçá estrutural, na armadura que o histórico toma emprestada do pai, impedindo que o sujeito se proteja completamente ante as aparições dessa satisfação não-toda regulada pelo falo. Afinal, tal armadura do amor ao pai não foi feita sob medida para o sujeito; ela não recobre o furo veiculado por esse gozo que não tem fronteiras (Bassols, 2019).

De maneira geral, podemos pensar que a artilharia que o sujeito histórico despense para se proteger do feminino, fazendo deste um intruso, poderia servir também enquanto um recurso possível para mediar um movimento de aproximação e de consentimento com o não-todo. Uma vez que “o limite feminino, por não ser estrutural, traz sempre o aspecto de um contorno artificialmente composto” (Teixeira, 2012, p. 27), contingente, o amor ao pai como um amor ao limite pode ser uma ferramenta clínica de suma importância. Lacan (1975/1988) chega a dizer que, contrariamente ao que se acredita, o falocentrismo seria a melhor garantia da mulher. Nesse sentido, retomaremos, em nosso segundo capítulo, o amor ao pai, interrogando, em termos de uma abertura ao não-todo como uma das perspectivas contingentes de uma análise, se haveria uma maneira litorânea de se fazer com as artilharias históricas, fazendo vacilar o peso herdado por sua armadura.

1.2. Terreno comum: um modo fronteiro de se habitar o corpo

“Seu testemunho [o do sujeito histérico] traz água, se me permitem, à roda do falo. É preciso franquear esta fronteira e repensar as categorias utilizadas a partir de uma sexualidade feminina que não estaria de todo abordada pelo rodeio que nos oferece a neurose histérica”
(Miller, 1991-92/2002, pp. 188-189, tradução nossa, comentário entre colchetes nosso)²³

Uma vez que a histeria se funda, justamente, em uma pergunta sobre a feminilidade, temos, nesse tipo clínico, uma “associação quase constante com a condição feminina” (Teixeira, 2012, p. 29). Vimos que, na busca de responder o que seria uma mulher, o sujeito histérico privilegia as trilhas ofertadas pelo pai e pela virilidade, o que implica em seu percurso algumas voltas a mais. Afinal, seu enquadre em medidas fálicas contribui pouco no que diz respeito à sua pergunta, que não encontra respostas no campo simbólico: o “feminino se encontra na falha do simbólico, ali onde nada se pode dizer sobre uma identidade feminina” (p. 17).

Desse modo, a artilharia histérica, que consistiria em sua identificação ao masculino e em sua armadura do amor ao pai, oferece uma sustentação fálica ao sujeito; sustentação esta que não deixa de ser, em certa medida, imperfeita, pois se trata de um empréstimo, um empréstimo viril. O preço que se paga por tal empréstimo, que implica exilar o feminino no campo do Outro, está em justamente fazer dos rastros d’A mulher, que habitam qualquer ser falante, uma invasão potencialmente destrutiva. Isto é, na histeria, paga-se o preço de desconhecer que, se se faz fronteira contra o feminino do gozo, cria-se também a ficção de haver, entre o sujeito e esse gozo, um terreno comum.

Ou seja, ainda que, no limite, trate-se de duas lógicas bastante heterogêneas (com a consequência de que, embora possam se sobrepor, não se misturam), da perspectiva masculina essa impossibilidade de mistura com o feminino – ou mesmo de dissolução – não é nada evidente, fazendo-se necessário o acréscimo de uma fronteira para tentar separar o sujeito desse gozo que o habita. É justamente o acréscimo dessa fronteira que produz a sensação de haver aí

²³ No original: “Su testimonio trae agua, si me permiten, a la rueda del falo. Hay que franquear esta frontera y repensar las categorías utilizadas a partir de una sexualidad femenina que no estaría del todo abordada por el rodeo que nos ofrece la neurosis histérica” (Miller, 1991-92/2002, pp. 188-189).

um terreno comum. E qual seria esse imaginado terreno comum entre histeria e feminino, sobre o qual se erigem as fronteiras históricas senão o corpo?

Tendo em vista que o feminino acontece no corpo e que este último também é a via privilegiada para a manifestação dos sintomas históricos, avançaremos sobre esse suposto terreno comum tendo em vista duas direções principais: a clínica das conversões e a crença nos semblantes. A respeito dessas duas vias, interrogaremos suas respectivas funções na histeria enquanto esforços de delimitação do corpo, produzidos em resposta à ameaça de dissolução que as aproximações do gozo feminino provocam sobre o fictício território histórico.

Mesmo que as conversões históricas tenham dado lugar a outros sintomas no contemporâneo, a questão sobre o sexo permanece sendo “o nome de uma divisão subjetiva que repousa sobre um impossível” (Fuentes, 2012, p. 37), divisão essa que o sujeito histórico ainda sustenta com seu corpo, sem resposta. Assim, que o amor ao pai edipiano não tenha o mesmo vigor que antes e que o valor fálico não mais se encontre suposto nos parceiros, isso não interferiu na questão do histórico; esta permanece, estruturalmente, a mesma, embora as vias de formulá-la tenham mudado. Dentre os sintomas da atualidade temos, segundo Fuentes (2012), a solidão e a devastação, “que caracteriza o impasse e a dor experimentada por um sujeito diante do desfalecimento dos semblantes, em pleno *deserto do real*” (p. 36).

Tal deserto do real, entretanto, não cessou de não se escrever também para os históricos de outrora, estando apenas “mobiado” (cf. Lacan, 1971/2009) por sua “exuberância sintomatológica”, que encobriria “um vazio, um furo, um impossível” (Rosa, 2019, p. 30). Vejamos, então, o que essas duas vias, as conversões e a crença nos semblantes, ofertadas pela histeria, nos ensinam sobre o imutável deserto sobre o qual se funda o vasto território histórico.

1.2.1. Um rastro no corpo: o que do rígido se derrete

"O que a somatização inconsciente demonstra? Por um lado, há 'complacência' do corpo ao sintoma, por outro lado, 'recusa'. Isto permite-nos compreender a ideia de que o momento somático do sintoma constitui o regresso, nos homens como nas mulheres, do feminino recusado"
(Assoun, 2007, p. 70, tradução nossa)²⁴

²⁴ No original: « Que démontre la somatisation inconsciente ? D'une part, il y a « complaisance » du corps au symptôme, d'autre part « refus ». Cela permet d'entendre l'idée que le moment somatique du symptôme constitue le retour, chez l'homme comme chez la femme, du féminin refusé » (Assoun, 2007, p. 70).

Sabemos que, em suas paralisias e outras manifestações, a histeria se comporta como se a anatomia não existisse (Freud, 1893/1996), reinventando um corpo no corpo, ao “fomentar sintomas que instituem uma audaz geografia corporal” (Fárias, 2010, p. 2). Tal geografia encontra, talvez, sua máxima exuberância na clínica das conversões, em que “o corpo histórico engessado era ainda mais digno de atenção, de ciência e de ternura, quem sabe” (Didi-Huberman, 2015, p. 178).

O termo “conversão” surge pela primeira vez, em Freud (1894/1996), em seu texto “As psiconeuroses de defesa”, para nomear um efeito de erotização do corpo que o perturbaria, retirando-o de sua funcionalidade anatômica sem contar com nenhuma causalidade orgânica para tanto. “O *corpo* inteiro enrijece” (Didi-Huberman, 2015, p. 177). Trata-se de um mecanismo de formação de sintomas que faz falar, no corpo, as representações recalçadas de um conflito psíquico. Desse modo, a energia libidinal desligada de tais representações transforma-se, então, em energia de inervação, culminando nos mais diversos sintomas corporais (Freud, 1894/1996).

Aqui, leremos, com Torres (2014), a conversão como parte de um duplo rechaço que orienta a relação do sujeito histórico com seu corpo: a recusa do corpo do Outro e a recusa em obedecer à finalidade de autoconservação do próprio corpo. A primeira recusa, do corpo do Outro, da sexualidade – cujo asco pode levar, em alguns casos, à frigidez – pode operar como um traço distintivo entre a histeria e a posição feminina. Afinal, se na histeria vemos essa recusa do gozo do Outro corpo (como o asco de Dora ante as aproximações amorosas do Sr. K), na posição feminina, encontramos justamente um querer gozar:

gozar da falta e gozar da carne são duas coisas muito diferentes. Essa vontade de deixar o gozo insatisfeito é o que define, de maneira precisa, a posição histórica. [...] A histórica, ao deixar insatisfeito o gozo do Outro, quer um mais-ser. Assim, conviria dizer: a mulher quer 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).

Na histeria, então, temos uma ode ao desejo, que implica uma subtração constante do gozo da carne em prol do gozo da falta, da privação. Trata-se, portanto, de exilar-se no campo do desejo insatisfeito para proteger-se constantemente da potencial feminização implicada em gozar e em “suportar o gozo do Outro corpo” (Torres, 2014, p. 54).

Na segunda recusa, à autoconservação, o que está em jogo na histeria é justamente uma dimensão em que seu corpo não se presta a funcionar. Àquilo que funciona, isto é, àquilo que serve a um fim, chamamos instrumento; e o que está em jogo na relação do sujeito histórico com o corpo é uma série de dispositivos que o impedem de se instrumentalizar. Afinal, se um

componente se torna um instrumento quando é deslibidinizado, teremos, na histeria, sintomas corporais como as conversões, que, como vimos, nada mais são que uma erotização do corpo. Este, por receber essas cargas libidinais, é demovido de qualquer possibilidade de funcionar de maneira instrumental (Teixeira, 2007).

É o que nos ensina Freud (1893-95/2016) a partir do caso da Srta. Elisabeth Von R., que lhe é encaminhada por sofrer, havia dois anos, de dores constantes nas pernas que lhe dificultavam o andar. Recordemos uma das leituras possíveis desse caso para avançarmos neste ponto. O pai da paciente foi um homem doente que contou com os cuidados constantes da filha até sua morte. Com o acontecido, Elisabeth é demovida do cargo de enfermeira do pai e, com o subsequente adoecimento de sua irmã, encontra nas caminhadas com seu cunhado alguns poucos momentos de alegria. Estes, entretanto, vão se desdobrando em um sentimento amoroso que “existia em sua consciência à maneira de um corpo estranho” (p. 238).

O falecimento da irmã produz, então, uma abertura no caminho de Elisabeth para concretizar seu amor pelo então cunhado – o que lhe gera bastante sofrimento. Em sua escuta, Freud (1893-95/2016) nomeia a dor da paciente como uma “conversão com propósito de defesa” (p. 211), entendendo que a sua impossibilidade de andar poderia ser lida como uma resposta à viabilidade de concretizar seu desejo pelo cunhado. Se, enquanto a irmã vivia, o amor da paciente pelo cunhado se configurava como um desejo insatisfeito, a partir do momento em que não havia mais impeditivos, ela produz um empecilho no próprio corpo para barrar o caminho de sua satisfação. Sendo as pernas o principal veículo que lhe permitia manter as caminhadas, que, por sua vez, sustentavam tal enamoramento pelo cunhado, seriam elas, então, as vítimas privilegiadas dos sintomas conversivos da paciente. Aqui vale lembrar de um outro fato importante: o pai, quando vivo, colocava seu pé sobre a perna da filha para que ela lhe cuidasse e fizesse seus curativos. Com isso, temos a paralisia na perna de Elisabeth, imobilizada em sua função motora, também como a manifestação de sua dedicação ao pai, isto é, como uma homenagem a ele – mais um fator que atribui à perna de Elisabeth Von R. o estatuto de uma zona histerógena²⁵ ou histerogênica.

Então, na histeria de conversão, “uma parte do corpo, ao agregar um excedente de excitação ou libido, torna-se uma verdadeira zona histerogênica, como nomeou Charcot, fazendo de uma área do corpo o lugar de articulação entre o gozo e o desejo” (Leite, 2012, p.

²⁵ “Histerógena” (*hysterogenen*) é um neologismo que se refere a uma parte do corpo acometida por sintomas conversivos histéricos, neologismo esse que relembra a dimensão sexual dessa operação por condensar os termos alemães “histérico” (*hysterische*) e erógeno (*Erogen*).

96). Se uma perna, em sua vertente de instrumento, foi feita para andar, Elisabeth Von R. nos apresenta justamente uma perda dessa função instrumental por meio de seu sintoma conversivo. No lugar disso, vemos um excesso de carga libidinal que é experimentada pelo sujeito como um sofrimento, uma vez que o retira de sua funcionalidade. Diante desse sofrimento, um dos destinos possíveis para esse excesso é justamente localizá-lo em uma parte do próprio corpo, circunscrevendo-a falicamente (isto é, erotizando-a) enquanto sintoma, enquanto conversão. Segundo Bassols (2017),

as paralisias histéricas, a história das paralisias histéricas – também a história do sintoma histérico em geral como somatização – é uma tentativa de desenhar fronteiras no corpo do feminino. Como temos dito, o problema é que o feminino não tem fronteiras, porém o sintoma é justamente uma forma de escrever fronteiras no corpo sobre o gozo do feminino (Bassols, 2017, pp. 12-13).

Esse excesso de carga libidinal que dá a matéria do sintoma histérico, entretanto, nem sempre se circunscreve completamente nos moldes fronteirios, por exemplo, de uma conversão; podendo manifestar-se esporadicamente como uma satisfação deslocalizada que atravessa o sujeito. ““Eu era transbordada por meu rugido”” (Naveau, 2017, p. 227). Eis o que relata uma paciente de Naveau (2017), em um lapso que equivoca seu sintoma de enrubescimento (*rougissement*) – que, quando criança, acontecia como efeito das advertências que lhe eram endereçadas pelo pai na presença de outros olhares – com a palavra rugido (*rugissement*), que irrompe, deixando “*um rastro no corpo*” (p. 227, grifos do original). Ao que o analista responde: “Sim, eu lhe disse então, você se enrubescia (*rougissiez*) em vez de rugir (*rugir*)” (p. 227). Aqui, aprendemos que, para além do enrubescimento da paciente, importado de seu Édipo, há um algo a mais que não é comportado e nem circunscrito pelo seu corpo; há um rugido que se faz ouvir na medida em que produz um rastro corporal de Outra ordem no sujeito. A isso que não se resume à fronteira do sintoma, atravessando-a de quando em vez, chamamos, aqui, gozo feminino.

Retornando, a partir disso, ao caso de Elisabeth Von R., deparamo-nos com uma passagem breve e bastante lateral que destoa das minuciosas análises de Freud sobre o sentido dos sintomas da paciente; passagem que nos transmite, talvez, um testemunho fugaz disso que está para além da fronteira traçada por sua paralisia. Após a série de desventuras que Elisabeth atravessou – a perda do pai, o problema de visão da mãe, o adoecimento da irmã, isto é, o afastamento de todos os seus pontos de referência –, a paciente de Freud relata ter sido tomada por um sentimento de fragilidade, “uma ânsia de amor na qual, conforme suas próprias palavras, seu rígido começava a se derreter” (Freud, 1893-95/2016, p. 223). Nesta passagem, faz-se ouvir, tal como o rugido da paciente de Naveau (2017), algo da ordem de uma ilimitação nisso que o

sujeito ensaiava circunscrever. Há algo do rígido que, em uma histeria, pode, contingentemente, derreter-se.

1.2.2. Crer no semblante: o que na armadura não se escreve

“Il ne faut pas rester au bord” [“não se deve ficar na beirada”]. Escuto essa observação como um convite para que eu me introduzisse, porém com o cuidado de me manter a uma boa distância em relação ao furo, ou seja, à opacidade com que o semblante fálico oculta o vazio. O que faz o objeto parecer resplandecente, seu brilho, é o que escamoteia o vazio, o negro, o buraco negro”

(Santiago, 2018, p. 194, comentário entre colchetes nosso)

Os semblantes, tal como elaborados por Lacan (1971/2009), articulam-se ao registro das aparências, dos significantes e das imagens, em um esforço de velar o vazio do real, o vazio da não-relação sexual²⁶. Assim, os semblantes nos permitem configurar uma realidade e uma percepção de mundo orientadas pelo campo do sentido, da significação (Teixeira, 2018). Nessa medida, para circular no laço social, faz-se necessário operar com os semblantes, uma vez que estes sustentam as normas discursivas que orientam o ser falante inscrito na linguagem, inscrito na lógica da castração. Para que esse sentimento de realidade se sustente, é preciso que o registro dos semblantes permaneça estável, empreitada que só é possível quando esses não são colocados em contradição, isto é, quando se opera um não querer saber sobre esse véu que faz consistir o mundo de cada um.

Entretanto, a maneira com que cada ser falante fará essa operação de consistir seu mundo é profundamente contingente, podendo-se tanto crer cegamente nos semblantes como se servir deles de modo mais avisado quanto ao vazio que eles ocultam. Partindo, então, do pressuposto de que o ser falante está condenado ao semblante (Miller, 2012), podemos indagar: que uso o sujeito histérico faz dos semblantes? Que tipo de (não-)relação a histeria, enquanto tipo clínico, estabelece com os semblantes?

Versamos anteriormente sobre a afinidade entre o sujeito histérico e o Universo fálico. A respeito deste, participam aqueles que creem cegamente nos semblantes, aqueles que se aferram ao campo das posses e da exibição viril ao buscar uma programação que lhes diga que uso fazer do corpo. Porém, sabemos que assumir uma identificação sexual, “vinda ou não do

²⁶ O aforismo “não há relação sexual” indica um fracasso estrutural no campo da sexualidade ao assinalar que não há uma proporção ou uma complementariedade entre os sexos, fracasso esse que o ser falante busca insistentemente desconhecer (Lacan, 1972-73/2008).

Outro, seguindo ou não o que é preciso fazer para identificar-se ao tipo ideal de seu sexo”, é uma tarefa impossível, uma vez que o real não contém saber algum “como tampouco sabe ler o traço que ali seria conveniente” (Fuentes, 2012, p. 147). Assim, os semblantes, enquanto um esforço do simbólico em apreender o real, servem à ordem fálica como um recurso valioso para que se possa continuar acreditando na relação sexual, sustentando a ilusão de um parecer homem e de um parecer mulher que sirva para todos.

Se “um homem se faz *O* homem por se situar a partir do Um-entre-outros, por entrar-se entre seus semelhantes” (Lacan, 1974/2003, p. 558), que uso pode ser feito dos semblantes do lado “mulher”, se *A* mulher não existe? Segundo Lacan (1974/2003), “somente a máscara existiria no lugar vazio que coloco *A* mulher” (p. 559). Isto é, os semblantes entrariam justamente para fazer suplência a essa ausência significativa, a esse vazio, possibilitando, a depender de seu uso – veremos isso no próximo capítulo –, tratar algo do real do gozo em um modo de existência singular, feminino.

Relendo as elaborações lacanianas da década de 1950²⁷ à luz dos desdobramentos mais tardios da lógica da sexuação, sabemos que, diante da falta que assombra o ser falante, a solução masculina passa por atribuir valor fálico ao ter, enquanto que a solução feminina, por sua vez, se constitui pelo ocultamento da falta por meio de um parecer²⁸. Na posição feminina trata-se, portanto, de “reconstruir o ser pelas vias do parecer” (Teixeira, 2018, p. 8) e é justamente por essa proximidade do parecer que esses sujeitos podem fazer um outro uso dos semblantes. Um ser falante que consente com certa abertura ao feminino é aquele que não desconhece, em algum nível, que o ser é um parecer, uma vez que nada traduz o real.

Assim, se no Universo masculino a crença nos semblantes é mandatória, caso contrário o sujeito é defrontado com o caráter ficcional de sua realidade viril, no conjunto aberto do feminino essa crença não se sustenta com a mesma afinidade, afinal, o modo de fazer com sua falta-a-ser passa pelo parecer, isto é, o ponto de partida para a construção de sua realidade é o

²⁷ Retomando as construções de *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (Lacan, 1957-58/1999), bem como de “A significação do falo” (Lacan, 1958/1998a), Lacan faz avançar o registro freudiano do ter ou não ter o falo a partir de sua nova dialética: ter ou ser o falo. O autor inaugura, com isso, uma nova forma de se pensar a mulher, qual seja, aquela que se identifica ao significante fálico pela via do ser, dando corpo à mascarada (Dafuncho, 2014, p. 101). Desse modo, a partir do Seminário 5, Lacan faz avançar a solução ofertada por Freud para a feminilidade. Não se trata mais de substituir o desejo do pênis pelo desejo de um filho, mas sim de ser o falo. Posteriormente, como vimos, Lacan (1958/1998a) chega a “indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher” (p. 739), elaborando, alguns anos mais tarde, a concepção de um gozo não-todo fálico, que faria avançar o campo feminino para além de ser o falo.

²⁸ Aqui somos lembrados do neologismo que Lacan (1972-73/2008) constrói para indicar justamente que o ser falante (*parlêtre*) não se dá sem um parecer (*parêtre*). Isso implica dizer, no limite, que o ser é um parecer, uma vez que nada traduz o real.

caráter ficcional dos semblantes. No lugar da confiança cega do regime fálico, a relação entre o não-todo fálico e os semblantes pode se dar a partir de um saber-fazer, de um uso avisado desse véu para que se possa transitar em uma realidade que será sempre esburacada pelas irrupções irrepresentáveis do real.

É o que nos ensina uma paciente que, quando tomada por uma angústia que lhe ameaçava com experiências nomeadas como um “derretimento”, prendia o cabelo o mais forte que podia, até promover certo latejar no couro cabeludo, que servia como índice de um corpo novamente circunscrito. Por mais que essa solução rascunhada lhe fornecesse certo alívio das sensações que a assombravam, reiterava-se, no mesmo movimento, o caráter tido como aleatório desses acontecimentos de corpo. Então, o que operava como solução relançava a paciente diante de uma outra angústia, a de não conseguir controlar o aspecto contingente das manifestações corporais que lhe tomavam conta.

Certo dia, ameaçada pela mesma sensação, enquanto ensaiava um coque no cabelo conforme o protocolo de sua proteção, uma brisa surge ali aonde não se esperava e é sentida diretamente em sua nuca exposta. A paciente constrói em análise que aquela brisa teve um efeito jamais obtido com seus rabos de cavalo: a surpresa do encontro de seu corpo, tomado de angústia, com algo que não tinha consistência nenhuma, o vento, produziu uma contenção da sensação de derretimento sem lançar mão de uma delimitação concreta, de uma suposta garantia. Desde então, algo se esvazia, de modo que, diante de tal angústia, a paciente pode prender o cabelo para sentir o que havia de singular de cada encontro com o vento, fazendo desse toque vazio uma outra solução. Ela prescinde de sua contenção sem tampouco ceder ao insuportável de seus acontecimentos de corpo.

Diante do encontro com um inominável, vemos, então, duas saídas construídas pela paciente: a primeira, que buscava reenviar o sujeito a crer em um corpo funcional, controlado por uma circunscrição que pretendia extinguir a angústia experienciada e a segunda, que demarcava um consentimento com a contingência daquela manifestação corporal e com a ausência de garantias que poderiam prevenir aquele acontecimento. Pesando o risco didático de toda simplificação, poderíamos assumir a primeira solução como uma saída predominantemente fálica, ao passo que a segunda solução rascunha um mais além, um uso mais avisado dos semblantes quanto ao vazio que ocultam. Ela nos ensina que o feminino não precisa ser experienciado sempre como irrupção invasiva; ele também pode aparecer em sua vertente de sopra.

