



Gabriela Malvezzi do Amaral

**Busquem a mulher: distintos usos que
Lacan faz do termo “mulher”**

Dissertação de Mestrado

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

Orientadora: Monah Winograd
Co-orientador: Marcus André Vieira

Rio de Janeiro,
Abril de 2025.



Gabriela Malvezzi do Amaral

**Busquem a mulher: distintos usos que
Lacan faz do termo “mulher”**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia
Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo:

Profa. Monah Winograd

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Marcus André Vieira

Co-orientador

Consultório Particular

Profa. Cristiane de Freitas Cunha Grillo

Consultório de Psicanálise

Profa. Eliane Aparecida Costa

Clínica de Atendimento e Pesquisa em Psicanálise

Rio de Janeiro, 04 de abril de 2025.

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

Gabriela Malvezzi do Amaral

Psicanalista. Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009). Associada ao Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade, instituto filiado ao Campo Freudiano, desde 2018. Conduz sua prática clínica na cidade de São Paulo, SP.

Ficha Catalográfica

Amaral, Gabriela Malvezzi do

Busquem a mulher : distintos usos que Lacan faz do termo “mulher” / Gabriela Malvezzi do Amaral ; orientadora: Monah Winograd ; co-orientador: Marcus André Vieira. – Rio de Janeiro PUC, Departamento de Psicologia, 2025.

142 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Jacques Lacan. 4. Mulher. 5. Significante. 6. Não-toda. I. Winograd, Monah. II. Vieira, Marcus André. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. IV. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

É chegando perto do fim que começo a pensar a quem agradecer nestas folhas e percebo que são muitos, por tanto, e há muito mais tempo. Com carinho, agradeço:

Ao CNPQ e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao PPGPsi-PUC-Rio, onde descobri Lacan e onde redescobri Lacan, por seguir sendo um lugar de excelência para formação. Aos colegas e professores, um agradecimento especial pela inventividade que sustentou o ensino e a troca durante os duros tempos da pandemia. À Marcelina e ao Ricardo, pelo preciso e animado suporte burocrático a qualquer momento.

Ao Marcus André Vieira pelas aulas, conversas, supervisões e orientações, que sempre transmitem a fineza da psicanálise. Pelos seminários na EBP lá nos idos 2005, que me levaram de volta a ela em 2015 e me fazem estar aqui, em 2025. *Vai dar pé!* E muito especialmente à Monah Winograd, por deixar o caminho aberto.

Aos meus *alguns outros* sem os quais essa dissertação não funcionaria. À Fernanda Pougy, por estar lá desde o projeto. À Eliane Costa Dias, pela generosa leitura em detalhe. À Flavia Corpas, pela indispensável troca de ideias. Ao João Clemente Moura e à Juliana Serfaty, por me ajudarem a formatar mulher. Ao Marcelo Galetti Ferretti, por me incentivar a circular o texto. À Priscilla Prada, à Flavia Ferrari e à Geiza Carvalho pelo apoio nos momentos de angústia e por comemorem as alegrias.

Ao Cartel do Seminário XX, pelas descobertas e trocas que aqui se refletem. Fernanda Pougy, Flavia Corpas, Maria do Rosário Collier do Rêgo Barros e Mariana Galetti Ferretti, tem de cada uma de vocês aqui.

Ao Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade, da FAPOL, pelos anos de trabalho instigante, animado e amigável. Alexandre Costa Val, Anna Rogeria Nascimento de Oliveira, Blanca Musachi, Cristiane Cunha Grillo, Eliane Kogut, Eliane Costa Dias, Juliana Motta, Leny Magalhães Mrech, Leonardo Mendonça, Oscar Reymondo, Paola Salinas e Perpétua Medrado, trabalhar com vocês é um privilégio.

Ao Rômulo Ferreira da Silva, por me sacudir com uma mão e segurar com a outra.

Às mulheres que conheço desde o início da minha vida. Tia Irene, tia Mari, tia Nice, tia Doda, Rose e Zizi, vocês são lembrança, fundação e acolhimento. A família mais amorosa, divertida e digna que minha mãe, Gelsomina Malvezzi do Amaral, poderia me dar. E agradeço especialmente você, mãe, porque além disso tudo, você é essa torcida amorosa e essencial.

A todos meus amigos e família de nomes que não apareceram aqui, mas que eu tenho a sorte de dizer que ocupariam muitas linhas.

Ao meu pai, Arickerne Ferreira do Amaral, o Arickerne-das-nove-letras, por tudo que foi em vida e segue sendo em presença viva. Seguimos dançando, pai! Saudades.

Resumo

AMARAL, Gabriela Malvezzi do. **Busquem a mulher: distintos usos que Lacan faz do termo “mulher”**. Rio de Janeiro, 2025. 142 p. Dissertação de mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O significante “mulher” tem lugar central nas formulações de Jacques Lacan, que atribui diferentes sentidos ao termo, culminando na fórmula “A mulher não existe”. Essa indeterminação e polissemia provocam consideráveis equívocos, no interior e para além da psicanálise. Assim, tomamos “mulher” como nosso objeto de investigação. Por meio de uma análise documental com recorte quantitativo-qualitativo, buscamos “mulher” nos quase trinta anos de seminários de Lacan. Nosso objetivo era identificar e circunscrever as distintas acepções nas quais “mulher” se desdobra. Entendemos que formalizar o que existe – longe de criar o que não existe – encerra importante relevância epistemológica e clínica, por nos oferecer reflexões e esclarecimentos fundamentais para nos orientarmos tanto na própria epistemologia psicanalítica, quanto no debate com outros campos do saber.

Palavras-chave

psicanálise, Jacques Lacan, mulher, significante, não-toda, diferença sexual

Abstract

AMARAL, Gabriela Malvezzi do. ***Cherchez la femme: different uses of the term “woman” in Lacan's work.*** Rio de Janeiro, 2025. 142 p. Dissertação de mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The signifier “woman” holds a central place in Jacques Lacan’s formulations, as he attributes different meanings to the term, ultimately arriving at the formula *The Woman does not exist*. This indeterminacy and polysemy lead to considerable misunderstandings both within and beyond psychoanalysis. Thus, we take “woman” as our object of investigation. Through a documentary analysis with a quantitative-qualitative approach, we trace the occurrences of “woman” throughout nearly thirty years of Lacan’s Seminars. Our objective is to identify and delineate the various meanings into which “woman” unfolds. We argue that formalizing what exists – far from creating what does not – bears significant epistemological and clinical relevance, providing essential reflections and clarifications that help orient us both within psychoanalytic epistemology and in the debate with other fields of knowledge.

Keywords

psychoanalysis, Jacques Lacan, woman, signifier, not-all, sexual difference

Sumário

1 Introdução	10
1.1 Bases da polissemia	15
1.3 Imbróglis polissêmicos	19
1.3 Circunscrever o indeterminável	24
2 “Mulher” em Freud e pós-Lacan	35
2.1 O feminino na mulher	36
2.2 Mulher e identidade	52
3 “Mulher” em Lacan	69
3.1 Histeria, posição subjetiva e discurso da histérica	71
3.2 Estratégias de figuração de si	79
3.2.1 Mascarada	81
3.2.2 Véu	85
3.2.3 Semblante	87
3.3 A mulher não existe	95
3.3.1 Diferença sexual	96
3.3.2 Mulher não-toda	101
3.3.3 Lado não-todo fálico	106
3.4 Sintoma	111
3.5 Gozo feminino	116
4 Considerações Finais	122
5 Referências Bibliográficas	136

Com licença poética [Adélia Prado]
Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:
vai carregar bandeira.

Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.

Não sou feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.

Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
— dor não é amargura.

Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.

Vai ser coxo na vida é maldição pra
homem.

Mulher é desdobrável. Eu sou.

Bagagem (1976)

1

Introdução

- A questão – ponderou Alice – é saber se o senhor pode fazer as palavras dizerem coisas diferentes.
- A questão – replicou Humpty Dumpty – é saber quem é que manda. É só isso.
- É muita coisa pra uma palavra só dizer – disse Alice com uma inflexão pensativa.
- Quando faço uma palavra trabalhar tanto assim – explicou Humpty Dumpty – pago sempre extra.

Lewis Carroll

Lewis Carroll, autor famoso por textos que jogam com polissemia e *nonsense*, nos aponta que quando se coloca uma palavra para trabalhar muito, paga-se extra. Este é o caso de “mulher”, dado o tanto que a colocamos a trabalho na psicanálise e em outros campos do saber. Em Sigmund Freud, “mulher” é “a alienação da teoria analítica e a do próprio Freud, conforme mostra a questão que ele repetia: *O que quer uma mulher?*”¹ (Lacan, 1970/1992, p. 122) – pergunta para a qual não encontra uma resposta; porém, a partir dela, Freud faz um psicanalista (Lacan, 1968).

Lacan, por sua vez, não apenas transmitiu o saber já instaurado por Freud, como o ampliou ao longo de quase trinta anos de ensino. Avesso à estagnação geral do conceito, ele opera um desdobramento na pergunta: de “O que *quer* uma mulher?” a “O que *é* uma mulher?”. Curiosamente, a pergunta lacaniana parece contrariar a posição freudiana de corresponder “à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver –, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher” (Freud, 1933/2019, p. 318). Sim, tarefa impossível se tratasse de uma descrição universal e definida – “a mulher” –, mas com Lacan veremos que a impossibilidade dessa definição total de “mulher” é não apenas efeito da própria estrutura simbólica, como condição para qualquer interrogação quanto a tornar-se ou quanto à “mulher”. Freud indicou um “tornar-se” como caminho, mas esbarrou no impossível do limite da lógica fálica que o restringiu à “definição” e à “a mulher”. Lacan, por sua vez, participa “mulher” da lógica do não-todo e trabalha, justamente, com a impossibilidade de uma

¹ No capítulo 2, faremos da grafia usada na tradução da frase *Was will das Weib?* uma questão de pesquisa. Por ora, optamos por essa, para Lacan – mesmo que o próprio a use também na forma “O que *quer* a mulher?”.

definição única, total, definitiva, *toda*, de “mulher”. Ao tratar do caso Dora, por exemplo, que menciona como emblemático do questionamento quanto ao que é uma mulher, Lacan acentua os questionamentos em relação a sua posição feminina (Lacan, 1957/1995, p. 144), não a uma identidade.

Ao apurar a ocorrência do termo “mulher” e “mulheres” em seus Seminários (1953-1980), verificamos que ele aparece cerca de duas mil vezes. E Humpty Dumpty paga extra: na medida em que avança em seu ensino e que a palavra “mulher” persiste em um dos lugares centrais ao longo de suas formulações, Lacan desdobra distintos sentidos *do* e *no* termo, sendo o cerne de uma de suas elaborações últimas:

quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? - a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois - já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? - por sua essência ela não é toda (Lacan, 1973/1985, p. 98).

Não poderá definir, inclusive porque “A mulher não ex-siste” (Lacan, 2001/2003, p. 536). O conceito de “mulher” está impedido de universalização que o valha, o que abre possibilidades para um efeito, no mínimo curioso.

Peguemos três dicionários já clássicos, perseguindo esta curiosidade: o *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco & Plon (1998), o *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, de Pierre Kaufmann (1996), e o *Dicionário de psicanálise* (Larousse), de Roland Chemama (1995). De fato, em nenhum deles consta o verbete “mulher”. Kaufmann (1996) inclui o verbete “feminilidade”, que não é nem sinônimo e nem abarca o mesmo, e em Roudinesco & Plon (1998) até encontramos “mulheres”, no plural, mas não há nenhuma descrição abaixo, basicamente apenas constando o nome de psicanalistas importantes que, estas sim, seriam verbetes. Em busca de variações, o mesmo ocorre com o verbete “feminismo”, aqui como movimento, e também “gênero” (este não estando em nenhum outro dicionário, mas tampouco aqui recebendo profundidade – observação que fazemos mesmo sabendo que nem seria o mesmo que “mulher”, nem que tudo que o termo abrange se encontraria abaixo desse guarda-chuva, já nos adiantando).

Continuando, partamos para uma revisão sistemática da produção científica publicada no campo da psicanálise, estabelecendo bases de dados e critérios de

inclusão e exclusão. Será que encontraremos “mulher”? Consultemos a plataforma *Scielo*² para começar. No campo de busca, deixando em aberto “todos os índices” (que incluem, dentre outras, as opções periódico, resumo e título), preenchemos com “mulher”, “Lacan” e “psicanálise”: dez resultados aparecem, apenas, sendo que destes somente dois trazem “mulher” como palavra-chave³ – e embora eles tragam discussões, não encontramos a ideia de que se trate de um conceito propriamente dito. No *PubMed*, a partir dos descritores “(Lacan) AND (woman) AND (psychoanalysis)”, apenas sete resultados foram encontrados. Ainda que três destes tenham chamado atenção,⁴ igualmente não delimitavam *woman as a concept* – ainda que neles se pudessem verificar discussões e construções como *concept of penis envy in the woman*, *The concept of ‘lalangue’*, *the concept of ‘le parlêtre’*, *The concept of jouissance*, *concept of masculinity and femininity*. Vale a menção ao uso de *female* nestes debates, sendo que “fêmea” é distinto de “feminino”. Finalmente, na base de dados *PePsic*,⁵ fazendo basicamente o mesmo procedimento, temos doze resultados, só que aí há material mais quente,⁶ com autoras de peso e discussões profundas, cabendo ressaltar que basicamente todos trazem “mulher” como palavra-chave, embora a construção, “conceito de mulher” não apareça. Quando muito, “categoria mulher” ou “conceito de sexualidade

² <https://www.scielo.br/>

³A saber: CARDOSO, E. DA P.. O caminhar discursivo do feminino em Mãos vazias, de Lúcio Cardoso. Bakhtiniana: **Revista de Estudos do Discurso**, v. 10, n. 1, p. 57–74, jan. 2015.; MURTA, C.. O amor entre filosofia e psicanálise. **Revista do Departamento de Psicologia**. UFF, v. 18, n. 1, p. 57–70, jan. 2006.

