

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Psicologia
Centro de Estudos Psicanalíticos

FEMININO MORTÍFERO: recalcamiento *versus* positividade

Maria Clara de Mendonça

Belo Horizonte
2017

Maria Clara de Mendonça

FEMININO MORTÍFERO: recalçamento *versus* positividade

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Especialista em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César de Carvalho Ribeiro

Belo Horizonte
2017

Maria Clara de Mendonça

FEMININO MORTÍFERO: recalçamento *versus* positividade

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Especialista em Teoria Psicanalítica.

Prof. Dr. Paulo César de Carvalho Ribeiro - Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Orientador)

Prof. Dr. Fábio Roberto Rodrigues Belo - Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Banca Examinadora)

Felippe Figueiredo Lattanzio - Doutorando do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 6 de março de 2017

AGRADECIMENTOS

A todos os professores do Curso de Teoria Psicanalítica da Faculdade de Psicologia da UFMG, por expressarem uma vontade de saber incessante, que nos contagia e inspira.

Ou isto ou aquilo: ou isto ou aquilo.../e vivo escolhendo o dia inteiro!/(...)/Mas não consegui entender ainda/ qual é melhor: se é isto ou aquilo.

(“Ou isto ou aquilo”, *Cecília Meireles*)

Ai, fardo sutil/que antes me carregas/do que és carregado,/para onde me levas?/(...)/Não sei o que seja./Eu não a escolhi./Jamais a fitei./Mas levo uma coisa.

(“Carrego Comigo”, *Carlos Drummond de Andrade*)

RESUMO

O presente trabalho, por meio de pesquisa bibliográfica, pretende demonstrar como, por baixo da tese central e hegemônica do primado do falo, segundo a qual a feminilidade só pode ser entendida de maneira negativa (feminino = castrado), encontra-se um caminho subterrâneo, a partir do qual é possível dar à feminilidade uma determinação positiva. Tradicionalmente, o elemento feminino é representado como aquilo que é disruptivo, desagregador, ameaçante para a coesão egoica – o resto que escapa à simbolização fálica –, por isso nomeado como mortífero. A teoria freudiana afirma que o feminino é o elemento sempre recalcado. Há teorias que defendem que, em sua origem, todo ser humano experiencia um momento antropológico de desamparo e passividade radical frente aos cuidados de um adulto, que atua na implantação ou invasão do sexual. A nossa cultura, ordenada pela lógica fálica, correlaciona passividade e penetrabilidade ao feminino, e fortemente prescreve o seu recalçamento. Tal ordenamento, em torno de um significante fálico único, pode ser entendido como uma defesa contra o reconhecimento de uma identificação passiva nesse momento inaugural, identificação com o feminino, representado pela mulher. Alguns propõem apontar o avesso dessa compreensão negativa na abordagem do feminino: as fronteiras mais fluidas do feminino possibilitariam à mulher identificações menos rígidas, na medida em que são menos pautadas pela norma fálica; e, também, a identificação do feminino com a passividade originária e a penetrabilidade possibilitaria uma maior abertura à alteridade, sem ameaça de ruptura egoica, conferindo positividade à relação entre feminilidade, passividade e masoquismo.

Palavras-chave: Passividade originária. Feminino. Recalçamento. Positivação.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: Do recalçamento do feminino à sua positivação	13
2 QUANTO À SUPREMACIA DO REAL NA VIVÊNCIA FEMININA	15
3 QUANTO À EXCEÇÃO DO FEMININO NA CULTURA	18
4 A PROXIMIDADE ENTRE FEMINILIDADE E INCONSCIENTE	31
5 O FEMININO COMO O ELEMENTO QUE DEVE SER RECALCADO	37
6 A POSITIVIDADE DO FEMININO	46
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

1 INTRODUÇÃO: Do recalçamento do feminino à sua positivação

Inicialmente, o lado explosivo da mulher – muito realçado pela cultura – foi o que provocou a pesquisa que deu origem a este trabalho. A pergunta que fazíamos era: por que a mulher é vista como um ser descontrolado, imprevisível e temido por um suposto poder destrutivo?

Tínhamos em mente alguns pressupostos teóricos gerais, tais como: a violência e a agressividade são respostas estereotipicamente fálicas mais comumente encontradas entre os homens; culturalmente, o ataque e a defesa são marcas de uma subjetividade masculina dominante, próprias dos papéis de gênero; a lógica fálica organiza as representações em um sistema de diferenças, afirmando o primado do falo, o qual representa apenas um sexo, sem outro senão sua própria ausência; a mulher não está totalmente definida por essa norma fálica, ficando uma parte de seu ser à deriva, o que daria ao feminino um caráter libidinalmente dispersivo e desintegrador; a mulher estaria mais próxima do real pulsional; e, ainda, o fato de estar em contato com a cria humana desde os primeiros momentos de desamparo e passividade radical a deixaria exposta, juntamente com a criança, aos efeitos mortíferos dessa relação. Dessas construções teóricas sobre o feminino, já tidas como tradicionais, pode-se afirmar que sobressai um feminino tomado de forma negativa, como representação de passividade, de castração, de orificialidade/penetrabilidade, de algo fragmentador, mortífero, pois que ameaça a integridade do ser, o resto que escapa à simbolização e, como consequência, aquilo que deve ser recalçado.

Entretanto, uma nova abordagem propõe expor o avesso dessa compreensão negativa do feminino, tomado como o avesso do masculino. As mesmas características atribuídas ao feminino que o negativam poderiam ser vistas de maneira positiva e vantajosa, como aquilo que poderia permitir ao sujeito uma maior abertura e permeabilidade ao outro, uma maior

capacidade para deixar-se afetar pela alteridade, em suma, uma maior plasticidade psíquica. Segundo a teoria lacaniana, o masculino está sustentado fundamentalmente na representação fálica, e a mulher, identificada com o feminino, é “não-toda na função fálica”. Essa posição, entretanto, ao invés de conferir à mulher uma situação de fragilidade identitária, pode proporcionar-lhe maior liberdade e menos fixidez nas identificações. Ainda, se, conforme Lacan, o gozo feminino é definido como o gozo do corpo, que não se sustenta fundamentalmente na representação fálica, como acontece com o gozo masculino – e por isso as mulheres se encontrariam numa posição que as incapacita de dizer do que é feito seu gozo –, e se esse gozo feminino está fundado na passividade e no masoquismo, trazendo consigo um excesso que ameaça a coesão egoica, pela nova proposta teórica, o gozo específico do feminino, e não exclusivo das mulheres, ficaria relacionado a uma maior capacidade de deixar-se atravessar pelo outro, conferindo-se, dessa forma, uma positividade à passividade.

É essa abordagem teórica que pretendemos desenvolver neste trabalho, por meio de pesquisa bibliográfica.

2 QUANTO À SUPREMACIA DO REAL NA VIVÊNCIA FEMININA

Freud, no seu texto “Conferência XXXIII” (1932), sobre sexualidade feminina, afirma que se poderia considerar como característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos. Ressalta que isto não seria o mesmo que passividade, pois, para se chegar a um fim passivo, é necessária uma grande quantidade de atividade. A influência dos costumes sociais que impelem a mulher a uma situação passiva deve ser considerada. Talvez, por tomar como modelo a participação feminina na função sexual, é que se estendeu à vida da mulher a preferência pelo comportamento e fins passivos. Para Freud, existe uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida instintual. A supressão da agressividade nas mulheres, instituída constitucionalmente e imposta socialmente, leva ao desenvolvimento de fortes impulsos masoquistas, que tentam ligar eroticamente as tendências destrutivas desviadas para dentro. Freud observou que a menina era menos agressiva, desafiadora e autossuficiente, tendo mais necessidade de obter carinho e por isso mesmo mais dócil e dependente, sendo mais fácil ensiná-la a controlar as excreções: fezes e urina são as primeiras dádivas que a criança dá a quem cuida dela, e controlá-las é a primeira concessão a que se pode induzir a vida instintual das crianças. Também observou que as meninas são mais inteligentes e espertas do que os meninos da mesma idade, vão mais ao encontro do mundo externo e fazem catexias objetais mais intensas. Enfim, os impulsos agressivos de meninas não deixam nada a desejar em matéria de quantidade e de violência. As diferenças entre os sexos, na fase fálica, são eclipsadas pelas semelhanças e pode-se dizer que a menina é um homenzinho.

Assoun (1993) observa que, no discurso freudiano, encontra-se a ideia latente de uma supremacia da realidade sobre a atividade fantasística na vivência inconsciente da mulher. Ou seja, a realidade é próxima demais das mulheres e, muitas vezes, é mais fácil o acesso, pelo

real, ao que não se pode elaborar na fantasia. Se o corpo da mulher pode ser o lugar de designação da castração, paradoxalmente, pode também encarnar a onipotência, sendo o corpo da virgem o polarizador desse estranho poder. A primeira relação sexual da mulher representa um perigo para o inconsciente masculino, como se algo dela fosse ser descarregado no homem com quem pratica o primeiro ato sexual. Assoun (1993) lembra a estranha repulsa à defloração, presente no inconsciente masculino, citada no texto freudiano. Nesse sentido, a falta se transforma em poder explosivo, e a posição de fraqueza e sujeição da mulher, em perigo para a potência do próprio homem.

Assoun (1993) enfatiza que a mulher é o sintoma de seu universo social. Sintoma que acaba por reproduzir a hipocrisia das relações familiares, que destina à mulher a incumbência de guardar os seus segredos, enquanto sacrifica o seu desejo, o qual só pode se expressar no sintoma. A mulher se transforma efetivamente no sintoma, designando o real dele: “...essa coisinha que estraga o cenário e atesta que isso não funciona, e que não se pode escondê-lo!” (ASSOUN, 1993, p. 155).

O autor observa que, para Freud, a sublimação na mulher seria como um dom ou uma aptidão, algo que poderia ser ou não desenvolvido individualmente em cada mulher, enquanto que, no homem, a sublimação seria necessária, realizada ou não, sadia ou neurótica (ASSOUN, 1993). Segundo Freud, a mulher, na qualidade de procriadora, portaria os interesses sexuais da humanidade, designando o polo pulsional da cultura. Essa condição limitaria sua aptidão para a sublimação ou, pelo menos, limitaria sua margem de articulação entre a sublimação e a pulsão. Freud menciona que a inibição intelectual nas mulheres pode ser creditada à conta de uma maior opressão sexual imposta pela cultura sobre o lado feminino, pois, como foi descoberto por ele, a curiosidade intelectual pelas questões sexuais é responsável pela capacidade de pensar e o interesse pelo saber.

Segundo Assoun (1993), se em Freud constata-se, por um lado, que a feminilidade,

efetivamente, ocupa o polo oposto da sublimação, como um freio civilizatório garantidor dos interesses da família e da vida sexual – enquanto que aos homens caberia a obra civilizatória, com uma crescente exigência sublimatória das pulsões –, por outro lado, também se constata que a mulher é garantidora da civilização, pois estabelece as bases desta com o seu amor, sendo participante de sua fundação e de seu recalçamento. À feminilidade, a cultura reservou um destino ambíguo: ser responsável pelo vínculo fundamental entre os homens e, ao mesmo tempo, excluída dos benefícios desse processo. Ao se perceber assim relegada pela civilização, a mulher lhe devolve uma atitude hostil e provoca, como efeito reflexo, um ressentimento da cultura para com ela, como observou Freud (apud ASSOUN, 1993).