Importa demarcar que a paciente não abandona o prender dos cabelos, ela mantém essa relação com a circunscrição, fazendo apenas com que esse gesto sirva a outro fim que não o da crença em uma garantia. Destacamos esse ponto, pois demarca a sutileza de uma solução próxima ao feminino, nem toda fálica, nem não-fálica; mas sim não-toda fálica. Eis a bifurcação da posição feminina que discutimos junto à tábua da sexuação, uma parte referida ao falo e outra a um ponto de ausência de significante no campo do Outro.

Entretanto – e a clínica psicanalítica é testemunho disso –, o caminho mais trilhado nem sempre é o da suplência ao indizível do feminino pela via de um uso avisado dos semblantes. Mais comum é que se creia que tal indizível poderia ser inteiramente tamponado pela via das máscaras e, como consequência, que se fique exposto ao retorno desse indizível sob a forma de uma invasão potencialmente perturbadora. Frente ao feminino como expressão do real, pode-se experienciar “a irrupção de um gozo que ultrapassa as barreiras do simbólico ali onde o júbilo da imagem narcísica já não se sustenta mais, permanecendo fora do domínio da linguagem” (Fuentes, 2012, p. 139). Assim, as manifestações do gozo feminino podem ter como efeito a ruptura dos semblantes (aos quais o sujeito se apega), deixando entrever, esporadicamente, o vazio representacional que habita cada ser falante.

É o que avança Lacan (1971/2003) em “Lituraterra”, por meio da imagem já comentada das planícies siberianas, avistada pelo autor entre nuvens, ao retornar de avião de uma viagem ao Japão. As nuvens, no que têm de intocáveis, de imateriais, de mutantes, se aproximam ao campo dos semblantes, composto pelo saber, pelos significantes e pelas aparências (associados aos registros simbólico e imaginário); ao passo que a terra se articula ao registro do real. A imagem ganha vida em sua dimensão de encontro, quando é colocada em movimento, quando as nuvens se esburacam ao se precipitarem em chuva, escavando sulcos na terra a partir dos quais a água escoar. Trata-se de pensar como as nuvens e a terra, como esses dois elementos heterogêneos, podem conjugar-se ao modo de um litoral a partir da chuva.

De modo semelhante à chuva, a noção lacaniana de letra²⁹, lida como o “suporte material” do significante (Lacan, 1957/1998, p. 498), é o que inscreve uma descontinuidade no real ao fazer, sobre ele, uma rasura que atesta, nesse mesmo movimento, uma articulação possível entre o campo dos semblantes e o registro do real – elementos, por excelência,

²⁹ Enquanto o significante se caracteriza pelo uso de elementos da linguagem em cadeia, produzindo, por sua conexão, um efeito de sentido (S_1 - S_2), a letra, por sua vez, diz respeito a uma aparição do significante fora de cadeia e, portanto, fora de sentido (S_1). É o caso de *unvermögender* na histeria de Dora, que, em sua vertente de significante, comporta a contradição fálica entre a fortuna e a impotência de seu pai, e que, em sua vertente de letra, atesta a satisfação pulsional fora de sentido na base da construção de seus sintomas (Morel, 1999).

heterogêneos. Mas de que articulação possível se trata aqui? Como os semblantes podem ter efeitos sobre o real? Assim como as nuvens, os significantes se precipitam “como letra no real do gozo” (Fuentes, 2012, p. 147), esburacando, rompendo o campo dos semblantes, fazendo sulcos no real a partir dos quais escoo o gozo. No limite, então, o semblante (nuvem) pode precipitar-se em real (terra), sendo um dos efeitos de sua ruptura, que dá margem a uma irrupção de gozo, o que leremos, seguindo nosso recorte, como testemunhos esporádicos do não-todo.

Importante destacar que o feminino não equivale ao real, mas pode ser muito bem ser um de seus nomes (Fuentes, 2012). Assim, o uso de máscaras faz-se fundamental para se avançar sobre os litorais femininos sem nele se afogar, afinal, como vimos, as máscaras são capazes de fazer uma inscrição sobre o real, esburacando-o, operando a marca de um vazio que drenará por ali o gozo – impedindo que este se alastre sem limites. Quando se rompem os semblantes, o que se revela, justamente, “é sua função de alojar o gozo que então transborda, deixando vazio o lugar escavado pela letra” (p. 149). Eis, então, a importância dos semblantes, afinal, eles dão um nome sempre provisório do real em jogo, eles “cobrem um abismo” (Laurent, 2005, p. 15).

Uma das manifestações clínicas que testemunha a ruptura dos semblantes levada às últimas consequências é a que Lacan (1958/1998c) nomeou como verdadeira mulher (*vraie femme*). Trata-se daquele falasser que se emancipou radicalmente desse véu e com quem, justamente por isso, não há negociação. Se é o falo que “dá a medida de conjunto ou de totalidade aos semblantes sociais, definindo suas regras de pertencimento” (Teixeira, 2018, p. 4), a verdadeira mulher será aquela que não encontrará nessa medida alguma representação para seu ser.

Lacan (1958/1998c) propõe aproximar o gesto de Madeleine, esposa do escritor francês André Gide – quando esta queima as preciosas cartas de seu marido após descobrir que ele havia encontrado um amor que não fosse ela –, ao gesto de Medeia de Eurípedes – figura mitológica que matou os próprios filhos para fazer seu marido, Jasão, sofrer. Ambas, diante de uma perda de amor que as deixa sem referência do que fazer ou do que ser (Marcos & Silva, 2019), recorrem a gestos que atingem a seus parceiros em suas razões de viver, ao mesmo tempo em que sacrificam, elas mesmas, seus bens mais preciosos.

Assim, uma verdadeira mulher, antes de uma questão de gênero, aparece articulada a um ato desmedido que, segundo Miller (2012), evidencia uma relação com o menos, trata-se de uma abdicação do ter – ali onde os filhos ou as cartas, por exemplo, poderiam vir para suturar

a perda de amor – em vistas de esburacar o ser de seus parceiros. Quando estes abandonam o semblante do laço amoroso, privando tanto Medeia quanto Madeleine do limite que encontravam em ser o verdadeiro amor de seus parceiros, há um despontamento de um abismo; elas são tragicamente emancipadas dos limites negociáveis do semblante (Teixeira, 2018). Trata-se de testemunhos duradouros, com efeitos nefastos para esses sujeitos.

Na clínica, é importante destacar, podemos encontrar Medeias e Madeleines, como também podemos localizar lampejos de manifestações semelhantes a essas mulheres verdadeiras, diluídas em momentos fugazes nos quais um sujeito não se mostra totalmente apaziguado pelo falo. Relata-nos um analisante: “Eu era o abismo, e naquele momento eu soube que um pedaço de mim ia ficar perdido ali. (...) Foi como uma oferenda, deixar um pedaço de mim pra poder sair”. Ele nos ensina que o esburacamento decorrente da ruptura dos semblantes deixa suas marcas, podendo perfurar mais ou menos as tramas representacionais de cada ser falante, que seriam, por consequência, mais ou menos rapidamente recobertas por novas máscaras. Estas, por sua vez, fazem com que o sujeito possa circular novamente pelo laço social, filiando-se, cada um à sua medida, aos limites fornecidos pelo registro fálico.

Vimos, então, como sintetiza Teixeira (2018), que a condição feminina,

por ser não toda, ou seja, por não se deixar incluir integralmente no semblante do Universo, estaria mais próxima do real que se manifesta, na experiência da angústia, sob a forma de algo que nos desperta, que contraria nossa frivolidade estrutural, que desestabiliza nosso entorpecimento no semblante (p. 5).

A partir desse percurso, retornamos ao nosso objeto de pesquisa e podemos nos interrogar: como a histeria responde a esse desvelamento da dimensão ficcional do semblante? Isto é, como o sujeito histórico responde às desestabilizações do semblante fálico provocadas pelo encontro, ou mesmo pela aproximação, de algo do gozo feminino?

Vimos que, como não há um significante para designar *A* mulher no discurso, o sujeito histórico, em uma tentativa de velar esse furo, refugia-se ao lado “homem” das fórmulas, bancando o homem (Lacan, 1972-73/2008). Assim, o atalho na identificação viril e no amor ao pai, por exemplo, seriam artificios, categorias de defesa da ordem do semblante para recobrir isso que não orienta um “ser de mulher”. Entretanto, se a ordem fálica é pautada pela crença nesses artificios – cuja função é estabilizar a realidade do ser falante, oferecendo-lhe uma semblantização do real da não-relação sexual –, os eventuais fracassos nessa empreitada viril apontam um limite do semblante fálico ao abordar o feminino.

O que se desvela quando vacilam os semblantes é, justamente, o caráter ficcional dessa construção. Trata-se apenas de um anteparo, de uma articulação entre o simbólico e o imaginário para contornar os impasses do real. Esse ponto de real que se anuncia, entre nuvens, quando se rompem os semblantes é o ponto não coberto pela armadura do amor ao pai, que, como vimos, é a rachadura a partir da qual um sujeito, ainda que armado, possa testemunhar esporadicamente as irrupções do feminino.

É o caso de um paciente que, rascunhando em sua análise um desejo de abertura ao campo do feminino, faz um sonho em que está sendo perseguido por algo sem nome e, como abrigo, esconde-se dentro de um pneu furado, abandonado em uma estrada. Enquanto aguarda, temeroso, a passagem de seu perseguidor, percebe suas entranhas se fundindo com o pneu, assumindo sua forma. Metamorfoseia-se em um “ouriço-do-mar”, uma “bola com espinhos”. Assume a forma do animal cujo nome, “ouriço”, era apelido do pai e cujo traço distintivo são seus espinhos, fundidos em seu endoesqueleto, que permitem uma proteção contra predadores. Entretanto, no sonho, seu endoesqueleto começa a derreter, escorregando por entre as ranhuras de sua carapaça, inaugurando uma angústia interna de dissolução. De pneu furado a ouriço derretido, a armadura ensaiada pelo paciente assume a forma de um conjunto aberto que desperta o sujeito do entorpecimento buscado ao se fechar em seu corpo-casca.

2. TESTEMUNHOS ESPORÁDICOS DO NÃO-TODO

O não-todo lacaniano, em seu verdadeiro sentido, “não é inteiramente feito para instalar uma reserva, uma fronteira, um limite”

(Miller, 1998/2016, p. 3)

Uma vez percorrida a parcela que aqui nos interessou do vasto território histórico, nos aproximamos do muro erguido pelo sujeito a partir de seu sintoma para demarcar o limite de suas terras. Entre suas ranhuras, pudemos vislumbrar um gozo que está situado como um excesso em relação ao gozo fálico e que esburaca os semblantes. Trata-se de um gozo que não é nem sensato, nem limitado, nem dizível e tampouco redutível à feminilidade (Lebovits-Quenehen, 2021). Neste capítulo, já situados próximos às ranhuras da fronteira histórica, interrogaremos a consistência de tal fronteira a partir do que se testemunhou, neste território, de feminino.

Constatamos que, apesar das delimitações que impõe, o sujeito histórico é vez ou outra assombrado por irrupções de um Outro gozo. Visto isso, faz-se preciso questionar se a lógica fronteira – fornecida de primeira mão pelo *modus operandi* histórico – seria capaz de apreender suficientemente a interface historia-feminino. Afinal, trata-se de uma lógica que impõe um corte entre dois territórios, acreditando verdadeiramente separá-los (eu não sou *A* mulher, recuso-me a ocupar o lugar de objeto de troca, logo não tenho que me haver com o gozo feminino), ao passo que, nesse mesmo movimento, reitera-se o apelo a um denominador comum entre eles (esse gozo pode me invadir a qualquer momento, o que me faz ter de me proteger alojando-me do lado fálico das fórmulas, por meio de recursos como a identificação viril e a armadura do amor ao pai).

Argumentaremos, assim, que a lógica fronteira desconhece a estrutura própria em que opera o não-todo, uma vez que “aquilo a que chamamos ‘feminino’ é precisamente esta não-coincidência entre um sujeito e o gozo bruto e real que o habita”³⁰ (Lebovits-Quenehen, 2021, tradução nossa). Quando tratamos do feminino, portanto, estamos dizendo de um gozo sem nome e sem endereço, que só pode ser testemunhado em sua dimensão de encontro entre o limitado do registro fálico e o ilimitado de seu mais além. Trata-se, portanto, de um gozo que

³⁰ No original: « Dès lors ce que nous appelons « féminin », c’est précisément cette non-coïncidence entre un sujet et la jouissance brute et réelle qui l’habite » (Lebovits-Quenehen, 2021).

não pode ser territorializado, restando refratário ao binarismo (dentro-fora, bom-mau, nativo-estrangeiro) da lógica fronteira.

Nesse sentido, a impotência da lógica fronteira é denunciada pela lógica litorânea, que, segundo Vieira (2020), não se presta a entrar em nenhuma polaridade, afinal, trata-se de um resto irreduzível, refratário à circunscrição. Tal como o feminino, que não é a feminilidade no sentido do gênero (que se opõe ao masculino), a lógica litorânea não implica oposições. Ainda a respeito do gozo feminino, Vieira (2020) afirma que se trata de um gozo sempre sem lugar, ou, ainda, um gozo cujo lugar é ao modo do litoral: onde o limitado – o concreto da areia – e o ilimitado – o movimento do mar – se encontram e produzem um espaço vivo, que seria essa mistura do corpo concreto com seu inconcreto. É um gozo que não supõe mediação; ele supõe litoral.

Desse modo, investigaremos as maneiras a partir das quais os testemunhos esporádicos do não-todo na clínica das histerias nos convidam a transpor a lógica fronteira rumo a uma lógica litorânea – que trataria, justamente, de um fazer *entre*, entre dois registros heterogêneos, entre dois territórios estrangeiros: “Mais precisamente, defino uma função litorânea como a relação de passagem, sem interposição de terceiros, de um campo [...] a outro, e reversivamente, cada um deles, como diz Lacan, fazendo entre eles próprios uma fronteira com e para o outro” (Lew, 2006, p. 75, tradução nossa)³¹.

Quando Lacan (1971/2009) introduz a noção de litoral, ele o faz para falar da especificidade do encontro entre saber e gozo. É a partir desse encontro que ele renova a instância da letra em seu ensino, inserindo a letra como um ponto fixo que faz litoral entre algo concreto e algo que não o é. Em outras palavras, a letra passa a ser lida como um pedaço de qualquer coisa (saber) que se tira da cadeia de sentido para poder representar o que não tem sentido (gozo) (Bassols, 2019). Assim, a letra, tal como o litoral, ao mesmo tempo em que separa mar e terra, por exemplo, também conjuga esses dois campos, fazendo existir um furo na descontinuidade da passagem de um campo ao outro (Mandil, 2003).

Acerca desse ponto, Lacan (1971/2003) afirma: “Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral” (p. 21). Mais à frente, em seu seminário subsequente, o Seminário 19, o psicanalista situa uma mulher, essa que ele escreve enquanto não-toda, como Outro sexo e

³¹ No original: « Plus précisément, je définis une fonction littorale comme la relation de passage, sans interposition tierce, d'un champ [...] à un autre, et réversivement, chacun d'eux, comme dit Lacan, faisant par lui-même frontière avec et pour l'autre » (Lew, 2006, p. 75).

constata: “Sua forma de presença está entre o centro e a ausência”³² (Lacan, 1971-72/2012, p. 117). Curiosamente, parece haver, então, uma aproximação possível, fornecida por Lacan, entre litoral e feminino; trata-se de duas lógicas que se instauram entre centro e ausência. Desse modo, seguindo as indicações lacanianas, o Outro sexo, ao modo de um litoral, só pode ser “experimentado” (Lacan, 1971/2003, p. 20) “entre o centro simbolizado pelo falo e a ausência mais radical, a que se produz na solidão do gozo feminino quando o sujeito se confronta com sua própria ausência” (Bassols, 2017, p. 7), de modo que, “às vezes, na clínica analítica, temos o testemunho deste ponto de solidão” (p. 8).

Neste capítulo, portanto, iremos debruçar-nos sobre esses testemunhos, que interrogam o limite tal qual oferecido pelo regime fálico, em sua vertente de obstáculo, de barreira, de fronteira, para avançarmos rumo à borda contingente, que cessa de não se escrever, operada pelo litoral. A especificidade dessa borda, contraposta ao limite fálico, é que ela não supõe uma reciprocidade, uma complementariedade entre dois campos: “A ideia que Lacan introduz com o litoral muda totalmente esta concepção espacial, porque o litoral supõe que não há um espaço ‘entre’ possível. Todo um campo – diz Lacan – faz fronteira para o outro, sem limite” (Bassols, 2017, p. 6).

Isso implica que, em um litoral, não há “entre”, pois isto pressuporia uma reciprocidade nos campos que se pretenderia separar. Há “entre” quando falamos de elementos homogêneos, como presença e ausência, dentro e fora, zero e um. Afinal, por obedecerem à mesma lógica, precisam de uma interposição, de uma fronteira, para se sustentarem e se delimitarem enquanto opostos, enquanto um e outro. Quando falamos de centro e ausência, entretanto, a lógica é diferente. Estes são elementos heterogêneos; o primeiro refere-se a uma determinação geográfica, enquanto o segundo refere-se a uma determinação espacial. “Ausência” não se contrapõe binariamente a “centro”, há uma diferença notória entre “ausência” e “centro” e o binômio “ausência” e “presença”, por exemplo. Se no litoral não há “entre”, por sua vez, entre centro e ausência há litoral. Isto é, o litoral é o próprio encontro, sem mediação, sem “entre”, de dois registros heterogêneos. O litoral se dá ali onde há encontro, onde há recuos e avanços de duas lógicas distintas, uma sobre a Outra, de maneira não delimitável.

Sob efeitos do litoral enquanto essa concepção espacial não delimitável que habita elementos distintos, aproximar-nos-emos da heterogeneidade própria ao gozo não-todo, que,

³² Lacan (1971/2003) importa essa forma de se referir ao funcionamento da lógica litorânea de um poema do escritor e pintor belga, Henri Michaux, intitulado “Entre centro e ausência”.

para além da complementariedade pretendida por nossa lógica discursiva, não é uma negação ou uma oposição direta ao gozo todo fálico, mas sim uma conciliação impossível entre o gozo fálico e o seu mais além (Vieira, 2013). Essa aproximação nos levará a fazer avançar testemunhos clínicos tanto de sujeitos profundamente aferrados à lógica fálica quanto a sujeitos que se lançam ao ilimitado do campo feminino, buscando ser tudo, ou mesmo buscando fazer todo com o não-todo, a exemplo das devastações (Fuentes, 2012). Afinal, sustentar o não-todo como solução (nem toda fálica, nem toda não-fálica) é uma saída bastante escorregadia, a ser sempre (re)construída, pois – e este será nosso ponto de chegada – só é possível se se consente com os avanços e recuos contingentes desse gozo.

2.1. Da ~~mulher~~ que não se é *A* mulher que não existe

*“Meu corpo é uma partição que jamais
poderei decifrar completamente”*

(Blancard, 2012, p. 104).

Vimos que a intimidade entre histeria e feminino se dá a partir da vivacidade com a qual um sujeito histérico é capaz de se interrogar sobre o que seria uma mulher. Entretanto, como nos diz Lacan (1955-56/2010), “Tornar-se uma mulher e interrogar-se sobre o que é uma mulher são duas coisas essencialmente diferentes [...] e até certo ponto, interrogar-se é o contrário de tornar-se” (p. 209). Assim, é em sua maneira singular de se haver com o enigma da feminilidade que o histérico produz uma ruptura radical com a própria posição feminina, fazendo consistir, entre eles, um muro.

A pergunta sobre o que é uma mulher aponta, justamente, para a impossibilidade de haver uma mulher que seja um modelo para as todas as outras, uma imagem que tenha o valor de um ideal comum e que, a partir da sua universalidade, ofereça uma direção para uma “identificação devidamente feminina”³³ (Chevalier, 2017, p. 54, tradução nossa). Desse modo, a impossibilidade de uma resposta satisfatória para a pergunta histérica desvela o fato de que *A* mulher não existe (Lacan, 1972-73/2008). Curiosamente, então, como vimos, a questão que estrutura esse tipo clínico, ao mesmo tempo que exime o sujeito histérico de querer se haver com o feminino no próprio corpo, também o reenvia constantemente à ausência de garantia

³³ No original: « une identification proprement féminine » (Chevalier, 2017, p. 54).

simbólica para a posição feminina. Esse duplo movimento, tão comum de se testemunhar na clínica das histerias, leva o sujeito a se aferrar em uma busca apaixonada pel’A mulher.

Se a escrita lacaniana do significante “mulher” vem antecedida pelo artigo definido “A” barrado [~~A~~ femme / A mulher] (Lacan, 1972-73/2008, p. 79) – indicando a particularidade da posição feminina, uma vez que “nenhum significante específico pode garantir a uma mulher a sua feminilidade ou assegurar uma identificação própria do seu sexo” (Chevalier, 2017, p. 53, tradução nossa)³⁴ –, para o sujeito histórico, a grafia dessa barra parece ser um pouco diferente. Ali onde encontramos esse furo no simbólico que seria A mulher, o histórico lê essa barra sobre seu próprio corpo, sobre o substantivo “mulher”, e não sobre o artigo “A” [~~A~~ femme / A ~~mulher~~] (Chevalier, 2017). Desse modo, o sujeito histórico recusa todo e qualquer saber que se pretenda definitivo sobre A mulher não porque ele próprio tem a resposta correta, mas porque ele experiencia essa ausência de um saber e essa inexistência de um universal feminino como uma falha do próprio sujeito, uma vez que não consentiu com essa impossibilidade.

O sujeito histórico se apresenta, então, como uma mulher barrada, impotente, que, num destino fatídico, não conseguiu encontrar, diferentemente dos demais, uma suposta definição universal para a posição feminina. Assim, ele faz de uma impossibilidade (A) uma impotência (~~mulher~~), restando solitário, privado no registro da castração imaginária. Este é “o erro no coração da lógica histórica: a ausência de uma garantia simbólica da feminilidade é entendida como um dano, uma falta que precisa ser preenchida – um léxico que revela até que ponto a lógica histórica permanece totalmente fálica” (Chevalier, 2017, p. 55, tradução nossa)³⁵. O histórico, então, é aquele que padece dessa impossibilidade, denunciada por esse espaço vazio (o d’A mulher que não existe), tentando, insistentemente, distanciar-se desse furo que o lembra de que não há garantias para seu ser. É cabível lembrar que esse furo está presente para cada ser falante, de modo que não somente o histórico terá que se haver com os efeitos desterritorializantes do feminino.