⁴Conferir: GONZALEZ-BARRIENTOS, M., & NAPOLITANO, S. Beyond Phallic Domain: Female Otherness as a Resource for Liberation: Some Notes From Lacanian Psychoanalysis and Poststructuralist Feminism. **Psychoanalytic review**, 102(3), 365–388, 2015.; ROSEN, H., & ZICKLER, E. Feminist psychoanalytic theory: American and French reactions to Freud. **Journal of the American Psychoanalytic Association**, 44 Suppl, 71–92, 1996.; GALIANI, R., & NAPOLITANO, S. Female Identification in a Case of Paranoid Psychosis: Rethinking a Practice in the Light of Lacanian Theory. **Psychoanalytic review**, 107(5), 457–471, 2020.

⁵ <https://pepsic.bvsalud.org/>

⁶Dentre os quais se sugeriria: FARIA, Michele Roman. O que é uma mulher?: Respostas clínicas ao problema do feminino. **Psyche** (Sao Paulo), São Paulo, v. 8, n. 13, p. 101-108, jun. 2004.; BONFIM, Flavia; SCHECHTER, Rosa. Crítica à categoria universal de “mulher”: por uma articulação entre feminismo e Psicanálise. **Pesqui. prát. psicossociais**, São João del-Rei, v. 16, n. 3, p. 1-16, set. 2021.; SOLER, Colette; OLIVEIRA, Cícero. Advento do Outro?. **Stylus** (Rio J.), Rio de Janeiro, n. 37, p. 21-30, dez. 2018.; GAMA, Vanessa Campbell da; BASTOS, Angélica. A feminização na psicose: empuxo-à-mulher e erotomania. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 141-156, jun. 2010.; VERCEZE, Flávia Angelo; CORDEIRO, Silvia Nogueira. Feminilidade não toda: uma revisão sistemática de literatura. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 2, p. 140-165, dez. 2019; MIRANDA, Elisabeth Rocha; ALBERTI, Sonia. A função do feminino para a noção de estrutura em psicanálise. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 371-387, dez. 2012.

feminina”; por vezes “conceito de feminilidade”. Que pensar disso? Tomar feminino/feminilidade/sexualidade feminina como sinônimo de mulher?

Um último movimento inicial na esteira de um *cherchez la femme*⁷ (Lacan, 1971/2009, p. 34) mais parcial e randômico: consultemos ao menos seis edições do *Scilicet* às quais temos acesso, da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), fundada e organizada por Jacques-Alain Miller, genro de Lacan que manteve responsabilidade por sua obra. *Scilicet* é uma publicação da AMP, em cinco línguas, preparatória de seus Congressos: contém verbetes sobre conceitos cruciais à psicanálise, discutidos na forma de pequenos textos, por membros das diferentes Escolas que a compõem. Tomemos as edições de 2008, 2009, 2011, 2014, 2016 e 2018.⁸ A exemplo das publicações científicas, encontramos apenas nas edições de 2009 e de 2014 verbete destes: “mulher”, redigido por Dominique Laurent, e “mulher (A)”, por Flory Kruger. Vale mencionar que a mesma AMP, em 2022, teve uma edição da *Scilicet* intitulada *A mulher não existe*,⁹ homônima da *Grande Conversação Virtual Internacional*, na qual mesmo que se tenha trabalhado exaustivamente “mulher”, não há verbete exclusivo e com conclusão definitiva sobre o sentido de “mulher”.

O axioma “A mulher não existe”¹⁰ (Lacan, 1973/2009, p. 98) evidencia o que dizemos ser uma dificuldade do simbólico em fixar esse significante, mostrando

⁷ *Cherchez la femme!* (*Busquem a mulher!*) é uma expressão popularizada pelo romance *Os Móicanos de Paris*, de Alexandre Dumas pai, em meados do século XIX. No livro, a frase *Cherchez la femme, par Dieu! Cherchez la femme!* se repete não como ideal romântico, mas como chave explicativa de qualquer mistério: por trás de todo enigma haveria sempre uma mulher como causa dos acontecimentos. A expressão ganhou força no imaginário popular e na literatura policial como símbolo da mulher enquanto suposta causa, como o objeto que serviria de contrapeso ao sujeito suposto saber – este, o que motiva a transferência na experiência analítica (Bassols, 2017, p. 31).

⁸ Respectivamente: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: os objetos *a* na experiência psicanalítica. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2008; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: semblantes e sinthoma. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2009; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: A ordem simbólica no século XXI. Belo Horizonte: Scriptum, 2011; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum, 2014; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: o corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016; ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: as psicoses ordinárias e as outras – sob transferência. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2018.

⁹ ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet*: A mulher não existe. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2022.

¹⁰ Encontramos diferentes formas de grafar esse axioma ao longo dos textos de Lacan e de seus comentadores: “a mulher não existe”, “a mulher não ex-siste”, “A Mulher não existe”, “A Mulher não existe”... Optamos por escrevê-lo “A mulher não existe”, por ser a forma mais encontrada nos textos de Lacan, mas cabe apontar: “É isto o que define a ... a o quê ? - a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois” (Lacan, 1973/2009, p. 98) – sendo que, nos Seminários, não encontramos a grafia “A mulher não existe”.

como ele escapa às categorias do universal e do *todo*. Nesse sentido, “mulher” não apenas desestabiliza a teoria, mas obriga a psicanálise a enfrentar seus próprios limites na articulação entre linguagem, subjetividade e real – aquilo que é inapreensível ao simbólico e ao imaginário e registro ao qual está relacionado tudo aquilo que é da ordem do impossível. E a não fixidez do significante reflete o dinamismo da obra lacaniana, a não teoria – porém, ensino – onde “mulher” persiste como um ponto de tensão e reconstrução permanente. Também persiste a pergunta: mas o que é, então, esse “mulher”? Pergunta que surge como efeito da atitude investigativa diante da dificuldade que nos coloca sua não fixidez – e, curiosamente, a pergunta mais lacaniana em relação ao termo.

Aqui a complexidade se abre em prisma: essa não definição, além de nos fazer indagar o que é um conceito em psicanálise – reflexão a qual retornaremos –, nos leva à faceta da polissemia: ao não ser passível de ser apreendido, o termo “mulher” assume diferentes formas. Acreditamos que o trecho a seguir, extraído do argumento da mencionada *Grande Conversação*, de 2022, consegue dar uma boa ilustração do que chamaremos de imbróglis, advindos dos diferentes sentidos que podem estar engendrados em uma mesma palavra:

Freud, de fato, orientou-se pelo falo como símbolo da castração para pensar a **feminilidade**. No inconsciente, o **ser feminino** estaria irremediavelmente marcado pela falta, afetado pelo sinal menos. Esse é um ponto de vista enraizado na potência da impressão (lembança infantil) da comparação imaginária dos **corpos macho e fêmea**, que faz acreditar em uma ausência do **lado mulher** e na castração da mãe. Desse ter, cavilhado no corpo, resultaria o fato de o homem se pensar como completo, ao passo que **o outro sexo** seria marcado por uma irremediável incompletude, com sua parcela de decepção, reivindicação, avidez e rivalidade eterna entre homens e **mulheres** (Alberti, 2022, p. 3, grifos nossos)

Feminilidade, ser feminino, corpo fêmea, lado mulher, mulheres. Em francês, língua materna da autora e de Lacan: *féminité, l'être féminin, corp femelle, côté femme, femmes*. “Fem”, “femme”, na tradução: “mulher”.

Essas não são maneiras distintas de dizer um único significado de “mulher”. Diferente de sinônimos ou de morfologias variadas que remetem a um mesmo objeto, todas essas são noções particulares que, por vezes, a mesma palavra “mulher” as diz. Não se trata de evoluções ou modificações do termo no tempo, pois isso transmitiria certa ideia de refinamento em bem-dizer uma mesma ideia, ou mesmo uma espécie de permuta de sentidos *na* mesma coisa. Não é disso que se trata. “Mulher” não representa um decalque de um primeiro sentido original, cujo

entendimento vai se sofisticando de acordo com elaborações mais avançadas. Enquanto Lacan produzia um saber ao longo de seu ensino, o próprio saber produzido afetava seu ensino, provocando alterações de ordem de estrutura (Dunker, 2017, p. 571). As consequências da não fixidez de nosso objeto de investigação é uma questão estrutural que causa problemas gramaticais à psicanálise lacaniana.

1.1

Bases da polissemia

Lacan não apenas reconhece a polissemia de “mulher” como a eleva a um problema estrutural da psicanálise. Parte considerável da complexidade em circunscrever esse termo está diretamente relacionada às características inerentes ao que chamamos significante e ao que, no processo de constituição do sujeito, constitui a subjetividade, a linguagem.

É a partir de imagens e representações do Outro que o sujeito constrói uma ideia de si. Em seu primeiro ensino, quando parte de uma retomada de Sigmund Freud, Lacan concebe o Outro como lugar da linguagem, das regras simbólicas e das estruturas sociais que organizam, constituem o sujeito. “É no campo do Outro que o sujeito deve se situar como dependente do traço dos significantes” (Lacan, 1966/1998, p. 319). A linguagem, então, é estruturante do inconsciente e da subjetividade – noção apoiada na linguística. Esta ciência importa à psicanálise lacaniana; porém, deixa de fora algo essencial: a fala como lugar de emergência do sujeito está excluída do campo da linguística e é precisamente ela, a fala, que determina o domínio em que se exerce a psicanálise. Dizemos, então, que a psicanálise se constitui nos limites da linguística, “uma vez admitido, contudo, que ao dizer limite, diz-se também contato constante” (Milner, 2010, p. 2). Faremos um breve percurso por alguns dos elementos desse contato, então, pois além de elucidar por que pagamos extra pelos desdobramentos de “mulher”, eles nos ajudam a delimitar o que é nosso objeto de pesquisa e, ainda, nos auxiliam no desenho de um método para encaminharmos o problema aqui posto em questão.

De acordo com Ferdinand de Saussure, de quem Lacan é tributário em relação à parte das premissas da determinação do inconsciente pela linguagem – Freud, de fato, é o grande original de onde Lacan traduziu isso (Lacan, 1966/1998, p. 270) –,

o algoritmo estrutural da linguagem é o signo linguístico que “une, não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica” (Lacan, 1966/1998 *apud* Dor, 1989, p. 28) – sendo *conceito* o significado e *imagem acústica*, o significante. Disso depreendeu-se, em certos grupos, que a linguagem é um sistema de signos fechado no qual seus elementos “só podem ser apreendidos na relação sistemática e global que mantém entre si” (Miller, 1981/2008, p. 13, tradução nossa). Uma ideia de *todo* está aí implícita e é neste ponto que se estabelece um corte na relação entre a psicanálise e a linguística. “O jogo complexo do significante e do significado coloca questões à beira das quais nos mantemos” (Lacan, 1955/1985, p. 139).

Lacan acentua não a totalidade, mas o elemento: sustenta que significante e significado não estão em uma relação fixa, e mais: que o primeiro detém certa autonomia em relação ao último (Dor, 1989, p. 29) – mesmo que, por si só, o significante não diga nada. Assim, promove uma reformulação no conceito saussuriano de significante: “São abandonados o horizonte do signo e, ao mesmo tempo, a oposição ativo/passivo que modelava o casal significante/significado. Como assinala seu próprio nome, o significante é essencialmente ação” (Milner, 2010, p. 6). Tomar uma palavra enquanto significante é descorporificá-la, despi-la de suas letras. Significante não é o som concreto da palavra ou “coisa puramente física, mas a marca física desse som, a representação que nos é dada por nossos sentidos” (Dor, 1989, p. 28).

Lacan afirma:

A relação entre significado e significante é o que sempre acreditei ser essencial manter no centro de nossa experiência para que todo o nosso discurso não se degrade. No centro deste esforço, que é meu, orientado para uma *práxis*, coloquei a noção de significante (Lacan, 1964/2006, p. 18).