3 QUANTO À EXCEÇÃO DO FEMININO NA CULTURA

No texto freudiano de 1925, “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, encontramos a ideia de que, ao perceber que o pênis do menino é notavelmente maior e mais visível que o seu próprio órgão correspondente, a menina cai vítima da inveja do órgão masculino. A partir daí, ela faz seu juízo e toma sua decisão: ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo. Assim, uma das consequências psíquicas da inveja do pênis, quando não é absorvida na formação reativa do complexo de masculinidade, é o sentimento de inferioridade. Freud insiste que, mesmo após a inveja do pênis ter abandonado seu verdadeiro objeto, ela continua existindo através de um fácil deslocamento, o traço do ciúme, muito maior na vida mental das mulheres do que na dos homens, por ser reforçado por parte da inveja do pênis deslocada. Enfim, o reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos produz na menina um sentimento narcísico de humilhação ligado à inveja do pênis, o que a faz afastar-se da masculinidade e da masturbação fálica – um lembrete de que esse é um ponto no qual ela não pode competir com os meninos e que seria melhor abandonar a ideia de fazê-lo.

Freud reafirma, em “Conferência XXXIII”, de 1932, que a menina não se conforma facilmente com o fato de lhe faltar o pênis. Por longo tempo, acredita na possibilidade de possuir algo semelhante. Mesmo quando reconhece que tal desejo é inatingível, ele persiste no inconsciente e conserva grande quantidade de energia catexizada. Esse desejo reprimido de ter um pênis, muitas vezes, pode ser identificado em formas sublimadas, como, por exemplo, desejo de exercer uma profissão intelectual. Para Freud, a inveja do pênis e o ciúme exercem papel predominante na vida mental das mulheres, comprovando que as fixações do início da infância (fator infantil) têm preponderância sobre experiências e desenvolvimento posteriores. Freud (1932) propõe identificar o desejo do pênis como um desejo feminino por excelência.

Para o pai da psicanálise, a vaidade física das mulheres é afetada pela falta do pênis. A necessidade de valorizar seus encantos pode ser vista como uma compensação de sua inferioridade sexual original. A vergonha, apontada como característica feminina, teria como finalidade a ocultação da deficiência genital.

Em “Sexualidade feminina” (1931), Freud discorre sobre a hostilidade da menina. Elenca uma série de motivos que a levam a se afastar da mãe – a mãe falhou em fornecer a ela o órgão genital correto; não a amamentou adequadamente; ela foi forçada a dividir o amor materno com outros; suas expectativas de amor não foram atendidas e a mãe proibiu sua atividade sexual depois de a ter despertado –, mas que parecem insuficientes para justificar sua hostilidade final. A intensa ligação da menina com a mãe é carregada de ambivalência – amor e ódio –, característica geral da sexualidade infantil. E é principalmente em virtude dessa ambivalência que a menina se afasta à força da mãe. Nesse mesmo artigo de 1931, Freud aponta uma diferença fundamental entre o complexo de Édipo masculino e o feminino: é que na mulher ele não é destruído pela influência da castração, mas, ao contrário, criado por ela e muitas vezes jamais superado. O complexo de Édipo na mulher não sofreria influências tão hostis como no homem, umas das razões por que perdura. Também por isso, as consequências culturais de sua dissolução são menores e menos importantes nas mulheres, o que dá a elas um caráter especial enquanto seres sociais.

No texto “Feminilidade” (1924), Freud já havia afirmado que a ausência do temor da castração, presente nos meninos, faz com que as meninas permaneçam no complexo de Édipo por tempo indeterminado, destruindo-o tardiamente e de modo incompleto. Por isso, a formação do superego sofreria prejuízo, não atingindo a intensidade e a independência esperadas culturalmente. Devido à predominância da inveja em sua vida mental, as mulheres possuiriam pouco senso de justiça, seriam mais débeis em seus interesses sociais e menos capazes do que os homens de sublimar as pulsões. A capacidade de sublimação feminina

estaria mais sujeita às variações individuais e as mulheres seriam mais rígidas e imutáveis psiquicamente.

Millot (1988) questiona a afirmação freudiana do texto “As consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos” (1925), segundo a qual o superego feminino nunca será tão inexorável, impessoal e independente de suas origens afetivas quanto o é o superego masculino e, ainda, que a mulher tem menor senso de justiça e menor tendência a se deixar submeter às necessidades da existência, que em suas decisões é muito frequentemente influenciada por seus próprios sentimentos de ternura e de hostilidade. A autora defende a tese de que certas mulheres podem ter um superego tão forte quanto o dos homens. Segundo a teoria freudiana, a forma como cada sexo vivencia o complexo de Édipo é determinante para a constituição do superego. Para o menino, a saída do complexo de Édipo se dá a partir do complexo de castração, enquanto que para a menina é esse complexo que a faz entrar no de Édipo. Entretanto, falta às meninas a angústia da castração, pelo fato de elas não terem o órgão real que é o objeto da ameaça de castração. Cessa então, segundo Freud, o motivo poderoso para a constituição do superego e para a demolição da organização genital infantil. Assim, a constituição do superego feminino fica muito mais à mercê da educação e da intimidação exterior, quando ameaçam a menina com a perda do amor.

A teoria freudiana aponta mais razões pelas quais a mulher não terá um superego forte, segundo Millot (1988). O fato de não poder se identificar com o pai não lhe permite aceder à segunda forma de superego, constitutiva do ideal de eu. Porém, se sabe que não tem o falo, sabe onde precisa ir para obtê-lo. E, por não poder renunciar ao amor ao pai e à demanda de receber um pênis ou um filho, agarra-se à sua demanda, mesmo quando a endereça aos substitutos do pai. Por isso, o outro ao qual ela endereça sua demanda fica em posição de submetê-la a exigências sem limites. Ele ocupa o lugar desse superego que lhe falta enquanto instância intrapsíquica. E, para Freud, a mulher terá, assim, o seu superego no mundo exterior;

essa fixação na demanda dá ao caráter feminino uma rigidez estrutural e uma incapacidade para a evolução.

Millot (1988) aponta a dificuldade da posição da menina, quanto à identificação na saída do Édipo: não há identificação ideal feminina possível, a não ser com a mulher fálica, o que é o mesmo que a identificação pré-edípica com a mãe todo-poderosa. O impasse está em que tal identificação inclui precisamente o poder fálico. Isso não facilita a relação da menina com sua feminilidade e a conduz sempre a uma solução próxima à do menino, o complexo de masculinidade, constituído pela não-renúncia à posse do órgão fálico, seja pela espera persistente, seja pela negação de ser dele privada, acreditando possuir, de uma maneira ou de outra, as insígnias da virilidade. Nessa crença, a menina renuncia a manter sua demanda de falo, e se identifica com esse outro que lhe recusou a satisfação e, mais particularmente, com suas insígnias de poder, instaurando a partir daí um ideal de eu paternal, masculino, o que não necessariamente desemboca num comportamento masculino.

É aí, segundo Millot (1988), que aparece nas mulheres uma angústia de castração, correlata do complexo de masculinidade, premissa para o superego feminino. Essa angústia é semelhante em rigor àquela experimentada pelos homens, pois, como Millot (1988) defende, nas mulheres que desenvolveram o complexo de masculinidade, o fantasma inconsciente de posse de um pênis é similar à realidade psíquica do pênis imaginário, que, nos homens, acompanha a realidade corporal do pênis. Nesses casos, afirma Millot (1988), pode-se constatar a existência de uma angústia de castração feminina, assim como se fala de uma angústia de castração masculina. De certa maneira, essas mulheres são muito mais aptas a uma inserção social e profissional, vantagem levada às realizações culturais. Entretanto, a inibição as pode atingir de uma forma particularmente severa. Para elas, a escolha do objeto amoroso pode ser heterossexual ou homossexual. Se for heterossexual, o que buscam é fazer sua própria virilidade ser reconhecida por um homem. É enquanto homem que essas mulheres

se oferecem para serem amadas. O objeto de desejo, para elas, e não o objeto de amor, é feminino. Da renúncia – a manter a demanda do falo ao Outro – podem-se perceber traços ao nível da sintomatologia, sob a forma, por exemplo, de um sentimento, algumas vezes persecutório, de se ter feito por si mesma, de não ter recebido nada de ninguém. Ou, ainda, a renúncia se deve ao reconhecimento de que a demanda do falo nunca será satisfeita.

Bleichmar (2011), em consonância com Melanie Klein, defende uma compreensão diversa da formação do supereu. Para Klein, o tema do supereu não remete à lei, remete à conversão da pulsão de morte. Por estar relacionado com a pulsão de morte, o supereu é mortífero. Bleichmar (2011) aponta como, a princípio, em Freud, o supereu é identificatório de certas normas universais. Num momento posterior, ele vai formular o fundamento do supereu no inconsciente, mas postulando uma identificação do sujeito com a proibição parental. Bleichmar (2011) argumenta que o que não está posto nessas teorias é que é impossível, na relação intersubjetiva, transmitir uma mensagem sem fantasmização e sem enigma, como desenvolvido por Laplanche. Toda mensagem produzida por uma figura significativa terá seu sentido influenciado por quem o diz, isto é, não será sentida nunca apenas como o que é dito, mas a partir de onde é dito. Assim, o que se cola na proibição é sempre o modo de articulação com o fantasma do outro. A mensagem se constitui a partir de uma parte que normatiza e outra que excita, e isso tem a ver com os aspectos tirânicos do supereu. Na mensagem mesma de constituição da lei, está o sexual – por exemplo, no castigo, está o sadismo, assim como também na ameaça de castração – e não apenas no modo como se articula com o fantasma infantil. Ou, antes, pode-se dizer, na maneira como o fantasma infantil se articula com os fantasmas do adulto. O que parece claro a Bleichmar é que, para o problema do supereu feminino, assim como para a problemática do supereu constituído em nossos tempos, a ameaça de castração não ocupa um lugar central. E o que lhe parece mais importante é que não existe transmissão da lei sem fantasma do outro; quando se fala de

relações primárias, está se falando que a figura transmissora de uma mensagem se implica aí subjetivamente.