Entretanto, e aí está um detalhe importante, que A mulher não exista, isso não implica dizer que o lugar da mulher seja inexistente, mas sim que esse permanece essencialmente vazio – e, “que este lugar reste vazio, isso não impede que encontremos algo ali” (Brousse, 2021, s.

³⁴ No original: « aucun signifiant spécifique ne peut garantir à une femme sa féminité ou assurer une identification propre à son sexe » (Chevalier, 2017, p. 53).

³⁵ No original: « Telle est l’erreur au cœur de la logique hystérique: l’absence de garantie symbolique à la féminité est saisie comme un dommage, un manque qu’il s’agirait alors de combler — lexique qui révèle à quel point la logique hystérique reste toute-phallique » (Chevalier, 2017, p. 55).

p., tradução nossa)³⁶. A isso que se encontra ali, contingentemente, nos confins do simbólico, chamaremos de testemunhos do não-todo. Estes nada mais são que um lembrete de que, se *A* mulher não existe, há, por outro lado, o gozo feminino, essa “sorte de miragem que desaparece desde que se tente uma aproximação pelo significante” (Castanet, 2008, p. 37). Vejamos o que nos ensina a esse respeito a seguinte vinheta clínica, apresentada por Berger (2014).

Trata-se do caso de uma paciente, histérica, que chega em análise com sintomas alérgicos, como urticárias na pele (“*se brota de ronchas*”), e nasais, com rinites agudas e estados gripais frequentes. Ela procura a análise após uma crise em sua parceria, desencadeada por brigas nas quais ela não conseguia se conter, pois era tomada por suas emoções, fora do controle. Sobre o parceiro, ela diz: “Ele me deixa louca, ele me deixa desesperada. Ele me leva a estados de fúria. Ele tira (traz à tona) o pior de mim” (Berger, 2014, p. 165, tradução nossa)³⁷, ao que a analista responde: “Não se pode tirar o que não se tem” (p. 165, tradução nossa)³⁸. Ao longo de sua análise, então, a paciente confronta-se com aquilo que, em suas emoções, era impossível de ser contido e, em um dado momento, faz um sonho inquietante, em que gritos desesperados advertem a erupção de um vulcão. Sob efeitos do sonho, se lembra que, na infância, admirava as montanhas e “a borda que a cadeia de montanhas desenhava no céu infinito” (p. 165, tradução nossa)³⁹. A diferença é que, no sonho, “A lava invadia, saía líquido das entranhas da montanha, podíamos nos afogar nela... Eram montanhas ameaçadoras, terríveis” (p. 165, tradução nossa)⁴⁰.

Diante disso, a paciente insiste no enigma dos vulcões, buscando associações e teorias que desvelassem o sentido do sonho, o que deu lugar, em sua análise, a uma metonímia potencialmente sem fim, em que o “caudal de significantes poderia, rapidamente, contornar a barreira do desenho que ‘a cadeia de montanhas fazia no infinito do céu’” (Berger, 2014, p. 165, tradução nossa)⁴¹, “cobrindo-se de lava até o divã!”⁴² (p. 165, tradução nossa). Os cortes e intervenções da analista fazem uma escansão sobre esse ilimitado de gozo, marcando uma detenção de seus efeitos potencialmente devastadores.

³⁶ No original: « Que ce lieu reste vide n’empêche pas que l’on puisse y rencontrer quelque chose » (Brousse, 2021, s. p.).

³⁷ No original: “Él me vuelve loca, me desespera. Me lleva a estados de enfurecimiento. Saca lo peor de mí” (Berger, 2014, p. 165).

³⁸ No original: “No se puede sacar lo que no hay” (Berger, 2014, p. 165).

³⁹ No original: “el borde que la cadena de montañas dibuja en el cielo infinito” (Berger, 2014, p. 165).

⁴⁰ No original: “invadía la lava, salía líquido de las entrañas de la montaña, podíamos quedar ahogados en eso... Eran montañas amenazadoras, terribles” (Berger, 2014, p. 165).

⁴¹ No original: “El caudal de significantes podría rápidamente sortear la barrera del dibujo ‘que la cadena de montañas marca en el cielo infinito’” (Berger, 2014, p. 165).

⁴² No original: “¡cubriéndose de lava hasta el diván!” (Berger, 2014, p. 165).

Nota-se que a consistência de tais montanhas é rapidamente colocada em questão a partir do que delas irrompe em forma líquida, aterrorizante em um primeiro momento. O que se opera, em análise, é uma borda sobre aquilo que se manifesta ali aonde as palavras não alcançam (a despeito das tentativas de simbolização da paciente) e que faz dessas montanhas líquidas menos ameaçadoras, compondo uma paisagem que não separa, tão didaticamente, terra e céu. Nesse caso, os elementos do gozo feminino “que escapa ao corpo – por exemplo, em seus termos líquidos (a lava do sonho, a água da rinite etc.), permanecem ‘enmontanhados’ [...], e assim seguem fluindo, mas em elementos discretos, desenhando um particular corpo de mulher” (Berger, 2014, pp. 165-166, tradução nossa)⁴³.

Debruçar-nos-emos, então, sobre o que se testemunha dessas discretas irrupções a partir da recuperação dos termos condensados pela expressão de Lacan (1972-73/2008) que tanto nos serviu até aqui: “testemunhos”, “esporádicos” e “não-todo”. Nossa aposta é de que cada um desses termos tem muito o que nos ensinar sobre a especificidade desse gozo que vem nos conduzindo a um mais além da fronteira histórica. Começemos pelo “não-todo”.

2.1.1. Não-todo: elementos heterogêneos

“É da elaboração do não-todo que se trata de romper o caminho”
(Lacan, 1972-73/2008, p. 63)

Às voltas com a questão da sexualidade feminina no campo psicanalítico, Lacan operou, ao longo de seu ensino, algumas complexificações à oposição freudiana do ter ou não ter o falo. Mantendo a proposta de Freud (1925/2018) de que tanto homens quanto mulheres estariam referidos à lógica fálica, Lacan (1957-58/1999) introduz, na década de 50, uma dissimetria entre ambos a partir da dialética *ter* ou *ser* o falo. Desse modo, “as mulheres *são*, mesmo sem *ter*, e os homens apenas *são*, com a condição instável do *ter*. Disso não se tira nenhuma vantagem, seja para o masculino, seja para o feminino” (Santiago, 2012, p. 22, grifos do original). Trata-se de um primeiro passo rumo à não-complementariedade mais radical entre os seres sexuados que será elaborada pelo psicanalista francês alguns anos mais tarde.

⁴³ No original: “el elemento del goce femenino que escapa del cuerpo – por ejemplo, en sus términos líquidos (la lava del sueño, el agua de la rinitis, etc.), quedan ‘enmontañados’ [...], y así siguen fluyendo pero en elementos discretos, dibujando un particular cuerpo de mujer” (Berger, 2014, pp. 165-166).

No início dos anos 70, então, ao rascunhar a noção de gozo não-todo fálico ao longo de seus Seminários 18, 19 e 20, Lacan (1971/2009; 1971-72/2012; 1972-73/2008) foi conduzido a uma nova e fundamental via conceitual sobre o feminino. O psicanalista constata que, se, desde Freud, seus discípulos “não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina”, “deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 64). Era preciso ir além do Édipo e da castração para se subverter esse campo. Ao identificar o homem e a mulher menos como binômios e mais a partir de suas respectivas modalidades de gozo, o psicanalista se desloca do comum equívoco de se circunscrever o Universo masculino e, disso, deduzir o feminino enquanto seu exato oposto. Com a sexuação, portanto, o feminino estaria inscrito na mesma função fálica em que se encontram os homens, porém essa inscrição se dá de maneira diferente; no feminino, não se está totalmente submetido a ela.

Na tradicional díade freudiana fálico-castrado, tínhamos o homem e a mulher como opostos de uma mesma lógica, separáveis apenas a partir de suas respectivas relações com o falo: aquele que o tem (mas com o medo de perdê-lo) e aquele que não o tem (mas com o desejo de tê-lo). A partir da escrita do não-todo fálico como um dos nomes do feminino, entretanto, vemos que um homem e uma mulher partilham da mesma função (a função fálica), mas aparelham seu corpo para o gozo de modos suplementares, não complementares.

Desde a teoria da sexuação, portanto, a diferença sexual, tal como Lacan (1972-73/2008) a aborda, é transposta ao estatuto da não-relação sexual, de modo que, doravante, “homem” e “mulher” podem ser lidos como a forma com que cada ser falante daria corpo a essa não-relação – mais além das supostas determinações que seriam fornecidas pela anatomia. Interessa-nos que a sexuação carrega em suas fórmulas a não-relação sexual, encarnada na não complementariedade de suas próprias modalidades de gozo. Isto é, há uma heterogeneidade estrutural entre os lados “homem” e “mulher” da tábua, mais além da posse ou não do atributo fálico, que faz com que um e outro modo de gozo sejam distintos de partida, ainda que compartilhem, como pano de fundo, a função fálica. Vejamos como isso se dá.

Em sua formalização da sexuação, Lacan (1972-73/2008) subverte a lógica aristotélica embebido do que aprendeu com Gottlob Frege (1848-1925), matemático e filósofo alemão, sobre a função proposicional, fazendo dela um uso próprio. Este consistiu em intercambiar a barra da negação sobre os quantificadores existencial (\exists) e universal (\forall) para fazer suas notações sobre dois modos distintos de um ser falante (x) se inscrever na função fálica (Φx)

como suplência à não-relação sexual. Assim, a partir do mais sutil dos gestos – o de colocar, em sua escrita do feminino, a barra da negação sobre o quantificador \forall (para todo) e não sobre a função fálica, Φ (phi), escrevendo em sua formulação final: $\overline{\forall x} \Phi x$ (para não-todo x , phi de x) –, Lacan produz uma nova grafia que rompe, como vimos, com a leitura tradicional da díade homem-mulher a partir do binário freudiano, que Miller (2011) propõe formalizar da seguinte maneira: fálico ($\forall x \Phi x$)-castrado ($\forall x \overline{\Phi x}$).

Trata-se, doravante, do feminino escrito como uma negação do todo ($\overline{\forall}$), implicando uma objeção aos universais (Miller, 2011): nem todo (universal afirmativo) nem nada fálico (universal negativo), mas não-todo fálico. Assim, a negação deixa de estar na função fálica e a oposição fálico e castrado (ou fálico e não-fálico) deixa de representar homens e mulheres respectivamente (Morel, 1999). A partir dessas duas lógicas de gozo, pode-se dizer, inclusive, que “os sujeitos se identificam tão pouco com sua anatomia, que se inclinam mais a se inquietar com seu ser sexuado” (Soler, 2005, p. 136).

Considerando essas subversões, operadas por Lacan (1972-73/2008) a partir da teoria da sexuação, temos o significante fálico como o significante que orienta a sexuação do ser falante, tanto para um homem como para uma mulher. O que isso implica é que, em nível de nossas representações, não há *A* mulher. Como vimos, contudo, que *A* mulher não exista, isso não impede que haja um gozo, feminino, que, diante desse “não”, materializa-se no corpo enquanto acontecimento, se constituindo como Outro em relação ao gozo fálico:

O feminino existe e tem consequências para ambos os sexos, porque a subjetividade é tecida em uma relação íntima entre o masculino e o feminino: entre o Todo e o Um, por um lado, e o não-todo, por outro. Isto é o que entendemos quando damos pleno valor à ambigüidade da exceção: se do lado masculino a exceção funda o Todo e a regra, do lado feminino – ao não fazer um conjunto fechado – as mulheres se tornam excepcionais, em uma constelação que não faz uma série. Mas mesmo do lado feminino o significado fálico persiste para elas – e para eles quando acedem a tal posição – mas não para todos (Viganó, 2014, pp. 77-78, tradução nossa)⁴⁴.

Uma vez que não há como consistir o que se experiencia do lado “mulher” das fórmulas em um Universal – já que não há regra que circunscreva esse gozo e, portanto, tampouco um modelo de representação para ele –, o feminino permanece um conjunto aberto ao infinito (Bessa, 2012). A consequência disso, de “o corpo feminino em seu gozo” ser “um conjunto aberto”, é, justamente, os efeitos já discutidos de “deslocalização do gozo” (Dafunchio, 2013,

⁴⁴ No original: “Lo femenino sí existe y tiene consecuencias para ambos sexos, porque la subjetividad está tramada en una íntima relación entre lo masculino y lo femenino: entre el Todo y el Uno por un lado, y el no-todo por otro. Es lo que entendemos cuando damos pleno valor a la ambigüedad de la excepción: si del lado masculino la excepción funda el Todo y la regla, del lado femenino – al no hacer conjunto cerrado – las mujeres devienen excepcionales, en una constelación que no hace serie. Pero aun en el lado femenino la significación fálica persiste para ellas – y para ellos cuando acceden a tal posición –, no toda (Viganó, 2014, pp. 77-78).

pp. 36-37). Se, por um lado, o gozo fálico, como autoerótico, “se produz no corpo do Um através do corpo do Outro” (Miller, 1998/2015, p. 92), o gozo não-todo fálico faz de uma mulher Outra para si mesma, na medida em que se produz no corpo, mas “esse corpo não faz Todo, não tem unidade, o que manifesta que é o próprio corpo feminino que, no gozo, é outrificado” (p. 93). Se não há um ponto fora-do-corpo para se gozar, como é o caso dos “homens” sexuados, restam os efeitos de ilimitação, “prescritos pelo Não-Todo” (p. 93).

A heteridade⁴⁵ do feminino, portanto, encontra-se reiterada, a princípio, em duas dimensões: trata-se de um gozo Outro em relação ao gozo fálico e um gozo Outro em sua própria experimentação, na medida em que faz do ser falante Outro para si mesmo. Se quisermos, poderíamos ainda acrescentar aí uma terceira dimensão, estando essa interligada às demais: a própria bifurcação da estrutura do gozo não-todo o faz ser, em si, uma modalidade de gozo “essencialmente dual” (Lacan, 1971-72/2012, p. 107). Afinal, o não-todo não é exatamente oposto ao gozo fálico; antes, ele articula dois elementos heterogêneos, a saber, o falo [$LA \rightarrow \Phi$] e seu mais além [$LA \rightarrow S(A)$].

Aqui, acabamos por reencontrar a definição de litoral fornecida por Lacan (1971/2003): trata-se de elementos distintos cuja própria heterogeneidade produz, do encontro contingente entre tais elementos, uma fronteira impossível de ser delimitada. Diante dessa articulação estabelecida entre a heterogeneidade que estrutura ambos o gozo não-todo fálico e a lógica litorânea, cabe, contudo, levantarmos algumas questões. Vimos que um sujeito que se filia ao lado “homem” da sexuação (no caso desta pesquisa, o sujeito histórico) lança mão de seus recursos fálicos para tentar se proteger de potenciais irrupções do gozo feminino. Mas podemos indagar: por que os sujeitos masculinos se defendem tanto do feminino se, no limite, trata-se de lógicas de gozo heterogêneas? Isto é, se, como água e areia, não há perigo de dissolução de um no outro, por que insistir nas armaduras contra as manifestações do feminino?

Vimos que o conjunto Universal masculino se funda sobre a premissa de uma exceção – o pai mítico da horda primitiva (Freud, 1913/2012), aquele que goza de todas as mulheres, isto é, aquele não submetido à castração – que, por sua exclusão, permitiria ao conjunto fechar-se, fazendo um agrupamento de todos aqueles que foram submetidos à castração e que gozam, portanto, de forma igual. Por esse motivo, o conjunto masculino se caracteriza por uma aparente

⁴⁵ Fazemos menção, por meio do termo “heteridade”, àquilo que – advindo do termo *heteros*, que em grego significa “outro” – se opõe ao regime do Um, instituído pela lógica fálica (Quinet, 2015): “aquilo a que se chama de sexo [...] é, propriamente, respaldando-se no *nãotoda*, o Heteros que não pode ser estancado com universo” (Lacan, 1972/2003, p. 467).

homogeneidade entre seus elementos. Esse universo, entretanto, é marcado por um fracasso constitutivo, uma vez que o Um que se retiraria para o fechamento do conjunto não existe, a não ser como um mito. O pai primevo é apenas uma ficção neurótica que busca constituir uma definição substancial de homem e, conseqüentemente, de mulher. Assim, a suposta harmonia prometida ao Universo fálico encontra uma impossibilidade estrutural, impossibilidade essa que descompleta *O* homem.

Diante desse fracasso, torna-se uma missão implícita a cada um que deseja pertencer ao conjunto fechado masculino tentar, incessantemente, fazer consistir *O* homem. Para isso, para que esse engodo tenha alguma chance de se sustentar, é preciso que o gozo não-todo, articulado à lógica da inconsistência, esteja o mais longe possível. Então, se testemunhamos majoritariamente na clínica homens, no sentido sexuado do termo, se protegendo contra o feminino como se estivessem em risco constante de se dissolverem nesse Outro gozo, isso se dá uma vez que o próprio campo masculino, por se sustentar sobre uma ficção, encontra uma ameaça interna de poder a todo instante se revelar como não sendo tão homogêneo quanto pareceria à primeira vista.

Desse modo, entender a heterogeneidade entre todo e não-todo fálico, assim como a heterogeneidade interna a cada uma dessas posições sexuadas, é fundamental para investigarmos a lógica litorânea que pode atravessar esses modos de gozo e para entender a forma masculina de se posicionar frente aos avanços e recuos do feminino. Veremos, inclusive, que, em alguns finais de análise, parece haver um consentimento com essa heterogeneidade encarnada, muitas vezes, pelo feminino, o que faz de seus avanços e recuos menos ameaçadores. Por ora, entendidas algumas especificidades do gozo não-todo em relação ao gozo fálico, avancemos sobre o gozo feminino tendo em vista a maneira em que esse impossível acontece.

2.1.2. Esporádico: impossível de delimitar

A respeito do não-todo, “o próprio Lacan evocou o que chamou de suas ‘manifestações’. Qualificou-as de esporádicas, o que é apropriado para contrastá-las com a constância da função fálica para todo homem”

(Soler, 2005, p. 18)

Em contraponto à constância da função fálica no gozo masculino, Lacan (1971-72/2012) reconhece, no feminino, a marca da contingência: “O que concerne ao valor sexual *mulher* articula-se na medida em que é na contingência que a mulher se apresenta, à maneira de argumento, na função fálica” (p. 46, grifos do original). Por meio dessa articulação entre o feminino e o contingente, distinta do caráter necessário do falo no gozo masculino, podemos situar a afirmação lacaniana de que “a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência”⁴⁶ (Lacan, 1972-73/2008, p. 101). Tal contingência nada mais é que aquela implicada no encontro com o gozo feminino, *heteros* por excelência, que evidencia que a função fálica pode cessar de não se escrever e que a sua estabilidade não está dada *a priori* – ela é efeito dos esforços do ser falante de se ancorar a ela⁴⁷: “Só como contingência é que, pela psicanálise, o Falo [...] parou de não se escrever” (p. 101)⁴⁸.

Interessa-nos esse debate uma vez que a angústia comumente testemunhada pelas manifestações esporádicas do não-todo pode estar articulada à denúncia que esse gozo opera sobre a suposta necessidade da função fálica: “O *não para* do necessário é o *não para de se escrever*. É mesmo a essa necessidade que nos leva aparentemente a análise da referência do Falo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 100, grifos do original)⁴⁹. O feminino revela que aí se trata apenas de uma aparência. Segundo Lacan (1971-72/2012), “Num certo nível, aquele em que haveria a possibilidade de existir a relação sexual, não há outra coisa senão [...] esse *heteros* como ausente” (p. 102, grifos do original). Assim, o gozo não-todo fálico, no que comporta de heterogêneo ao gozo fálico, pode operar como um lembrete ao ser falante da não-relação sexual, reenviando o falo ao registro da contingência.

Esse é, inclusive, um efeito clinicamente recorrente do encontro de um ser falante com o Outro gozo: diante deste, um sujeito neurótico, por exemplo, apaixonado por seu sintoma e que crê que este lhe seja necessário, testemunha uma suspensão inquietante de sua suposta necessidade; por um breve instante, uma experiência de Outra ordem se escreve em seu lugar.

⁴⁶ No original: « l'apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n'être que contingence » (Lacan, 1972-73/1975, p. 120).

⁴⁷ É comum que, diante de um acontecimento contingente (que cessa de não se escrever), um ser falante, pela reiteração insistente das premissas de tal acontecimento, faça-o assumir roupagens necessárias (que não cessam de se escrever). Essa é a operação que faz um sujeito neurótico com seu sintoma, por exemplo: ele eleva um elemento contingente de sua história particular ao estatuto de uma aparente necessidade (Miller, 1998/2015).

⁴⁸ No original: « Ce n'est que comme contingence que, par la psychanalyse, le phallus [...] a cessé de ne pas s'écrire » (Lacan, 1972-73/1975, p. 121).

⁴⁹ No original : « Le *ne cesse pas* du nécessaire, c'est le *ne cesse pas de s'écrire*. C'est bien à cette nécessité que nous mène apparemment l'analyse de la référence au phallus » (Lacan, 1972-73/1975, p. 120).

Eis de que se trata a contingência: “alguma coisa que foi encontrada e que poderia ter sido de outra maneira, enquanto nesse nível só pôde ser assim” (Miller, 1998/2015, p. 55).

Em sua definição de contingência, Lacan (1972-73/2008) nos orienta: “A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro”⁵⁰ (p. 101). Logo, trata-se de fazer, por um instante, o impossível acontecer – e, a isso que acontece, chamamos encontro –, de modo que “alguma coisa que não se escreve vem, no instante do encontro, se escrever” (Naveau, 2017, p. 102). Naveau (2017) contribui para essa leitura, nos esclarecendo dois tempos do contingente enquanto isso que cessa de não se escrever:

em primeiro lugar, alguma coisa não se escrevia; em segundo, alguma coisa se escreve. Mas, atenção, o que se escreve nem por isso continua a se escrever. Pois, se fosse o caso, o que se escreve entraria então no campo do que *não para* de se escrever [necessário] (Naveau, 2017, pp. 102-103, grifos do original, comentário entre colchetes nosso).

Tendo em vista essa definição, podemos nos interrogar, nessa mesma esteira, sobre a noção de esporadicidade: seria esta um dos nomes da contingência? Dizemos que algo é esporádico ao referirmo-nos àquilo que acontece poucas vezes, de forma rara, espaçada e/ou em apenas alguns casos. Diante dessa circunscrição, nota-se que o termo “esporádico”, ainda que não equivalha à noção de “contingência”, poderia se constituir como uma de suas formas de manifestação, uma vez que “esporádico” também alude àquilo que se dá de maneira acidental, ou mesmo fortuita, sem previsão. Nossa aposta é de que se trata de uma modalidade temporal da contingência que pode nos servir como um operador clínico para lermos algumas manifestações do feminino.