Seu entendimento é de que a linguagem organiza o mundo por meio de uma trama de sentidos: uma cadeia onde cada significante remete a outro em um movimento dinâmico e deslizando na estrutura do inconsciente, orientados pelas operações próprias do chamado registro simbólico, nunca remetendo a um significado estável. Essa estrutura é marcada pelo princípio do não-todo, mesmo que ainda não nomeado como tal (Miller, 1981/2008, p. 13) – e onde, posteriormente, Lacan localizará a sexualidade feminina como expressão de um dinamismo incompleto do simbólico –, o que é de nosso interesse no presente trabalho. A produção de redes de representações vai além de uma suposta realidade concreta e de definições absolutas. O que isso significa? Que “mulher”, por

exemplo, não é fixo, mas sim um termo constituído pelos significantes culturais e sociais atribuídos a ele. Eles estão em constante movimento e nunca capturam completamente a experiência subjetiva, gerando espaços de falta e reconstrução.

Mais do que uma discordância teórica com a linguística, a reformulação de Lacan reflete os princípios psicanalíticos, o que se entende em termos de constituição subjetiva, de orientação diante do sofrimento psíquico e da *práxis* que aguarda alguém que busca uma análise lacaniana.

Empiricamente, o corte com a relação fixa significante/significado e o posicionamento lacaniano se apresenta mais ou menos assim:

Destaca-se, então, como nossa singularidade não é apenas resultado de traumas impostos pelo Outro, ou a expressão da luta entre a criança e o adulto, ou entre o homem que somos e o macaco que fomos. Nenhuma dicotomia, por mais cativante e simples que seja valerá, pois, na experiência analítica, o que somos se apresenta a nós como estilhaçado em vários fragmentos, nunca em um só. Quando chegamos perto dos confins encontramos não uma, mas várias crianças, e não apenas elas, mas a mãe, o pai e muitos outros (Vieira, 2010, p. 1).

Na clínica, essa é uma das formas de constataremos que os significantes têm suas fixações parciais no simbólico e que dependem das relações que estabelecem dentro da rede significante. No ordinário da vida, “mesa”, por exemplo, tem seu sentido delimitado pela relação com outros significantes como “cadeira”, “comida”, “cozinha”... Mesmo que seu significado deslize, ele encontra satisfatórias âncoras temporárias no simbólico, que regulam seu uso no discurso. Embora todos os significantes operem no campo do simbólico, possam mobilizar o imaginário por meio de imagens e associações, e também evidenciar o limite do simbólico, nem todos têm o mesmo peso na estrutura do discurso. Significantes que podemos chamar de ordinários possuem uma função mais local, de organizar pequenos pontos de sentido, sem desestabilizar a rede significante. Em contrapartida, outros funcionam como pontos de articulação essenciais na constituição do sujeito e na estruturação do discurso, como é o caso de “mulher”, termo que nos deixa diante de tensões entre os registros do simbólico, imaginário e real. Podemos ponderar, com intenção de comparação, que em “pai” se faz presente o mesmo efeito de tensão, por operar de maneira distinta em cada registro e suas funções não serem harmoniosas ou equivalentes. Contudo, ele ocupa uma posição muito distinta não só em relação a outros significantes, como também em relação à “mulher”, por ser o significante que articula estruturalmente os três registros.

Se não é indiferente eu ter partido do texto de *A carta roubada*, é porque, se essa carta pode, no caso, ter essa função feminizante, é porque o mito escrito, *Totem e tabu*, foi feito exatamente para nos apontar que é impensável dizer *A mulher*. Impensável por quê? Porque não podemos dizer *todas as mulheres*. Não podemos dizer *todas as mulheres* porque isso só é introduzido nesse mito em nome de que o Pai possui *todas as mulheres*, o que é, manifestamente, o signo de uma impossibilidade. Por outro lado, o que sublinho a propósito dessa *Carta roubada* é que, se existe apenas uma mulher, e não *A mulher* - em outras palavras, se a função da mulher só se desdobra a partir do que o grande matemático Brouwer, no contexto do que lhes expus agora há pouco sobre a discussão matemática, chama de *multiunidade* -, há uma função que é, muito propriamente falando, a do Pai, que está aí. O Pai está aí para se fazer reconhecer em sua função radical, naquela que ele sempre manifestou, por exemplo, toda vez que se tratou do monoteísmo.

(...)

A estrutura é tal que o homem em si, do modo como ele funciona, é castrado, e, por outro lado, existe uma coisa no nível do parceiro feminino, e que poderíamos simplesmente tratar com esse traço em que aponto a importância de toda a função dessa carta, no caso: com a carta, *A mulher não tem nada a ver*, se é que ela existe. Então, é por essa razão que ela não existe. Como *A mulher*, ela não tem nada a ver com a lei (Lacan, 1971/2009, p. 99).

Sem eliminar a tensão entre os registros, “pai” é um ponto de estabilização para toda a rede simbólica, um ponto fixo que orienta o sujeito no campo significante e permite que ele articule seu desejo de forma estruturada. “Pai”, ao ancorar a rede simbólica, funda um lado das coisas, onde há determinação. Mas não passará tanto disso.

Diferentemente, “mulher”, além de tensionar, desestabiliza os registros porque escapa à captura total do simbólico, rompe as identificações no imaginário e se vincula ao real como aquilo que não pode ser simbolizado. Enquanto “pai” é um ponto de ancoragem, “mulher”, como significante, permanece ponto de tensão. É por isso que Lacan conclui dizendo que, “como *A mulher*, ela não tem nada a ver com a lei”: a mulher, enquanto categoria universal, não existe no nível do simbólico estruturado pela função fálica – e por isso escapa à lei que rege “o todo”, a castração. É uma forma de enfatizar a posição “Outro” do feminino em relação ao regime da lei-pai. Por mais que possamos buscar fixações organizadoras, o termo “mulher” não encontra a tal âncora satisfatória, por remeter a algo que não encontra no simbólico uma definição universalizante. O termo é marcado pela ausência radical de totalidade pelo fato de estar estruturalmente implicado no não-todo. Outros significantes não têm essa relação direta com o não-todo. É no deslize de “mulher” que o imbróglio se dá: sua indeterminação e polissemia tem potencial de causar consideráveis equívocos, no interior e para além da psicanálise.

1.2

Imbróglis polissêmicos

Embora todo significativo deslize, “mulher” desliza de maneira especial. Por operar nos limites da lógica fálica e da diferença sexual, conforme aprofundaremos mais adiante, “mulher” aparece como um ponto de indeterminação que interroga discursos estabelecidos e aponta para certa necessidade de reordenação na estrutura do saber vigente. “Mulher” é uma palavra que habita a opinião pública e diferentes campos do saber, sendo uma das principais nos debates de gênero e interseccionais emplacados desde os anos 1980.

Seu primeiro sentido mais premente fala daquilo que gira em torno da discussão quanto ao que é mulher, o ser vivo. É inegável que no *top of mind* de “mulher”, a noção compartilhada que se destaca no pensamento comum remete ao ser que circula em sociedade, seu papel, seu tornar-se, seus direitos, o quanto de biológico, de construção social, de identificação sexual, de denominação... Essa noção em realce para o público maior nos leva aos estudos de gênero¹¹ e quando colocamos essa disciplina ao lado da psicanálise lacaniana, de imediato nos cabe ressaltar serem campos que abordam “mulher” sob distintos ângulos. Enquanto vemos nos estudos de gênero um foco de pesquisa em dinâmicas sociopolíticas, construções culturais e relações de poder, a psicanálise se aproxima de “mulher” por vias em uma espécie de espectro que vai desde “mulheres” enquanto gênero, causando que Freud as escute – e acabe fundando a psicanálise – até o mencionado aforisma “A mulher não existe” – que mais do que uma desistência ou negação, é o reconhecimento, justamente, do não-todo que produz a indeterminação. Para Lacan, “não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras” (Lacan, 1973/1985, p. 99).

No sentido desse debate, “mulher” é um signo em disputa e esses múltiplos ângulos de “mulher” desembocam no que chamaremos de campo de tensão entre as psicanálises¹² e os estudos de gênero. Em seus trabalhos sobre masculinidade e

¹¹ Faremos uma breve distinção entre estudos de gênero, teoria *queer* e epistemologias críticas no capítulo 2, onde nosso maior interlocutor será a teoria *queer*. Ao longo da dissertação, optamos por nos referir aos estudos de gênero, devido ao histórico mais longo de debate com a psicanálise.

¹² Se tomarmos a psicanálise como uma investigação do inconsciente, podemos dizer que existe apenas uma, a de Sigmund Freud. Contudo, um olhar honesto para o campo nos coloca diante de

diferença dos sexos, Pedro Ambra (2013) e Rafael Cossi (2016), respectivamente, trazem precisões acerca do estado da literatura no que diz respeito a como essas disciplinas se permeiam.

Ambra afirma que “os estudos de gênero pareciam muito mais rapidamente assimilar e criticar a psicanálise do que o inverso” (2013, p. 14): enquanto a recepção do feminismo dentro da psicanálise permanecia tímida, o nome “estudos de gênero” surgia da popularização da noção de gênero feita pela psicanálise de Robert Stoller. O autor também aponta que Freud e Lacan são autores de referência de Judith Butler. Cossi (2016), por sua vez, ao analisar a complexa situação da psicanálise em comparação aos estudos feministas e de gênero, afirma não haver consenso quanto a quais relações, diálogos, avanços e recusas teóricas podem ser estabelecidos entre feminismo e sexualidade. Ao longo de seu trabalho, encontramos diversos desenvolvimentos da psicanálise sendo incorporada por outros campos – mesmo que geralmente sob a ótica da crítica e da transformação – e de como ela ainda pode vir a ser. Contudo, conclui que são escassos os desenvolvimentos da psicanálise absorvendo contribuições dos estudos de gênero.

Como exemplar desse último caso, nos chegou a tese de Fernanda Pougy (2022), na qual a autora, em vez de rebater as frequentes críticas dirigidas à psicanálise pelos estudiosos de gênero, questiona-se o “que poderia ser extraído para nosso trabalho enquanto psicanalistas hoje” (Pougy, 2022, p. 14). Respondendo a partir da *práxis* psicanalítica, Pougy encontra na crítica ao binarismo que nos é dirigida a principal entrada para um debate na interlocução dos dois campos – e, ao longo de seus desenvolvimentos, os de Simone de Beauvoir, de Paul Preciado e de Judith Butler são incorporados não com fins de crítica, mas de instrumento para se sair do impasse propriamente psicanalítico.

diferentes concepções do inconsciente e do que é o objeto da psicanálise. A psicanálise tal qual fundada por Freud se desdobrou em diferentes abordagens. Em determinados momentos, nossa escrita é “psicanálise lacaniana” e seus derivados; porém, em outros, “psicanálise”, apenas. Reconhecemos o perigo deste singular soar como uma posição hegemônica, pois falamos da psicanálise de orientação lacaniana, e acreditamos ser adequado esclarecer tratar-se apenas de uma autorização – que conta com certa generosidade do leitor – a uma simplificação após já termos esclarecido que, de fato, a presente pesquisa é atravessada e fundamentada nos desenvolvimentos que Jacques Lacan fez retomando o trabalho de Freud. Por isso, no trecho ao qual vinculamos a nota, marcar “as psicanálises” não foi sem intenção, nem inconsequente: quisemos chamar atenção para o fato de que o dito campo de tensão não se instaura unicamente em relação ao recorte privilegiado pelos autores. A dimensão do problema apontado abrange todo um campo do saber, o da psicanálise. No debate com outras disciplinas, inclusive, dificilmente um interlocutor irá se referir às particularidades das psicanálises. No que diz respeito às críticas, somos uma plural unidade.

O contraste entre diferentes posturas para se habitar o dito campo de tensão nos leva à reflexão de que uma das maneiras de os psicanalistas estarem nele é deixando que os dizeres de outras áreas do conhecimento façam questão para a própria psicanálise. Ao resistir em reconhecer os impactos de outros estudos em suas próprias elaborações, a psicanálise corre alguns riscos. Um deles é o de cristalizar suas formulações, o que comprometeria o movimento de elaboração e produção de alterações inerente a sua própria estrutura – teórica, que é clínica. Outra dimensão é a política: as maneiras como se diz e o que se diz em relação à “mulher” estão diretamente ligados ao sofrimento psíquico – o que um psicanalista não pode perder de vista. Consideramos, então, que tanto o essencial esforço de delimitar o lugar e a especificidade da psicanálise em relação a esses outros saberes quanto questionar as suposições que sustentamos na prática vai além de um confronto entre disciplinas. É parte do fazer analítico trabalhar com um significante que, no interior do campo psicanalítico, o tensiona a enfrentar seus próprios limites e paradoxos.

Ainda para efeito de abertura do problema, voltemos rapidamente o olhar para o interior de nosso campo, a fim de uma última busca de “mulher” de modo um tanto menos sistematizado. Partamos de Lacan, em 1957:

se é preciso que o que não se é seja o que se é, resta não ser o que se é, ou seja, empurrar o que se é para o parecer, que é exatamente a posição da mulher na histeria. Como mulher, ela se faz máscara. Faz-se máscara precisamente para, por trás dessa máscara, ser o falo (Lacan, 1957/1999, p. 392)

Há uma relação estabelecida entre “mulher” e “histeria”. Também encontramos com frequência a associação da neurose obsessiva a “homem”:

Existem psicanalistas categóricos a esse respeito: a neurose obsessiva não existiria na mulher. (...) Muitos colegas pensam que os sintomas obsessivos, na mulher, recobrem a estrutura da histeria. Outros pensam que a neurose obsessiva seria um diagnóstico bastante raro na mulher (Alvarenga, 2019, p. 28 e 105-106).