Bleichmar (2011) entende que o Édipo não pode ser considerado pulsional, na medida em que a relação é sempre com o outro enquanto um objeto total, e não com um aspecto parcial. O Édipo seria uma combinação de aspectos eróticos com outros sublimatórios, uma relação amorosa com o outro, o primeiro momento em que se conjuga o sexual com o amoroso. Diz Bleichmar que, curiosamente, o primeiro momento em que esses aspectos entram em confluência sob formas representacionais acontece antes que se aceda à genitalidade, sob o ponto de vista do desenvolvimento biológico, e precisamente como efeito da presença do outro. Freud diria que, da sexualidade em dois tempos, pode-se dizer que o sujeito nasce no marco da sexualidade do adulto. O Édipo faz articular o erótico, o pulsional e os modos de gozo com as formas articuladas, amorosas, que são as que realmente instalam o Édipo. A sua resolução seria justamente a possibilidade de traslado desse desejo a outros objetos. Por exemplo, o enamoramento pela professora não é uma reiteração endogâmica do amor à mãe ou do Édipo, mas, antes, uma primeira eleição exogâmica relacionada com o amor materno.

Se Freud (apud QUINET, 1997) abordou o feminino a partir da castração, Lacan propõe a função fálica como organizadora da partilha dos sexos, lançando as fórmulas da sexuação. Assim, do lado do homem, encontra-se a função universal do falo, pois todos os seres desse lado estão inscritos na função fálica. Para que essa proposição universal seja considerada verdadeira, é necessária uma proposição que a negue, que constitua o seu limite, uma exceção que confirme a regra. A regra é que todos os homens inscritos na função fálica estão submetidos à castração simbólica. A exceção tem que existir, tem que haver pelo menos um que não esteja submetido ao universal da castração simbólica, e essa função é sustentada pela função do Pai. A função da exceção à regra dá consistência ao mito do Pai primevo, o pai

gozador, que proibia o gozo fálico a todos os seus filhos. Uma vez morto, sua função simbólica passa a ser representada por um totem.

Para Quinet (1997), essa função do Pai é estruturalmente equivalente ao Nome-do-Pai – o significante da exceção, sem representação, que constitui todos os outros como um conjunto, o tesouro dos significantes. O Pai é o significante da lei que proíbe o gozo e delimita um conjunto que é a sua horda, a tribo que se sustenta em seu significante. A função da exceção faz existir o homem nos dois sentidos: como o Um da exceção e como o conjunto de todos os homens, a humanidade. A exceção é a própria borda que delimita esse conjunto, esse universal. Os sujeitos que se localizam nesse lado da partilha dos sexos só têm acesso ao lado feminino, isto é, à mulher, reduzindo-a a um objeto, tratando-a como um objeto erótico, objeto causa do desejo, ou seja, pela via da fantasia.

Segundo Quinet (1997), a mulher está só parcialmente representada na cultura, pois que existe um só significante, o fálico, que não a representa totalmente, restando algo a representar. Do lado feminino, não há o conjunto das mulheres, pois não existe uma exceção para fundar o universal de todas as mulheres. Se não há um universal nem uma exceção, *a mulher* não existe. A mulher não existe como conjunto, as mulheres se contam uma a uma. Não existe uma mulher que não esteja em relação com a função fálica, mas nem tudo do sujeito feminino tem relação com o falo – falo não é um símbolo, mas um significante do desejo e da falta, pode tomar qualquer significado que lhe seja atribuído pelo homem ou pela mulher. É o *não tudo fálico* que define, por excelência, a posição feminina. Essa situação faz com que o gozo das mulheres se divida em gozo fálico – conectado ao homem e articulado ao significante falo – e um gozo não fálico, articulado à falta no Outro, que Lacan chamou de "enigmático", "louco", e o identificou ao que os místicos descrevem como êxtase.

Bleichmar (2011) explicita que o conceito "nome do pai", na obra de Lacan, serve para designar o significante da função paterna. Importante é que o “nome do pai” não alude a algo

que tem relação com a função paterna nos termos clássicos, mas sim ao modo como se inscreve um significante no psiquismo. Lacan define a metáfora paterna como aquilo que permite o sepultamento do desejo da mãe como desejo capturante do filho. Se o Édipo freudiano pode ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura, e o mito do parricídio como ordenador das possíveis relações sociais, o conceito do "nome do pai" de Lacan vem propor um ordenamento no plano da cultura, que possibilita uma regulação dos intercâmbios e, ao mesmo tempo, do gozo. Este deve ter suas formas legalizadas, incluídas numa cadeia que as articule, para que não se tornem mortíferas para o sujeito.

De acordo com Bleichmar (2011), o nome outorgado pelo outro instala o sujeito no interior de um coletivo e o coloca na ordem da filiação. Essa lógica da filiação e da genealogia é a que vai determinar, em última instância, a articulação intergeracional. O valor do conceito está relacionado com o fato de haver um significante – não importa se do pai, da mãe, ou de quem quer que seja – que articula, de alguma maneira, uma lógica da filiação. Não importa de onde venha, mas que marca uma passagem geracional e a entrada do terceiro, o que possibilita arrancar o sujeito do imediatismo da relação com o objeto primário. Lacan define essa função como função do pai, logo função do pai simbólico, algo que transcende à figura do pai real. Entretanto, Bleichmar (2011) o critica. Para a autora, tomar o pai como aquele que exerce uma função essencialmente simbólica, nomeadora, que dá seu nome e, por esse ato, encarna a lei, é ficar inevitavelmente preso aos modos patriarcais do Ocidente. Bleichmar (2011) concorda com Roudinesco, que entende a função paterna como o exercício de uma nomeação que permite à criança adquirir sua identidade, por ser a sociedade humana dominada pela primazia da linguagem. Essa nomeação será um elemento nuclear da identidade do sujeito. O nome desse significante somente o pai pode instalar, ou então um adulto significativo, mas não qualquer adulto. A denominação não é necessariamente o “nome

do pai”, mas algo que se produz na instauração que exerce o adulto para dar à criança um nome que a faça partícipe da cultura.

Pommier (1991) demonstra que nessa operação simbólica que é a identificação – tanto naquilo que a motiva, quanto no seu mecanismo – há um problema particular no que concerne à feminilidade. A mulher, por ter que se orientar no mundo da fala, identifica-se inicialmente, do mesmo modo que um homem, ao lugar de onde ela fala. Também porta um nome, que é paterno. Também tem como primeiro objeto de amor a mãe, assim como o homem. Dessa forma, entra como todo ser humano no gozo fálico. Todavia, nessa situação, nada a diferencia enquanto mulher. E onde então poderá uma mulher encontrar com o que se identificar, se as insígnias distintivas da feminilidade devem ser diferenciadas da identificação com o pai e dos atributos fálicos?

Segundo Pommier (1991), se o pai oferece à mulher somente o acesso ao falo, a relação com a mãe também não lhe permitirá o acesso à feminilidade, pois a mãe é no início uma mãe fálica, provida do falo que a criança lhe dá, mediante seu próprio corpo. Se, por um aspecto, a definição do ser feminino pela maternidade parece trazer uma solução para as incertezas da identidade, mesmo acompanhada de angústia, quando se realiza, por outro, pode-se dizer que a maternidade está localizada no gozo fálico, pois é representada imaginariamente com a criança fantasiada no lugar do pênis, acompanhada de uma euforia, parecendo-se com o que se poderia chamar de realização da inveja do pênis. E é uma operação que exige ser renovada. Por esses motivos, a maternidade se mantém distanciada da mulher que a suporta.

Assim, conclui Pommier (1991), a mulher com a criança, mesmo que ofereça uma solução momentânea para o que quer uma mulher, não responde à questão da identidade feminina. A mãe fálica não traz resposta para a questão do que é uma mulher, pois possui um traço de identificação que permanece preso à ordem masculina, estando longe de ser próprio

do feminino. Esse traço divide a mulher entre ela mesma, enquanto causa do desejo, e um Outro materno impessoal, persecutório, porque, na sua completude, ele significa o fim desse desejo.

Pommier (1991) alega que a identificação só é possível a partir do falo, símbolo único, fazendo com que somente um sexo possa existir. Porém, acredita que a psicanálise não se limita a retomar e prolongar essa concepção falocêntrica da repartição do poder entre os sexos e, longe de desvalorizar o feminino, ela o situa em relação à causa do desejo masculino e à fantasia que ela encarna. Uma mulher é tomada assim como um homem e mais do que um homem. Como um homem, na lembrança de seu primeiro amor por sua mãe, que a faz ingressar no gozo fálico, e mais que um homem, porque o amor que lhe é dirigido a faz situar-se no centro do sonho masculino, fantasia que a transporta para além do falo, num outro gozo. Entretanto, se existe a palavra “mulher”, ela não remete a nada que seja próprio da feminilidade. Ela apenas evoca aquilo que os significantes não poderiam conter, como a fantasia e o sonho. Por ocupar esse lugar da fantasia, nenhum significante define o que a palavra “mulher” quer dizer. E nessa ausência de um termo, resta indeterminada a identificação, que só pode se estabelecer através de um significante.

Pommier (1991) menciona a ausência de fundamento e apresentação definida do feminino, que fica denunciada pelas incessantes modificações evoluindo indefinidamente. Ressalta que a feminilidade, assim como o desejo, escapa às palavras e se mantém em outra parte que não aquela onde se mostra. A mulher, ao invés de identificação, tem identificações, que exprimem a falta de consistência do traço identificatório e a impossibilidade de definir um modelo feminino. Pommier (1991) identifica vários índices do feminino, como a voz, os gestos, o olhar e o andar, que se constituem como formas de reconhecimento mais estáveis do que as contingências da moda. Uma imagem aparentemente específica é mostrada pela maioria das mulheres, porém uma identificação própria ao feminino não se assegura dessa

maneira. Faltam sinais universais e sem ancoramento no particular, o que possibilitaria às mulheres ocupar o lugar nessa ausência de traços de identificação. Porém, as marcas do feminino servem para recobrir a presença de um vazio que exige sua causa e, sob sua máscara, nada é identificado. São índices da vacuidade: a voz, o olhar ausente ou furtivo, o andar – que podem passar a impressão de que a fantasia pode encontrar ali seu lugar, ou que ela já o encontrou. Já os adornos femininos – as joias, o vestido, o perfume – são acessórios não-essenciais que margeiam o furo. O vestuário do feminino, como um envoltório de uma vacuidade, tenta indefinidamente, senão trazer a resposta, pelo menos fazer alarde de uma questão insolúvel que testemunha o narcisismo particular da mulher. O termo narcisismo remete a um amor de si mesmo que confina ao desespero. Procura recobrir um vazio ocasionado por uma perda do ser e sela a perdição daquele que o porta. Freud (apud POMMIER, 1991) afirma que as mulheres experimentam um aumento do narcisismo originário, quando do desenvolvimento dos órgãos sexuais femininos. Quando belas amam, estritamente falando, a si mesmas, quase tão intensamente quanto o homem as ama, o que as compensa pela restrição, imposta pela sociedade, na liberdade de escolha de objeto.