Que os testemunhos do não-todo possam ser esporádicos, o que isso implica, afinal? O acréscimo do termo “esporádico” por Lacan (1972-73/2008) ao se referir às manifestações do feminino reitera, ao que tudo indica, a especificidade da dimensão temporal em que elas podem acontecer. Trata-se de um termo que reitera a impossibilidade de um ser falante se instalar ali, do lado “mulher”, sendo suas eventuais visitas (Brousse, 2020) ao lado não-todo fálico da sexuação nada mais do que efeitos de uma pulsação, de um lampejo, de uma irrupção: “Um acontecimento no meu corpo, sem precedentes. Durou por um momento”⁵¹ (p. 230, tradução nossa) – relata uma paciente de Brousse.

⁵⁰ No original: « La contingence est ce que en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n’être, pour l’être parlant, que le régime de la rencontre » (Lacan, 1972-73/1975, p. 120).

⁵¹ No original: “Un evento en mi cuerpo, inédito. Duró un momento” (Brousse, 2020, p. 230).

Ainda que esporádicas, isso não implica que tais irrupções tenham somente efeitos brandos para um sujeito – como sugere a epígrafe desta dissertação: “Há uma coisa que, desse não-todo, desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79). Cabe aqui fazermos uma pequena incursão sobre essa sutil, porém importante, distinção entre o feminino enquanto um acontecimento esporádico e o que seria, talvez, um acontecimento duradouro. Afinal, não é preciso ir muito longe para que se encontre, na prática analítica, sujeitos atravessados há anos por uma devastação que poderíamos qualificar como bastante estrondosa, paradigmática da definição milleriana segundo a qual “a devastação é uma depredação, uma dor que não para, que não conhece limites” (Miller, 1998/2016, p. 18). Ou, ainda: a devastação “É ser devastado. O que chamamos de devastar uma região? É quando nos entregamos a uma depredação que se estende a tudo. Não no sentido pequeno; tudo bem completo. É uma depredação sem limites” (Miller, 1998/2016, p. 18).

Dessa ausência de limites, muitas vezes decorre um efeito de transbordamento radical do próprio corpo do sujeito, que pode se tornar tão ilimitado quanto o gozo que o habita. Daí os efeitos devastadores do rompimento de algumas parcerias amorosas⁵², por exemplo, que antes operavam para o sujeito como uma referência fálica, uma barragem frente a essa depredação, a esse transbordamento e a essa deslocalização. Se o sujeito perde tais barreiras, veremos isso mais à frente, ele resta inundado por esse gozo, que então assume sua vertente oceânica⁵³. Entretanto, cabe aqui fazermos uma ressalva: que os testemunhos do não-todo para alguns se deem de maneiras mais nuançadas e, para outros, sejam suficientes para fazer estrago, isso não implica na temporalidade de tais testemunhos propriamente ditos. Assim como um trovão, que nada mais é que as reverberações sonoras, por vezes bastante extensas, de um feixe

⁵² Aqui somos lembrados da figura francesa clássica da *bourgeoise* (burguesa, mulher do trabalhador, ou “patroa”): aquela aderida à condição de ser a mulher de um homem, isto é, aquela que “se ocupa da estabilidade e dos limites do lar, sempre pronta a frear o desejo de ostentação de seu homem” (Teixeira, 2018, p. 5). Assim, é seu parceiro quem a determina enquanto mulher, havendo, na própria condição de ser mulher de um homem, efeitos de delimitação para o que do feminino (agora no sentido sexuado do termo) a habita. Essa figura, ainda que de certo modo anacrônica, denuncia um aspecto estruturante de muitas parcerias, em que há aquele/a (independentemente de seu gênero) “que acredita ser naturalmente dotado da medida fálica que arrogantemente ostenta” e aquele/a cujo índice fálico não se apresenta como dado e que, conseqüentemente, se apoia no/a parceiro/a para fazer um limite contingente com aquilo que sabe ser apenas “um semblante artificial” (p. 5). A ruptura de uma parceria como essa pode, justamente por isso, operar como uma ruptura dos semblantes, deixando o sujeito nu diante dos efeitos devastadores do sem limites do gozo feminino.

⁵³ Debruçar-nos-emos sobre este ponto adiante, mas vale destacar que fazemos, aqui, um uso do termo “oceânico” inspirado na conversa de Freud (1930/2020), em “O mal-estar na cultura”, com seu amigo, Romain Rolland, que dizia de um sentimento oceânico como fonte da religiosidade, baseada nessa experiência de vínculo, de comunhão com o mundo: “um sentimento de ligação indissolúvel e um pertencimento à totalidade do mundo exterior” (p. 307). Abstraindo o elemento da religiosidade, enfatizado pelos autores, interessa-nos aqui o que Freud descreverá a respeito desse sentimento: “um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, ‘oceânico’, por assim dizer” (p. 306).

de luz nos céus, os lampejos do não-todo, ainda que ocorridos em uma fração de segundos, podem ter reverberações profundas. Diante disso, o que se pode fazer, a partir de tais reverberações, é absolutamente singular: “A surpresa do gozo deslocalizado, ‘feminino’, desse corpo litoral, passa pela certeza de que a singularidade é essa bricolagem, instável gambiarra, que o tornou possível” (Vieira, 2013, p. 3).

Concluimos, portanto, que o não-todo pode assumir esse caráter de lampejo, que pode ou não deixar marcas suficientes para inscrever, num regime contingente, defesas da ordem do necessário. As lituras deixadas sobre o corpo facilitam que, na dimensão de encontro com esse gozo, ele se instale nas ranhuras da carne – marcas essas que não podem ser desfeitas, mas que, se não permanecem sendo bordejadas, se abrem cada vez mais e, logo, mais “risco se corre, se’corre” – como nos ensinam os seguintes fragmentos clínicos: “Um rombo dentro de mim, para mim”, “uma vez que entra, desfaz”, “perdição violenta”, “confusão”, “buraco negro, é pra lá que ela me leva, mas não toda vez”, “areia movediça”, “me afundo em mim”, “um não lugar”, “escorrega...”, “abismo e abismo e abismo e abismo”.

Retornando à nossa discussão, que os testemunhos do não-todo possam ser esporádicos, portanto, trata-se de uma referência ao que é limitado no tempo e potencialmente ilimitado no espaço, em termos de suas reverberações sobre o corpo de cada ser falante. Afinal, não se pode dizer quando o feminino começa e quando ele termina, apenas se testemunha que ele acontece e que, em certos casos, seus efeitos podem ser bastante estrondosos – a exemplo do gozo místico, no qual, veremos, o afeto que se experimenta pela via do êxtase ou do arrebatamento é de júbilo e de plenitude.

Uma vez que, no conjunto feminino, encontramos a inexistência de uma exceção que permitiria organizar seus elementos sob a lógica do universal (Bassols, 2004), os elementos que compõem esse conjunto se apresentam um a um e, “embora relacionados ao falo, estão aí de modo não-todo” (Rosa, 2019, p. 80). Tal estruturação impõe, para o campo fálico, um indecível (Miller, 1994): afinal, haveria, no conjunto feminino, alguns seres falantes fálicos, mas não todos (alguns sim, outros não), ou seriam eles fálicos, mas não de todo? Diante disso que não se pode decidir, o gozo não-todo instala o ser falante “entre o gozo fálico e o seu mais-além”, em uma divisão em sua identidade “entre o Um e o Outro” (Rosa, 2019, p. 80).

Talvez, então, tal como no litoral, cujo traço distintivo é o paradoxo entre a heterogeneidade de seus elementos e a impossibilidade de se delimitar um e outro (onde a água começa e a areia termina, por exemplo), o não-todo encontra seu impossível de delimitar por

estar sempre em movimento, em seus avanços e seus recuos sobre o Universo fálico, que lhe impedem de assumir uma forma estabelecida, transponível a um conjunto fechado. Não se pode traçar uma linha que separe e que circunscreva os acontecimentos do não-todo, não se pode delimitar o que seria uma mulher. Afinal, é na beira da água, e não à distância (já que de longe o litoral aparenta ser sempre o mesmo), que “o encontro entre água e areia produz diversas áreas de ativa indefinição” (Vieira, 2013, p. 3). Trata-se, portanto, de um gozo contingente (pois cessa de não se escrever) e não delimitável (pois, apesar das tentativas neuróticas, seus efeitos não podem ser totalmente circunscritos em um sintoma, por exemplo), mas que pode acontecer.

Assim, as devastações, bem como os arrebatamentos, os extravios, dentre outros, são índices dessa passagem, dessa abertura a uma satisfação para além do falo; são manifestações, respostas do sujeito ao que chamamos de feminino. E o que essas manifestações nos ensinam é que tal abertura ao não-todo, embora potencialmente fugaz, não é sem efeitos para o ser falante, podendo ter reverberações duradouras e nefastas quando a solução que o sujeito encontra, diante desse gozo Outro, é de flertar com um desprendimento da sua referência ao falo⁵⁴ e lançar-se rumo ao $S(A)$ – rumo ao ponto em que o Outro não é capaz de responder à nenhuma demanda de amor.

Logo, há uma impossibilidade de que o não-todo seja testemunhado de forma permanente tanto em formações clínicas como as devastações – em que um esbarrão do sujeito com o gozo feminino, ainda que por uma fração de segundo, pode lhe lançar ao sem limites de sua própria outrificação (Miller, 1998/2015) – quanto em formações clínicas como a identificação viril – em que, ao contrário, temos uma inflação da ancoragem fálica pelo sujeito, que servirá como obstáculo a que ele se delongue diante desse Outro gozo (Salamone, 2014). No caso das armaduras viris, então, o não-todo é também esporádico porque o apego à ancoragem fálica impede que o sujeito mergulhe no ilimitado do conjunto aberto feminino. De modo que, como vimos, para um sujeito radicalmente alçado ao lado esquerdo da sexuação testemunhar o não-todo é preciso que haja, em algum ponto, uma ranhura em suas defesas; caso contrário isso não seria viável.

⁵⁴ Dizemos de um flerte com um desprendimento *relativo* da referência ao falo na clínica das devastações uma vez que, se se tratasse de um desprendimento total, estaríamos aí no campo das psicoses. Assim, essa nuance teórica nos auxilia a pensar as mais diversas manifestações clínicas que, em termos meramente sintomatológicos, são quase indistinguíveis. Se há inscrição na função fálica, se há contradição na relação do sujeito com o falo, se o desprendimento ao Universo fálico não se concretiza em uma identificação radical ao dejetivo no campo das neuroses. Quanto mais se distancia da seta referida ao falo e se caminha na seta que vai em direção ao $S(A)$, quanto mais se trilha a devastação, mais está-se próximo à uma verdadeira mulher, tal como nomeada por Lacan (1958/1998c). Tornar-se A mulher, por outro lado, só é possível no campo das psicoses.

Destaca-se, então, que o não-todo, independentemente de sua manifestação, não se dá de forma permanente e, por isso, não se presta a um modo de ser; ele não confere consistência identificatória para que o ser falante possa ali permanecer. Entretanto, que não haja ali um modo de ser, isso não quer dizer que algo não possa se produzir nesse espaço. Naveau (2017) nomeará isso que se produz no feminino com um termo que considera subjacente à maneira lacaniana de definir a contingência: a marca. Segundo o autor, “o *encontro inscreve uma marca*” e se apoia “sobre a contingência da marca” (p. 103, grifos do original). Portanto, o esporádico nomearia a possibilidade não prevista do encontro de um ser falante com esse gozo que o descompleta e, ao cessar de não se escrever, deixa “uma marca que se inscreve produzindo um acontecimento de corpo” (Fuentes, 2012, p. 126). Trata-se das marcas do não-todo, das lituras na terra, das mordidas-vida:

Dar lugar estável a este alarido foi a operação de uma escrita quase fora do sentido: mordidavida foi meu modo de nomeá-lo. De traçar este gozo a mais que desvela como os gemidos da castração não passavam de um semblante entre outros [...]. Mordidavida estenografa a invenção da análise, uma escrita com restos que traz à vida o gozo em seu regime mais singular, não inteiramente recoberto pelos semblantes da fantasia (Vieira, 2013, p. 7).

2.1.3. Testemunho: deslizamentos entre centro e ausência

A aparição do não-todo, feminino, no campo do gozo sexual produz um efeito semelhante ao da frase interrompida na psicose; existem estes pontos suspensivos...
(Stiglitz, 2014, p. 28, tradução nossa)⁵⁵

Desde o pós-guerra, a memória dos campos de concentração desdobrou-se no gênero narrativo e artístico que podemos chamar, com Macêdo (2010), das literaturas do indizível, que propõem possíveis articulações entre testemunho, trauma e escrita. Afinal, como considera o escritor italiano Primo Levi (1919-1987), que foi prisioneiro em Auschwitz, as “verdadeiras testemunhas” são aquelas que perderam toda a capacidade de se comunicarem, pois não sobreviveram às atrocidades dos campos de concentração (Agamben, 2008, p. 45). Àqueles que sobreviveram, àqueles que não viveram a experiência de extermínio até o fim, resta, segundo Primo Levi (1988), falar por proximidade, já que há algo intestemunhável que destitui sua autoridade. Assim, dar testemunho é falar, por aproximação, de uma experiência radical – no caso, daqueles que não sobreviveram ao Holocausto – que o próprio sobrevivente não acessou.

⁵⁵ No original: “La aparición del goce no-todo, femenino, en el campo del goce sexual produce un efecto del estilo de la frase interrumpida en la psicosis; están esos puntos suspensivos...” (Stiglitz, 2014, p. 28).

Ou seja, dar testemunho é residir no paradoxo da impossibilidade de expressar por palavras uma situação indizível e limítrofe, a qual a própria testemunha, em sua condição de sobrevivente, não é autoridade.

A partir disso, Agamben (2008) localizará a estrutura do testemunho na cisão de um sistema de relação entre o dizível e o indizível, de modo que “a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua” (p. 48). Desse modo, os testemunhos dos sobreviventes do Holocausto atestam o exercício de dizer do impossível; Auschwitz. Importando a noção de testemunho para a psicanálise, essa assume sua importância no que comporta de impossível: “é claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam [isto é, experimentam o indizível do gozo feminino], mas não sabem nada dele” (Lacan, 1972-73/2008, p. 82, comentário entre colchetes nosso).

Investigando o estatuto do testemunho no ensino de Lacan, Macêdo (2010) localiza que, para o psicanalista, “o testemunho aponta, nas suas várias acepções, o limite do discurso e da formalização; ele é não-todo” (p. 3), sendo o interesse por tal limite uma forma de levar a psicanálise além dos saberes já estabelecidos. Trata-se de um exercício que desafia o impossível de dizer. Assim, “o que é designado por Lacan sob a rubrica do ensino e transmissão em psicanálise se relaciona fundamentalmente com a dimensão do testemunho” (p. 2). No que se coleta de suas transmissões orais, o psicanalista faz um uso bastante abrangente do termo “testemunho”,

tomando-o ora em seu aspecto alusivo (nem sempre o que se pretende testemunhar é o que efetivamente se testemunha), ora declarativo (recolhe aportes de seu auditório e fragmentos de sua prática enquanto demonstração do que diz e ensina), e também como um traço de estilo (um estilo testemunha), relacionando-os à experiência analítica (Macêdo, 2010, p. 4).

É a partir do final da década de 1960, entretanto, que o termo aparecerá de modo mais articulado, sob a forma de texto, associado ao dispositivo do passe, que trataria da transmissão dos efeitos da “passagem do psicanalisante a psicanalista” (Lacan, 1967/2003, p. 256). A partir de então, o testemunho servirá, no campo psicanalítico, “para que se transmita os momentos cruciais do percurso de uma análise após ela se haver concluído, justo no ponto em que o mais singular da experiência de uma análise se enlaça ao epistêmico e ao político” (Macêdo, 2010, p. 1). Dentre as especificidades desse dispositivo, destaca-se que não se trata de um caso clínico, tampouco de um caso literário, ou mesmo biográfico, mas sim da transmissão singular de como um sujeito pode se arranjar com seu sintoma e dele extrair uma outra forma de satisfação, menos mortífera, ao final de sua análise.

Que Lacan (1967/2003) se refira ao passe como um “testemunho” (p. 260), trata-se de um apontamento do limite de qualquer formalização: “onde o discurso não diz, testemunha” (Macêdo, 2010, p. 3). Desse modo, os testemunhos de passe interessam-nos por serem, no limite, “um escrito que porta em seu coração um ‘intestemunhável’” (Holk, 2018, p. 169). Afinal, o que se pode narrar de uma análise não comporta seu essencial – já que este resta filiado ao real em jogo na experiência analítica –, mas um passante pode, isso sim, fazer passar o impossível de dizer. O testemunho de uma análise, talvez assim como o testemunho do não-todo, transmite um tratamento possível, pela via dos semblantes e do que há para além das palavras, de um encontro com o real do gozo e, conseqüentemente, com o limite do saber. A esse respeito, eis o que nos semi-diz Santiago (2018):

Assim, não se trata de descobrir um saber, mas curar-se dele. E, para tanto, é preciso inventá-lo sob a égide do *fazer*. No meu caso, a obstinação em extrair um saber do real promove o encontro contingencial com o *coup de foudre* – acontecimento de amor súbito, arrebatamento, trovão, semblante da fúria dos deuses ou tudo isso no modo de gozo do meu olhar, único capaz de circunscrever a causa e o horror de saber (Santiago, 2018, p. 196, grifos do original).

Acompanhando o movimento de seu ensino, sabemos que Lacan (1972-73/2008) opera, no Seminário 20, uma virada que implica a primazia do gozo sobre o significante. Essa virada permite que o psicanalista recorra ao barroco para articular a figura do mártir à noção de testemunha, por este relatar “um sofrimento mais ou menos puro” (p. 98) e, mais à frente, “ao testemunho jurídico ao interrogar a relação entre a verdade, o saber, o gozo e a lei” (Macêdo, 2010, p. 6): “O objetivo, é que o gozo se confessa, e justamente, porque ele pode ser inconfessável. [...] toda a verdade, é o que não se pode dizer. [...] é que o gozo é um limite” (Lacan, 1972-73/2008, pp. 98-99). Para os fins desta pesquisa, iremos nos deter nisso que tem menos relação com a verdade e mais com a experiência, na medida em que esta “toca os confins do saber em seu litoral com o real” (Macêdo, 2010, p. 7). Retomemos, então, a passagem que nos orientou até aqui: “O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. Só temos testemunhos esporádicos disto” (p. 87)⁵⁶. O que suscita, então, esse testemunho, considerando sua possível esporadicidade?

Para desdobrarmos essa questão é preciso, antes, investigar o contexto em que Lacan (1972-73/2008) situa a relação de uma mulher com o Outro. Sigamos, então, mais um pouco a fala do psicanalista: “É na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem

⁵⁶ No original: « L’Autre n’est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. El mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport. Nous n’en avons assurément que des témoignages sporadiques » (Lacan, 1972-73/1975, p. 102).

mais relação com Deus do que tudo que se pôde dizer na especulação antiga” (p. 89)⁵⁷. Ainda mais à frente, temos: “A é barrado por nós, é certo. Isto não quer dizer que basta barrá-lo para que nada mais dele exista. Se com esse S(A) eu não designo outra coisa senão o gozo da mulher, é certamente porque é ali que eu aponto que Deus ainda não fez sua retirada” (p. 90)⁵⁸. Vemos, com o acréscimo dessas passagens, que Lacan (1972-73/2008) alude às místicas para dizer do amor por Deus, ali onde ele não fizera sua retirada, como uma das possíveis formas de relação de uma mulher com o grande Outro. Relação essa, vale ressaltar, cujos testemunhos, transformados em poética, transmitem, preservando a impossibilidade implicada em seus dizeres, o júbilo experienciado por seu casamento com Deus.

Embora a figura das místicas tenha sido duramente criticada pela psiquiatria, pela psicologia e pela própria psicanálise – pela suspeita suscitada pelo caráter altamente erótico de seus testemunhos, que configuraria uma “perturbação da devoção religiosa” (Maurano & Albuquerque, 2019, p. 443) –, ela encontra um lugar significativo no ensino de Lacan desde *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, (Lacan, 1953-54/2009, p. 9) até suas produções da década de 1970 – com um destaque especial no Seminário 20, que tem como capa, inclusive, o *Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini: “Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 82)⁵⁹.

Para além das pretensões classificatórias dos campos psicológico e psiquiátrico, que buscaram, atordoados, enquadrar as experiências místicas ora como históricas, ora como psicóticas⁶⁰, Lacan (1972-73/2008) se interessa por aquilo que, da experiência mística, vai além do campo da classificação, da linguagem e da sexualidade. Trata-se, no ensino de Lacan (1972-73/2008), de uma importante figura que se associa a um gozo Outro em relação ao falo, já que “isto que chamamos os místicos”, eles “experimentam a ideia de que deve haver um gozo que

⁵⁷ No original: « C’est en tant que sa jouissance est radicalment Autre que la femme a davantage rapport à Dieu que tout ce qui a pu se dire dans la spéculation antique [...] » (Lacan, 1972-73/1975, p. 105).

⁵⁸ No original: « A est barré par nous, bien sûr. Ça ne veut pas dire qu’il suffise de le barrer pour que rien n’existe. Si de ce S(A) je ne désigne rien d’autre que la jouissance de la femme, c’est assurément parce que c’est là que je pointe que Dieu n’a pas encore fait son exit » (Lacan, 1972-73/1975, p. 106).

⁵⁹ No original: « Ces jaculations mystiques, c’est en somme ce qu’on peut lire de mieux » (Lacan, 1972-73/1975, p. 97).

⁶⁰ Maurano e Albuquerque (2019) apresentam uma importante hipótese a respeito dessa diferenciação, constatada na diferença que se pode notar entre Schreber e São João da Cruz: a diferença entre gozo do Outro e gozo Outro. Segundo os autores, “Enquanto Schreber, em seu surto psicótico, atribui a Deus a intrusão abusiva do Outro, que sem consultá-lo o emascula, torna-o sua mulher [gozo do Outro], São João da Cruz se refere a um casamento com Deus, celebrado com júbilo e posteriormente tornado poesia [gozo Outro]” (p. 448). Nem histórico nem psicótico, embora não sem articulação com ambos os campos, os místicos testemunham experiências de êxtase, ao que tudo indica, intimamente atravessadas pelo gozo feminino.

esteja mais além” (p. 82). São João da Cruz (2013) escreve, inclusive, sobre sua experiência de união a Deus servindo-se do feminino: “Esquecida, quedei-me, / O rosto inclinado sobre o Amado; / Tudo cessou. Deixei-me, / Largando meu cuidado / Por entre as açucenas olvidado” (p. 22, grifo nosso).