Se houvesse relação tão direta entre “mulher” e “homem” enquanto gênero e estruturas clínicas, como faríamos ao conduzir o tratamento de sujeitos que circunscrevem “um real recentemente emergido” (Lacan, 1973-74, p. 190, *apud* Ambra, 2017, p.111) em identificações a gêneros não inteligíveis? Em outro sentido, ao final do Seminário XVIII, Lacan nos indica um “mulher” que se afasta tanto da estrutura histérica quanto do gênero feminino: “(...) *toda mulher é a* enunciação com que a histérica se decide como sujeito (...) A histérica não é *uma*

mulher. Trata-se de saber se a psicanálise, tal como a defino, dá acesso a *uma* mulher” (Lacan, 1971/2009, p. 145). Supomos que Lacan começa a falar de gozo feminino, distinção que fica ainda mais nítida quando Marie-Helénè Brousse introduz seu *Modo de gozar no feminino*:

O feminino, tradicionalmente assimilado ao materno, é abordado no discurso contemporâneo pelo gênero, que multiplica as categorias. A experiência psicanalítica mostra que o gênero é resultado das identificações. Por sua vez, o gozo não corresponde às identificações. (...) Este livro, que trata do gozo feminino e não das mulheres, é resultado desta ideia (Brousse, 2021, p. 10, tradução nossa).

Seguindo a literatura posterior a Lacan, encontramos Márcia Aran (2003), por exemplo, que entrega *Lacan e o feminino: algumas considerações críticas*, onde, como muitos, retoma conceitos de *Coisa* e de objeto *a* para debater o tema. Maria Anita Carneiro Ribeiro et al. (2015) se pergunta *A mulher: um sintoma para o homem?*, enquanto Cristina Moreira Marcos (2011) preferirá tecer *Considerações sobre o feminino e o real na psicanálise*, ambos perpassando não-todo, falo e, mesmo, homem. Temos trabalhos densos como o de Maria Josefina Sota Fuentes (2012), *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*, e o de Colette Soler (2005), *O que Lacan dizia sobre as mulheres*, e há revisitas mais primordiais como Erikson Henrique Ferrarini et al. (2023), *A mulher e a feminilidade na teoria psicanalítica: permanências e rupturas a partir dos estudos de Freud e Lacan*, ou Carolina Cubas Antonio (2021) com *A questão conceitual da mulher no escólio de Jacques Lacan: uma revisão sistemática*. Debates de sexo e gênero mais anunciadamente em tangente de circunscrição, como Ambra, Nelson da Silva Junior & Laurie Laufer (2019) *O ser sexual só se autoriza por si mesmo e por alguns outros*, bem como estendendo autorias, como Cossi & Dunker (2017), *A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família*, nos quais a sexuação era fórmula de abordagem.

O ponto é levantar o quanto formulações como a noção de gênero e conceitos de Outro, de inconsciente, de sujeito, de pulsão, conceito lacaniano de não-todo fálico, conceito de real, de gozo, de semblante, conceito de sintoma, de *sinthome*, de Pai e outros, todos eles arvoram nisso de modo impressionante para sustentar um não conceito de “mulher”:

A fórmula de Lacan com referência à mulher é (A) Mulher, para dar conta da inexistência do universal da mulher, como também de sua afirmação: a mulher não existe, pois não há um significante que possa nomear A Mulher. Então, colocar Mulher por fora dos parênteses é a exceção que funda a regra do universal sem

barrar? Ou então, Mulher fora dos parênteses assinala a aspiração contemporânea à feminilidade? O feminino, no ensino de Lacan, percorre um arco que vai da chamada mascarada feminina, com seu peso simbólico e imaginário, até o gozo feminino mais além do Édipo, passando pelo empuxo à mulher na psicose onde nos encontramos com A Mulher, sem esquecer a outra mulher da histérica, nem a posição característica da mulher como objeto causa do desejo do homem. Considerando o título dessa perspectiva, poderíamos pensar que “mulher” assinalaria esse gozo mais além do Édipo e (A) viria a especificar, tanto os delírios psicóticos como neuróticos, mais alguém do Édipo? Ao longo da história, a mulher, em comparação com o homem, ficou sempre situada do lado do déficit. Elas estavam destinadas ao silêncio das reproduções maternas e confinadas à sombra do doméstico (Kruger, 2014, p. 247).

Cada conceito alocado abrindo temáticas e veredas sem tamanho, para serem corridas e perfiladas em desfiladeiros de significações. “Mulher” não é geral, mas casual, caso a caso, sintomatizando enigma aberto, incompleto, que não fecha. “Mulher é desdobrável”, encontramos em Adélia Prado¹³. Esse *mais* que a poetisa coloca do lado feminino, que transforma o déficit feminino em algo *a mais*, Lacan também o faz: “Se Lacan, em seu último ensino, generalizou o gozo feminino, até transformá-lo no ‘gozo como tal’, podemos concluir que o percurso do conceito, ao longo de seu ensino, vai até a feminização do gozo, do que resulta a minha interpretação do título” (Kruger, 2014, p. 249). E é esse percurso do conceito que seguiremos.

Para tanto, até este ponto do texto acreditamos ter fundamentado que mesmo carregado de valores culturais, ideológicos e simbólicos, “mulher” é uma palavra que exerce função típica de metáfora na psicanálise e na linguística, substituindo ou apontando para algo ausente e tentando produzir sentidos em torno dessa ausência. Observamos “mulher” se mover como um ponto de referência para significados diversos, ultrapassando definições biológicas ou sociológicas tradicionais. Essa produção de deslizamento de sentido é acompanhada de uma impossibilidade de se universalizar “mulher”, o que tem seu auge quando o termo é enquadrado na formulação do aforisma “A mulher não existe”.

Assim, o presente trabalho parte da premissa de que a não fixidez do significante ao significado está refletida na maneira como “mulher” é trabalhada nos diferentes momentos da obra de Lacan. O que nos trouxe a esta pesquisa foi explorar, sem intenção de redução, esses desdobramentos. Entendemos que

¹³ Adélia Prado pede licença poética – como, inclusive, intitula seu “Com licença poética” (1976) – a Carlos Drummond de Andrade para, a partir do homem *gauche*, desiludido e inerte do “Poema de Sete Faces” (1930) contrastar que mulher se desdobra. Sugerimos a leitura dos dois poemas.

percorrer e escandir o ensino de Lacan tendo como objeto o desenvolvimento de “mulher” e seus sentidos encerra importante relevância epistemológica e clínica, ao nos oferecer reflexões e esclarecimentos fundamentais para nos orientarmos melhor tanto na própria epistemologia psicanalítica, quanto no debate com outros campos do saber.

1.3

Circunscrever o indeterminável

O que é um conceito em psicanálise? Na abertura de *As Pulsões e seus Destinos*, Freud refuta a ideia de que a ciência deva ser construída de maneira total, fechada, forjada em conceitos fundamentais claros e precisos. Não por uma miríade de possibilidades, mas pela impossibilidade de que ao se descrever, agrupar, ordenar e correlacionar fenômenos – o que considera “o verdadeiro início da atividade científica” –, não apliquemos ideias abstratas ou, mais ainda, não apliquemos ideias abstratas “tomadas de algum lugar, por certo não somente das novas experiências” (Freud, 2013, p. 15).

Há, aqui, uma precisão basal: não existe separação rígida entre teoria e prática na psicanálise. Na verdade, não existe separação entre teoria e prática, pois não há como um fenômeno existir a não ser por meio de descrições que *a priori* incluam ideias abstratas que o falem. Outra precisão marcada é que se o fenômeno não existe *per se* e se ideias advêm de experiências, quem o fala está posto no fenômeno, na descrição, no agrupamento; portanto, no conceito. Essas ideias não são escolhidas aleatoriamente e possuem significativas relações com o material “empírico”; são correlações respaldadas em convenções. Em sentido contrário à crença de uma ciência baseada em evidências, uma terceira precisão que podemos extrair é que essa lógica freudiana concede às correlações, e consequentemente aos conceitos, um caráter de “consenso por consentimento”, não por “consistência” ou “precisão” dos conceitos. Por fim, as ideias contêm indeterminação, o que implica consentir que essa indeterminação é inerente aos conceitos. Ao contrário de ser algo menor e que põe em xeque a confiabilidade científica, isso é essa brecha que a põe em marcha. Tal qual a estrutura da linguagem, onde “o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar” (Agamben, 2005, p. 11), uma quarta precisão freudiana que podemos ressaltar é que “o progresso do

conhecimento não tolera nenhuma rigidez nas definições” (Freud, 1915/2013, p. 17) e que esse progresso pressupõe a suspeita, o furo, a contingência, para poder trabalhar.

Essas pontuações destacadas do que Freud chamou de início da atividade científica são traços, então, carregados e que se repetem em uma espécie de segunda, terceira etc. volta, quando os conceitos vão se tornando cada vez mais indispensáveis em elaborações posteriores.

É bastante freudiana a busca pela origem, o umbigo dos conceitos – brinquemos! –, tanto que é com essa introdução que ele começa uma espécie de dissecação do conceito de pulsão. No entanto, nosso interesse em destacar esse trecho está no que ele nos transmite quanto à “identidade epistêmica freudiana”, como nomeia Paul-Laurent Assoun (1983, p. 10), e que condiciona a postura de todo discurso relativo a Freud. Quando Freud reivindica a psicanálise não apenas como prática, mas como saber, regras de funcionamento próprias e específicas pertencem a esse saber e se estendem a seus praticantes. Mais que isso, há um aspecto orientador ressaltado por Assoun: “Se é verdade que todo saber científico tem seu próprio programa, deve existir uma ponderação sobre as condições de possibilidade de tal saber; não necessariamente externa, mas atuando de dentro, ao mesmo tempo que esse saber, nesse saber” (Assoun, 1983, p. 10, tradução nossa).

Está implicada no saber psicanalítico uma produção própria que intervém e faz parte de sua constituição. Conforme pontuamos anteriormente com Dunker (2017), a postura de Lacan – tal qual Freud – era permitir que o próprio saber produzido afetasse e produzisse alterações estruturais em seu ensino. No saber, em geral, conceitos são carregados de furos. Na psicanálise, esses furos são força motriz.

A especificidade na produção de conceitos no campo psicanalítico leva Eliane Costa Dias & Maria Livia Moretto (2020) a asseverar que características de não generalização e de impossibilidade de se chegar a uma definição última e totalizante (condição de inacabamento) são caras, além de não raras. Mesmas são as considerações presentes na tese¹⁴ defendida por Vinícius Darriba (2003), intitulada

¹⁴ Apenas indicamos aqui a tese, nos valendo de artigo derivado desta para as reflexões acima (conferir referências): DARRIBA, V. A.. **O que é produzir conceitos em psicanálise**: Investigação em Freud e Lacan. Tese de doutorado, Programa de pós-graduação em teoria psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2003.

O que é produzir conceitos em psicanálise: Investigação em Freud e Lacan. Tais ponderações se temperam com a perspectiva de Gilson Iannini (2013) que igualmente destrinchou dinâmicas de ciência e verdade no fazer lacaniano: o conceito é significativo e, como tal, só ganha sentido em relação a outro significativo (ou a outros, em cadeia), não trazendo em si e tão somente significado.

Dias e Moretto assim sintetizam o ponto que aqui nos toca:

Deste percurso pela obra de Freud e de Lacan constatamos que, se o conceito científico é uma sistematização do material empírico que permite descrição, organização e previsão¹⁵, para a psicanálise, em função da especificidade de seu objeto (o encontro do ser falante com a linguagem e seus efeitos), a produção conceitual apresenta especificidades:

- A relação com a clínica: o conceito surge como tentativa de resposta aos problemas que emergem na experiência do dispositivo clínico. Essa relação não é unilateral, na medida em que a formulação do conceito não é apenas sistematização da clínica, mas afeta e engendra a própria experiência. Para além de uma relação de correlação, de determinação recíproca, entre conceito e clínica há uma relação de correspondência - a lógica de estruturação do conceito guarda correspondência com a lógica de estruturação da experiência da clínica.
- O conceito tem uma dupla vertente: *simbólica*, enquanto articulação de significantes e produção de significação; e *real*, enquanto dimensão que se faz pela negatividade, pela impossibilidade de pleno sentido.
- O conceito engendra uma abstração singular: à medida que o objeto da psicanálise é refratário à fenomenalização e seu método não permite replicação e generalização, o conceito psicanalítico não comporta a característica de universalidade pretendida pelos conceitos científicos. Trata-se de uma operação de abstração que é sempre singular, atualizada a cada caso, a cada vez.
- A relação com a impossibilidade: na medida em que dá substância ao furo do real, implica na impossibilidade de um sentido unívoco, na impossibilidade de se chegar a uma definição última, isto é, na impossibilidade de conter um saber todo, de totalização.