Pommier (1991) sugere a relação da mulher com a castração como determinante das particularidades do seu narcisismo. Para ela, a falta se apresenta sob um duplo aspecto: a nível imaginário, ela é o que não tem; a nível simbólico, “mulher” é uma palavra cuja referência é faltosa. A mulher é, pois, o símbolo da falta. Presentifica o falo que é o objeto do amor de um homem, tanto quanto do seu próprio. Se uma identificação com o ser do falo subsistisse independente do olhar de outrem, estaria solucionado o problema da identidade feminina. Porém, uma mulher só é o falo na medida em que está aprisionada no desejo do homem, identidade essa assumida na proporção da perversão masculina. O mistério feminino, o de uma falta encarnada, deverá permanecer velado. A apresentação da máscara leva a crer que haja alguma coisa para além dela. Mas descobre-se que atrás dessa máscara nada pode ser

apreendido, e é por isso que a frágil imagem do corpo feminino não pode dispensar o véu e a obscuridade. O homem se agarra a esse véu, como um fetiche insuspeitado que evoca o órgão faltoso, atribuindo um valor fálico ao corpo da mulher – sucessivamente ao pênis, com seu mistério tumescente. Nessa relação perversa com o falo, o homem nega a sua própria castração, mantendo a mulher no lugar onde falta o falo, amada porque simboliza essa falta. A máscara é então essa aparência que recobre o nada, constitui o suporte dessa vacuidade que é a causa do desejo. A dimensão trágica do narcisismo da mulher se traduz pela impossibilidade de fazer existir no olhar do homem uma identidade, cuja consistência não se limite a esse reflexo, e só subsista na dependência do desejo masculino. A feminilidade apreendida pelo viés do olhar de um homem divide a própria mulher, na medida em que ela se torna estranha a si mesma. Como consequência, a mulher venera, através do seu próprio corpo, o mistério da outra mulher, que detém o segredo daquilo que ela é. A mulher percebe que o homem ama outra que não ela mesma.

Ao tratar de tema afim, Bleichmar (2011) define como verdadeiro mal-estar da cultura o fato de a linguagem ser insuficiente na nossa relação com o outro. A insuficiência da linguagem marca permanentemente a angústia e o sufocamento que o indizível nos produz, aquilo para o qual não temos representações. Isso tem relação com a arte e a criação. Para Bleichmar, o mais angustiante, o mais doloroso, o mais sofrido para o ser humano não está dado somente pela linguagem, mas sim por certas significações intoleráveis, como pelo não dizível, não porque está reprimido, mas sim porque não pode ser transcrito. Nos neuróticos, aquilo que não pode ser capturado e que corta a respiração, produz sofrimento. Segundo a fórmula lacaniana, é o real que não cessa de não se inscrever. Porque, ainda que se conheça a palavra, há algo que excede e impossibilita a linguagem. Na vida cotidiana, existem elementos que não permitem transcrição, e por isso são muito difíceis de expressar ao outro, o que gera um mal-estar permanente na intercomunicação humana. Se, conforme Bleichmar

(2011, p. 467), Lacan disse que "não há relação sexual", Bleichmar diz que "não há relação plena de intercâmbio simbólico, é impossível". Por isso, a força do corpo no encontro. O corpo vem suprir o que o encontro com o outro humano não possibilita, ao nível da palavra. Isso tem a ver com uma busca de certa plenitude do encontro, que logicamente não se consegue, porém vem a substituir, de alguma maneira, essa impossibilidade da palavra. Bleichmar (2011) afirma que o encontro sexual, quando é subjetivante, é uma forma de comunicação muito profunda e muito intensa

4 A PROXIMIDADE ENTRE FEMINILIDADE E INCONSCIENTE

Para André (1994), deve ser questionada a tese freudiana da sexualidade feminina, no ponto que é sua ideia-força, a da masculinidade originária da menina, elaborada a partir da afirmação contida nos “Três Ensaio”, de que a criança – menino ou menina – imagina que todos os seres humanos possuem um mesmo órgão genital viril. Sugere o autor que a teoria sexual de Freud é a teoria sexual infantil, a mesma da criança fetichista do complexo de castração. E isso abalaria a sua teoria da sexualidade feminina, pois que não é uma teoria sexual. Lembra que uma teoria sexual infantil divide com o sintoma a qualidade de formação de compromisso: de um lado, próxima do fantasma, ela participa da realização do desejo, ao permitir aos representantes da pulsão manifestarem-se; de outro lado, é filha da elaboração secundária (como todas as teorias) e leva a marca do recalçamento. Pode-se perguntar: do recalçamento de quais representações da feminilidade nasce a teoria sexual infantil, que atribui ao ser humano, qualquer que seja o gênero, um mesmo órgão genital? Outra fraqueza teórica da proposta freudiana apontada por André (1994) está no aspecto intersubjetivo da relação da criança com a mãe sensual ou sexual, a mãe sedutora, ideia desenvolvida por Freud. A mulher vive uma parte de sua sexualidade com o bebê e não com o homem. A facilidade com a qual as mulheres vivem a parte inconsciente de sua homossexualidade tem sua fonte, possivelmente, na identificação com a mãe sensual, o que não ocorre com os homens.

André (1994) mostra que, em Lacan, a posição chave do falo é reforçada no desenvolvimento libidinal, ao mesmo tempo em que desloca o seu acento. Sob o denominador comum do falo, a criança é levada do imaginário em direção ao simbólico. Primeiramente, ser o falo, aquilo que a mãe deseja. Até perceber que isto não basta para satisfazê-la, que há outra coisa, o primeiro indício de uma abertura sobre um terceiro. As relações entre a criança e a

mãe formam um nó já inserido no processo de simbolização. Se o menino tentará se assegurar de que isto que falta à mãe ele o possui, à menina, porém, resta admitir que, se quiser continuar a sustentar o desejo da mãe, terá que renunciar a ser para parecer, justamente o que não é, e nem tem, o que caracteriza a feminilidade descrita como mascarada. A alternância entre presença e ausência da mãe é suficiente para a criança criar a referência ao terceiro do desejo materno. A criança, logo que desejada, antes mesmo de ser concebida, já é tomada numa estrutura ternária, reenviada a um além da mãe, onde se situa o falo, enquanto significante do desejo materno, e a palavra do pai, enquanto constitutiva do mundo simbólico. O falo, para Lacan (citado por ANDRÉ, 1994), é o símbolo da falta, da margem que separa o ser humano de seu desejo; é o operador que permite ascender à ordem propriamente humana do significante. Segundo a teoria lacaniana, a lógica fálica se prende à oposição entre o ter ou não ter, fálico ou castrado.

Em seu texto de 1954, “Propos Directifs”, Lacan (apud ANDRÉ, 1994) aborda a hipótese de um sexual feminino inacessível à análise, porque fora do campo da palavra, escapando ao que é especificamente humano. Seu enunciado “a mulher não existe” assim se explica: porque a mulher não se conforma à mediação fálica, é tomada fora do logos, portanto fora do universal. Sobre o sexual feminino fora da linguagem, da psique, nada se pode dizer. Abordado no texto de 1954, “Encore”, de Lacan (apud ANDRÉ, 1994), o gozo feminino, suplementar e silencioso, além do falo e do Outro, por um lado, identifica a mulher com a natureza e, por outro, com um excesso sexual.

De acordo com André (1994), pela teoria da sexualidade feminina de Freud, a inferioridade sexual da mulher explica a sua vaidade corporal (ser o falo, já que não o tem), assim como o seu pudor (esconder a falta genital). O seu pouco senso de justiça dever-se-ia à predominância da inveja na sua vida psíquica. Se sua capacidade de sublimação pulsional e seus interesses sociais são menores que os dos homens, isso se deve ao seu supereu

fragilmente constituído, por falta de um complexo de castração, motor para a interiorização das interdições, como para toda a interiorização. Disso igualmente decorre a sua restrita contribuição às descobertas e às invenções da cultura, como também a sua rigidez psíquica já aos trinta anos, enquanto o homem aparenta jovialidade e plena capacidade de desenvolvimento psíquico na mesma idade. Às críticas feministas, Freud responde com a proposição de que nem todas as mulheres se constituíam assim. Se levarmos em consideração a bissexualidade psíquica, em algumas haveria preponderância de identificações masculinas.

Em resposta às teorias que mantêm a mulher permanentemente numa posição de inferioridade, André (1994) propõe duas reações possíveis: a primeira, considerar falsas essas teorias e descartá-las; a segunda, psicanalítica, relembra que, estando o preconceito e o inconsciente ligados, há aí matéria a analisar e não a rejeitar. Assim, uma outra teoria psicanalítica da feminilidade só poderia se sustentar a partir de uma análise do inconsciente. O caráter “inaceitável” da teoria – num registro político, da dominação de um sexo por outro – é indício seguro do retorno do recalcado. Dentre as hipóteses com as quais se pode confrontar tal teoria, está o desejo de feminilidade, de ser penetrado, subjugado, com o qual o próprio Freud se defronta na análise do caso Schreber e do Homem dos Lobos. Psicose, no primeiro, e limites da neurose, no segundo. Para André (1994), é a recusa da feminilidade que lhe parecerá característico do registro neurótico, tanto para os homens, quanto para as mulheres, “pois a inveja do pênis obriga”.

Segundo André (1994), indagar sobre o primado do falo seria uma crítica possível à teoria freudiana e lacaniana. Negá-lo não é possível, pois, no domínio coletivo, ele preside à organização das formas sociais e estrutura mais precisamente nossa relação com o poder. Quanto ao nível individual, o primado do falo submete igualmente a vida de homens e de mulheres.

O autor reforça sua crítica à teoria freudiana do feminino, citando a afirmação de M. Klein segundo a qual a teoria freudiana é frágil no ponto em que pretende fazer a angústia de castração e seu núcleo, a inveja do pênis, dar conta da feminilidade. Sustenta a autora que a angústia primordial da menina, da mulher, concerne ao corpo interno – é o medo de se ver roubada, de ter estragados o interior de seu corpo e principalmente, os seus órgãos genitais –, ausente das considerações de Freud. Descobrir a fonte de tal angústia levaria a expor a psicogênese da feminilidade. Entretanto, segundo André (1994), M. Klein concorda com Freud num ponto preciso: voltar-se em direção ao pai (ou seu pênis) é, primeiramente, desviar-se da mãe (ou do seio); e desviar-se pelo ódio. Para Freud, o primeiro laço com a mãe, e para M. Klein, o seio como primeiro objeto, deixam no psiquismo marcas comparáveis. M. Klein enfatiza, entretanto, a diferença entre a sua teoria e a freudiana: o que a menina parece desejar é a incorporação do pênis paterno sob um modo de satisfação oral, ao invés da posse de um pênis, com o valor de um atributo viril. O desejo é de intro-colocar e não de ser parecido. Dois objetivos diferentes que reenviam a configurações psíquicas também diferentes. Do seio ao pênis, o deslocamento permanece sobre o terreno da oralidade. A genitalidade e a oralidade, a boca e a vagina dividem o mesmo objetivo, receber. A equivalência pênis-seio se acompanha de um deslocamento de alto a baixo. Ainda de acordo com André (1994), essa identidade de objetivos, entre o momento inaugural e o tempo último do desenvolvimento, tem por consequência uma continuidade na psicosexualidade da menina, que o menino não conhece. Para este, o fim pulsional deve se transformar de “receber” em “penetrar”. Como Freud representa a masculinidade como sendo originária, ele encarrega a menina de duas tarefas – trocar de objeto e de zona erógena – antes de se juntar ao seu sexo. Tarefas que o menino não tem. Por outro lado, se se pensa a feminilidade como originária, a troca de objeto operada pela menina, do seio ao pênis, permanece, para M. Klein, secundária, em vista da manutenção da receptividade.