Assim, além do valor poético e religioso dos testemunhos místicos, reconhecido pelo campo da cultura, seus relatos interessam à psicanálise por apontarem o que dessas experiências de êxtase pôde, *a posteriori*, ser transposto à forma escrita, de modo que a própria escrita tenha “efeitos subjetivantes quando o sujeito se apropria dela, vivenciando-a como uma entrega” (Maurano & Albuquerque, 2019, p. 445). Nas palavras de Santa Teresa d’Ávila (2016): “Já toda me entreguei e dei, / E de tal modo mudei, / Que meu amado é para mim / E eu sou para meu amado” (p. 228). Ainda em suas palavras: “Aqui não há sentir, apenas fruir, sem entender o que se frui. Entende-se que se frui um bem, no qual, juntos, se incluem todos os bens, mas não se compreende esse bem. [...] não fica poder no corpo nem a alma o tem para poder comunicar aquele gozo” (d’Ávila, 2010, pp. 159-160). A partir de escritos como esses, Salamone (2014) redige o seguinte comentário:

É impressionante como Santa Teresa passa, em questão de minutos (pelo menos ela dá essa impressão em seus escritos), de uma demanda premente em direção a Deus, a outro momento em que claramente o que está em questão é esse gozo feminino que é inefável, uma vez que é alheio ao significante. Então, ela já não se queixa de que Deus não lhe dá, mas goza, e em seus escritos se denota esse mais além de toda demanda fálica que se põe em jogo nesse momento. Isto demonstra a versatilidade que uma mulher pode ter para passar de um vetor a outro, de um gozo fálico a um propriamente feminino.

É claro que isso às vezes lhe é impossível e a ancoragem fálica a impede de acessar um gozo que, pelo contrário, ela pode rejeitar, por parecer-lhe tão estranho, tão desconcertante e perigoso quanto pode sê-lo para um homem (Salamone, 2014, pp. 49-50, tradução nossa)⁶¹.

Segundo o autor, tal especificidade dos testemunhos de Santa Teresa reitera que “o gozo feminino não é algo que se dá de forma permanente e estável”⁶² (Salamone, 2014, p. 49, tradução nossa). Retomemos, então, em Lacan (1972-73/2008), o contexto a partir do qual extraímos a expressão “testemunhos esporádicos do não-todo”:

O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. Só temos testemunhos esporádicos disto. [...]

⁶¹ No original: “Resulta llamativo cómo Santa Teresa pasa en cuestión de minutos (al menos da la impresión en sus escritos) de una demanda hacia Dios que es acuciante, a otro momento donde claramente de lo que se trata es de ese goce femenino que resulta inefable ya que es ajeno al significante. Entonces ya no se queja de que Dios no le da, sino que goza, y en sus escritos se denota ese más allá de toda demanda fálica que se pone en juego en ese momento. Esto demuestra la versatilidad que una mujer puede tener para pasar de un vector a otro, de un goce fálico a uno propiamente femenino.

Por supuesto a veces esto le resulta imposible y el anclaje fálico le impide el acceso a un goce que, por el contrario, ella puede llegar a rechazar, por resultarle tan extraño, tan desconcertante y peligroso como le puede llegar a resultar a un hombre” (Salamone, 2014, pp. 49-50).

⁶² No original: “El goce femenino no es algo que se da de forma permanente y estable” (Salamone, 2014, p. 49).

a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro. [...] não há Outro do Outro. 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 – $S(A)$. [...] Esse A não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com $S(A)$, e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ (Lacan, 1972-73/2008, p. 87)⁶³.

A relação dos místicos com Deus nos ensina, portanto, sobre a relação de uma mulher com o Outro, mas – é preciso lembrar – trata-se do Outro barrado [$S(A)$]⁶⁴. Portanto, essa relação impossível só acontece, seguindo Lacan (1972-73/2008), uma vez que uma mulher não se coloca *toda* ali, no Outro barrado; ela se duplica, se desdobra, há uma bifurcação em sua forma de aparelhar seu corpo para o gozo que se endereça também ao falo. Não-toda fálica, não-toda Outra:

isso não universaliza a mulher, nem que seja por isto, que é a raiz do *não toda*: por ela encerrar em si um gozo diferente do gozo fálico, o gozo dito propriamente feminino, que não depende dele em absoluto. Se a mulher não é toda, é porque seu gozo é duplo (Lacan, 1971-72/2012, p. 101, grifos do original).

Os testemunhos esporádicos do não-todo, pelo que indica o psicanalista, acontecem, portanto, no encontro de uma mulher (no sentido sexuado do termo) com a parte de sua duplicação que aponta para o Outro, barrado. Assim, poderíamos propor, quem sabe, que o que suscita tais testemunhos sejam os contingentes esbarrões de um ser falante com o $S(A)$, afinal, os significantes representam não A mulher, “mas pedaços de verdade do real de seu gozo” (Castanet, 2008, p. 38). Trata-se de esbarrões com os limites da linguagem, com o significante desse Outro, “na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro” (Lacan, 1972-73/2008, p. 87). É o que nos transmitem alguns testemunhos constelares recolhidos de nossa prática clínica: “do nada, mas diferente; de novo”, “petrificante e fértil, ao mesmo tempo”, “esbarrei no sem lugar de mim mesma”, “uma retração repentina de tudo que é líquido em mim, puro deserto de palavras”, “uma proliferação de nada”, “vivificante, um destravar radical”, “esparramado, sem borda e sem palavra”, “um baita vazio movediço”.

Sustentaremos, então, que os encontros de um ser falante com o $S(A)$ podem desencadear irrupções do feminino, fazendo aparecer a relação de uma mulher (seja lá qual for

⁶³ No original: « L’Autre n’est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport. Nous n’en avons assurément que des témoignages sporadiques [...] la femme est ce qui a rapport à cet Autre. [...] il n’y a pas d’Autre de l’Autre. L’Autre, ce lieu où vient s’inscrire tout ce qui peut s’articuler du signifiant, est, dans son fondement, racialement l’Autre. C’est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque l’Autre comme barré – $S(A)$. [...] Ce LA ne peut se dire. Rien ne peut se dire de la femme. La femme a rapport à $S(A)$ et c’est en cela déjà qu’elle se dédouble, qu’elle n’est pas toute, puisque, d’autre part, elle peut avoir rapport avec Φ » (Lacan, 1972-73/1975, pp. 102-103).

⁶⁴ Encontramos, aqui, uma diferenciação do Outro como lugar simbólico (lugar do significante e da verdade) nas teorizações lacanianas da década de 1950 e do Outro barrado (que se articula ao feminino como Outro sexo, como alteridade radical) na década de 1970.

seu gênero ou sexo) com o Outro – vale lembrar: esporadicamente. Se essa relação só se dá uma vez que “seu gozo é duplo” (Lacan, 1971-72/2012, p. 101), o que representa que tais testemunhos sejam esporádicos (e não perenes) é, justamente, essa outra seta que compõe seu gozo, seu endereçamento ao falo (Φ). Este opera como uma âncora, que permite ao ser falante visitar o que se pode encontrar para além do falo, sem, contudo, ser submergido pelo que há ali de oceânico.

Dafunchio (2014) nos relembra, por meio de um relato de caso, de como essa relação com o falo, embora possa servir enquanto âncora, pode igualmente servir enquanto um obstáculo, um muro, ante as manifestações do feminino. Trata-se de uma paciente, “mulher madura, católica”, que procura análise trazendo como sintoma uma “frigidez persistente que a acompanha desde seus primeiros encontros sexuais na adolescência – cheios de culpa – até seu casamento atual” (p. 62). Desdobra-se, em seu curso de tratamento, as discriminações sofridas pela paciente por ter nascido mulher a contragosto da família, discriminações essas que culminam, para ela, em uma sensação constante de prejuízo com relação à diferença sexual que, na cama, é traduzida por um só querer contabilizar o gozo dos homens. Essa posição vigilante lhe permite desconhecer seu próprio gozo, o de ocupar tal posição de prejuízo: às mulheres cabe vigiar o gozo dos homens da família. Tal satisfação tropeça quando a analista intervém, convocando-a a deixar para o marido parte dessa vigília nos cuidados de seus filhos. Depois de certa revolta, um silêncio toma o lugar das queixas iniciais da paciente. Ela traz, então, o seguinte sonho:

ela se encontra ao pé da escada da casa da família. Olha para cima, alguma coisa cai pelo vão da escada, ela olha o chão, e não encontra nada. Ela diz: “Alguma coisa cai e finalmente não era nada”. Ela associa ao olhar da mãe que controlava a vida familiar estando no primeiro andar da casa. Eu [a analista] lhe digo: alguma coisa caiu, finalmente. Esse olhar era nada (Dafunchio, 2014, p. 64, comentário entre colchetes nosso).

Surgem, não muito tempo depois, suas primeiras experiências de gozo, tanto pela via do pretendido orgasmo, quanto pela via do “encontro com certo espaço íntimo no qual pode descansar do olhar do Outro no encontro dos corpos” (Dafunchio, 2014, p. 64) – uma surpresa na direção de seu tratamento. Esse caso nos ensina, portanto, como a relação com o falo pode fazer obstáculo ao encontro com o gozo feminino, bem como que tais encontros podem se dar ainda assim, mas apenas de maneiras contingentes: algo cai, algo se esvazia e, nesse espaço vivo, algo de outra ordem pode acontecer. Vemos, então, que não só as místicas têm acesso a uma experiência de gozo que lhes transborda. Porém, para que algo dessa abertura ao feminino aconteça é preciso fazer, da relação do ser falante com o falo, uma âncora, não um obstáculo. A dificuldade nessa movimentação geralmente se dá a partir do temor do sujeito em deparar-

se, justamente, com esse impossível de dizer, com o significante que falta ao campo do Outro, esse Outro como ausência, que faz com que só se possa testemunhar o que se experiencia ali de indizível. Jullien (2021), em seu relato de passe, nos transmite o estatuto dessa descoberta para ela:

E descobri aquela (língua) que me torna Outra para mim mesma em sua própria ausência, no que ela falha em dizer e que me encanta, mas que também me perde. Foi desse ponto percebido que emergiu este novo amor, amor da língua que se articula em discurso, mas também a partir da qual se goza no que ela tem de insensato, de *inlocalizável*, de indecível (Jullien, 2021, p. 40, grifos do original).

Seu relato nos transmite que, apesar de muitas vezes o encontro com o S(A) ser potencialmente disruptivo, há um amor dessa língua insensata que, embora impossível, acontece; acontece quando se consente com essa outrificação da ausência. Ainda sobre o testemunho de Jullien (2021), Laurent acrescenta: “Há a contingência e o encontro, e, a partir de sua experiência, você ressaltou que [...] há ausência naquilo que pode acontecer” (p. 41). Assim, mesmo que, no que diz respeito ao feminino, estejamos sempre longe de qualquer circunscrição ou territorialização possível, há uma especificidade lógica, que Jullien (2021) nos ensina, das manifestações da não-toda fálica em um final de análise.

Trata-se de uma conjugação impossível entre os esbarrões contingentes com o S(A), com o Outro enquanto ausência, e a ancoragem fálica, que pode servir ao ser falante para articular gozo, língua e amor sob a forma de testemunho. Desse modo, reencontramos aqui a especificidade geográfica em que se dão os testemunhos esporádicos do não-todo, no litoral que se dá entre centro e ausência: “A mulher é um *centro gozoso* [*jouis-centre*] conjugado com o que não chamarei de uma ausência, mas de uma *dessência* [*dé-scence*]” (Lacan, 1971-72/2012, p. 198, grifos do original). Nos deslizamentos entre centro e ausência, coletamos: “Abismo!”, “Me transbordo”, “me derreto”, “sem borda”, “esburacada, emburacada, buraco, buraco negro”, “furado, enfurado”, “me desfiz”, “aconteceu...? Não... aconteci”, “estrago, estrondo, trovão”.

2.2. Não-toda histérica?

Um êxtase. Extasis, raptus, excessus mentis, dilatatio mentis, mentis alienatio – formas atestadas, tradicionais, de uma fronteira entre a louca e a... mística [...] a beleza nos êxtases histéricos”
(Didi-Huberman, 2015, p. 200, grifos do original)

Em nosso primeiro capítulo vimos que a disjunção entre histeria e feminino não é exclusiva das formulações lacanianas da década de 1970. Desde “Intervenção sobre a transferência”, texto de 1951, Lacan esboça a identificação aos homens e, especialmente, ao pai, como um recurso histérico para manter o feminino no campo da Outra mulher. Entretanto, é com a formulação da teoria da sexuação que temos a radicalização dessa disjunção com a nomeação do sujeito histérico enquanto “homossexual”, “homemsexual”⁶⁵ (cf. Lacan, 1972-73/2008, p. 91) ou, se quisermos, homossexuado (Dafunchio, 2013). Isto é, trata-se de um tipo clínico que acessa um gozo limitado pelo normal, pela “norma-macho” (*norme mâle*) (Lacan, 1972/2003, p. 51), um modo de satisfação, como vimos, regido pelo gozo fálico – não complementar ao feminino, à lógica da heteridade (Quinet, 2015), regida por um gozo Outro em relação à função fálica.

Vimos, também, que esse Outro gozo não fornece ao ser falante um contorno, um modo de ser, mas ele se dá “quando se experimenta, por um instante, o abandonar-se à cavidade do não ser, abismar-se no desconhecido, oco sem Outro” (Brisset, 2022, p. 170). Eis o que os testemunhos esporádicos do não-todo assinalam: que o gozo feminino, em vez de uma posição estável, se faz presente por meio de irrupções contingentes que produzem acontecimentos no corpo, os quais denunciam a impossibilidade de uma defesa suficientemente bem-sucedida contra suas manifestações. Assim, os testemunhos esporádicos do não-todo na histeria convidam a uma releitura deste tipo clínico à luz tanto da diferença estrutural entre histeria e feminino quanto do que há de impossível de delimitar entre ambos.

Desse modo, parece-nos que, de um lado, ler na histeria uma relação harmoniosa com o feminino seria desconsiderar as construções teórico-clínicas que vêm sendo tecidas desde Freud (1905/2016), que recolhem um tensionamento entre ambos (isto é, uma recusa do feminino na histeria); de outro lado, ler na histeria apenas uma disjunção radical com o feminino seria perder de vista o aspecto litorâneo dessa clínica, que comporta as mais singulares irrupções do não-todo – desde aquelas enlouquecedoras até aquelas possivelmente vivificantes. Nosso ponto de partida aqui se constituirá, portanto, na verdade, enquanto um ponto de interrogação, que colocaremos sobre a seguinte afirmação de Dafunchio (2013): “Uma mulher histérica é Não-

⁶⁵ O *homo* seria aquele que, independentemente de seu gênero e de sua orientação sexual, ama seus semelhantes, aquele que veicula um amor narcísico, homemsexual, enquanto o *heteros* seria “aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo próprio” (Lacan, 1972/2003, p. 467). O *heteros* trata da condição da sexualidade humana, uma vez que introduz o real do sexo, ele “suporta o sexo, seja ele como for. Para haver sexo é necessário a diferença do outro – não se faz sexo com o mesmo” (Quinet, 2015, p. 99).

Toda histérica” (p. 43). Os testemunhos esporádicos do não-todo nos levariam, portanto, a uma não-toda histérica?

Ainda que a nomeação “não-toda histérica” possa contribuir para deslocar a histeria de sua pretendida separação radical do gozo não-todo – o que nos seria bastante proveitoso –, esse deslocamento já está em jogo quando pensamos, com Lacan (1971/2009), como veremos adiante, que seriam possíveis deslizamentos da histeria para o feminino. Tais deslizamentos nos permitem pensar em certa articulação entre histeria e feminino sem que, para isso, um precise se somar ao outro, ou mesmo se fundir ao outro (como nos parece ensaiar a expressão “não-toda histérica”), que faria parecer possível uma relação harmoniosa entre ambos. Afinal, a “histérica não é *uma* mulher” (Lacan, 1971/2009, p. 145, grifos do original).

Além disso, cabe reiterar uma outra questão referente à nomeação “não-toda histérica”: ela coloca em uma linha de equivalência duas medidas distintas, visto que a histeria trata de um tipo clínico, ao passo que o feminino trata de um modo de gozo. Tais medidas, profundamente divergentes, não poderiam conjugar-se a não ser, talvez, por meio de uma lógica que comportasse tal disjunção radical. Considerando essa heterogeneidade em questão, que insiste quando pensamos na interface histeria-feminino, somos reenviados, novamente, à noção de litoral. Em vez de nos interrogarmos sobre o não-todo histérico ou mesmo sobre uma passagem, uma transposição da histeria ao feminino – que poderia dar a entender que essa passagem se daria de forma definitiva, perene –, nossa aposta é de que o litoral nos permite conceber a conjugação impossível entre o gozo fálico e seu mais além, sem que se prescindia da dimensão esporádica em que se dá tal conjugação. Afinal, um litoral só acontece no instante de encontro entre seus elementos. Vejamos, então, o que Lacan (1971/2009) nos sugere a respeito dessa discussão.

Para que uma histeria aconteça, é preciso uma série de componentes que só podem se acrescer à história do sujeito de modos contingentes – o que, é claro, não impede que eles se arranjam de modo tal que, por sua insistência, pareçam necessários. Dentre tais componentes, temos o desejo (que não deixa de flertar, justamente, com certa necessidade) de que haja *A* mulher, toda. Diante do fracasso desse feito, resta ao histérico gozar da insatisfação de seu desejo, arranjo que reitera constantemente o que do feminino resta para fora da linguagem, enquanto um impossível de ser dito. Como suplência a isso que não se quer saber e que lhe escapa, o sujeito pode encontrar no saber um grande amor, que lhe oferece a possibilidade de versar e sonhar sobre isso que não estaria incluído no campo das palavras. Entretanto, segundo

Lacan (1971/2009), há algo de uma mulher, isto é, de um ser falante atravessado pelo não-todo, que “não pode ser sabido no inconsciente, isto é, de maneira articulada” (p. 145).

Em uma das vertentes do amor ao saber histórico – saber que visa a verdade –, temos o amor ao pai. Este, como vimos, opera como um obstáculo à posição feminina, pois veicula uma relação necessária com o limite: o amor ao pai, no que este tem de castrado, não deixa de ser um amor ao limite, à lei – e, poderíamos acrescentar, “uma mulher só tem um testemunho de sua inserção na lei [...] através do desejo do homem” (Lacan, 1971/2009, p. 65). Nesse sentido, a verdade que a histórica encarna e à qual se apega é a de que o mestre (frequentemente figurado pelo pai) é castrado. Lacan (1971/2009), então, interroga: “Essa verdade, como encarnada na histórica, será que ela é de fato susceptível de um deslizamento flexível o bastante para que seja a introdução a *uma* mulher?” (p. 146, grifos do original).

Argumentamos que a recíproca dessa interrogação, ao menos, nos parece clinicamente pertinente: o gozo feminino é capaz de deslizar sobre o Universo fálico, esvaindo-o provisoriamente de sua consistência e produzindo uma ruptura em seus semblantes, um “ravinamento das águas” (Lacan, 1971/2009, p. 114). Entretanto, as irrupções do feminino, contingentes, podem se dar a contragosto daquele que as experiencia. O que nos interessa da interrogação de Lacan (1971/2009) é pensar se um histórico poderia, justamente, consentir com tais irrupções. Rosa (2019) nos traduz da seguinte forma essa indagação lacaniana: “Seria possível deslocar o saber sobre o sexual de tal modo que a histórica tivesse acesso a uma posição enquanto mulher? Será que a histórica seria flexível o bastante para deixar de dar corpo à verdade, abrindo com isso o acesso a uma posição feminina?” (p. 79). É possível que um sujeito histórico deslize do Universo fálico rumo a uma posição feminina, sendo ele flexível o suficiente para uma abertura ao não-todo?

Segundo Schejtman (2004), as irrupções do gozo não-todo curto-circuitam “a estabilidade que a histeria homossexualizada geralmente proporciona à estrutura” (p. 4, tradução nossa)⁶⁶, sendo comumente desencadeadas a partir de uma ruptura, que pode ser mais ou menos radical, em sua armadura do amor ao pai. Para que um histórico permaneça bancando o homem (cf. Lacan, 1972-73/2008, p. 91), então, seria preciso que ele mantivesse sua orientação ao pai, a um gozo que se norteie pela lei e que provenha da maquinaria do Édipo. Respeitadas essas condições, o sujeito encontra-se a uma distância supostamente segura do Outro gozo, além do

⁶⁶ No original: “la estabilidad que la histeria homossexualizada provee, por lo general, a la estructura” (Schejtman, 2004, p. 4).

Édipo e refratário a qualquer enquadramento que se articule à lei e aos semblantes. Nesse sentido, poderíamos pensar que uma abertura ao não-todo estaria articulada, em uma histeria, a uma movimentação, qualquer que ela seja, que permita ir além da exclusividade de sua orientação ao pai. Isso não quer dizer, é claro, prescindir do amor ao pai, pelo contrário. Trata-se de fazer vacilar o peso herdado de sua armadura enquanto mantém-se o amor ao pai como certa relação com o limite e com a lei.

Essa talvez seja uma das direções possíveis para uma abertura (e não necessariamente uma conjugação, uma relação harmoniosa) ao não-todo na histeria. A princípio, portanto, antes de um deslizamento, um deslocamento do sujeito em direção uma posição feminina, pode-se haver, em uma histeria, um consentimento com isso que, enquanto terreno comum, talvez sempre estivera ali. É isso o que nos transmitem alguns relatos de passe – que abordaremos com maior profundidade em nossa última seção –, nos quais os então passantes descrevem não uma abdicção da própria histeria, mas sim um certo “deixar ver” daquilo que, do feminino, sempre lhes habitara – e que o apreço viril lhes fizera experienciar menos enquanto uma vivificação e mais enquanto uma intromissão de gozo:

Se aprendi alguma coisa com o passe é que o feminino não é a estação de chegada da análise, não é a terra prometida uma vez transpostos os limites da lógica fálica. [...] Que eu o tenha encontrado [o gozo feminino] em cima de um guarda-roupa nada mais é do que contingência. [...] que eu tenha tentado mantê-lo à distância, que eu tenha tentado esmagá-lo, que eu tenha fantasiado com fechá-lo em um frasco, que eu tenha me obstinado a interpretá-lo, a traduzi-lo, nada disso me impedia de encontrá-lo sentado à mesa das mulheres solitárias, a mesa em que eu nunca quis estar.

O final da análise não me deu, então, acesso a nenhum gozo suplementar, porque tive que lidar com esse gozo sempre (Brodsky, 2021, p. 6, comentário entre colchetes nosso)⁶⁷.

Discutiremos, portanto, nesse último tempo de nossa pesquisa, mais propriamente os efeitos de encontro com isso que sempre estivera ali, sob a armadura: o que podemos coletar dos testemunhos esporádicos do não-todo a partir de uma abertura ao feminino na clínica das histerias?

⁶⁷ No original: “Si algo aprendí con el pase es que lo femenino no es la estación de llegada del análisis, no es la tierra prometida una vez atravesados los límites de la lógica fálica. [...] Que yo lo haya encontrado arriba de un armario no es más que contingencia. Que yo [...] haya intentado mantenerlo a distancia, ya se ha procurado aplastarlo, ya haya fantaseado con encerrarlo en un frasco, me haya obstinado en interpretarlo, en traducirlo, nada de eso impidió que volviera a encontrarlo sentada a la mesa de las mujeres solas, esa mesa en la que nunca quise estar.