O conceito em psicanálise designa o furo (não-todo) constituinte da experiência analítica ao mesmo tempo em que é em si mesmo uma experiência de não-todo. Como sugere Darriba (2003a), o conceito de *conceito* em psicanálise poderia ser transmitido topologicamente pela figura do toro: a formulação do conceito gira, ao mesmo tempo, em torno de seu próprio buraco circular e do buraco central que lhe configura a existência (buraco central que lhe é, ao mesmo tempo, interno e externo) (2020, p. 9).

Para reforçar, ouçamos Darriba:

A dimensão da realidade como o que se furta à apreensão pelo conceito não se configura, portanto, como mero limite ao conceito. Se há uma realidade que se furta ao conceito, a psicanálise busca fazer disso conceito. Na psicanálise não se pode

¹⁵ “Pela vertente da instrumentalidade, um conceito deve atender quatro exigências (Abbagnaro, 2007): 1. Descrever os objetos da experiência para permitir seu reconhecimento; 2. Classificar os fatos de forma inclusiva e exclusiva em relação ao caso; 3. Organizar os dados da experiência de modo que se estabeleçam entre eles conexões de natureza lógica (dedutivas e indutivas); 4. Prever o comportamento de processos e funções, antecipando a experiência futura à luz da experiência passada” (Dias & Moretto, 2020, p. 3).

estabelecer a separação entre o espaço em que o conceito opera e um exterior que remete ao inefável da realidade que se furta. Se por um lado, a psicanálise afirma uma dimensão da realidade que resiste ao conceito, por outro, é pelo conceito mesmo que ela é atualizada. Desse modo, o fato da realidade não coincidir com o conceito não impõe o divórcio positivista – a que fizemos referência acima – entre o conhecimento e a realidade, já que é o próprio conceito na psicanálise que remete a uma realidade que se furta (Darriba, 2003, p. 178).

Iannini, enfatizando que desde 1953 “a linguagem deixa de ser um meio para constituir um campo: o campo epistêmico-conceitual onde se definem a estrutura e os limites tanto da teoria quanto da práxis psicanalítica” (2013, p. 42), insistirá que:

Para ser condizente com o alcance da obra freudiana, é preciso re-interrogar cada conceito psicanalítico desde seus princípios. Mostrar o fundamento que eles tomam na linguagem. E, ao fazê-lo, mostrar que não há algo como o fundamento do fundamento, i.e., que ao fundar os conceitos psicanalíticos na linguagem, a própria conceitualização, a própria textura discursiva da psicanálise está submetida às leis da linguagem. Aqui começa, sorrateiramente, a insinuar-se a questão da metalinguagem, e da crítica de sua possibilidade. [...] Toda a operação lacaniana em 1953 parece consistir em trazer a discussão da teoria psicanalítica do campo da *psyché* para o campo da linguagem. Em uma palavra: trata-se de passar do domínio do aparelho psíquico, da vida mental e da representação para o domínio do aparelho de linguagem, do sujeito e do significante (Iannini, 2013, p. 44).

Marcadamente, não é que se deva corresponder um conceito a uma realidade imediata ou óbvia, sem considerar – ainda que já considerando – a ideia de que se criam realidades e coisas com palavras. É a forma pela qual se exprime a linguagem que definirá subjetividades, tamanha reversão conceitual em campo da linguagem, não um acesso a uma “realidade fora de nós”, prévia, pronta e determinada. O uso do conceito, descompletante, que inacaba objeto e sujeito, conseqüente real sempre em jogo: é disso que se trata. Eis o risco que nos acompanha neste trabalho. Para “conceituar” analiticamente é preciso saber não fechar, saber “acontecer” abrir, fazer com que conceito seja um acontecimento de marcação de antes e depois, mas que abre.

Em *Sem standard, mas não sem princípio*, Romildo do Rêgo Barros (2003) nos alerta que o *standard*, o padrão, o modelo, pretende estabelecer uma igualdade universal, o que coloca a psicanálise e, mais, o psicanalista, diante da denegação da causa do desejo, enquanto a prática analítica, mais especificamente a prática lacaniana, tem como *princípio* o desejo do analista como causa. Ponderar sobre o saber analítico, então, é deparar-se com algo que não é todo modelo, sequer todo contingente; que teoria e prática emergem de princípios. Podemos pensar que a psicanálise, então, se constrói em um jogo entre o que é necessário e o que é

contingente? Possivelmente sim e faz parte do trabalho de um analista-pesquisador uma constante revisão de sua posição diante da psicanálise que se propõe a circunscrever, pelo princípio do próprio movimento inerente à produção de saber analítico, que nos leva a interrogá-lo para produzi-lo.

Não temos, aqui, a pretensão de conceituar “mulher”, tampouco traduzir a verdade de Lacan sobre isso que não existe. A pretensão de nosso *cherchez la femme*, que já consideramos ousadia suficiente, é tentar acompanhar os desenvolvimentos lacanianos em torno do termo; é circunscrever o que existe. Nossa proposta de segui-lo em seu percurso e delimitar os usos que faz do termo “mulher” aposta que essa formalização pode nos auxiliar a nos orientarmos melhor tanto na própria epistemologia psicanalítica, quanto na direção dos tratamentos, a fim de, a partir daí, pensarmos o que se produz na e sobre a psicanálise em relação ao tema.

Partimos de um mapeamento do termo “mulher” nos Seminários, do 01 ao 27. Neles, Lacan desenvolvia suas ideias de forma mais livre do que em condensações mais elaboradas, explorando as nuances do pensamento à medida que falava. As publicações *Seminários* de Lacan são o produto do material recolhido em transcrições, anotações e gravações dessas “aulas” e, portanto, são atravessadas por aspectos da transmissão oral que influenciam tanto a forma quanto o conteúdo. Esse formato nos permite acessar variações conceituais e desenvolvimentos progressivos do pensamento laciano, razão pela qual escolhemos esse *corpus* textual para nossa análise.

Nosso estudo segue uma análise documental de abordagem quantitativo-qualitativa. Isso significa que combinamos métodos estatísticos e interpretativos para examinar o uso do termo “mulher” ao longo dos Seminários. A pesquisa foi organizada em quatro etapas principais:

1. Construção do *corpus* e busca sistemática: reunimos os Seminários em um único banco de dados no *software* Folio Views. A partir dessa base digital, aplicamos uma busca sistematizada por “mulher OU mulheres”, o que resultou na identificação de 1.862 ocorrências nos textos. Essas foram reunidas e registradas em um arquivo, extraído-se as passagens textuais com suas respectivas referências específicas. Esse processo gerou um extenso material bruto de mapeamento do termo “mulher” nos Seminários de Lacan:

LIVRO	OCCORRÊNCIAS	MAPA	MÉDIA	REFERÊNCIA
Seminário 1	16	[ir]	0,048	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986
Seminário 2	49	[ir]	0,119	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jo
Seminário 3	109	[ir]	0,301	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 3: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Seminário empre
Seminário 4	143	[ir]	0,318	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. Seminár
Seminário 5	180	[ir]	0,338	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998
Seminário 6	148	[ir]	0,285	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. Seminário e
Seminário 7	38	[ir]	0,100	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. Semin
Seminário 8	107	[ir]	0,222	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 8: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010. Seminário en
Seminário 9	20	[ir]	0,046	LACAN, Jacques. Seminário 9: a identificação. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003. Seminá
Seminário 10	146	[ir]	0,399	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. Seminário empr
Seminário 11	14	[ir]	0,054	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jor
Seminário 12	39	[ir]	0,086	LACAN, Jacques. Seminário 12: problemas cruciais para a psicanálise. Recife: Centro de Estudos Freudianos
Seminário 13	71	[ir]	0,473	LACAN, Jacques. Seminário 13: el objeto del psicoanálisis. Buenos Aires: EFBA. Seminário empreendido em
Seminário 14	100	[ir]	0,282	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma. Rio de Janeiro: Zahar, 2024. Seminário empre
Seminário 15	48	[ir]	0,176	LACAN, Jacques. Seminário 15: o ato analítico. Seminário empreendido em 1967 e 1968. Inédito
Seminário 16	92	[ir]	0,237	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Seminário empre
Seminário 17	42	[ir]	0,246	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992. Seminá
Seminário 18	109	[ir]	0,722	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Seminário 19	91	[ir]	0,401	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 19: ... Ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Seminário empreendido em
Seminário 20	105	[ir]	0,522	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Seminário emp
Seminário 21	79	[ir]	0,298	LACAN, Jacques. Seminário 21: os não-tolos vagueiam. Salvador: Espaço Moebius Psicanálise, 2016. Seminári
Seminário 22	55	[ir]	0,786	LACAN, Jacques. Seminário 22: o R.S.I. Seminário empreendido em 1974-1975. Inédito
Seminário 23	37	[ir]	0,245	LACAN, Jacques. O Seminário, livro 23: o sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007. Seminário empre
Seminário 24	13	[ir]	0,144	LACAN, Jacques. Seminário 24: l'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Versão Jairo Gerbase, 1998. Se
Seminário 25	2	[ir]	0,044	LACAN, Jacques. Seminário 25: o momento de concluir. J Gerbase, Trad., 2000. Seminário empreendido em
Seminário 26	3	[ir]	0,051	LACAN, Jacques. Seminário 26: a topologia e o tempo. G C Volaco, Trad., 2019. Seminário empreendido em
Seminário 27	6	[ir]	0,120	LACAN, Jacques. Seminário 27: NOME DA AULA. Revista da Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissã
	1862			

Figura 1 - Panorama da distribuição das 1.862 ocorrências mapeadas nos Seminários

Oc.	DATA	LIÇÃO	PG	TRECHO
[SEMINÁRIO 1]				
1	18/11/1953	Abertura do seminário	9 - 10	Brucke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond, tinham consti
1	20/01/1954	II. Primeiras Intervenções sobre a Questão da Resistência	30	É bastante notável que esse método se tenha mostrado, por
1	17/02/1954	VI. Análise do Discurso e Análise do Eu	84	Esse texto é precioso porque é de uma terapeuta, de uma m
1	31/03/1954	XI. Ideal do Eu e Eu-Ideal	155	O <i>Anlehnungstypus</i> não é menos imaginário, porque está fu
1	05/05/1954	XIII. A Bâscula do Desejo	191 - 192	Temos aqui dois pontos O e O'. Por que O e O' ? É que uma
1	12/05/1954	XIV. As Flutuações da Libido	215	Está aí uma primeira etapa. Apresenta uma analogia muito f
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	239	Balint situa-se nesse período que se estende de 1930 aos no
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	241	Balint vai muito longe nos detalhes etnográficos extraordina
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	248	Sartre observa muito justamente que, no vivido do amor, o
6	30/06/1954	XXI. A Verdade Surje da Equivocação	306 - 307	Freud viu, pois, naquele dia uma monografia sobre os ciclan
1	07/07/1954	XXII. O Conceito de Análise	317	Quando um homem recusa ser rei, isso não tem de modo al
16				
[SEMINÁRIO 2]				
1	01/12/1954	III. O universo simbólico	42	Mas como o senhor pode, caro Anzieu, dar tamanha import
1	01/12/1954	III. O universo simbólico	43	O senhor percebe o sentido que a palavra compensação poi
2	16/02/1955	XI. A Censura não é a Resistência	164 - 165	Isto comporta a questão do que denominamos o supereu. E
1	16/02/1955	XI. A Censura não é a Resistência	166	Tudo o demonstra, o rei da Inglaterra é um babaca. Tivemos
1	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	195	Vejamos o texto. O Sr. Erikson atribui uma grande importân
7	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	196 - 197	Trata-se aí, na realidade, de resistência do tipo resistência fe
1	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	200	Chegamos ao que está por detrás do trio místico. Digo místi
1	23/03/1955	XV. Par ou Ímpar? Para Além da Intersubjetividade	223	Nos dois sonhos em questão, encontramos-nos diante de urr
1	26/04/1955	XVI. A Carta Roubada	248 - 249	Não é por acaso que vemos aparecer aí personagens régios.
2	19/05/1955	XVIII. O Desejo, a Vida e a Morte	283 - 284	Que a libido seja determinante no comportamento humano
1	19/05/1955	XVIII. O Desejo, a Vida e a Morte	288 - 289	É uma frase que arranquei de seu contexto, e é preciso que
1	08/06/1955	XXI. Sosia	325 - 326	Foi a Anfitrião que aludi perante nosso visitante, Moreno, q

Figura 2 - Exemplo de passagens distribuídas por cada Seminário, com suas referências