André (1994) considera necessário refletir sobre o gesto, primeiramente fantasmático, pelo qual a menina *incorpora* o pênis. Ele é homogêneo ao movimento da *introjeção*. Ou seja, o processo psíquico fundamental através do qual se constitui o inconsciente e, para além, a interioridade, identifica-se com a intromissão que define a posição feminina. O “dentro” feminino e o inconsciente estão de alguma forma no mesmo plano. Para o autor, o desenrolar, na menina, dos processos primários, sob a influência do inconsciente, acontece de maneira seriamente complicada. Há uma cumplicidade entre a oralidade e a genitalidade feminina, o que pode ser observado na clínica pela afonia, excesso de conversa e outras ações, como ir obrigatoriamente a uma confeitaria ao sair da sessão de análise – o oral oferece ao genital, que não chega a se exprimir, uma via regressiva de descarga.

André (1994) observa que a teoria kleiniana faz aproximar, tanto quanto possível, o aspecto de *incorporar* (o pênis) do de *se apropriar* (de um conteúdo materno). A menina procura o pênis do pai, para sê-lo, tomando-o fantasmaticamente no interior do corpo da mãe. Este é considerado pelo bebê como o receptáculo de tudo o que se deseja (seios, pênis, fezes, bebês). Lugar de todas as investigações, cena onde se desenrola a totalidade dos acontecimentos sexuais, o corpo materno é para a menina o espaço de suas projeções e a fonte inesgotável dos objetos que ela introjeta. Esse último processo, a introjeção, condensa mecanismos de identificação (ser como) e de investimento (ter-receber) – este o mais diretamente sexual dos dois. Para Klein (apud ANDRÉ, 1994), a feminilidade é o resultante de um duplo movimento: de identificação com a mãe (incorporando seus conteúdos) e de desvio em direção ao pai (incorporando-recebendo seu pênis). Resta reconhecer ao investimento do pênis pela libido infantil um papel primordial na psicogênese da feminilidade. Entre a menina e o pênis, há a mãe, como rival, como obstáculo, como lugar onde se encontra o pênis do pai. A agressão e a destruição acompanham o gesto de se apropriar do pênis, destroçar o corpo materno. Esses fantasmas, em razão do medo das

represálias que eles suscitam, são a fonte da mais profunda situação ansiogênica da menina, na qual se encontra a angústia relativa à destruição do corpo interno.

Conforme André (1994), contrariamente a Freud, Klein defende a tese de que a menina é mais exposta do que o menino à força do supereu. Ela explica que o genital, na menina, inscreve-se numa continuidade receptora com a oralidade primitiva; a penetração do pênis é, à imagem do movimento de incorporação-introjeção, constitutiva do psiquismo. Resulta disso uma proximidade entre feminilidade e inconsciente, e uma grande submissão ao “dentro”, aos objetos internos e, principalmente, ao pênis incorporado. Órgão interno, a vagina é investida, como todo o interior do corpo, da angústia mais profunda da mulher. Ao contrário, a visibilidade do pênis permite ao menino se assegurar de seu bom funcionamento interno. Ele dispõe de um meio para verificar que as represálias aos seus ataques sádicos não danificaram sua integridade. Para a autora, a destrutividade, e a angústia a ela associada, ocupam um lugar preponderante na constituição psíquica. O destino psicosexual da menina depende do equilíbrio entre o bom e o mau. A frigidez inicial, quase normal da mulher, indica que a vida sexual, para ser satisfatória, deverá triunfar sobre a angústia diante do mau pênis e da vagina destruidora. Isso se aplica também para a maternidade; a criança pode herdar significados simbólicos suplementares como: herdeiro do pênis (bom ou mau); e herdeiro do objeto libidinal incorporado, ou das fezes. Segundo André (1994), na teoria de Klein sobre o inconsciente, a feminilidade ocupa o lugar do “recalcado por excelência” – conceito de Freud que ela adota, mesmo sem concordar com a sua tese dominante. As sexualidades feminina e masculina se opõem, tal como o “de dentro” e o “de fora”, ou como a angústia e a tentativa de dominá-la.

5 O FEMININO COMO O ELEMENTO QUE DEVE SER RECALCADO

André (1994) cita Ernest Jones, que postula que o princípio do recalçamento é sempre o mesmo: eliminar representações que o eu não pode enfrentar sem o risco de desintegrar-se. A intensidade do recalçamento, no qual a “feminilidade primitiva” é o objeto, supõe uma violência particular de representações que a compõem. A cena primitiva, segundo Klein (apud ANDRÉ, 1994), tão excitante quanto angustiante, fantasmaticamente, representa o pênis paterno no ventre materno. A autora ressalta tratar-se de objetos parciais, e não das pessoas do pai e da mãe. À vista do recalçamento violento da posição feminina e da recusa da feminilidade, tal cena parece ser fonte de angústia igualmente para o menino. Quanto à menina, Melanie Klein afirma que é da mãe, encarregada dos cuidados vitais, que a menina teme represálias que possam destruir seu corpo interno, o “dentro”, invisível, inverificável, inquietante, como o inconsciente. O objetivo pulsional da sexualidade feminina – a intromissão/recepção do pênis – é muito próximo do objetivo para o qual se abre a psicosexualidade, a incorporação do seio. Para a autora, mesmo sob a forma desenvolvida, a feminilidade ainda se avizinha das formas do originário.

Quanto à passividade, André (1994) diz que não é bom manter uma relação privilegiada com ela, num mundo que distingue a “população ativa” do restante. A esse obstáculo ideológico se junta uma dificuldade herdada da teoria falocêntrica freudiana: a identificação da passividade com a inércia. Segundo essa teoria, é uma menina decepcionada, derrotada, que se volta para o pai. Sua passividade em relação ao novo objeto não é senão a maneira de aceitar a castração: falta passiva de poder ser ativa, falta de ter. A passividade dessa menina designa mais o abandono da sexualidade ou seu recalçamento do que uma posição sexual. Entretanto, à margem do eixo fálico, há formulações de Freud que se abrem para uma outra passividade, a pulsional. Da inveja do pênis ao desejo do bebê-falo – esse é o

caminho que se supõe conduzir a menina da mãe ao pai. A teoria freudiana é fraca nesse ponto: a transição da inveja de um pênis externo ao investimento do corpo interno permanece impensada. O fato de que a menina se orienta em direção ao pai com a ajuda de moções pulsionais passivas fica teoricamente isolado. Para André (1994), a dificuldade lógica de se pensar a passividade está em que o termo “passivo” supõe a prioridade de um “ativo”, de um agente, o primado do outro. Essa dificuldade pode ser ilustrada pela fantasia: a “passividade” de se submeter, na cena do fantasma, opõe-se à “atividade” imaginativa que o mesmo sujeito tem que empregar na invenção da fantasia. A ideia de uma passividade pulsional é então aquela de uma passividade desejada, procurada, bem diferente de uma simples submissão-aceitação; ela é, aliás, mais frequentemente recalcada que aceita.

Dessa forma, André (1994) propõe situar o laço entre a feminilidade e a passividade no terreno da vida psicosssexual, e não no registro da anatomia. O autor lembra que a anatomia genital não está presente desde o princípio. Como pensar, então, que seu valor inaugural ou fundador, ou o objetivo sexual que ela propõe à mulher (ser penetrada), possa ser recalcado (numa escolha de objeto homossexual ou de virgindade) ou neutralizado (na frigidez)? A penetração real da vagina pelo pênis é um fato cronologicamente tardio, precedido de longa data pelo seu fantasma, e por uma psicosssexualidade dominada pelo conflito. A passividade genital é, de fato, a continuação de uma passividade mais antiga, que coloca precocemente, como demonstra J. Laplanche (apud ANDRÉ, 1994), o primado do outro (do adulto, geralmente a mãe) e, porque se trata de uma experiência sexual, o primado do inconsciente do adulto. À passividade do bebê diante do adulto, sucede outra, interna, do eu diante da exigência pulsional. Um dos modos essenciais de integração dessa excitação transbordante, pelo psiquismo infantil, é transformar essas experiências passivas em atividade, notadamente pelo jogo.

Se, como afirma André (1994), com frequência, os objetivos ativos e passivos

revezam-se na vida sexual, por outro lado, não se pode perder de vista a dimensão primitiva da passividade em relação ao inconsciente. Assim, “ser penetrado”, ou sua versão “ativada”, “receber”, torna-se o prolongamento das modalidades mais antigas da satisfação libidinal. Entre a mulher “penetrada” e o bebê “invadido” pelo amor do adulto, a relação não é somente analógica, pois, por eleição, são os orifícios corporais (oral, anal, urogenital) o meio por onde penetram o amor e os cuidados. A experiência sexual do bebê ultrapassa enormemente sua capacidade de acolhimento, ela invade seu corpo e seu psiquismo. A posição genital feminina associa, também, gozo e violação/invasão.

Já o menino, chamado a reencontrar uma atitude genital ativa, deve se distanciar da passividade primitiva. A posição feminina, ao contrário, dada sua relação com a passividade originária e seus excessos, é chamada a ceder ao que foi recalcado, “gozar em ser penetrada”. Ainda segundo André (1994), foi Freud quem compôs a fórmula: “o feminino é o elemento recalcado por excelência”. A intrusão do sexual, tomando emprestadas as vias orificiais (para ambos os sexos), encontra, de alguma maneira, uma confirmação do já acontecido na representação genital feminina (ou na identificação anal no homem). A penetração de seu corpo toma na mulher a forma de continuação das intromissões da infância, renovando, segundo as histórias singulares, o prazer ou o traumatismo. Para o autor, masoquismo e feminilidade são duas orientações “para dentro”, numa cumplicidade quase estrutural. Entre o “corpo estrangeiro interno” – que é a representação inconsciente do insuportável para o eu, da intrusão, do abuso –, com os ataques que ele faz contra os limites internos do eu, a fim de encontrar uma saída, e o pênis no interior da vagina, a relação não é apenas metafórica, mas também de continuidade. Assim, segundo André (1994), M. Klein articula o inconsciente como o “dentro” e o feminino.

André (1994) ressalta a verdade demonstrada pela teoria freudiana: os desenvolvimentos psicosssexuais do homem e da mulher não são simétricos. O que não

significa traduzir tal assimetria em desigualdade, que é o problema da lógica fálica. A hipótese proposta por André (1994) relaciona as questões da passividade com a intersubjetividade: considera que o ser-penetrado, qualificante da posição feminina, está numa relação de superposição com o ser-invadido, que define a abertura da criança à vida psicosssexual. Pode-se qualificar de pré-feminismo essa feminilidade/passividade primitiva de todo bebê (menino inclusive), já que ela ainda não foi tomada e posta na diferença dos sexos. Já a feminilidade, propriamente dita, supõe que se correlacione a intrusão sedutora, traumática e fundadora da vida sexual, à penetração do pênis paterno. A puberdade para uma menina é o corpo que se abre (ou se reabre), a sangrar, convocando, de maneira particularmente viva, as defesas narcísicas contra essa brecha assim feita. É com o interno, com o desconhecido e as angústias arcaicas que ele cria, que a puberdade confronta o psiquismo feminino, sobrecarregando o fantasma com muito de realidade.