El final del análisis no me dio, entonces, acceso a ningún goce suplementario, porque con ese goce me las tuve que ver siempre” (Brodsky, 2021, p. 6).

2.2.1. Respingos: do não-todo à língua

“É da ordem do segredo, também para mim” / “Uma satisfação fora da família, fora do vínculo, fora do tempo” / “uma grande angústia” / “Sinto-me então invadida por uma terrível tristeza que se transforma em uma crise de angústia, mas que não está ligada à ausência dele” / “Desapareço. Torno-me intocável porque não tenho nada a perder, nada que me possa ser tirado. Tenho outra forma de existir” / “soltar-se”
(Brousse, 2020, pp. 229-233)⁶⁸

Para seguirmos em direção ao que se pode testemunhar de uma abertura ao não-todo na clínica das histerias, precisaremos, antes, situar alguns dos rastros que essa abertura imprime na linguagem. Avisados da impossibilidade de que um agrupamento em cadeia – no qual “prevalece a ordem da representação e o significante representa o sujeito perante um outro significante (S1 → S2)” (Rosa, 2011, p. 93) – seja capaz de nomear, ou mesmo recobrir, as experiências de encontro com o gozo não-todo, interessa-nos interrogar: quais tipos de uso da língua permitem bordejar algo do encontro de um ser falante com o gozo feminino – no que este que desafia e excede qualquer representação?

Que não haja uma gramática não-toda, isso é claro, afinal, trata-se de um gozo não circunscritível e refratário à simbolização. Entretanto, isso não impede que os sujeitos se sirvam de recursos do campo simbólico (ainda que utilizando, para isso, muitas vezes, neologismos importados de sua *lalangue*⁶⁹), por meio de uma bricolagem radicalmente singular, na tentativa de nomear o que desse impossível de dizer atravessa seus corpos. Diante da inviabilidade de tal empreitada, temos, como resto, algumas especificidades desses testemunhos que, embora precárias – já que não prescrevem padrões universalizantes de escrita e de fala de uma língua,

⁶⁸ No original: “Es del orden de lo secreto, también para mí” / “Una satisfacción fuera de la familia, fuera del vínculo, fuera del tiempo” / “una gran angustia” / “Me siento invadida entonces por una tristeza terrible que se transforma en crisis de angustia, pero no está unida a su falta” / “desaparezco. Me torno intocable porque no tengo nada que perder, nada que puedan sustraerme. Tengo otra manera de existir” / “soltarse” (Brousse, 2020, pp. 229-233).

⁶⁹ *Lalangue* é um neologismo construído por Lacan (1971-72/2011) nos anos 1970 para indicar um modo de uso da língua anterior à sua captura regrada pelas normas do discurso. Isso envolve, por exemplo, a lalação dos adultos com os bebês ou, ainda, um uso particular das palavras que frequentemente encontramos nas crianças, as quais se servem da língua a seu bel-prazer sem importar a sua dimensão de significação, obtendo disso importantes efeitos de gozo a partir da dimensão assemântica, mas sonora e material do significante. Tais usos deixam marcas que, mesmo após a incidência da norma fálica, eventualmente encarnada pelo uso gramatical regrado das palavras em um determinado campo discursivo, conserva, ainda assim, os resíduos dessas experiências de satisfação anterior ao limite da castração.

como faria uma gramática –, servem para sinalizar uma aproximação do ser falante com o feminino.

A respeito de tais especificidades, somos lembrados, por exemplo, do trabalho de Bottici e Rocha (2019), que versa sobre o efeito de desterritorialização produzido pela música “*I feel love*”, de Donna Summer, produzida por Giorgio Moderer ao final da década 70. O que se destaca é que, em vez de mais uma música de amor no estilo “*I love you*” (eu te amo), “*I feel love*” (eu sinto amor) é uma música que aborda o amor como uma experiência que se sente, uma experiência que prescinde do dualismo “você e eu” rumo a um “espaço de indeterminação em que a ação em si mesma (cair, sentir-se bem) toma o lugar dos sujeitos que as performam” (pp. 113-114). Trata-se de uma não-relação em que o parceiro é o próprio amor, naquilo que dele não se sabe e não se pode saber, mas se sente: não se trata aqui exatamente de uma transcendência: “trata-se mais de um *go beyond* [ir além], um ultrapassamento [...] do corpo como sede determinada de prazeres típicos e designáveis” (Bottici & Rocha, 2019, p. 116, grifos do original).

Vemos, então, que, por uma nuance em sua enunciação, de “*I love you*” para “*I feel love*”, a canção de Summer se dá em um espaço de indeterminação que, entre centro e ausência (Lacan, 1971-72/2012), se desloca do sujeito rumo a um mais além, um mais além do “para todos” universalizante da gramática fálica. Assim, os usos da língua, no que diz respeito às manifestações do não-todo, como nos ensina Holk (2018), se dão ali onde não há “verbo, nem sujeito, nem predicado” (p. 107). Nessa mesma esteira, Bassols (2017), interessado pelas manifestações do gozo feminino, recolhe de sua clínica a seguinte expressão, que leva uma de suas pacientes à análise: “me transbordo”, “me ultrapasso a mim mesma” (p. 2). Em seu texto, o autor ajuda-nos a localizar a sutileza, nos usos da língua, com que os testemunhos esporádicos do não-todo são transmitidos, afinal, “transbordar-se” e “ultrapassar-se a si mesmo” ou “a si mesma” é diferente de “ser transbordado” ou “ser ultrapassado”.

Aqui, é algo nela mesma que a ultrapassa, que excede seus próprios limites, desde o interior e de um modo que apaga de imediato a diferença entre interior e exterior. Isto faz dessa borda algo distinto de um limite, de uma fronteira claramente estabelecida entre um espaço e outro, entre dois espaços que estariam fechados um para o outro, como aparece no transbordamento do sujeito obsessivo. A simples ideia de sentir-se transbordada por si mesma nos indica um espaço do feminino distinto do espaço fechado, onde o interior e o exterior estão claramente definidos (Bassols, 2017, p. 2).

Transbordar-se é ser atravessado pela alteridade radical do próprio gozo, em um empuxo sem direção, que retorna para o sujeito como um perder-se de si, como uma vertigem diante do ilimitado. Ser transbordado, por outro lado, já é uma formulação que implica um outro: se é

transbordado por algo ou alguém externo ao próprio corpo – o que já demarca, de partida, uma relação com limite como “uma barreira, um obstáculo, um impedimento” (Bassols, 2017, p. 3), comum ao Universo fálico.

Diante do gozo, o sujeito masculino é aquele que recua, aquele que desiste do sem limites da satisfação para sofrer de ter acessado o prazer apenas em porções racionadas, contabilizadas. É aquele que, na hora do sexo, faz a lista de supermercado na cabeça, é aquele que se arrepende de não ter amado mais, aquele que escolhe justamente uma parceria impossível, é aquele que, em termos de gozo, está sempre nas preliminares, ele foge, por mais que ele diga que é tudo o que mais quer, da satisfação. Trata-se de se tentar fazer toda a satisfação passar pelo falo, produzindo sempre um centro, uma norma, uma circunscrição, uma referência a partir da qual esse universo se fecha. Não se transborda a si mesmo nesse registro, uma vez que quem se situa na posição masculina da sexuação, para manter sua satisfação racionada, precisa manter distância do gozo feminino no que ele carrega de ilimitado e de inominável. O sujeito masculino, quem quer que seja, se apega ao limite fálico, que é o que permite a ele gozar apenas de sua própria fantasia, sem abrir-se ao Outro como alteridade radical.

Interessa-nos aprender com a especificidade desses respingos do não-todo na língua – como vimos nas formulações de “*I feel love*” e de “transbordar-se a si mesmo” –, uma vez que, embora certas manifestações clínicas do feminino (como os clássicos arrebatamentos e devastações) sejam bastante evidentes, em outros casos (como na clínica das histerias), os testemunhos do não-todo podem vir facilmente camuflados por trás de demais queixas, da ordem de um “sou transbordado” ou de um “*I love you*”, que tanto se ouve por aí. A escuta desses Outros usos da língua – que interrogam, por meio de sutilezas semânticas, o limite tal qual oferecido pelo regime fálico, em sua vertente de obstáculo, de fronteira– podem abrir espaço para que se avance, em uma análise (mas não somente), rumo à borda contingente, que cessa de não se escrever, operada pelo litoral entre o ser falante e o gozo feminino que lhe habita, independentemente de seu gênero.

Aqui somos lembrados do relato de um paciente que situa a dificuldade de se precisar um uso da língua que permita a transmissão da localização de um gozo experimentável apenas entre centro e ausência. Ao retornar a casa de sua mãe após uma viagem longa, experiencia um acontecimento de corpo. Este se dá no encontro com a dimensão caótica da casa, cuja desorganização, que sempre esteve lá, compondo seu estilo, assume sua vertente de surpresa:

música, arte e, ao mesmo tempo, um silêncio ensurdecedor, que fazia ecoar sobre aquelas paredes raspadas pela história. Diante dessa cena, que dura uma fração mínima de tempo, ele se sente vivificado e, ao mesmo tempo, atordoado. Nessa pulsação de segundos, o contorno de seu corpo pareceu se desfazer, e, diante desse efeito corporal, ele procura uma contenção possível se escorando em uma das paredes, fazendo dela uma borda provisória que arrefece o acontecimento de corpo. Ele relata, em uma construção radicalmente singular: “Desfiz-me. Nem sei se poderia dizer isso, na verdade, porque que não tinha ‘eu’ ali, tinha só corpo. Desfiz, me, me-fiz, me-fiz-des-feito, fui desfazido por mim, sem mim, não sei. Nem de dentro pra fora, nem de fora pra dentro, deu pra entender? Uma ausência de mim, só que uma ausência em mim, centrada em mim”.

No dia seguinte, ainda remexido pela experiência, ele assume para si suas opções: (1) atravessar, com relativa rapidez e destreza, o acontecido, transformando suas experiências corporais em vertigem, alegando ser ela um efeito do cansaço da viagem, ou (2) deixar reverberar o sem sentido ali desvelado, em que ele, homem falador e potente, se verteu em silêncio diante dos (in)cômodos da casa de sua mãe. Eis o que se pode, justamente, fazer diante dos esbarrões com o não-todo: (1) vertê-lo em uma cadeia significativa, produzindo um sentido que reconduz a dimensão contingente do acontecimento de corpo ao necessário do sintoma ou (2) consentir com a desarticulação significativa que tal acontecimento implica, rumo a um amor à língua que torna um ser falante Outro para si mesmo (Jullien, 2021). A respeito dessa segunda via, eis o que nos transmite Jullien (2021) em seu relato de passe: “Em um encontro, sempre contingente, um lugar pôde se abrir, enfim, para acolher a relação delicada do outro com seu inconsciente e com a língua. [...] Para mim, sempre se tratou do amor pela língua” (p. 40).

2.2.2. Barragem contra o Pacífico... e os avanços do feminino

“Tenta-se subtrair cifras da natureza, da geologia, da Terra, tenta-se deduzir uma lei, mas o fato é que não se sabe ainda inibir, nem mesmo prever os deslizamentos de terreno e das placas tectônicas, o elã dos tsunamis, a irrupção dos terremotos. E, então, vemos, por ora [...], a contingência fazer irrupção nos cálculos. Espetáculo grandioso do que eu chamaria de um acontecimento de Terra que nos representa um real sem lei”.

(Miller, 2011, p. 71)

Se, por um lado, os testemunhos do não-todo são da ordem de um indizível – que inviabiliza qualquer articulação significativa bem sucedida, com efeito de produção de sentido

(S1 → S2) –, por outro, vimos que eles podem tangenciar, sob a forma de respingos, o universo simbólico – isto é, a partir de uma desarticulação entre significantes (S1 // S2). Afinal, “O real fora do simbólico nunca advém sozinho; encontramos-lo, catastróficamente, às vezes — como nas ditas catástrofes naturais —, mas ele advém apenas por fusão, casamento indissolúvel, com um elemento de linguagem que o transforma” (Soler, 2018, p. 23). Isso quer dizer que o real do acontecimento de gozo, embora indizível, emerge junto de um significante, de modo que “Todo advento é, portanto, testemunha da operatividade da linguagem” (p. 23).

A respeito disso que, do real, advém catastróficamente, somos imediatamente enviados ao acontecimento de mar – se pudermos parafrasear, aqui, o “acontecimento de Terra” (Miller, 2011, p. 71) milleriano – que é *Barragem contra o Pacífico*, primeiro romance de sucesso de Duras (1950/2003), uma das escritoras mais importantes na literatura europeia do século XX. Nele, a autora toma como personagem principal uma mãe, sem nome, cujo objetivo único era deixar para seus dois filhos um pequeno bem. Para tanto, ela faz suas economias e passa por trâmites infinitos até conseguir uma concessão de terras através da Direção Geral do Cadastro na planície pantanosa de Kam. Apesar dos avisos dos camponeses da planície de que seu terreno seria incultivável, a mãe sustenta sua ideia de construir uma barragem contra as marés do Pacífico para proteger suas terras e as de seus vizinhos. Entretanto, apesar de seus continuados esforços, os avanços do Mar da China revelavam, ano após ano, que se tratava de uma tarefa impossível: “– Temos que lhe dizer, disse Suzanne [sua filha] – que não foi terra o que compramos... – Foi a enchente – disse Joseph [seu filho]. – Foi o mar, o Pacífico – disse Suzanne” (p. 56).

Na esteira de Alves e Poli (2016), podemos sustentar que, no romance de Duras, temos a “imagem literária” (p. 227) das relações entre litoral (que implica a separação e o encontro de campos heterogêneos) e fronteira (que separa dois territórios homogêneos):

A Mãe tenta demarcar com uma barreira o litoral. Tenta insistir na separação: água de um lado, terra de outro. Ela é impotente, porém, contra isso que também marca o litorâneo: ele é lugar de encontro de diferenças, mas ainda assim de encontro. A água insiste em alcançar a terra (Duras, 1950/2003, p. 227).

Se a Mãe tenta barrar o ilimitado do gozo em sua forma de oceano, “as barragens não eram suficientemente fortes. Foram roídas por caranguejos anões dos arrozais. Desmoronaram em uma noite” (Duras, 1950/2003, p. 55). Tal como a água, talvez, a dinâmica de gozo também tenha sua vertente impiedosa. Nesse sentido, o esforço em barrar suas manifestações se torna um dos destinos da impotência. “A ‘inutilidade’ que, por um lado, marca esse esforço em barrar

o gozo, por outro, se reconfigura e também aparece do lado do próprio gozo que é, por definição, inútil. Ele não tem um porquê, mas insiste” (Alves & Poli, 2016, p. 229).

Eis o que o litoral sinaliza: a possibilidade de encontro, sempre contingente, entre água e terra, mar e areia, terra e céu, e, ao mesmo tempo, a sua impossibilidade, na medida em que estes elementos distintos jamais se fundirão, fazendo Um. Entre centro e ausência, temos a marca de um acontecimento em que dois elementos heterogêneos se modificam, preservando sua alteridade. Nessa esteira, reencontramos a importância de lermos as manifestações do feminino na clínica como um fenômeno que se pode testemunhar esporadicamente. Afinal, trata-se de um gozo cujos avanços e recuos, quando em contato com o corpo, produzem sulcos, acontecimentos, mas que, devido à marca de sua alteridade, encontra-se impedido de se fundir ao registro do Mesmo ou de fazer-se um novo Universal.

Assim, por não se fundar em uma exceção que lhe delimite enquanto registro (Lacan, 1971-72/2012), o não-todo é insustentável enquanto modalidade de ser, ele comporta um gozo “cujo limite só pode ser tomado de empréstimo” (Teixeira, 2012, p. 26) e que, portanto, precisa ser continuamente refeito e explicitado. Pois, “se é na ausência do limite do Universo que se coloca o feminino”, o sujeito que lhe dá corpo “vem testemunhar justamente a experiência de um gozo excessivo, não regulado pela norma fálica” (p. 28).

Se nos dispuséssemos a aprender mais, ainda, com Duras (1950/2003), poderíamos dizer que, embora a barragem seja uma imagem muito potente, ela nunca foi metafórica para a autora: “a barragem é o real – troncos de mangues, centenas de camponeses, quinina, tabaco –, é uma barreira que não opera, é a intensidade das águas que tomam terras limites devastando-as, destruindo tudo” (Starling, 2015, p. 88). Acolhendo esse recurso, que Duras (1950/2003) imprime em seu escrito por meio de suas próprias libras de carne, convém interrogar: mas em que consistiria a estrutura de uma barragem? Seria ela distinta da estrutura de uma fronteira, por exemplo?

Em linhas gerais, poderíamos definir uma barragem como uma barreira, feita artificialmente, que propõe alterar, diminuir ou interromper um curso de água. Isto é, trata-se de um dispositivo que pressupõe um transbordamento, que se coloca como uma contenção diante daquilo que pode, a qualquer momento, irromper. Na obra de Duras (1950/2003), inclusive, essa radicalidade se escancara, pois a ideia da Mãe de erigir uma barragem contra o mar foi feita “obedecendo a evidências e a uma lógica que não compartilhava com ninguém” (p. 52). Tratou-se de uma coragem inspiradora que, tal como fizeram as verdadeiras mulheres

(Lacan, 1958/1998c), transformou-se em um sacrifício de seu bem mais precioso. Afinal, “a água exige os que sabem nadar, porque os que não sabem já são dela” (Santiago, 2018, p. 195).

Assim, se a fronteira é uma linha física ou artificial que separa territórios, permitindo-se desconhecer o território estrangeiro, a barragem, por sua vez, se dá sobre o encontro com o que não pode, muitas vezes, ser barrado, impossibilitando tal desconhecimento. Parece-nos, então, que uma barragem é uma tentativa de bordejar o excesso vertiginoso disso que *ex-siste*⁷⁰ para além das palavras, o gozo como tal (Miller, 2011). Essa tentativa, porém, ao que tudo indica, compartilha com a fronteira sua lógica, pautada na impotência de seus esforços em delimitar algo que é impossível de ser contido ou separado. Como nos relata Vieira (2018): “A voz do Outro, quando quebrava o muro de sons e pensamentos que eu erigia como barreira, tinha o impacto do trovão” (p. 208).

Ainda a respeito da barragem, a partir do que nos ensina Duras (1950/2003), essa assume sua importância para nossa pesquisa ao sinalizar uma sutileza na dimensão do encontro entre fronteira e litoral. Afinal, a barragem obedece à lógica fronteira por se empenhar em uma separação diante de algo que se supõe intruso, mas há uma diferença nessa separação: ela não se dá sobre um território homogêneo, como o é em uma fronteira. Uma barragem separa elementos notadamente distintos (ex: terra e água) e opera essa separação por conceber os efeitos potencialmente nefastos do encontro entre tais elementos – comumente, nesse caso, sob a forma de desabamento. Uma barragem é feita quando se reconhece os estragos, sulcos e crateras, que a água pode imprimir no solo; ela é feita quando há um excesso que, se irrompe, pode ter consequências estrondosas e potencialmente mortíferas. Curiosamente, não podemos desconsiderar que, ao tentar proteger com uma barreira seu território dos avanços do Pacífico, a Mãe, de Duras (1950/2003), fez com que o mar parecesse ainda mais violento quando este, ainda assim, transpôs suas defesas. Poderíamos dizer que uma barragem tenta represar, enfim, um impossível.

E quem não seria sensível, quem não seria tomado por uma grande aflição e uma grande raiva, efetivamente, com a imagem dessas barragens apaixonadamente construídas por centenas de camponeses da planície, enfim despertados de seu torpor milenar por uma esperança súbita e louca, e que, em uma noite, tinham desmoronado como castelo de cartas, espetacularmente, em uma única noite, com a invasão elementar e implacável das ondas do Pacífico? (Duras, 1950/2003, p. 27).

⁷⁰ Lacan (1974-75) formula a noção de *ex-sistência* nos anos 1970, em meio à sua releitura da tríade real, simbólico e imaginário à luz do nó borromeano. Nesse momento, ele articula o simbólico ao furo, o imaginário à consistência e o real à *ex-sistência* – indicando, pela partícula “*ex-*”, aquilo que fica “de fora”, externo ou exterior, ao modo do registro do real, que insiste, mesmo que excluído das dimensões do simbólico e do imaginário.

Assim, se com a fronteira alguém pode se crer distante das águas do Pacífico, a barragem parece um recurso daqueles ou daquelas que se situam, de fato, demasiado próximos do mar. Trata-se de um recurso necessário para a proteção do sujeito contra o aspecto devastador das águas e suas constantes ameaças, contudo, cabe interrogarmos: haveria outras drenagens possíveis para o oceânico do gozo? Somos lembrados, aqui, do caso de um paciente que testemunhara, a contragosto, numerosas inundações em sua casa e na casa de seus vizinhos ao longo de toda sua infância, passada em uma pequena cidade no exterior. Diante da constância de tais acontecimentos, a mãe desenvolvera um terror de água, em que mares, chuvas e, às vezes, nuvens acinzentadas produziam nela um efeito paralisador, que ela aprendeu a tratar constituindo-se enquanto a referência de cuidados e ações contra as inundações em sua cidade. Seu pai, que carregava nos ombros a culpa de não oferecer condições à família para se mudarem para um terreno mais alto, encontrou no álcool uma saída possível, sendo comuns as cenas matinais do pai desmaiado próximo ao vaso sanitário: “Nunca vi ele vomitar, mas estava sempre lá, deitado”.

Logo que pode, o filho sai de seu país natal para dar prosseguimento a seus estudos e consegue, com bastante rapidez, decolar em sua carreira profissional e sustentar sua própria casa, cobertura de um prédio bastante alto. Aos finais de semana, porém, mimetizava a saída do pai, bebendo para além de seus limites em *raves*: “gosto que essas festas fazem meu corpo tremer”. Sai e bebe até chegar ao ponto de vomitar, mas inibe esse recurso de seu corpo o máximo que pode, sofrendo satisfatoriamente de interrogar o ponto em que seu corpo iria transbordar para além de seus esforços de contenção. “Eu sei, o pior é que eu sei. Sei porque minha história me ensinou isso, que a qualquer momento tudo pode cair por terra. Parece óbvio, mas não é todo mundo que sabe disso. Aí eu quero aproveitar tudo, tudo mesmo, porque eu sei que do nada algo pode acontecer e daí nada adianta”.

O paciente sustenta tais saídas até que, em mais um dia de excessos, vomita para dentro da própria boca e, sem querer, retorna com o líquido expelido de volta para seu corpo. Esta cena curto-circuita a frase que projeta no pai: “ele dava conta da bebida. Não só da bebida, na verdade. Nunca pôs nada pra fora, sempre deu um jeito de estar lá pela gente”. Fundindo dentro e fora, nesse acontecimento moebiano, desvela-se o sem sentido que até então restava encoberto por trás da seguinte elaboração, desdobrada em análise: ele flertava com um transbordamento que ele próprio produzia, para não ter que se haver com o real bruto dos acontecimentos de água que havia testemunhado na infância. Nesse dia, contudo, sua barragem-sintoma não fora suficiente para autorizar seu jogo com as possíveis inundações de seu corpo, levando-o a uma

enchente de dentro para dentro, que o devastou. Constrói: se nem o prédio mais alto lhe protegera das inundações, estava na hora de uma outra saída, pois a inundação de que se queixava vinha de dentro para dentro.