MULHER 1853							
SEM	DATA	LIÇÃO	PG	IMP	SITUAÇÃO	Oc.	TRECHO
1	18/11/1953	Abertura do seminário	9 - 10			1	Brucke, Ludwig, Helmholtz,
1	20/01/1954	II. Primeiras Intervenções sobre a Questão da Resistência	30			1	É bastante notável que esse
1	17/02/1954	VI. Análise do Discurso e Análise do Eu	84			1	Esse texto é precioso porqu
1	31/03/1954	XI. Ideal do Eu e Eu-Ideal	155			1	O <i>Anlehnungstypus</i> não é m
1	05/05/1954	XIII. A Bâscula do Desejo	191 - 192			1	Temos aqui dois pontos O e
1	12/05/1954	XIV. As Flutuações da Libido	215			1	Está aí uma primeira etapa.
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	239			1	Balint situa-se nesse períod
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	241			1	Balint vai muito longe nos d
1	02/06/1964	XVII. Relação de Objetivo e Relação Intersubjetiva	248			1	Sartre observa muito justan
1	30/06/1954	XXI. A Verdade Surje da Equívocação	306 - 307			6	Freud viu, pois, naquele dia
1	07/07/1954	XXII. O Conceito de Análise	317			1	Quando um homem recusa
2	01/12/1954	III. O universo simbólico	42			1	Mas como o senhor pode, c
2	01/12/1954	III. O universo simbólico	43			1	O senhor percebe o sentido
2	16/02/1955	XI. A Censura não é a Resistência	164 - 165			2	Isto comporta a questão do
2	16/02/1955	XI. A Censura não é a Resistência	166			1	Tudo o demonstra, o rei da
2	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	195			1	Vejamos o texto. O Sr. Eriks
2	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	196 - 197			7	Trata-se aí, na realidade, de
2	09/03/1955	XIII. O Sonho da Injeção de Irma	200			1	Chegamos ao que está por
2	23/03/1955	XV. Par ou Ímpar? Para Além da Intersubjetividade	223			1	Nos dois sonhos em questã
2	26/04/1955	XVI. A Carta Roubada	248 - 249			1	Não é por acaso que vemos
2	19/05/1955	XVIII. O Desejo, a Vida e a Morte	283 - 284			2	Que a libido seja determina
2	19/05/1955	XVIII. O Desejo, a Vida e a Morte	288 - 289			1	É uma frase que arranquei
2	08/06/1955	XXI. Sósia	325 - 326			1	Foi a Anfitrião que aludi per
2	08/06/1955	XXI. Sósia	327			6	Coloquemo-nos na perspec
2	08/06/1955	XXI. Sósia	328 - 330			15	Ora, Lévi-Strauss demonstr

Figura 3 - Exemplo de todos os Seminários unificados

2. Mapeamento e identificação de zonas de concentração: para melhor visualizar a distribuição do termo, elaboramos um “mapa de calor” que indica a frequência de “mulher” por página em cada Seminário. Esse mapa é constituído por tabelas que tornam visível, de forma gráfica ou tabular, a concentração do termo ao longo dos textos. Essa etapa nos ofereceu uma visão panorâmica e mensurável da distribuição do termo, o que nos indicou momentos-chave no ensino de Lacan e nos auxiliou na seleção final de passagens para a análise qualitativa.

OCORRÊNCIAS NA PÁGINA x COR																																		
1	2	3	4	5	6 em diante																													
[SEMINÁRIO 3] . OCORRÊNCIAS 109 0,3																																		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30					
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70					
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110					
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150					
161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190					
201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230					
241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260	261	262	263	264	265	266	267	268	269	270					
281	282	283	284	285	286	287	288	289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310					
321	322	323	324	325	326	327	328	329	330	331	332	333	334	335	336	337	338	339	340	341	342	343	344	345	346	347	348	349	350					
361	362																																	
[SEMINÁRIO 4] . OCORRÊNCIAS 143 0,32																																		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30					
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70					
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110					
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150					
161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190					
201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230					
241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260	261	262	263	264	265	266	267	268	269	270					
281	282	283	284	285	286	287	288	289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310					
321	322	323	324	325	326	327	328	329	330	331	332	333	334	335	336	337	338	339	340	341	342	343	344	345	346	347	348	349	350					
361	362	363	364	365	366	367	368	369	370	371	372	373	374	375	376	377	378	379	380	381	382	383	384	385	386	387	388	389	390					
401	402	403	404	405	406	407	408	409	410	411	412	413	414	415	416	417	418	419	420	421	422	423	424	425	426	427	428	429	430					
441	442	443	444	445	446	447	448	449	450																									
[SEMINÁRIO 5] . OCORRÊNCIAS 180 0,34																																		

Figura 4- Exemplo do “mapa de calor”

Ao longo do mapeamento, fizemos uma primeira leitura menos analítica dos trechos encontrados; porém, aprofundada o suficiente para colocar à prova nossa hipótese inicial de pesquisa, que acabou sendo revisada. Inicialmente, supúnhamos que “mulher” comportaria ao menos três sentidos: gênero feminino, posição histórica e gozo feminino. Contudo, entendemos que apenas essas acepções não davam conta da complexidade de significados encontrados. Ao longo da análise quantitativa da ocorrência do termo nos Seminários, percebemos correlações conceituais que não estavam dadas de partida e que começaram a se mostrar já nessa etapa da pesquisa. Ou seja, o significante “mulher” se articula com outros conceitos da teoria psicanalítica, o que nos permitiu questionar a hipótese inicial e repensar as acepções que tínhamos proposto.

Nosso primeiro questionamento foi em torno de *gênero*. Concluímos que precisávamos implicar *gênero* como semblante e em uma acepção mais ampla, a de *estratégias de figuração de si* – junto com *maskarada* e *véu*. Isso se desdobrou em incluir *sexo* pela vida da lógica da sexualização que, por sua vez, também foi interrogado em relação ao *gozo feminino*. Fomos levados a fazer desenvolvimentos em torno do último, mesmo não sendo um dos sentidos no qual Lacan usa “mulher”. Por último, identificamos um uso inegável de “mulher” como *sintoma* do homem. Isso nos permitiu o refinamento que fizemos na etapa seguinte:

3. Revisão da hipótese inicial e delimitação das acepções: a partir das reflexões anteriores, delimitamos quatro acepções principais e dedicamos um espaço a um achado importante em relação a elas:
 - a. *Posição histérica*: quando “mulher” metaforiza falta e o saber do Outro, marcada por uma relação de interrogação – inclui tanto a estrutura clínica da histeria quanto o discurso da histérica. Tomamos “posição” como um eixo que permite articular, sem reduzi-los, o plano clínico e o discursivo;
 - b. *Estratégia de figuração de si*: quando “mulher” aparece associada a semblante, máscara e véu;
 - c. *Lado não-todo fálico*: quando o termo se articula ao desenvolvimento lacaniano sobre os modos de relação com o real do gozo e designa o modo não-todo da lógica da sexualização;
 - d. *Sintoma do homem*: quando “mulher” surge como uma invenção masculina diante da falta;
 - e. *Gozo feminino*: embora “mulher” não seja usada como sinônimo direto desse conceito, identificamos que o além da função fálica leva ao tema do gozo, fundamental no ensino de Lacan, o que justificou nos estendemos para trabalhar essa noção;
4. Refinamento do material bruto: com as acepções devidamente definidas, passamos à etapa final de refinamento do material bruto. Para cada acepção, identificamos os principais significantes que surgiam em associação ao termo “mulher”. Esses significantes foram utilizados como marcadores para um novo mapeamento sistematizado, no qual realizamos buscas por “mulher E” – sendo o segundo termo cada um dos marcadores designados. Recolhemos as passagens retornadas e agrupamos os resultados em uma planilha separada para cada uma das acepções. Os marcadores utilizados foram os seguintes:
 - a. Para *posição histérica*, usamos histeria, histérica, insatisfação, discurso e demanda;
 - b. Para *estratégia de figuração de si*, buscamos semblante, identidade, gênero, máscara, mascarada, encenação e véu;

- c. Para *sexuação*, cruzamos a mulher não existe, não-toda, ser falante, ser sexuado, relação sexual, gozo fálico;
- d. Para *sintoma do homem*, procuramos sintoma, sinthoma, verdade do homem e causa do desejo;
- e. Para *gozo feminino*, associamos gozo feminino, outro gozo, gozo suplementar, místico/mística, gozo opaco, mais-de-gozar.

HISTERIA		59					
MULHER		208					
SEM	DATA	LIÇÃO	PG	IMP	SITUAÇÃO	Oc.	TRECHO
2	19/05/1955	XVIII. O Desejo, a Vida e a Morte	283 - 284	não	-	2	Que a libido seja determinante no comportamento de o útero ser um bichinho que vivia der evidentemente é que não quis tomar outro n seus pinotes. Só que Aristóteles nunca pensou que se podi cançonetista que em sua obscenidade era de também não fala, e além do mais não ouve n de onde Aristóteles estava.
3	30/11/1955	III. O Outro e a psicose	48 - 49	não	-	1	E por que com um A maiúsculo? Por uma raz. linguagem. Essa razão delirante é a seguinte. constitui precisamente o valor fundador dess enquanto Outro absoluto. Absoluto, isto é, q no fim de contas se é um fingimento ou não. ao outro.
3	14/03/1956	XII. A Pergunta Histórica	197	sim	dora OK	10	Terminemos por onde começamos, o último único de fantasia de gravidez domina, mas er Pode-se notar que ele se arranjou para despi O caráter problemático de sua identificação s gestualizado, tudo o que é manifestado, só g; ou sou uma mulher ? Quando eu lhes exponho as coisas assim, voc senão a uma questão acerca de seu sexo. Nã esse respeito - não se fala de outra coisa, O q alguma coisa de singular - a mulher se interrr É desse ponto que retomaremos na próxima

Figura 5 - Resultado final por cada aceção

O material completo deste mapeamento, está disponível [neste link](https://docs.google.com/spreadsheets/d/1w4n7C9Jmvu-8kvlse_Va4TUtP_wBZU37EK8KGuv5LW0/>).¹⁶ Por meio dessa metodologia, conseguimos mapear o termo “mulher” no ensino de Lacan com base em um cruzamento entre análise quantitativa e qualitativa. O uso da quantificação de “mulher” nos permitiu estruturar um olhar interpretativo sobre suas múltiplas significações. Além de mensurarmos frequências, buscamos formular algumas hipóteses de compreensão quanto às nuances conceituais e discursivas que emergem em torno do significante “mulher”.

Esse trabalho se concretiza no terceiro capítulo do presente estudo, onde acreditamos atingir nosso objetivo de identificar e distinguir os usos de “mulher”

¹⁶ Aos leitores deste trabalho impresso, digitar o seguinte endereço no navegador: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1w4n7C9Jmvu-8kvlse_Va4TUtP_wBZU37EK8KGuv5LW0/>.

por Jacques Lacan em diferentes momentos do seu ensino, explorando como ele se articula com outros conceitos fundamentais do ensino lacaniano.

Antes, ao longo do segundo capítulo, apresentamos referências fundamentais que contextualizam o termo “mulher” na psicanálise de Freud e na lacaniana. Iniciamos com as contribuições de Freud, cuja obra serve de base para o pensamento de Lacan. Para isso, analisaremos textos centrais: *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933). Esses textos condensam as principais formulações freudianas em torno da relação entre diferença anatômica, diferença sexual, constituição do feminino, complexo de Édipo, complexo de castração, fase pré-edípica e tensão entre determinação anatômica e construção psicossocial da feminilidade. São, também, textos que fornecem elementos centrais para a releitura lacaniana de “mulher”, sendo, portanto, essenciais para compreender os deslocamentos e reformulações que Lacan opera sobre o tema.

O que outros psicanalistas puderam fazer com as contribuições de Freud e de Lacan? Seguimos o capítulo investigando os desdobramentos do gozo feminino para além da lógica da falta, tomando como eixo a noção lacaniana de não-todo. A partir disso, apoiados e algumas psicanalistas pós-lacanianas, problematizaremos identidade “mulher” e o termo “mulher” em Lacan, abrindo caminho para o debate com a teoria *queer* e com as noções contemporâneas de gênero e identidade.

Desse modo, este capítulo situa o contexto histórico e conceitual que sustenta a questão da “mulher” na psicanálise lacaniana e nas discussões contemporâneas, preparando o terreno para, no capítulo seguinte, apresentarmos nossa interpretação de como Lacan desenvolveu e reformulou esse termo ao longo de seu ensino, conforme já detalhado anteriormente.

2

“Mulher” em Freud e pós-Lacan

Diversos psicanalistas, ao longo da história, fizeram de “mulher” um dos eixos centrais de suas formulações. Freud inicia essa investigação não apenas ao confessar a célebre pergunta *Was will das Weib?*, mas, antes disso, ao ouvir a voz de mulheres que, pela psiquiatria do século XIX, eram silenciadas como “histéricas” de uma forma que não reconhecia a dignidade de seus sintomas. Com Freud vemos não apenas uma inquietação teórica, mas uma nova ética diante de um impasse: há algo a ser escutado, e indizível, no feminino – a ponto de fundar um novo modo de lidar com o sofrimento psíquico. A questão, longe de ser apenas uma lacuna no saber freudiano, torna-se um motor para a própria constituição da psicanálise.

O ensino de Lacan é marcado por essa questão, que ele leva de uma releitura freudiana à novidade da lógica e da topologia. Há um deslocamento de partida: do que “quer” ao que “é”: Lacan situa seus questionamentos em torno de “o que é uma mulher?”. Ele não apenas reconhece a polissemia de “mulher” como, ao longo de quase trinta anos de ensino, retorna reiteradamente à questão da diferença sexual, até enunciá-la sob a forma da impossibilidade: “A mulher não existe”.

E o que outros psicanalistas puderam fazer com isso? Se Freud se deparou com um limite – o não-saber sobre o feminino – e Lacan reformulou esse limite, incorporando-o como ponto estrutural para a própria psicanálise, os pós-lacanianos seguiram ampliando suas consequências clínicas e políticas, revisitando a prática, a epistemologia e entrando no debate com outros campos do saber. Suas elaborações retomam o problema do feminino à luz de uma contemporaneidade que aponta para a insuficiência da categoria identitária “mulher”.