André (1996, p. 59), partindo do reconhecimento de Lacan de que a mediação fálica não atrai para si “tudo que se manifesta de pulsional na mulher” e que então haveria necessidade, imposta pela coerção teórica, de dar lugar ao que ficou abandonado, afirma que a feminilidade tem o privilégio de ser um elo “(na ordem conjunta da vida sexual e da elaboração psíquica) entre o caos primordial, que mistura gozo e aniquilação, e a encenação diferenciada dos amores edipianos” (ANDRÉ, 1996, p. 78). A cena originária é, em si, uma cena de sedução de onde nasce o sexual, possibilitado pelas potencialidades identificatórias com personagens ou fragmentos (pênis, orifício, postura etc). A angústia de castração encobre e dissimula uma angústia arcaica: angústia diante do desejo, diante do ataque pulsional do alvo feminino, que é ser submetido(a) ao coito pelo pai. Isso é o inaceitável das representações orificiais a que está associado o arcaico. André (1996) sustenta a hipótese de que a recusa da feminilidade resulta de uma angústia diante dos alvos passivos da libido. A passividade, como alvo pulsional, substitui a passividade do eu diante do ataque pulsional,

que sucede à passividade traumática do recém-nascido diante do mundo adulto. Essa posição é difícil de aceitar e justifica, tanto no homem como na mulher, a recusa da feminilidade.

André (1996, p.111) procura demonstrar que a penetrabilidade efratante na passividade e na feminilidade é o que as torna perigosas e não as deixa ser reduzidas a uma representação da castração. Sua hipótese sobre a psicogênese da feminilidade a toma como uma “elaboração da posição invadida e naturalmente passiva da criança em relação à intrusão do sexual adulto”, associando gozo e penetração/efração para sustentar o caráter, ao mesmo tempo, necessário e primitivo do vínculo entre masoquismo e feminilidade. O masoquismo supõe a conjunção de uma dor física ou psíquica nascida de uma efração do limite corporal, do limite do eu com uma excitação sexual. O estado de desamparo é uma tradução de um estado de impotência e dependência da criança pequena, acompanhado de uma satisfação, que é, ao mesmo tempo, excessiva e insuficiente e da qual a criança tem uma experiência passiva. Uma excitação que é vivida passivamente como ameaça efratante e contra a qual o eu se defende num contínuo movimento de recalçamento do inaceitável. O excesso de prazer se apresenta como dor, diante da impotência do bebê para metabolizar a desproporção da fantasia.

André (1996) sustenta a tese de que a simbolização que identifica o sexo feminino com uma ferida, a do complexo de castração, é tardia. Antes dessa, existe a teoria da “ferida-abertura”, a que resulta da penetração e da efração do sexual inconsciente do adulto. As representações da feminilidade primária estão numa posição a meio caminho entre a imagem do desligamento e do alinhamento fálico e sádico. É a primeira representação da passividade da criança diante da efração que caracteriza a situação traumática da sedução originária, fadada ao mais profundo recalçamento. O autor diz que não saímos da passividade elementar, mas que deslizamos da passividade primária para a atividade e do pavor para o prazer, na via masculina e, na via feminina, permanecemos no terreno da passividade, da irrupção sedutora

do sexual, mas transitamos do pavor para o gozo – excesso de prazer (ANDRÉ, 1996). A feminilidade e a alteridade, o feminino e o outro no interior de nós. As origens da sexualidade feminina nos levam à feminilidade das origens da psicosexualidade. O outro sexo, para homem ou mulher, “é sempre o sexo feminino, na medida em que ele está pré-inscrito no psicossoma da criança pela efração sedutora originária do outro (do adulto) e em que, ao ser penetrado, ele repete o gesto e mantém o enigma dessa efração” (ANDRÉ, 1996, p. 115).

Tarelho (1999) utiliza a teoria proposta por J. Laplanche no ponto em que este postula o masoquismo como situado na origem da sexualidade humana. Nesta, a criança, em posição de passividade radical, fica exposta à excitação e ruptura provocadas pelas mensagens enigmáticas da sexualidade inconsciente do adulto. Essa ruptura funciona como dor, a princípio, de origem externa e, *a posteriori*, como esse outro interno que é a fantasia reprimida. Para Laplanche (apud TARELHO, 1999, p. 135), é evidente que “a dor excita, e inclusive dá prazer. Vem daí a ideia de um masoquismo 'originário' e inevitável, que inaugura a sexualidade”. A existência de um parentesco entre passividade pulsional e feminilidade e, ainda, a importância do papel desempenhado pela sedução paterna na constituição dessa fantasia são elementos determinantes para a repressão da feminilidade. Segundo Laplanche, o problema maior na paranoia é a existência, no interior do psiquismo, de algo radicalmente estranho e irreduzível, que colocaria o sujeito numa posição de passividade pulsional insuperável. Nesse caso, não basta desprender-se libidinalmente do outro, pois sempre permanecerá algo desse outro dentro do psiquismo. A projeção – a ideia de que algo suprimido no interior vem aparecer no exterior – vem, nesse caso, ajudar o eu a desembaraçar-se desses elementos de alteridade que a repressão não pode fazer desaparecer. Isso tanto pode ser a homossexualidade, como qualquer outra coisa mais original e mais desestruturante, como os desejos passivos em relação às imagens parentais absorventes. Nesse sentido, a perseguição postulada pelo delírio serviria mais para justificar, além da

transformação do sentimento de amor em ódio, a transformação da posição pulsional, de passividade em atividade, e masoquismo em sadismo. Dessa forma, na medida em que reproduz a relação originária com as imagos parentais de forma invertida, a projeção pode servir também como uma tentativa de dominar essa relação e de defender-se contra a alteridade radical que se instaurou no psiquismo da criança.

Tarelho (1999) observa que o pai de Schreber vivia de acordo com o espírito de sua época, em que uma ideologia abertamente falocêntrica se insurgia contra tudo que representava a feminilidade no que ela tem de passividade e de surpreendente. Paradoxalmente, o combate a essa feminilidade colocava seus filhos em posições pulsionais, cujo traço central era precisamente a passividade. Schreber foi submetido a uma educação militar, rígida, desde bebê (banhos frios, restrições à amamentação etc.), o que o obrigou a abandonar-se numa posição passiva em relação a um pai cujo sadismo estava fracamente dissimulado sob a aparência de ideias médicas, religiosas e filantrópicas. Schreber não pôde integrar nenhuma forma de feminilidade, pois o rechaço do terno, doce, envolvente e nutridor da feminilidade veio acompanhado, por parte de seu pai, da identificação com uma imago arcaica sádico-anal que exigia uma submissão absoluta, uma atitude identificada com a feminina masoquista. Assim, o que foi abolido internamente, por ser narcisicamente intolerável, devido a motivos históricos precisos vinculados com o contexto familiar de Schreber, e não por razões de um temor universal de castração – que deveria estar igualmente aumentado –, é a feminilidade. E é ela que vai regressar do exterior na forma de delírio. Tarelho (1999) considera que a feminilidade não foi abolida, no caso de Schreber, mas, ao contrário, capturada num duplo vínculo, permanecendo num estatuto indeterminado no psiquismo, sem poder ser aceita, nem rechaçada, metabolizada ou reprimida. Um duplo vínculo que o pai contribuiu para criar e manter, pois o ataque que empreendia contra as

posições de passividade e, através delas, contra a feminilidade, produzia um efeito contrário, despertando o que pretendia desativar.

Desenvolvendo o mesmo tema, Ribeiro (2000), a partir dos conceitos de *sedução originária* de Jean Laplanche e de *passividade pulsional* de Jacques André, propõe a existência de uma *identificação feminina primária*, como etapa inevitável na constituição psíquica do eu. Tal etapa identificatória seria uma formação narcísica, situada entre a unificação e a dispersão, com capacidade para organizar, ainda que parcialmente, o autoerotismo marcado pela ação traumática e invasiva da sexualidade inconsciente do adulto sobre a criança. Nos primeiros anos de formação, o eu é marcado por um narcisismo impregnado de feminilidade. Desse momento derivariam as moções sexuais incompatíveis – assim citadas por Freud (que não fala em identificação). Tais moções mantêm um vínculo com uma satisfação pulsional inaceitável, porque tributária de uma situação originária de sedução, em que a penetração generalizada, à qual é submetida a criança, lança os germes pulsionais de uma feminilidade fadada ao mais enérgico recalçamento. Essa vivência originária da feminilidade – experimentada como intrusão e fragmentação –, fortemente recalçada, não participa de nenhuma bissexualidade simbólica. Apesar disso, não poderá jamais ser mantida intocada pelos "eus" dos homens e mulheres adultos, mesmo quando a cultura, a sociedade, os parentes e educadores têm como função interditar os elementos pulsionais diretamente ligados a essa identificação primária, inconciliáveis com o ideal. Isso implica impedir a criança de permanecer, indefinidamente, numa posição feminina originária, a qual é identificada com a passividade.

Segundo Ribeiro (2000), os representantes da cultura funcionam como guardiões da masculinidade e, para a execução dessa tarefa, grandes quantidades de libido homossexual masculina devem ser atraídas para a formação do ideal do eu narcísico. O apagamento progressivo da dimensão narcísica (de completude e perfeição) do conceito de ideal do eu e a

acentuação crescente de sua dimensão crítica testemunham o processo de recalçamento e o encobrimento da negação da identificação feminina primária, estabelecendo o pai como fundamento originário, pré-histórico, da lei e da cultura. Quando o ideal do eu (cultural) não consegue mais uma sintonia com o eu ideal das origens (feminino), parece que está preparado um campo para que esse último seja percebido como uma pura ação hostil vinda do exterior, desencadeando, assim, o delírio de observação. Pode-se afirmar que a feminilidade é uma moção pulsional recalçada, feita e mantida inconsciente, tanto nos homens quanto nas mulheres, pela força recalçante da cultura.

Dando continuidade ao estudo sobre o tema feminino, num trabalho mais recente, Lattanzio e Ribeiro (2012) afirmam que a lógica fálica, numa ação denegativa, ressignifica o originário e cria uma significação feminina para a passividade originária do bebê frente ao adulto. Os autores defendem que a força simbólica da lógica fálica reside no seu poder de se contrapor ao originário fragmentado e passivo. Ela se apresenta como símbolo de coesão, do penetrante, de fronteiras muito bem delimitadas e seguras; como defesa possível e necessária frente à orificalidade e à penetrabilidade de uma situação originária passiva, que passa a ser simbolizada pelo feminino. Recalca a feminilidade para reiterar a oposição fálico-orifical, que se desdobra em fálico-castrado, penetrante-penetrado, dominador-dominado, agressor-agredido. Sua sobrevivência dependerá da negação desse originário passivo simbolizado como feminilidade, a qual é fixada como o recalçado. Assim, chega-se à formulação de que, quanto maior for a necessidade de negar a feminilidade originária, maior será a necessidade de incidência da lógica fálica, que se traduz numa supervalorização do fálico e na negação do orifical. Os meios para o conflito psíquico estão aí estabelecidos.