Um curso de *sommelier* foi a saída que encontrara, até onde a análise o acompanhou, para não só dosar isso que ele colocava para dentro, mas aprender a apreciar, a opinar, a dizer, na medida do (im)possível, disso que, dos acontecimentos de terra e de água, lhe habitavam. Os pequenos goles, para saborear vinhos, serviram, ao que tudo indica, como uma forma de drenar isso que insistia em retornar para ele – uma resposta profundamente singular às barragens que lhe colocavam sempre à beira-mar. Tal como nos relata Duras (1987), que talvez tenha buscado tratar pela escrita sua própria vizinhança com o mar:

Tive contato com o mar muito cedo na minha vida, quando minha mãe comprou a barragem, a terra de *Barragem contra o Pacífico* e que o mar invadiu completamente, e ficamos arruinados. O mar me remete muito medo, é a coisa que mais me mete medo no mundo... Meus pesadelos, meus sonhos de terror referem-se sempre à maré, à invasão das águas (Duras, 1987, p. 84).

2.2.3. O que do litoral faz fronteira: perspectivas de uma análise

“A saída para mim apresentou-se quando a voz do Outro não mais ressoou como o trovão ou o silêncio sobre um corpo-sujeito, nem em vivências de um prazer objeto, parte do corpo do Outro, mas em um corpo-litoral”

(Vieira, 2018, p. 209)

Vieira (2013), em seu texto “Mulher: figura impossível (ou ‘No litoral’)”, nos apresenta a diferença entre o trilhamento do sintoma e o corpo-litoral como respostas ao real do gozo como tal, feminino, que assombra cada ser falante. Para tanto, o psicanalista extrai de sua clínica a cena de uma menina que, quando pequena, fica imóvel por um longo período de tempo para não acordar o pai, que adormecera em seu colo. Quando ele se desperta, a jovem tem, impressa na coxa, a marca vermelha da orelha do pai. Esse labirinto vermelho, marcado em sua carne pelo pai, oferece um trilhamento a um gozo que encontra “um modo de se contar no campo da representação – sempre do mesmo modo, como elemento, primeira marca de sua eterna decepção com os homens” (p. 71).

Há, entretanto, um Outro gozo que resta subtraído dessa cena indelével, subtraído de sua narrativa, de seu trilhamento (Vieira, 2013); trata-se de um ponto de real que, justamente por estar sempre em excesso em relação ao simbólico, “pode preencher o lugar de vazio disposto pela linguagem que agita os corpos” (Soler, 2018, p. 25). Assim, diante de uma mesma marca, há um gozo que se direciona à representação, cifrando-se no sintoma da decepção com

os homens, e há um gozo que acontece e que escoa no corpo por meio da ruptura na homogeneidade da pele, operada pelo vermelho da orelha do pai. O que faz com que tenhamos acesso aos testemunhos de um ou de outro gozo vai passar pela forma com que cada ser falante se prende ou não a uma definição estática dos elementos que atravessam sua história, fazendo deles necessários (aquilo que não cessa de se escrever) ou contingentes (aquilo que cessa de não se escrever).

É sobre essas marcas que se imprimem sobre o corpo que versam os seguintes fragmentos de testemunhos de passe: “Num corpo assim, onde zonas erógenas eram desenhadas em linhas frágeis e indefinidas, lugares surpreendentes tornavam-se excitáveis e nada acontecia onde deveria” (Holk, 2018, p. 165); “Uma angústia apreendida no plano da imagem e outra, no plano da voz, ambas concernentes ao Outro materno, modificam o corpo do sujeito, causando horror” (Santiago, 2018, p. 193); “Uma cena aos meus quatro anos, em que minha mãe me dá literalmente as costas no momento de despir-se, dá corpo à fantasia do outro como muralha que me abandona” (Fuentes, 2018, p. 240); “Marca de uma passagem que ficou escrita em mim, no vazio fértil, ressoando no litoral” (p. 243).

O corpo-litoral, portanto, é aquele que se deixa susceptível o suficiente para se acomodar aos semblantes que orientam sua existência e, ao mesmo tempo, se deixa ser *desformado* pelas experiências de gozo que lhe atravessam: “sou a barra mesma, durante um momento, não localizável nem para você, nem para mim, totalmente *hetero*” (Brousse, 2020, p. 244)⁷¹. Trata-se de um espaço vivo, em que o corpo sobrepõe seu concreto com o que há de ilimitado, de deslocado do feminino como gozo. Assim, “o ponto de irrupção deste gozo no corpo não será mais fixo, como a orelha do pai, não mais trilho e sim litoral. Esse é o litoral laciano” (Vieira, 2013, p. 71).

Aqui cabe lembrar, contudo, que há uma diferença importante entre o corpo que se faz litoral e o corpo que é assolado pelo que há de potencialmente oceânico⁷² do gozo feminino. Neste último caso, trata-se de um corpo cuja barreira não foi suficiente para fazer frente às inundações de gozo, sendo ele extraviado de suas bordas, abismado em seu contorno, desfeito.

⁷¹ No original: “Soy la barra misma, durante un momento, no localizable ni para ti, ni para mí, totalmente *hetero*” (Brousse, 2020, p. 244).

⁷² Aqui nos servimos do adjetivo “oceânico” em referência à expressão “sentimento oceânico” – cunhada por Freud (1930/2020) para dizer de uma experiência subjetiva de comunhão jubilatória com o mundo externo, desfazendo as fronteiras do eu – para referirmo-nos ao que pode haver de oceânico nas formas de se experimentar o gozo feminino, caracterizado por uma entrega ao que há aí de ilimitado, de sem contorno, que pode conduzir um ser falante desde o êxtase místico até as devastações – como trabalhado na seção “Esporádico: impossível de delimitar”.

Tal efeito de abismamento nos é transmitido pelo seguinte trecho de um sonho, relatado por Holk (2018) em seu relato de passe: “Estou dentro de meu corpo, me mexendo entre as entranhas, carne, sangue, bÍlis, excremento. Esse corpo em pedaços é servido cru em uma bandeja. Sou o corpo e estou dentro do corpo, sou despertada por um gozo indescritÍvel, pura pulsão sem sentido” (pp. 168-169).

Clinicamente, não é incomum que o que prenda sujeitos em suas formações fronteiriças seja, justamente, um temor de serem arrebatados pelo que pode haver de oceânico no gozo feminino, radicalmente sem limites, disruptivo. Essa é, inclusive, uma questão importante no que diz respeito ao manejo de casos que interrogam uma abertura ao feminino, afinal, trata-se de um gozo que não pode ser aberto e fechado ao gosto do cliente. Trata-se de um gozo cuja irrupção, se não manejada, como vimos, pode assumir a forma de um verdadeiro estrago para um sujeito, estrago esse que “pode tomar a forma de uma rejeição visceral do próprio corpo, de uma despersonalização ligada a uma desfalicização, de um auto-desaparecimento ou mesmo de uma redução ao silêncio do analista” (Brousse, 2020, p. 189)⁷³. Dado que, para o gozo feminino, não há remédÍo, não há prescrição, há apenas composições e arranjos, o que faria a diferença dessa vertente oceânica de suas manifestações para uma saída litorânea?

Tenhamos em mente a seguinte questão de Lacan (1971/2003), que delimita uma especificidade da noção de litoral: “Não é a letra... litoral, mais propriamente, ou seja, figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros, a ponto de não serem recÍprocos?” (p. 18). Lacan (1971/2003) define um litoral como sendo uma estrutura de passagem em que um campo inteiro serve de fronteira para o outro sem que se acrescente, para isso, um muro, uma “falha” de “porte”. Isto quer dizer, como vimos, que a própria heterogeneidade de seus componentes é suficiente para distinguir um e outro elemento, de modo que há algo no próprio litoral que faz fronteira, algo que une e separa um e outro lado. Assim, ainda que seja impossível delimitar quando a água começa e a areia termina, por exemplo, é igualmente impossível que haja, entre eles, uma reciprocidade, que a areia se dissolva em água ou que a água se solidifique em areia. Isto é, um litoral implica que nem tudo seja água, que nem tudo seja oceano – ou seja, que possa haver também certa contenção do que há de oceânico no gozo sem que para tanto seja necessário erigir uma barragem.

⁷³ No original: “puede cobrar la forma de un rechazo visceral del cuerpo propio, de una despersonalización vinculada con una desfalicación, de una autodesaparición o incluso de una reducción al silencio del analista” (Brousse, 2020, p. 189).

Esse ponto nos é relevante na medida em que podemos sustentar, a partir dele, que, mesmo em um final de análise, um sujeito histórico, diante do feminino, não deixa de ser histórico. Após uma trajetória analítica, não verificamos uma dissolução completa do sujeito nessa experiência de gozo, já que não se trata de prescindir de sua estrutura histórica rumo à mulher que não existe. Quando se trata do litoral entre sujeito masculino e gozo feminino, um poderá avançar e recuar sobre o outro, de modo não delimitável, sem se deixarem confundir. Uma saída oceânica seria, esta sim, sem fronteira alguma, apenas depredação de gozo. A sutileza de uma saída litorânea para o feminino do gozo está, portanto, em poder-se prescindir da dimensão fronteira do sintoma, que impõe um “entre”, entre o ser falante e o gozo, e consentir com o que, dos próprios avanços e recuos do gozo, faz fronteira ao ser falante. Afinal, com o litoral, temos elementos distintos cuja heterogeneidade produz, do encontro contingente entre tais elementos, uma fronteira, ainda que ela não seja claramente delimitável. Antes, trata-se de consentir com seu impossível de delimitar, bem como com seu impossível de dissolução.

Nossa hipótese, então, é que um dos destinos em análise do feminino, que só se pode se dar de modos contingentes e singulares, seria não apenas uma abertura ao feminino, mas um consentimento com sua vertente litorânea. Uma abertura ao feminino – uma vez que não se trata de algo que se poderia simplesmente fechar a seu bel-prazer – pode levar ao oceânico, como testemunhamos em alguns casos, em que parece haver uma submersão não completa, mas radical, da areia na água, de modo que a referência ao concreto do universo fálico fica assolada pelo abismo representacional suscitado pelo gozo feminino. Um consentimento com a vertente litorânea do feminino, por outra via, implica uma aposta nisso que, da referência ao falo, é impossível de se dissolver no gozo não-todo, mas que pode ser *desformado*, tocado, transtornado, movimentado por ele. Assim, um corpo-litoral é aquele que define seus contornos a partir das manifestações do gozo não-todo fálico, o que faz com que este não tenha um aspecto necessariamente disruptivo, já que irá avançar e recuar sobre o corpo do ser falante de forma contingente e esporádica.

Sobre essa construção de um corpo-litoral a partir de um consentimento com o esse gozo que sempre estivera lá – “tive que lidar com esse gozo sempre” (Brodsky, 2021, p. 6) –, temos os seguintes fragmentos de relatos de passe, que nos ensinam sobre a medida singular em que isso se deu em cada uma de suas histórias: “Para lidar com o rechaço ao feminino, para deixar

a mesa das mulheres solitárias, a melhor solução é, simplesmente, me deixar abraçar” (p. 6)⁷⁴; “A posição subjetiva de ‘se deixar levar’ lhe conduziu então para o confronto último com o gozo pulsional, que restava silencioso por trás da defesa” (Guimarães, 2018, p. 151); “o sujeito experimentou uma transformação subjetiva como uma explosão, provocada por um grampo que se destravou” (Guimarães, 2018, p. 152).

Assim, uma vez tendo visto que se propor a “bancar o homem” (Lacan, 1972-73/2008, p. 91), ou se propor a encarnar *A* mulher, ambos fazem estragos em um ser falante (Castanet, 2008), o litoral, quem sabe, seria uma forma de nomear isso que em uma análise pode ser construído enquanto um lugar para o gozo – lugar este para além do Édipo, sem, no entanto, implicar necessariamente em devastação (Haddad, 2017). Um lugar que se faz na dimensão de encontro entre o concreto da areia e o inconcreto da água, que faz com que o real do gozo não se dê apenas como “vazio, silêncio, ou trauma”, tampouco seja recoberto pelo “campo das essências e do saber” (Vieira, 2013, p. 70).

A mulher não existe e nem é possível de tornar-se mulher de uma vez por todas. O impossível não é eliminável, todavia, uma vez que certo cálculo foi realizado, ela pode encontrar a cada vez um saber-fazer com isso (Holk, 2018, p. 167).

Um consentimento com o aspecto litorâneo do feminino nada mais seria, então, que um consentimento com o que há de esporádico em suas manifestações. Uma vez que não se pode tornar-se mulher, não se faz necessário erigir um muro sintomático contra o gozo feminino, já que a própria não-relação entre a ancoragem fálica do sujeito e o que o gozo imprime de não-todo fálico produzirá uma fronteira, que impedirá uma dissolução permanente do sujeito em gozo. Haverá um encontro contingente diante de seus avanços, e haverá o vazio deixado por seus recuos, sendo, então, a frase que melhor convém ao analista, bem como ao feminino, a seguinte: “guardo, mas não espero nada” (Bassols, 2017, p. 12).

Nesse ponto, somos lembrados da indicação de Lacan (1971/2009) de que, diante da pergunta “*Que é a histérica?*”, a resposta do discurso do analista é *Vocês verão*, seguindo até onde ela nos conduzir” (p. 158). Eis, então, a questão do fim da análise: aonde nos conduziriam os testemunhos esporádicos do não-todo em uma histeria? A um “abandono da enunciação ‘toda mulher’ para chegar a advir como ‘uma’ mulher” (Harari, 2015, p. 2), nesse ponto em que não se espera nada?

⁷⁴ No original: “Para arreglámelas con el rechazo a lo femenino, para soltar la mesa de las mujeres solas, la mejor solución es, sencillamente, dejarme abrazar” (Brotsky, 2021, p. 6).

Sabemos que, para os místicos, advir como *uma* mulher é uma maneira de dar corpo a um gozo, indizível, transcendente, pela via da relação com um Outro divino (Lacan, 1972-73/2008, p. 89), radicalmente barrado. Entretanto, seria esse um destino dos testemunhos do não-todo em uma análise? Com Soler (2018), poderíamos pensar que haveria uma outra forma de se relacionar com o S(A) – que não pela via desse Outro divino –, por meio de “uma identificação com o silêncio do inominável” (p. 29). Trata-se de identificar-se ao que há, para um ser falante, de Outro para si mesmo. Pensar nessa identificação, inclusive,

nos impede de tomar uma análise apenas no registro da desidentificação. O que seria uma vida que prescindisse do imaginário, das particularidades? No mínimo insossa. É preciso identificar-se, mas que seja com o que a identidade tem de contingência, jogar com as formas e semblantes que nos acompanham na existência até pressentir o gozo sem forma que as habita (Vieira, 2022).

A partir, então, do consentimento com esse silêncio inominável, um ser falante pode dar lugar àquilo que lhe heteriza, que lhe faz Outro para si mesmo, tornando menos ameaçadores seus possíveis esbarrões com a ausência de significantes no campo do Outro. Jullien (2021), em seu relato de passe, “O amor da língua”, descreve como, ao longo de sua análise, passa de um amor pelo ideal – pela língua do Outro, que lhe fazia ceder a seu desejo – a um desejar com o nada – o que a alivia de ter que responder às demandas de amor – e, finalmente, a uma abertura ao amor pela própria língua, que lhe tornara Outra para si mesma. Em seu percurso, tratou-se de deixar o silêncio do analista e a hiância do inconsciente fazerem ressoar os ruídos do gozo de seu corpo, abrindo espaço e esvaziando sua pretensão de decifrar e dissecar seu então amado inconsciente: “Foi desse ponto percebido que emergiu este novo amor, amor da língua que se articula em discurso, mas também a partir da qual se goza no que ela tem de insensato, de *inlocalizável*, de indecidível” (p. 40).

Em uma direção semelhante, Vieira (2018) nos transmite um ponto fundamental de sua descoberta em análise por meio de seu testemunho de passe: “Naquele momento da vida, eu já vivia no corpo a experiência do tanto de vida que não cabe em corpo nenhum, um gozo suplementar. De alguma forma sabia que ele, como não tinha amparo no sentido, dificilmente teria localização estável” (p. 211). Esses testemunhos nos ensinam que, a despeito de qualquer fronteira que se possa erigir contra o gozo feminino (tentando-se decifrá-lo, ou mesmo desconhecê-lo), parece haver algo dessa Outra satisfação que, a cada vez, transpõe esporadicamente o Universo masculino, fazendo da linha da diferença sexual “essa bipartição, sempre fugidia, do homem e da mulher” (Lacan, 1971-72/2012, p. 171).

Temos, então, o gozo feminino como esse pano de fundo sobre o qual se formam as mais singulares fronteiras, barragens, oceanos e litorais, isto é, um gozo que está posto para

cada ser falante à sua maneira. Diante disso, o que nos ensinam os fragmentos de passes aqui bricolados é que sustentar o não-todo como solução (nem toda fálica, nem toda não-fálica)⁷⁵ é uma saída a ser sempre (re)construída, pois ela só é possível se se consente com os avanços e recuos contingentes desse gozo e se se está lá o bastante para o experienciar, “vivo, sujeito a tempestades, mas também às delícias do entre-dois” (Vieira, 2013, p. 72).

⁷⁵ Cabe reiterar, mais uma vez, que uma análise não é, e não se pretende a ser, a única via de que possibilita alguns seres falantes de sustentarem o não-todo como solução, sendo a escrita e a arte, por exemplo, importantes vias nesse sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O testemunho, no coração da transmissão em psicanálise, parece interessar menos pelo horror vivido do que pelo exercício de um dito que desafia o impossível de dizer”

(Caldas, 2010, p. 34)

“Acontecimento”, “irrupção”, “vulcão”, “urro”, “irreparável”, “imparável”, “indizível”. Durante esse trajeto, que teve como objetivo investigar os testemunhos esporádicos do não-todo na clínica das histerias, percorremos o horror histórico diante das contingentes irrupções do feminino até o “exercício de um dito que desafia o impossível de dizer” (Caldas, 2010, p. 34) em alguns finais de análise, a partir de um consentimento com o feminino. A eleição dessa expressão, “testemunhos esporádicos” (Lacan, 1972-73/2008, p. 87), como norte desta dissertação se deu considerando o que ela permite nomear dos avanços e recuos do feminino sobre o regime fálico, sem, para tanto, atribuir à posição feminina o estatuto de uma solução permanente, constante e, até mesmo, consistente para os impasses do corpo e do gozo. A dimensão esporádica dos acontecimentos femininos permitiu-nos, então, debruçar-nos sobre o que se testemunha do não-todo não isoladamente, mas sim a partir de seus efeitos sobre o Universo masculino, considerando suas manifestações (desde as mais estrondosas às mais discretas) em interação com as defesas que um sujeito poderia impor contra seu impossível de delimitar.

Visto isso, o recurso imagético da fronteira, enquanto uma linha que visa separar territórios, foi-nos fundamental em nosso primeiro capítulo, no qual pesquisamos as conjunções e disjunções entre histeria e feminino, seus terrenos comuns e seus elementos notadamente distintos. A despeito dos habituais esforços didáticos da tradição psicanalítica para separar um e outro, pudemos coletar algumas manifestações clínicas do não-todo sobre o território histórico, sendo o principal efeito de tal sobreposição aquele denunciado pelo vacilar dos semblantes – que, quando operantes, recobrem o caráter ficcional da identificação viril do sujeito, fazendo suplência à ausência significativa, ao vazio d’A mulher que não existe. Constatamos que as irrupções do feminino, por confrontarem o sujeito com tal ausência significativa, produzem um desfalecimento – vale lembrar, esporádico – dos semblantes, um vacilar dos véus que interroga a manutenção da fronteira que separaria o sujeito do ilimitado desse Outro gozo que o habita.

Nesse sentido, argumentamos que essa fronteira só se pressupõe necessária uma vez que é em torno do feminino que se estrutura a questão que orienta o histórico, sendo, então, a partir dos avessos do gozo não-todo que o sujeito tece seu direito. *Serei tudo aquilo que se pode ser quando não se é A mulher*. É assim que o histórico delimita seu território, em torno da ficção muito bem sustentada de que ele é o único que não saberia o que é uma mulher, restando tímido frente a qualquer gozo que lhe convide a um mais além de sua própria castração. Diante dessa timidez, sustentamos que a identificação viril e a armadura do amor ao pai seriam recursos, uma forma de amor ao limite, que protegeriam o sujeito do que há de extraviado (Lacan, 1957-58/1999) no gozo feminino, do que há nele de arredio à amarração simbólica, e que resta refratário à passagem pelo Édipo (Haddad, 2017).

Vimos que o preço que o sujeito paga por tais recursos, empréstimos viris que implicam exilar o feminino no campo do Outro, está em fazer dos rastros d’A mulher, que habitam qualquer ser falante, uma invasão potencialmente destrutiva. Assim, o histórico se protege do impossível de delimitar feminino alçando-se ao lado fálico das fórmulas, mas, nesse mesmo movimento, padece do peso da fronteira que impõe entre si e o gozo que o habita. Isto é, paga-se o preço de desconhecer que há aí, entre o sujeito e o feminino do gozo, um litoral. Desse modo, nossa aposta foi a de que, por seu avesso, a denúncia histórica ao feminino faz aparecer a lógica deste, uma lógica que desconhece fronteiras (Bassols, 2019).

Nesse primeiro tempo, tratou-se, então, de investigar de que forma os testemunhos esporádicos do não-todo interrogam os obstáculos históricos diante do feminino e, em um segundo tempo, fez-se necessário avançar sobre essa interface considerando aquilo que, da noção de fronteira, já não seria mais suficiente. A complexificação da não-relação entre histeria e feminino levou-nos a uma articulação entre o gozo não-todo fálico e a noção lacaniana de litoral. Aproximando a afirmação de Lacan (1971/2003) em “Lituraterra”, segundo a qual “Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral” (p. 21) e seu comentário sobre o Outro sexo no Seminário 19, segundo o qual “Sua forma [a de uma mulher] de presença está entre o centro e a ausência” (1971-72/2012, p. 117, comentário nosso), encontramos, entre litoral e feminino, uma lógica que se instaura entre centro e ausência.

Assim, propusemos reler o não-todo a partir do litoral, enquanto um gozo que só se faz presente em sua dimensão de encontro com o corpo, movimentando-se sobre o universo fálico por meio de testemunhos esporádicos, que fazem de sua presença um impossível de delimitar. Este foi um recurso imagético fundamental para relermos e representarmos a interface histeria-

feminino: de um lado uma fronteira, do outro, um litoral. Uma fronteira naquilo que, da perspectiva histórica, cuja constituição se dá amparada na lógica toda fálica, sustenta a crença de que seria possível fazer, entre o sujeito e esse Outro gozo, uma separação consistente e definitiva. E, de encontro à fronteira histórica, um litoral, na medida em que “a água insiste em alcançar a terra” (Duras, 1950/2003, p. 227), podendo irromper, esporadicamente, sobre as recusas do sujeito, deixando marcas de um gozo indizível a serem novamente recobertas, em um esforço de tessitura, pelo campo dos semblantes.