O objetivo deste capítulo é traçar dois tempos específicos de formulações: partiremos das últimas elaborações de Freud, cujas teses sobre *das Weib* e *die Frau*, estruturadas a partir da primazia do falo, delimitam o campo no qual Lacan operará. Em seguida, nos voltamos para alguns desenvolvimentos pós-lacanianos que

ampliam as consequências da posição do feminino como não-todo, interpelados por impasses contemporâneos sobre identidade, gênero e gozo. Lacan, neste momento, aparece sem maior detenção, pois seu ensino será o foco do capítulo seguinte, dedicado aos achados que obtivemos com base no mapeamento de “mulher” em seus Seminários. Assim, veremos como, desde sua origem, a psicanálise se vê às voltas com a questão na contramão do poetinha: não uma “Uma beleza que vem da tristeza / De se saber mulher”, mas um enigma, que vem da impossibilidade de se dizer A Mulher.

2.1

O feminino na mulher

“Encontramos muito que estudar nesses indivíduos humanos que, por possuírem genitais femininos, são caracterizados, manifesta ou predominantemente, como femininos” (Freud, 1933/2019, p. 318). À medida em que desenvolvia sua teoria acerca desses indivíduos humanos, “Freud não reformulou fundamentalmente sua concepção do que deveria ser uma mulher” (Kehl, 2016, p. 153), por não ter perseguido as próprias evidências que apresentava quanto a nenhuma mulher ser capaz de encarnar A Mulher. A questão da mulher freudiana pode ser iniciada por uma interrogação fundamental que surge em seus últimos anos de vida: *Was will das Weib?*.

Essa pergunta é referida como um desabafo a Marie Bonaparte em uma carta,¹⁷ após três décadas pesquisando sobre a feminilidade. No alemão, sua confissão foi “*Was will das Weib?*”. Na literatura psicanalítica, em inglês, encontramos “*What does a woman want?*”.¹⁸ Em português, temos a tradução trabalhada em duas formas: “*O que quer a mulher?*” e “*O que quer uma mulher?*”. Dentre vários, um exemplo dos mais emblemáticos com os quais nos deparamos está no livro de Serge André, *O que quer uma mulher?*, no qual ele afirma:

Sabe-se que Freud se formulava a pergunta nos termos: “*Was will das Weib?*” – *O que quer a mulher?* Retomando este enunciado mediante uma modificação: “*O que quer uma mulher?*”, entendemos antes de mais nada examinar como os

¹⁷ *O que uma mulher quer?* – Sigmund Freud: Life and Work (Hogarth Press, 1953), por Ernest Jones, vol. 2, pt. 3, cap. 16, p. 421. Em uma nota de rodapé, Jones fornece o original em alemão, *Was will das Weib?*. O diário de Marie Bonaparte confirma a atribuição a Freud e a data de sua sessão psicanalítica em 08 de dezembro de 1925.

¹⁸ Ver como exemplos VERHAEGHE, Paul. **Does the Woman Exist?** From Freud’s Hysteric to Lacan’s Feminine. Other Press, New York. 1999, p. 197-198; SOLER, Collete. **What Lacan Said about Women**, tradução de John Holland. Other Press. 2003, p. 11.

desenvolvimentos mais recentes do ensino de Lacan permitem reajustar o ângulo sob o qual essa questão pode ser abordada (André, 1987, p. 16).

O autor atribui à Lacan a modificação do artigo definido pelo indefinido – e aí está o cerne do que foi a questão para nós, pois isso não teria se destacado se não fosse por asserções do próprio Lacan. Utilizamos as 1.862 ocorrências de “mulher” de nosso mapeamento como matriz e fizemos uma busca por “o que quer”. Encontramos oito ocorrências¹⁹ nas quais ele se aproxima dessa questão: em quatro diz “*O que quer a mulher?*” e nas outras quatro, “*uma*”. Pensamos que poderia se tratar de uma questão de tradução e fomos aos originais, em francês. Lá estavam as mesmas oito ocorrências e apenas em uma²⁰ a tradução divergia. Nas demais, “*O que quer a mulher?*” traduzia “*Que veut la femme?*” e “*O que quer uma mulher?*” correspondia a “*Que veut une femme?*”.

Poderíamos atribuir a isso o que já mencionamos sobre a espontaneidade da transmissão oral, ou a divergências em transcrições e anotações de aula. O ponto é que essa questão se torna interessante para pesquisa por dois motivos: uma passagem de Lacan e a tradução direto do alemão para o português, da coleção das obras incompletas de Sigmund Freud.

Mesmo após já ter se referido a *Que veut la femme?* algumas vezes, Lacan é enfático, no Seminário XVII:

Não se deve esquecer, com efeito, que Freud partiu daí, e que ele confessou o que permanece como centro de sua questão. Isto foi tanto mais preciosamente recolhido por ter sido repetido por uma burra, que nada sabia do que isso queria dizer. É a pergunta - *O que quer uma mulher?*

Uma mulher. Não é qualquer uma. Só fazer a pergunta já quer dizer que ela quer alguma coisa. Freud não disse: *O que quer a mulher?* Porque a mulher, nada garante que, afinal, ela queira seja lá o que for. Não direi que ela se acomoda a todos os casos. Ela se incomoda com todos os casos, Kinder, Küche, Kirche, mas há muitos outros, Cultura, Kilowatt, Cambalhota, como diz alguém, Cru e Cozido, tudo para ela dá no mesmo. Ela os absorve. Mas a partir do momento em que vocês fazem a pergunta *O que quer uma mulher?*, situam a pergunta no nível do desejo, e todos sabem que situar a pergunta no nível do desejo, para a mulher, é interrogar a histérica (Lacan, 1970/1992, p. 121-122).

¹⁹ LACAN, Jacques. **O Seminário**, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 20; O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 32; O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma. Rio de Janeiro: Zahar, 2024, p. 144 e 167; Seminário 15: o ato analítico. Inédito, p. 154; O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 207; O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992, p. 121-122; O Seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 172.

²⁰ LACAN, Jacques. **O Seminário**, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 207 e LACAN, Jacques. **Le Séminaire**, livre XVI – Le non dupes errent, p. 104 [Versão Staferla em pdf].

Nesta passagem fica claro de onde vem a interrogação lacaniana. Não há questões de tradução ou percalços da transmissão oral: sua leitura é que Freud disse “uma”, não “a” mulher. O artigo indefinido sair vitorioso dessa disputa é uma ressonância coerente com sua posição ao longo de seu ensino e que temos desenvolvido neste trabalho: “mulher” opera como um significante marcado por uma indeterminação estrutural – e isso se reflete em uma estrutura que não é só frasal, mas da gramática em torno das articulações e impasses referidos à “mulher”. Para Lacan, Freud já recusava a universalização de “mulher”. Não se trata de uma escolha sintática, mas de um reflexo do estatuto da “mulher” em sua teoria, onde direcionar os questionamentos para um universal levaria a lugar algum – já que ela não existe. A interrogação se torna possível se enumerável, no *uma a uma*. Mas e para Freud, é assim que isso, de fato, aparece?

Para circunscrever a pergunta freudiana, recorremos à tradução das Obras Incompletas de Freud, que utilizamos como referência neste trabalho por sua confiabilidade e pelo rigor dos responsáveis por sua edição.

A questão se nos impõe pelo trabalho em torno da tradução, que encontramos no prefácio do volume *Amor, sexualidade, feminilidade*, de Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares. Eles partem do *Was will das Weib?*, uma pergunta que “faz correr muita tinta” (Iannini; Tavares, 2019, p. 11), e de saída vão para a tradução mais direta e conhecida: *O que quer a mulher?*. Vemos aí uma diferença em relação à leitura categórica apresentada por Lacan. Esse artigo diria de algo no pensamento de Freud que se refletiria nas descobertas que lhes foram possíveis? Interfere na forma como Lacan interpretou seus achados? E, mais do que isso, qual é o estatuto dessa formulação na noção freudiana de “mulher”?

Esses questionamentos se encaminham e a pergunta fica ainda mais interessante se olharmos nuances em alemão. Ao longo do volume, os autores permitiram ao leitor saber os momentos em que Freud se refere à mulher como *das Weib* ou *die Frau*, pois a diferenciação entre essas duas formas de dizer “mulher” parece ter implicações diretas na maneira como podemos entendê-la em Freud: *das Weib* é um “termo do gênero gramatical neutro, mas que destaca o diferencial sexual do feminino diante do masculino” (Iannini; Tavares, 2019, p. 11) e *die Frau*, “palavra do gênero gramatical feminino reservada para a referência às mulheres individualmente identificadas” (Iannini; Tavares, 2019, p. 11) –. Para os autores,

inclusive, a tradução mais acurada da questão freudiana seria a seguinte formulação que eles propõem e que nos põe a trabalho: *O que quer o feminino na mulher?* (Iannini; Tavares, 2019, p. 11). Essa inflexão na leitura nos interessa particularmente, pois sugere deslocamentos conceituais fundamentais para nossa investigação.

Primeiro, trata-se de uma precisão que indica que, para Freud, o feminino não se reduziria à identificação individual de uma pessoa pela identidade de gênero “mulher” (*die Frau*). Isso desloca a possibilidade de que a questão da mulher em Freud seja lida apenas como uma interrogação em torno de um dado natural e introduz a possibilidade de que o questionamento a *das Weib* sugira que, por três décadas, Freud se perguntou quanto à existência de *algo* nesse ser que temos como mulher. *O que quer o feminino na mulher?* é um questionamento sobre a posição do feminino na economia psíquica, um feminino a ser construído, então, assumido ou, até mesmo, a ser atravessado por dificuldades e impasses. Essa proposta de tradução é uma abertura para investigarmos como esse feminino se constitui na mulher freudiana e de que maneira ele é apreendido em sua teoria.

Outra possibilidade interessante que a questão de tradução nos traz é que esse *algo*, esse feminino na mulher, estaria envolvido em uma lógica marcada pela diferença sexual. *Das Weib* já carrega uma contradição fundamental: ele pertence ao gênero neutro, ao mesmo tempo em que é empregado para destacar o diferencial sexual do feminino em relação ao masculino. Se *das Weib* é neutro, e tampouco pode ser completamente assimilado à categoria identitária individual de *die Frau*, o que Freud estaria sinalizando? Pois *das Weib* denota algo que se inscreve na linguagem sem se encaixar perfeitamente no binarismo complementar tradicional; escapa a ele. O que significa dizer que a mulher se designa um termo que, gramaticalmente, não é nem masculino (*der*), nem feminino (*die*)? Não seria uma leitura forçada entender que Freud se via às voltas com mulher por já lhe relacionar a um problema estrutural na lógica do desejo e da diferença sexual.

No sentido dessas possibilidades que a proposição de leitura do *Was will das Weib?* nos descortina, a ênfase de Lacan no Seminário XVII não parece se deslocar da busca de Freud. Pelo contrário, ao enfatizar que sua pergunta era *O que quer uma mulher?*, Lacan captar algo que já estava latente na própria formulação freudiana: a impossibilidade de se definir mulher em um singular universal; um

impasse estrutural no qual o feminino se apresenta indeterminado, não como identidade fixa.

Por essa perspectiva, a intervenção lacaniana pode ser lida menos como uma divergência do que como um desdobramento dessa dificuldade teórica e clínica freudiana; a explicitação de uma lacuna que já estava aberta. Podemos dizer que ambos se inserem na mesma problemática: a impossibilidade de apreender o feminino como algo plenamente simbolizável. A diferença está na forma como cada um lida com esse impasse: se Freud se debatia com o problema sem jamais chegar a uma definição conclusiva pela via da lógica fálica, Lacan, por sua vez, avança ao desenvolver elaborações que evidenciam que a mulher não se inscreve inteiramente nessa lógica – e ainda leva a pergunta a outra forma, *O que é a mulher?*, chegando ao enunciado de que ela não existe.

Anteriormente, nos perguntamos como, de fato, a pergunta aparecia em Freud. A proposta *O que quer o feminino na mulher?* não apenas se alinha aos seus impasses, como indica caminhos de respostas. Essa reformulação se apresenta como uma via para ler o feminino em Freud: não como um atributo essencial de uma mulher individualmente identificada, mas como algo que se constitui na tensão entre linguagem, desejo e diferença sexual. Com essa orientação, seguimos com Freud. Seleccionamos alguns de seus textos tardios (1925-1933), nos quais sua reflexão sobre a feminilidade se complexifica a partir da reviravolta dos anos 1920 – após apresentar um novo dualismo pulsional e uma nova teoria do aparelho psíquico (Iannini, 2019, p. 273) –, gerando elaborações a partir de uma clivagem entre posição subjetiva e posição anatômica.