6 A POSITIVIDADE DO FEMININO

Inúmeras são as críticas feitas por mulheres pesquisadoras à teoria freudiana da sexualidade feminina. Por exemplo, a da psicanalista Karen Horney (apud LANGER, 1981, p. 54), que considera inverossímil e muito "pouco científico a suposição de que a metade do gênero humano está desconforme 'a priori' com seu sexo". Ela aponta que Freud estudou, primeiro e principalmente, o desenvolvimento da sexualidade infantil no menino. Depois atribuiu à mulher o mesmo desenvolvimento, até o momento em que a menina dá-se conta da diferença anatômica entre os sexos, reagindo com inveja, desejando ter um genital masculino, sentindo-se inferior e desprezando o seu próprio sexo. Para o autor, a mulher só chegaria a aceitar a sua feminilidade em condições muito favoráveis, por ocasião de seu desenvolvimento puberal e pós-puberal, após complicados processos psicológicos. Karen Horney (apud LANGER, 1981) observa que Freud, junto com seus primeiros colaboradores, abordou os processos psicológicos femininos com o enfoque varonil, típico de uma sociedade patriarcal e, sem dar-se conta, adotou todos os critérios de valor, de moral, de ética etc., do caráter masculino. E as próprias mulheres aceitaram, a princípio, esses critérios. Ademais, Horney critica a ideia de que a maternidade e o desejo de ter um filho sejam não mais do que um sucedâneo do pênis nunca alcançado. Defende que, mais do que isso, a maternidade é uma experiência real, plena de sensações, significados e possibilidades de vivências psíquicas para a mulher.

Por sua vez, Badinter (1985) argumenta que Freud, ao descrever a natureza feminina, na realidade, não fez mais do que reproduzir a mulher que tinha diante de seus olhos. Por isso, sua teoria descreve a passividade, o masoquismo e o narcisismo como características da natureza feminina, levando à suposição da mãe naturalmente devotada, nascida para a renúncia e o sacrifício. Também a ideia da inveja do pênis, conforme fosse sublimada pela

maternidade ou não, faria da mulher um ser sadio ou doente. Enfim, denuncia a autora, tais postulados teóricos serviram para consagrar a inferioridade feminina como verdade científica.

A psicanalista Kehl (1998) defende em seu trabalho que o específico da mulher, em sua posição tanto subjetiva quanto social, é a dificuldade enfrentada para deixar de ser objeto de uma produção discursiva muito consistente. A autora utiliza o conceito de discurso no sentido atribuído por Michel Foucault, de produção de saberes. Nesse processo, foi sendo estabelecida a verdade sobre a "natureza" (aspas da autora) da mulher, sem que se tivesse consciência de que aquela era a verdade do desejo de alguns homens – sujeitos dos discursos médico e filosófico que constituem a subjetividade moderna –, e não a verdade da "mulher" (aspas da autora). Alega que a inscrição dos sujeitos, homens ou mulheres, no discurso do Outro (discurso da cultura à qual pertence o sujeito) não é rigidamente fixada. Ela passa por modificações ao longo da história que, se não alteram a estrutura da linguagem, alteram certamente o uso da língua e com isso os lugares que a cultura confere aos sujeitos. Que as mulheres, por exemplo, ocupem o lugar da inocência ou do pecado, da castração ou da onipotência, da sexualidade desenfreada e ameaçadora ou de uma vocação "natural" (aspas da autora) ao pudor e à castidade, depende, em última instância, das "práticas falantes" (aspas da autora) que, por sua vez, correspondem a tentativas de responder a deslocamentos ocorridos na sociedade ao longo do tempo – os quais, estes sim, escapam ao controle das vontades dos sujeitos. Para Kehl (1998), embora homens e mulheres sejam vários, diversificados quanto aos modos de inclusão nos universos ditos masculino e feminino, o conjunto dos homens raramente está em questão quanto ao que os identifica, enquanto o conjunto das mulheres, toda vez que sai de uma posição aparentemente complementar à posição masculina, solicita uma produção de discursos e saberes mais prolixa, quanto maior for a perplexidade que esse deslocamento produziu.

Butler (2015), ao debruçar-se sobre as questões de gênero, revela a força da moral na produção do sujeito – um conjunto de normas e regras com as quais é preciso negociar de maneira vital e reflexiva a relação, sendo, de qualquer forma, impossível se livrar de uma deliberação moralizante – e da tarefa de relatar a si mesmo. Os sujeitos são interpelados, por um sistema de justiça e castigo, a fazerem um relato de si mesmos. Esse sistema, investido de poder e obstinação, estabelece os limites, dentro de determinado esquema histórico de coisas, do que será considerado uma formação inteligível de sujeito. Fora das normas, que ordenam as formas possíveis que o sujeito deve assumir, não existe criação de si, pois os termos disponíveis para relatar-se a si mesmo têm caráter social, integrando um domínio de falta de liberdade. Ademais, a formação do sujeito se dá num contexto de relações de dependência parcialmente irrecuperáveis, que provoca uma opacidade, um desconhecimento sobre si mesmo. Assim, o que se pode ser é limitado por um regime de verdade, que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e quais não. Entretanto, embora o regime decida qual forma o reconhecimento pode assumir, ele não a restringe. Butler (2015) trabalha com o entendimento de Hegel, segundo o qual o reconhecimento é um ato recíproco em termos estruturais e potenciais. No momento do reconhecimento, ambos os sujeitos são potencialmente reconhecidos numa forma potencialmente dada. Porém, o meio pelo qual se produz a constituição do sujeito “não é igual à forma narrativa que a reconstrução dessa constituição tenta fornecer” (BUTLER, 2015, p. 92).

Em consonância com a teoria de Laplanche, Butler (2015, p. 93) considera que a constituição do sujeito passa por momentos de invasões que deixam sinais não redutíveis à linguagem. Esses são sinais de um outro, “em parte, opressores e ilegíveis, enigmáticos e formativos” que compõem um “eu” que nunca será capaz de recuperar ou lê-los plenamente. Como diz Safatle (apud BUTLER, 2015, p. 190), a melancolia é ter que “aceitar ser habitado por um discurso que, ao mesmo tempo, não é meu mas me constitui”. Enfim, Butler (2015)

dialoga com a teoria de Foucault, para reafirmar que o sujeito só pode ser dentro de certas formas de racionalidade estabelecidas historicamente.

Na mesma corrente crítica, Arán (2006, p. 137) sugere que “a teoria da diferença sexual na psicanálise, tanto em Freud quanto em Lacan, é a forma masculina de se inscrever no diferendo entre os sexos” e traz a marca da história conflitiva da cultura ocidental. Para a autora, há que se supor um lado feminino, não definido apenas como negativo, considerando-se a positivação do feminino como uma outra forma de erotismo que não tenha no pênis-falo a sua referência, o que poderia significar a subversão da lógica fálica. Pois, se alguma coisa se inscrevesse do lado feminino, a própria lógica do significante visível que define o que é, ou o que quer o homem e a mulher, se esvaneceria. Assim, o deslocamento do feminino nas fórmulas de sexuação exige uma nova cartografia, em que feminino e masculino possam se constituir no próprio encontro sexual, não como uma completude e, também, não como um evitamento do reconhecimento do que no outro pode ser diferente.

Essa nova forma de pensar a diferença propõe o deslizamento entre a ideia de feminino e de singular. Pode-se considerar que o feminino é o outro historicamente negado e recalcado. Arán (2006) interpreta que a civilização ocidental, em nome do princípio de identidade, constituiu-se a partir da exclusão do que é singular e das mulheres. Acontece que a revolução feminina, vinda no bojo de uma sutil anúncio de novas formas de subjetivação, demonstra a necessidade de se fazer um deslocamento teórico do feminino. Primeiro, fazer o reconhecimento da mulher como sujeito e diferença. Segundo, e como consequência, a revolução da ideia de sujeito e de diferença sexual, representada naqueles sujeitos que não pensam mais reproduzir o mesmo. A ideia de positivação da feminilidade propõe se pensar uma metapsicologia da alteridade na obra freudiana, que a autora acredita já existir em potencialidade, exigindo apenas uma re-interpretação. A alteridade na psicanálise seria uma abertura para conviver com o que há de estranho em si e no outro (o “outro sexo”), com

alguma coisa que se produzirá a cada momento, provisoriamente, a partir do encontro com o outro, o que pode abalar os limites do eu. A experiência feminina traz consigo a possibilidade de uma maior abertura para a vivência da alteridade.

Lattanzio (2011) trabalha a ideia de proximidade entre os conceitos feminilidade e mulher, muito maior do que entre a feminilidade e os homens. Explica que uma mulher, para consolidar sua identidade sexuada, assimilará as representações da feminilidade como atributos do Eu em maior ou menor grau. Nesse processo, ela mantém com a feminilidade originária – simbolização dos tempos originários de invasão sedutora do outro adulto, que gera a passividade originária – uma maior aproximação. Repara que a passividade é simbolizada pela feminilidade devido à representação das mulheres enquanto penetráveis e orificiais. Entretanto, se o conceito de feminilidade não é suficiente para capturar as subjetividades das “mulheres – pois que a diferença sexual está construída de diversos modos” –, ele mantém com estas uma intensa relação de proximidade (LATTANZIO, 2011, p. 33).

Stoller (apud LATTANZIO, 2011) aposta na primazia do feminino, que se ancora na identificação precoce com a mãe. Para ele, o processo de construção identitária se dá de fora para dentro e a identidade de gênero acontece antes mesmo da existência de um Eu suficientemente formado, capaz de desejar algo. Confrontando a noção freudiana de uma primazia do masculino ou do falo e de que a masculinidade é um destino mais fácil e mais desejado, Stoller argumenta que a primazia do feminino se dá porque são as mães as primeiras pessoas a estabelecerem trocas com os bebês, e a necessidade de cuidados da criança introduz a mãe e seus atributos femininos no universo simbólico.