Em tom de resumo, poderíamos, então, dizer que esta dissertação se propôs a fazer avançar a complexidade das interações e não-relações entre a histeria e o feminino a partir das noções lacanianas de fronteira e de litoral, tal como introduzidas por Lacan (1971/2003) em “Lituraterra”. Nela, estivemos interessados pelo que, do feminino, acontece a despeito das fronteiras históricas, isto é, a despeito das tentativas históricas de delimitar e de separar o sujeito das manifestações do feminino enquanto um gozo ilimitado, indizível. Para isso, como vimos, tecemos uma aproximação, junto com as elaborações lacanianas da década de 70, entre o feminino e o litoral, sendo que tal proposição do feminino em sua estrutura litorânea nos permitiu ler alguns dos modos singulares em que esse gozo é capaz de transpor, contingentemente, as fronteiras históricas.

Desse modo, foi a noção de litoral que nos possibilitou conceber a conjugação impossível entre a lógica fálica e seu mais além, sem que prescindíssemos da dimensão esporádica em que se dá tal conjugação. A vertente litorânea do feminino, tal como a trabalhamos, permitiu pensarmos que um sujeito histórico, diante do não-todo, não abandona sua estrutura e acede ao não-todo, por exemplo, deixando de ser histórico. A sutileza de uma saída litorânea para o feminino do gozo está, justamente, em poder-se prescindir da dimensão fronteira do sintoma, que impõe um muro entre o ser falante e o gozo, e consentir com o que, dos próprios avanços e recuos do gozo, faz com que seus acontecimentos sejam impossíveis de delimitar. Os testemunhos do não-todo, portanto, tratam das movimentações desse gozo, cuja heterogeneidade radical impõe, na dimensão de encontro entre seus elementos, uma fronteira intrínseca entre eles, sem a necessidade de erigir ali um muro. Desse modo, um sujeito não deixa de ser histórico diante do não-todo, mas pode consentir com ser esporadicamente habitado por esse estrangeiro que ressoa no próprio corpo (Guimarães, 2018).

Assim, dissecando a expressão-norte desta dissertação, “testemunhos esporádicos do não-todo”, reencontramos, como efeito de produção a partir de cada um de seus elementos, os seguintes pontos: “testemunho” como o que nos permitiu investigar o que se transmite dos

acontecimentos do não-todo na histeria (seus acontecimentos linguísticos e corporais, sua não-relação com os semblantes e com o sintoma); “esporádico” como o que nos permitiu abordar o feminino sem dar a este uma roupagem estática, consistente e duradoura; “não-todo” como o que nos permitiu situar o Outro gozo entre centro e ausência e conceber, dessa localização impossível, modos singulares de se produzir um consentimento com suas manifestações contingentes. Afinal, como vimos, o gozo não-todo fálico, em sua heterogeneidade ao gozo fálico (uma vez que articula o falo $[L\mathcal{A} \rightarrow \Phi]$ a seu mais além $[L\mathcal{A} \rightarrow S(\mathcal{A})]$), pode operar como um lembrete ao ser falante da não-relação sexual, reenviando o falo ao registro da contingência.

Nessa esteira, a hipótese que traçamos para concebermos a dimensão esporádica dos testemunhos do não-todo foi a de que tais acontecimentos, as irrupções do não-todo, seriam efeitos dos mais contingentes esbarrões de um ser falante com o $S(\mathcal{A})$, que anunciaria um ponto do gozo que escapa à simbolização fálica. Diante desses tropeços frente à alteridade encarnada por esse indizível, qualquer fronteira, qualquer barragem ou qualquer outro mecanismo que se oriente pela lógica fálica (na medida em que o falo opera como um elemento de simbolização de um limite ao gozo) será, de alguma maneira, impotente.

Visto isso, sustentamos que uma abertura ao não-todo, em uma histeria, estaria articulada a uma movimentação subjetiva, qualquer que ela seja, que permita ao ser falante conjugar sua orientação ao pai, no sentido de um amor ao limite, com a ausência de garantias no campo do Outro $[S(\mathcal{A})]$. Isto é, não se trata de aferrar-se ao limite – visto que há algo da ordem do não-todo que se dá para além da matriz edípica e que pode encarnar contornos mais devastadores e invasivos quando se tenta desconhecê-lo –, mas, tampouco, de prescindir-se dele. Uma saída litorânea para o feminino implica um saber-fazer com o limite de modo que o não-todo possa ressoar no próprio corpo, se manifestando em seu impossível de delimitar.

Avisados de que o Seminário 20 está longe de ser a última palavra de Lacan (1972-73/2008) sobre o feminino, restam no horizonte desdobramentos possíveis da articulação aqui proposta entre não-todo e litoral. Eis uma das limitações deste trabalho, conseqüente do recorte aqui proposto: não pudemos avançar sobre as teorizações lacanianas ulteriores à sexuação, teorizações essas que consideramos fundamentais para, justamente, o debate sobre uma abertura ao feminino na clínica de histerias, ponto em que encerramos este trabalho. Um dos caminhos possíveis para prosseguirmos com essa articulação seria pensar, por exemplo, a formulação lacaniana do *sinthome* em um final de análise – tomado como a nomeação de um gozo opaco

que um sujeito tem de mais singular (Lacan, 1975/2003) – conectada ao feminino, conexão essa sugerida por Fuentes (2012).

O ponto em que consentimos em cessar a atividade de escrita desta dissertação deixa em aberto, portanto, uma série de outras direções e desdobramentos possíveis, visto a impossibilidade de se circunscrever completamente e exaurir um tema de pesquisa. Frente a esse impossível, recolhemos como resto de nossa investigação uma inquietante pergunta, que se construiu junto deste trabalho: se consideramos que o gozo feminino porta, em sua estrutura, uma dimensão litorânea, quais seriam, então, os efeitos disso para a nossa leitura das fórmulas da sexuação? Haveria entre os ditos lados “homem” e “mulher” da tábua uma fronteira? Ou a dimensão litorânea do feminino importaria, também para a estrutura da sexuação, um litoral entre seus modos de gozo? Diante desse resto insolúvel, encerramos esta pesquisa no ponto mesmo em que ela se fundou: frente ao desejo de investigação da complexa interface de não-relações que tecem o (des)encontro, sempre heterogêneo, entre os modos de gozo todo e não-todo fálicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo.
- Alvarenga, E. (2019). *A neurose obsessiva no feminino*. Belo Horizonte: Relicário.
- Alves, M. B. & Poli, M. C. (2016). Uma escrita do feminino: “Barragem contra o Pacífico”, de M. Duras. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 9(2), 218-231. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/trivium/v9n2/v9n2a08.pdf>
- Assoun, P.-L. (2007). *Masculin et Féminin*. Paris: Economica.
- Barreto, C. S. (2017). *A neurose obsessiva e o olhar: quando olhar serve para não ver*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas].
- Barros, M. (2020). *La condición femenina*. Olivos: Grama Ediciones.
- Bassols, M. (2004). Lógica de la sesión corta. *Virtualia*, 9, 1. <http://www.revistavirtualia.com/articulos/657/la-sesion-corta/logica-de-la-sesion-corta>
- Bassols, M. (2017). O feminino, entre centro e ausência. *Opção lacaniana online*, 23, 1-15. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_23/O_feminino_entre_centro_e_ausencia.pdf
- Bassols, M. (2019). *Lo femenino, entre centro y ausencia*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Bessa, G. de L. P. (2012). *Feminino: um conjunto aberto ao infinito*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Berger, V. (2014). Lacan, las matemáticas, el goce femenino – Cuerpo de mujer. In: A. Viganó (Org.) *(H)etéreas: Las mujeres, lo femenino y su indecible* (pp. 159-166). Olivos: Grama Ediciones.
- Bispo, F. S. & Couto, L. F. S. (2011). Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o *Seminário 7* e o *Seminário 20* de Jacques Lacan. *Estudos de Psicologia*, 16(2), 121-129. <https://www.scielo.br/pdf/epsic/v16n2/v16n2a02>
- Blancard, M.-H. (2012). O que a psicanálise deve à histérica. In: H. Caldas; A. Murta & C. Murta. *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 101-112). Belo Horizonte: Scriptum.

- Bottici, C. & Rocha, G. M. (2019). I feel love (#1) – Reflexões éticas e estéticas sobre amor e desejo no contemporâneo. In: M. L. F. Tavares & P. L. Khoury (Orgs.) (pp. 108-123). Conselho Regional de Psicologia-MG: Belo Horizonte.
https://issuu.com/conselhoregionaldepsicologia-minasg/docs/crp_clinica_web
- Borges, J. L. (1970). *El informe de Brodie*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Brisset, F. O. (2022). Uma evidência obscura. In: Associação Mundial de Psicanálise. *Scilicet: “A mulher não existe”* (pp.168-170). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Brodsky, G. (2021, dezembro). “Apres-coup”. In: *Anales de las XXX Jornadas Anuales de la EOL – lo femenino fuera de género: testimonios de lo femenino* (p. 6), Buenos Aires, Argentina.
- Brousse, M.-H. (2003). Uma dificuldade na análise das mulheres: a devastação da relação com a mãe. *Ornicar?*, 1, 57-67.
- Brousse, M.-H. (2010). Sur les traces de l'hystérie moderne. *L'a-graphe*, 45-53.
<https://www.lacan-universite.fr/hysterie-for-ever/>
- Brousse, M.-H. (2013). *Elles ont choisi : les homosexualités féminines*. Paris: Éditions Michèle.
- Brousse, M.-H. (2019). *Mulheres e discursos*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Brousse, M.-H. (2020). *Lo femenino*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Brousse, M.-H. (2021). Une affaire de disparition : L s’est barré. Texto produzido para as Grandes Assises Virtuelles Internationales de l’AMP.
<https://www.grandesassisesamp2022.com/une-affaire-de-disparition-l-sest-barre>
- Caldas, H. (2010). Testemunho, semblante e transmissão. *Latusa: Testemunho e Passe/Psicanálise e Escrita*, 15, 33-40.
- Castanet, D. (2008). Condução e fim do tratamento analítico: A propósito do gozo feminino. *Reverso*, 30(55), 35-46. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v30n55/v30n55a03.pdf>
- Chevalier, F. (2017). La femme mal barrée. Croyances en La femme, de l’hystérie aux théories psychanalytiques. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 20(1), 51-64.
<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/MknXqqMMCVXnYGdDcwZZyCK/?format=pdf&lang=fr>

- Cruz, S. J. (2013). *Noite escura*. Petrópolis: Vozes.
- Dafunchio, N. S. (2013). *Seminários: Clínica da Sexuação*. Salvador: EBP Editora.
- Dafunchio, N. S. (2014). El cuerpo de mujer y sus goces. In: A. Viganó (Org.) (*H)etéreas: Las mujeres, lo femenino y su indecible* (pp. 97-110). Olivos: Grama Ediciones.
- d'Ávila, S. T. (2010). *Livro da vida*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras.
- d'Ávila, S. T. (2016). Textos selecionados. In: M. C. L. Bingemer & M. R. Pinheiro (Orgs.). *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo* (pp. 228-236). São Paulo: Paulus.
- Dicker, S., Badari, P. & Caldas, H. (2016). Entre as paixões do Outro e do falasser. Sobre o êxtimo e a paixão. *Opção lacaniana online*, 21, 1-8. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_21/Entre_as_paixoes_do_Outro_e_do_falasser.pdf
- Didi-Huberman, G. (2015). *Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Duras, M. (1950/2003). *Barragem Contra o Pacífico*. São Paulo: Arx.
- Duras, M. (1987). *Les lieux de Marguerite Duras. Entretiens avec Michelle Porte*. Paris: Minuit.
- Eulálio, A. (2018). *Amores loucos: a devastação materna e nas parcerias amorosas*. Belo Horizonte: Artesã.
- Fariás, F. (2010, abril). "O corpo da histérica – O corpo feminino". In: *Anales de El misterio del cuerpo hablante* (pp. 1-3), Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (1893/1996). *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*. In: S. Freud. Edição *standard* das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 1, pp. 203-216). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1894/1996). *As neuropsicoses de defesa*. In: S. Freud. Edição *standard* das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 3, pp. 53-66). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1893-95/2016). *Obras completas, volume 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Freud, S. (1905/2016). *Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1913/2012). *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, Contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1916/2015). Transitoriedade. In: S. Freud. *Arte, literatura e os artistas* (pp. 221-225). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1918/2018). O tabu da virgindade. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 155-178). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud (1925/2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 259-276). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1926/2017). A questão da análise leiga. Conversas com uma pessoa imparcial. In: S. Freud. *Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 250-313). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1930/2020). O mal-estar na cultura. In: S. Freud. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 305-410). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1931/2018). Sobre a sexualidade feminina. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 285-311). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1933/2018). A feminilidade. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 313-445). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Fuentes, M. J. S. (2012). *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Fuentes, M. J. S. (2018). Deixar-se escrever. In: J.-A. Miller et al. *Aposta no passe: seguido de 15 testemunhos de Analistas da Escola, membros da EBP* (pp. 237-244). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Fuentes, M. J. S. (2020). O feminino e o infamiliar. Texto produzido para o XXIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano. <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/wp-content/uploads/2020/09/Sota-Fuentes-O-feminino-e-o-infamiliar.pdf>

- Furlan, R. (2008). A questão do método na psicologia. *Psicologia em Estudo*, 13(1), 25-33.
<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n1/v13n1a03.pdf>
- Guimarães, L. (2018). O silêncio que se rompe. In: J.-A. Miller et al. *Aposta no passe: seguido de 15 testemunhos de Analistas da Escola, membros da EBP* (pp. 149-154). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Haddad, I. (2017). *Uma mulher e seus extravios*. Belo Horizonte: Cas'a'screver.
- Harari, A. (2015). Histeria sem ao-menos-um. *Opção lacaniana online*, 17, 1-5.
http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_17/Histeria_sem_ao-menos-um.pdf
- Holk, A. L. L. (2012). As mulheres não contam. In: H. Caldas; A. Murta & C. Murta (Orgs.). *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 241-248). Belo Horizonte: Scriptum.
- Holk, A. L. L. (2018). Relato. In: J.-A. Miller et al. *Aposta no passe: seguido de 15 testemunhos de Analistas da Escola, membros da EBP* (pp. 163-170). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Holk, A. L. L.; Siqueira, E. & Brisset, F. O. (2020). Eixo 2. O gozo feminino ou o gozo como tal. Texto produzido para o XXIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano.
<https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/eixo-2-o-gozo-feminino-ou-o-gozo-como-tal/>
- Jullien, B. (2021). O amor da língua. *Correio*, 85, 37-43.
- Lacan, J. (1951/1998). Intervenção sobre a transferência. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 214-225). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1953-54/2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1955-56/2010). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laca, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Laca, J. (1958/1998a). A significação do falo. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998b). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 734-745). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998c). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 749-775). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 248-264). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1969/2003). Nota sobre a criança. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 369-370). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971/2003). Lituraterra. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 15-25). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-72/2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-72/2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 448-497). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972-73/1975). *Le séminaire, Livre XX : Encore*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1972-73/2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974/2003). Prefácio a *O despertar da primavera*. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 557-559). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R. S. I.* Inédito.
- Lacan, J. (1975/1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. In: J. Lacan. *Intervenciones y textos 2* (pp. 115-144). Buenos Aires: Manantial.

- Lacan, J. (1975/2003). Joyce, o Sintoma. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 560-566). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1976-77). *O Seminário, livro 24: l'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Laurent, D. (2005). *El analista mujer*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Laurent, E. (2016). *O avesso da biopolítica. Uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Lebovits-Quenehen, A. (2021). Si la femme n'existe pas, les hommes sont-ils des femmes comme les autres? Texto produzido para as Grandes Assises Virtuelles Internationales de l'AMP. <https://www.grandesassisesamp2022.com/si-la-femme-nexiste-pas-les-hommes-sont-ils-des-femmes-comme-les-autres/>
- Leite, S. (2012). Histeria de conversão: algumas questões sobre o corpo na psicanálise. *Tempo Psicanalítico*, 44, 83-192. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v44n1/v44n1a06.pdf>
- Lew, R. (2006). Le langage comme littoral. *Che vuoi?*, 26, 73-113. <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2006-2-page-73.htm>
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Lima, V. M. & Vorcaro, A. M. R. (2020). O pioneirismo subversivo da psicanálise nos debates de gênero e sexualidade. *Psicologia: Ciência e profissão*, 40, 1-13. <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v40/1982-3703-pcp-40-e192180.pdf>
- Macêdo, L. (2010). Lacan: “O relâmpago obscuro”. *Opção lacaniana online*, 1(1), 1-15. http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Lacan_o_relampago_obscuro.pdf
- Mandil, R. (2003). *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa Livraria/Faculdade de Letras UFMG.
- Marcos, C. & Silva, T. L. (2019). Madeleine e Medeia: mulheres além da maternidade. *Psicologia em estudo*, 24, 1-16. <https://www.scielo.br/pdf/pe/v24/1807-0329-pe-24-e42589.pdf>
- Maurano, D. & Albuquerque, B. (2019). Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 22(3), 439-456. <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/xLdWHTtTcY4K7jv5YKJt8Qt/?lang=pt#>

- Miller, J.-A. (1991-92/2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1994). A lógica da cura psicanalítica. *Opção Lacaniana*, 9, 65-75.
- Miller, J.-A. (1998/2015). *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J. -A. (1998/2016). Uma partilha sexual. *Opção Lacaniana Online*, 20(7), 1-40. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_20/Uma_partilha_sexual.pdf
- Miller, J.-A. (2000). A teoria do parceiro. In: Escola Brasileira de Psicanálise (Org.) *Os circuitos do desejo na vida e na análise* (pp. 153-207). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Miller, J.-A. (2011). *O ser e o Um*. Aula de 02 de março de 2011. Inédito.
- Miller, J.-A. (2012). Mulheres e semblantes. In: H. Caldas, A. Murta & C. O. Murta (Orgs.). *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico* (pp. 49- 90). Belo Horizonte: Scriptum.
- Miller, D. (2021). As duas margens da feminilidade. In: M. Antelo & I. Gurgel (Orgs.). *O feminino infamiliar: dizer o indizível* (pp. 251-261). Belo Horizonte: EBP Editora.
- Morel, G. (1999). A função do sintoma. *Agente – Revista de psicanálise*, 11(6), 1-27.
- Naveau, P. (2017). *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Palomera, V. (2004). *Posición del analista*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Porge, E. (2019). *O arrebatamento de Lacan: Marguerite Duras ao pé da letra*. São Paulo: Aller Editora.
- Quinet, A. (2015). Homensexual e a heteridade. *Stylus: Revista de Psicanálise*, 31, 97-101. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/stylus/n31/n31a10.pdf>
- Rangel, M. L. (2016). Devastação, o que há de novo? *Opção lacaniana online*, 7(21), 1-10. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_21/Devastacao_O_que_ha_de_novo.pdf
- Rosa, M. (2011). *Fernando Pessoa e Jacques Lacan: constelações, letra e livro*. Belo Horizonte: Scriptum.

- Rosa, M. (2019). *Por onde andarão as históricas de outrora?: um estudo lacaniano sobre as histerias*. Belo Horizonte: edição da autora.
- Salamone, L. D. (2014). El goce femenino no es el superyoico. In: A. Viganó (Org.) (*H)etéreas: Las mujeres, lo femenino y su indecible* (pp. 45-50). Olivos: Grama Ediciones.
- Santiago, A. L. (2018). Coup de foudre. In: J.-A. Miller et al. *Aposta no passe: seguido de 15 testemunhos de Analistas da Escola, membros da EBP* (pp. 189-196). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Santiago, J. (2007). E o amor homossexual, o analista avalia? *Opção lacaniana*, 48, 118-124.
- Santiago, J. (2012). Prefácio. In: M. J. S. Fuentes. *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino* (pp. 17-24). Belo Horizonte: Scriptum Livros.
- Schejtman, F. (2004, junho). Notas preliminares sobre las locuras históricas: fórmulas de la sexuación y nudos. In: *Anales de las XI Jornadas de Investigación* (pp. 1-11), Buenos Aires, Argentina.
- Schejtman, F. (2012). *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Soler, C. (2018). Advento do Outro? *Stylus: Revista de Psicanálise*, 37, 21-30. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-57X2018000200002
- Starling, D. R. (2015). A dor escreve Duras: a dor, a letra e o feminino em Marguerite Duras. [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras]. Repositório institucional da UFMG. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/ECAP-9XHJWR>
- Stiglitz, G. (2014). La mujer, amiga del síntoma. In: A. Viganó (Org.) (*H)etéreas: Las mujeres, lo femenino y su indecible* (pp. 27-34). Olivos: Grama Ediciones.
- Teixeira, A. (2007). *A soberania do inútil. E outros ensaios de psicanálise e cultura*. São Paulo: Annablume.
- Teixeira, A. (2010). As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Ágora*, 13(1), 51-61. <https://www.scielo.br/j/agora/a/H988wZs4zBHm8nXbRjcHP9h/?format=pdf&lang=pt>

- Teixeira, A. (2012). O feminino entre o fascínio e a difamação. In: M. Antelo (Org.). *Mulheres de hoje: Figuras do feminino no discurso analítico* (pp. 21-28). Petrópolis: KBR.
- Teixeira, A. (2018). *Blue Jasmine* ou a tristeza cômica. In: F. O. Brisset (Org.). *A cidade com Lacan – Cinema e Literatura: o feminino, seus corpos e mundos* (pp. 61-72). Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Teixeira, A. (2021). O que significa fazer existir A Mulher que não existe na psicose. In: M. Antelo & I. Gurgel (Org.). *O feminino infamiliar: Dizer o indizível* (pp. 302-311). Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Torres, M. (2014). *Clinica de las neurosis*. Olivos: Grama Ediciones.
- Vieira, M. A. (2013). A Mulher: figura impossível (ou “No litoral”). *Opção Lacaniana*, 65, 69-72.
- Vieira, M. A. (2018). Como morder o mar (ou na trilha sonora de uma análise). In: J.-A. Miller et al. *Aposta no passe: seguido de 15 testemunhos de Analistas da Escola, membros da EBP* (pp. 205-212). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Vieira, M. A. (2020, 30 julho). Três dimensões do litoral [ficheiro de vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=xj29wuW0mjI>
- Vieira, M. A. (2022, 26 março). “A mulher não existe” (o minuto de Marcus André Vieira) [ficheiro de vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=77uozRgMoe4>
- Viganó, A. (2014). Cuerpo de mujer. In: A. Viganó (Org.) *(H)etéreas: Las mujeres, lo femenino y su indecible* (pp. 73-84). Olivos: Grama Ediciones.