Jacques André (apud LATTANZIO, 2011) ressalta que a concepção de apenas um sexo a partir da lógica fálica tem, antes, um papel defensivo frente aos primeiros tempos de penetração sedutora do outro. A feminilidade, por ser relacionada com o “ser invadido

originário” e com o “ser penetrado feminino” (aspas do autor), sofre os mais intensos efeitos do recalçamento. E o fato de o feminino ter uma representação orificial e penetrável faz com que ele se torne o recalcado para ambos os sexos. Na lógica fálica, a mulher representa a feminilidade primária recalcada, a alteridade, o “outro sexo” (aspas do autor), tanto para homens quanto para mulheres. Jacques André (2011) observa que o feminino é apreendido por Freud, Lacan e também Laplanche como negativo e ausência, e o masculino, como positivo, justificado por uma argumentação naturalizante, que cria uma hierarquia entre o masculino e o feminino. O autor denuncia que esse movimento revela um efeito do recalçamento, pelo primado fálico, de uma feminilidade originária e positiva. Pela lógica fálica, a feminilidade é percebida como passividade, identificada aqui com a falta de atividade e com um masoquismo, resultado da conformação à castração. Concebida como feminilidade sem desejo, seus maiores afetos são o ressentimento e a conformação. Inferior e submissa à masculinidade, ela não existe, pois não pode se inserir completamente na lógica do primado fálico.

A proposta que faz J. André (apud LATTANZIO, 2011) expõe o avesso dessa concepção tradicionalmente negativa do feminino – apreender a feminilidade não como emblema da castração, segundo a diferença anatômica, mas sim ver a vagina positivamente como representação do orificial e penetrável, em íntima ligação com a situação originária de sedução, o dentro. Assim, a feminilidade deverá ser referida como tendo a presença de algo. De acordo com Lattanzio (2011), existiria uma enorme potencialidade, na concepção teórica de Jacques André, para tratar a questão dos gêneros ou os modos de subjetivação de homens e mulheres, qual seja, o feminino simbolizar a invasão originária. Porém, quanto à relação com a passividade e o masoquismo, a característica penetrável da feminilidade por si só não a explica. Antes, essa relação está determinada pelo binarismo que marca nossa sociedade, que se apropria da diferença anatômica para definir as categorias de masculino e feminino. Por

isso, a característica orifical e penetrável da vagina ganha um significado tão central na definição da feminilidade. Outro ponto importante apontado por Butler (apud LATTANZIO, 2011) é que o sexo é a norma cultural para a materialização dos corpos, em nossa sociedade. Nesse modo de funcionamento, a heterossexualidade se apropria da diferença anatômica e cria uma hierarquia, elevando a lógica fálica a um lugar de norma rígida e transcendente para a assunção de um sexo, para homens e mulheres.

O trabalho de Lattanzio (2011) põe em destaque a positividade que se poderia extrair da relação entre feminilidade, passividade e masoquismo. Define o conceito de positividade, primeiro, como vontade de potência que se poderia encontrar na “passividade positiva” e no “masoquismo positivo” (aspas do autor). Segundo, como potência, que a feminilidade representaria para metaforizar novas formas de subjetivação mais livres e permeáveis, na medida em que são menos pautadas pela norma fálica. A vagina deixaria de ser associada à negatividade da castração e passaria a ser relacionada à orificalidade e à situação originária de sedução, segundo a proposta teórica de Jacques André (apud LATTANZIO, 2011). Para André, o poder de ordenamento da lógica fálica decorre do fato de que o Nome-do-Pai e o falo são significantes que conseguem fazer frente à feminilidade originária que, por estar ligada aos momentos primários de intrusão, precisa ser recalcada. Assim, a ordem fálica não se explica a si mesma, não tem um caráter transcendental e não é autofundante, mas surge como consequência do confronto com a alteridade. Ainda, o caráter de coesão, penetrabilidade, fronteiras bem delimitadas e seguras da lógica fálica se contrapõem defensivamente à orificalidade e à penetrabilidade de uma situação originária simbolizada pelo feminino, recalçando-a fortemente. A lógica fálica inscreve a oposição fálico-orifical, como a oposição fálico-castrado, fixando a feminilidade originária recalçada, como o recalçado. Daí em diante, quanto maior for a necessidade de negar esse originário passivo

tingido pela feminilidade, maior será a incidência da lógica fálica, estabelecendo os meios pelos quais existirá o conflito psíquico em sua relação com o gênero.

Lattanzio (2011) afirma que se, nos homens, a necessidade de negação da feminilidade radical reforça a lógica fálica, nas mulheres, os pontos de contato com a feminilidade radical são muito grandes, fazendo com que a lógica fálica, presente e necessária, não tenha a mesma força nos processos de subjetivação. A masculinidade se forma a partir de mecanismos defensivos, ante a ameaça constante de se ver desfeita pelo efeito de uma feminilidade recalcada, que se apresenta como um corpo estranho interno. Já a identidade de gênero feminina, por não depender tão fortemente da negação da feminilidade radical, torna-se mais consistente do que a masculina e mais livre. As mulheres não temem ser taxadas de homossexuais ou de ocupar a posição passiva numa relação. São mais permeáveis, deixam-se afetar mais pela alteridade. Também são mais livres, pois se permitem conviver mais com os resquícios da passividade originária. Se o “não-toda na função fálica” enunciado por Lacan concebe a feminilidade como negativa, não inteiramente recoberta pelo simbólico, Lattanzio (2011), ao contrário, defende que a feminilidade pode ser simbolizada e que o simbólico lacaniano se funda sobre a necessidade de negar e recalcar o que há de ameaçador na feminilidade. Quanto ao gozo sexual feminino, este se sustenta em uma passividade positiva, que pode ser interpretada como a capacidade de deixar-se atravessar pelo outro, um “gozo do corpo” que não precisa se fixar na representação fálica, como o faz o gozo masculino. Há, no entanto, uma ressalva: esse gozo, que denota a relação excessiva do feminino com a passividade e o masoquismo, pode se tornar incompatível com os imperativos narcísicos do Eu e ameaçar a coesão egoica. Desse ponto de vista, a maior abertura feminina ao outro pode se tornar excessiva e ultrapassar a capacidade de ligação do Eu.

Lattanzio (2011) acredita na compreensão da feminilidade como metáfora de abertura e que essa “marca” possa ser usada para se pensar novas formas de subjetivação menos

pautadas pela norma fálica e pela defesa – já que, sob a égide da negação da feminilidade originária, criam-se identidades impermeáveis e sectárias. O deslocamento teórico do feminino se mostra necessário frente ao surgimento de alguns deslocamentos identificatórios, decorrentes das várias mudanças sociais ocorridas no campo das sexualidades. O autor aposta na potencialidade ligada ao feminino, como capaz de gerar novas formas de subjetivação, tanto para mulheres, quanto para os homens. Defende o “pensar no devir-mulher, entendido como uma potencialidade para o 'deixar-se atravessar pelo outro', presente virtualmente tanto em mulheres, quanto em homens” (LATTANZIO, 2011, p. 155).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada vez mais, homens e mulheres se subjetivam de formas inéditas, dando ao masculino e feminino contornos inusitados. Necessária se faz a atualização das teorias psicanalíticas para tornar possível a compreensão dessas novas subjetividades, surgidas no bojo dos recentes arranjos coletivos, sociais e familiares.

Freud, a partir de observação clínica, construiu uma teoria da sexualidade feminina de alcance universal, apesar de não isenta de determinismos sócio-históricos. Entretanto, diversas novas formas de subjetivação do feminino pressionam por um reposicionamento teórico, para serem compreendidas. A teoria freudiana possui elementos que podem ser utilizados para explicar esses sujeitos, necessitando-se desenvolver teoricamente o que ficou apenas esboçado ou, pode-se dizer, recalçado por Freud.

Como exercício reflexivo, poderíamos supor que, se a cultura abrigasse formas de representação subjetiva mais abrangentes, com fronteiras mais fluidas e, por exemplo, reconhecesse a identificação passiva primária como parte do desenvolvimento psíquico normal em meninos e meninas – e a incorporasse/simbolizasse como parte necessária à constituição do ideal de eu –, não haveria quadros de psicose com característica de empuxo à mulher.

Ou, se Freud houvesse reconhecido, e não também recalçado, o recalçamento civilizatório da identificação passiva primária – equivalente cultural da feminilidade –, sua teoria poderia considerar o delírio de Schreber como uma tentativa desesperada do psiquismo de incorporar sua parte feminina recalçada, e de forma alguma simbolizada no ideal da cultura. Dessa forma, o delírio, na sua função estabilizatória, seria um movimento saudável do eu na tentativa de reunificação simbólica de partes femininas dispersas ou recalçadas, que pressionam pulsionalmente de forma contínua.

Como ressalta Kehl (1998), a mulher, tanto subjetiva quanto socialmente, encontra dificuldade em se deslocar de uma posição complementar à posição masculina, deixar de ser objeto de uma produção discursiva de saberes muito consistente, que estabelece como verdade sobre sua "natureza" aquela que é a verdade do desejo de alguns homens.

A apreensão do feminino por Freud, Lacan e também Laplanche como negativo e ausência e do masculino como positivo revela um efeito do recalçamento, pelo primado fálico, de uma passividade originária sempre apreendida como negativa, não reconhecendo sua potencialidade positiva.

A proposta de positivação do feminino muda o eixo dessa discussão, que é compreender a feminilidade, em tudo que representa de orificalidade, penetrabilidade e passividade, como metáfora de abertura e potencialidade para o “deixar-se atravessar pelo outro”, e usar essa “marca” para se pensar novas formas de subjetivação mais fluidas, menos pautadas pela rigidez das defesas da norma fálica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, Jacques (1996). **As origens femininas da sexualidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ANDRÉ, Jacques (1994). **La sexualité féminine**. 4. ed. Paris: PUF (e-book).

ARÁN, Maria (2006). **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Garamond.

ASSOUN, Paul Laurent (1993). **Freud e a mulher**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BADINTER, Elizabeth (1985). **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BLEICHMAR, Silvia (2011). **La construcción del sujeto ético**. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith (2015). **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica.

FREUD, Sigmund. (1925-1976). **Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos**. In: FREUD, Sigmund. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

FREUD, Sigmund. (1933 [1932]-1976). **Conferência XXXIII (Feminilidade)**. In: FREUD, Sigmund. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

FREUD, Sigmund. (1924-1980). **Feminilidade**. In: FREUD, Sigmund. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 22.

FREUD, Sigmund. (1931-1976). **Sexualidade feminina**. In: FREUD, Sigmund. Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

KEHL, Maria Rita (1998). **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. Rio de Janeiro: Imago.

LANGER, Marie (1981). **Maternidade e sexo**. Porto Alegre: Artes Médicas.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo (2011). **O lugar do gênero na psicanálise: da metapsicologia às novas formas de subjetivação**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho (2012). Recalque originário, gênero e sofrimento psíquico. **Psicologia em Estudo**, Maringá, vol. 17, n. 3, jul-set 2012.

MILLOT, Catherine (1988). **Nobodaddy: L'hystérie dans le siècle**. França: Point Hors Ligne.

POMMIER, Gérard (1991). **A exceção feminina: os impasses do gozo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

QUINET, Antônio (1997). **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária.

RIBEIRO, Paulo C. (2000). **O problema da identificação em Freud: recalçamento da identificação feminina primária**. São Paulo: Escuta.

TARELHO, Luiz Carlos (1999). **Paranoia e teoria de la seducción generalizada**. Madrid: Síntesis.