As mulheres são esse enigma (Freud, 1933/2019, p. 315) do qual Freud trata nos três textos que seleccionamos para trabalhar: *Algumas consequências psíquicas para a diferença anatômica entre os sexos* (1925), *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933) – tendo o tema da mulher mais ênfase nos dois últimos. Esta seleção se deu por se tratar de textos organizados em torno da relação entre diferença anatômica, estrutura psíquica e constituição do feminino, especialmente no contexto do complexo de Édipo e do complexo de castração. No primeiro, o que Freud busca investigar é o ponto de ruptura entre os percursos do menino e da menina e suas implicações psíquicas – pois existem diferenças importantes (Freud, 1925/2019, p. 261) –, sendo o desenvolvimento do menino o paradigma e o da menina aquele que sofre variações: “Tomamos geralmente como

objeto a criança de sexo masculino, o menininho. Achávamos que no caso da menininha tinha de ser semelhante, mesmo que diferente de alguma maneira” (Freud, 1925/2019, p. 261). No segundo, essas investigações e a lógica central se mantêm, sendo o destaque a importância da fase pré-edípica, na qual a menina está intensamente ligada à mãe e precisa abandonar esse primeiro objeto de amor para substituí-lo pelo pai. Freud já havia descrito essa fase; contudo, não sabia que poderia ter “um conteúdo tão rico, durar tanto tempo e deixar atrás de si tantas ocasiões para fixações e predisposições” (Freud, 1931/2019, p. 322). A ênfase do terceiro texto, por fim, está no reconhecimento do caráter ambivalente dessa relação mãe-filha e, de acordo com o que enfatizaremos em nossa leitura, na tensão entre a determinação anatômica e a construção psíquico-social da feminilidade. É digno de nota que foram os trabalhos de psicanalistas pioneiras – Karen Horney, Melanie Klein, Anna Freud e Helen Deutsch – que levaram Freud a escrever *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933) (Iaconelli, 2023, p. 88).

O núcleo das argumentações freudianas se estrutura a partir da descoberta da diferença anatômica entre os sexos, acompanhada pelos complexos de castração e de Édipo. De início, nada separa psicologicamente a menina do menino, que são animados pelos mesmos desejos, especialmente em relação à mãe (Kaufmann, 1996, p. 201). Também após os primeiros anos de vida não existe um estatuto estrutural próprio que organize de maneira distinta homens e mulheres (Assoun, 1993, p. 7). Para os dois sexos, a oposição masculino-feminino “é precedida por fases em que são as oposições ativo-passivo e depois o fálico-castrado que desempenham uma função predominante” (Laplanche, 2001, p. 273). A partir disso, o que existe é uma importância estrutural no “querer-feminino” (Assoun, 1993, p. 7), no sentido de que a feminilidade marca um estilo específico de conflito psicosssexual, isto é, a forma como mulheres lidam com as questões do desejo, da sexualidade e do sintoma, a forma como cada uma se enreda e responde a esse “desafio” da feminilidade dentro da sua estrutura.

Cabe precisar que Freud raramente utiliza o termo “falo” em seus escritos. O que prevalece é o pênis e “a sua ausência ou a sua presença transforma uma diferença anatômica em critério principal de classificação dos seres humanos” (Laplanche, 2001, p. 167), posto que o inconsciente só reconhece um sexo e é o sexo masculino. Essa presença ou ausência é resultado do processo intra e intersubjetivo da assunção pelo sujeito de seu próprio sexo: quando a criança se

depara com a diferença anatômica, o falo assume centralidade, pois ela só consegue traduzir a diferença em termos daqueles que *tem* ou daqueles que *não tem* o falo. Laplanche enfatiza um ponto muito interessante: “A oposição não é, aqui, entre dois termos que designam duas realidades anatômicas, como pênis e vagina, mas entre a presença ou ausência de um único termo” (Laplanche, 2001. P. 167).

Os complexo de Édipo e de castração operam de maneira inversa nos meninos e nas meninas, levando a consequências distintas em seus processos de subjetivação (Kehl, 2016, p. 162). Enquanto, no menino, a ameaça de castração opera como uma interdição que dissolve seu complexo de Édipo – pois, diante dela, ele recua –, na menina a percepção de sua castração é o que impulsiona sua entrada no Édipo.

A menina reconhece “o fato de sua castração” (Freud, 1925/2019, p. 265) ao comparar seu próprio corpo com o de um menino e concluir que lhe falta algo essencial. Para ela, esse pênis surge “imediatamente como o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e escondido e, a partir daí, cai vítima da inveja do pênis” (Freud, 1925/2019, p. 264) – momento de importância que não pode ser subestimada pois constitui “paradoxalmente, o motor de sua evolução para a feminilidade” (Kaufmann, 1996, p. 202). Esse reconhecimento ocorre de maneira natural, imediata e definitiva, sem um choque equivalente ao que o menino vive na ameaça de castração. “Num instante ela está preparada para o seu julgamento e sua decisão. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (Freud, 1925/2019, p. 264) e em vez de isso dissolver seu complexo de Édipo, é o que faz com que ela se refugie nele. Ou seja, “a menina, ao dialetizar a diferença sexual, se percebe como castrada, como privada do falo, logo, a sua própria entrada no complexo edípico já se vê comprometida com esse menos” (Moreira, 2020, p. 38). O amor pelo pai se torna sua saída privilegiada, uma posição da qual ela dificilmente se desvencilha, como veremos.

O que se destaca imediatamente é a falta de uma concepção positiva da mulher. A inveja do pênis ocupa um lugar central na evolução psicosssexual para a feminidade (Laplanche, 2001, p. 251). Os dois sexos atravessam da mesma maneira as primeiras fases do desenvolvimento da libido; porém, Freud constrói o percurso do desenvolvimento da menina – e, consequentemente, da mulher – a partir de uma negatividade baseada em uma concretude. É necessário, então, atentar para uma indiscriminação freudiana entre a dimensão imaginária e a dimensão simbólica do falo que produz esse efeito particular quanto ao lugar da mulher em sua teoria, já

que “portadora da evidência *imaginária* da falta, todos os desdobramentos posteriores dos efeitos da castração sobre o sujeito permanecem, no caso da mulher freudiana, atados à representação do corpo” (Kehl, 2016, p. 157).

Após passar pela fase fálica, na qual “a menininha é um homenzinho” (Freud, 1933/2019, p. 320), se segue um percurso da feminilidade marcado por perdas sucessivas, percurso “mais difícil e o mais complicado, pois ele inclui mais duas tarefas, às quais o desenvolvimento do homem não apresenta nenhum correlato” (Freud, 1933/2019, p. 319). Primeiro, essa do pênis. Em seguida, precisa perder a mãe como objeto de amor, pois “a troca da mãe como objeto originário pelo pai” (Freud, 1931/2019, p. 285) é o que abre o caminho para o desenvolvimento da feminilidade. Trata-se de uma passagem “de sua fase masculina para a fase feminina que foi determinada para ela” (Freud, 1933/2019, p. 322).

Além disso, Freud destaca que o desenvolvimento da feminilidade se complica pela necessidade de deslocar sua zona genital predominante do clitóris para a vagina (Freud, 1931/2019, p. 285). Para ele, a constituição bissexual do ser humano aparece mais nitidamente na mulher, pois ela passa por duas zonas sexuais orientadoras. Contudo, a ideia de que a perda da sexualidade clitoriana é um pré-requisito para a feminilidade implica um afastamento de sua masculinidade e marca a transição para uma posição mais passiva. Como afirma Kaufmann, “a menina tem de mudar ao mesmo tempo de sexo e de objeto” (Kaufmann, 1996, p. 201), transformar sua sexualidade de masculina em feminina.

Outro ponto que merece atenção é o que pode acontecer com a mulher ao reconhecer essa falta em que ela se descobre na castração. A partir de uma posição bipartida – a superioridade do homem e sua própria inferioridade –, seu desenvolvimento pode ter três destinos: um afastamento da sexualidade, no qual a menina rejeita não apenas a atividade sexual, mas também elementos de sua masculinidade em outros campos; uma fixação à masculinidade, na qual a menina não renuncia à ideia de ter um pênis e busca se afirmar na posição fálica ativa – frequentemente associada, por Freud, à homossexualidade –; e a “normal configuração feminina final”, na qual o desejo pelo falo se converte no desejo de ter um filho (Freud, 1931/2019, p. 291).

Esses três destinos podem ser lidos como uma tentativa de inserir a feminilidade em um modelo normativo no qual apenas a conversão do desejo pelo falo no desejo de um filho se apresenta como de uma “mulher normal” (Freud,

1933/2019, p. 319). O afastamento da sexualidade e a fixação à masculinidade aparecem como impasses ou desvios que não culminam na feminilidade considerada bem-sucedida, mesmo que caracterizando-a, reforçando a norma heterossexual e maternalizante.

É de se notar que, no árduo caminho freudiano que a menina deve percorrer para se tornar mulher, ela “*é tanto mais feminina quanto mais deseja ser outra coisa*” (Kehl, 2016, p. 173). Isso acontece porque, nas mulheres, a masculinidade “só está em sintonia com os ideais do *eu* na chamada fase fálica do complexo de Édipo” (Kehl, 2016, p. 155), quando ela é um homenzinho. Depois, ela se decepçiona com essa “masculinidade imaginária” (Kehl, 2016, p. 163), a recalca, e se lança na posição feminina para (re)conquistar o falo. A posição feminina seria “um sacrifício temporário oferecido pela mulher freudiana ao homem em troca de um único interesse verdadeiro: o filho-falo” (Kehl, 2016, p. 163). “Assim, o antigo desejo masculino de possuir um pênis ainda opera através da feminilidade consumada” (Freud, 1933/2019, p. 334).

Kaufmann noz diz que no lugar de uma representação psíquica clara do feminino, Freud encontrou apenas duas concepções aproximativas e insuficientes: a feminilidade como passividade – ou seja, a ideia de que ser mulher estaria ligada a uma posição passiva, em relação ao masculino – e a equação inconsciente “ser mulher = ser castrado” (Kaufmann, 1996, p. 201).

De acordo com nossa leitura, até este momento, temos como características da feminilidade e de seu desenvolvimento: um início igual ao do menino na fase fálica, a percepção da diferença anatômica e tomar o pênis como superior – que estrutura a forma como ela lida com seu desejo e sua relação com o outro –, as perdas – pênis, mãe como objeto de amor, sexualidade clitoriana e renúncia de elementos de sua masculinidade –, uma dissolução do Édipo que não se dá por um corte abrupto (como a ameaça de castração no menino), destinos para o desenvolvimento da feminilidade que reforçam certa norma dominante, maternidade como parâmetro de “mulher normal” e uma bissexualidade mais evidente do que no homem.

Mesmo que Freud tenha sido inovador ao abordar a histeria, ele ainda parece restringir as possibilidades de o sujeito construir sua posição feminina, limitando sua investigação a um percurso que necessariamente se subordina ao desejo pelo falo – seja para possuí-lo, identificando-se com a masculinidade, seja para

compensar sua falta, deslocando esse desejo para o filho. Isso faz com que o feminino apareça como uma reação, ou uma compensação, àquilo que o masculino já é e tem, de maneira imaginária. A partir dessa leitura, a questão que surge é: não seria possível conceber a organização do feminino de outras maneiras? Ainda que atravessadas pelo falo e pela diferença sexual, mas que não se vissem às voltas com a privação concreta do pênis, como se uma diferença concreta se traduzisse diretamente em um destino psíquico. A feminilidade, assim, poderia ser não tão marcada por uma compensação, mas uma construção que se desdobra em diferentes formas de subjetivação.

A essas características, então, acrescentamos um dado fundamental que Freud descreve como o “caráter singular da feminilidade” (Freud, 1931/2019, p. 288): a fase pré-edípica de ligação com a mãe e a histeria – e a suspeita de que a primeira tenha uma íntima relação com a etiologia da segunda. Não se pode entender a mulher se não considerarmos essa fase da ligação pré-edípica, mais duradoura e intensa do que Freud suspeitava, e de desligamento “fundamental não só para que aquela se torne mulher, mas para que se torne sujeito” (Kehl, 2016, p. 171). Uma descoberta tardia, mas que reorientaria toda a escuta e compreensão do “tornar-se” mulher (Assoun, 1993, p. 6).

Essa investigação fica ainda mais interessante para tratarmos do feminino na mulher, novamente, pelo alemão. Em dado momento, ao se referir a essa pré-história, Freud escreve: “Pode-se dizer que o que lhes relatei aqui é a pré-história da mulher [*des Weibes*]” (Freud, 1933/2019, p. 336). Não é a pré-história de *die Frau*, pois a essa ele faz menção explícita logo na frase seguinte, ao citar algumas mulheres enquanto indivíduo [*Frauen*] – o que indica haver a intenção de marcar a diferença – e, inferimos, de acentuar a importância desse achado. Trata-se da pré-história, de fato, do sujeito de *Was will das Weib?*. Então, há algo do feminino na mulher relacionado à histeria, algo que é o caráter singular da feminilidade e fundamental para se entender “mulher”. Vamos, assim, pelo caminho que Freud nos sugere: há um nó entre a fase pré-edípica, a relação com a mãe e a histeria – caminho crucial para pensar a feminilidade a partir de uma perspectiva freudiana distinta da que se baseia como efeito de falta e castração concretas.

A mesma feminilidade que entrou em crise no século XIX, “produziu a histeria como modo dominante de expressão de sofrimento psíquico. “A histeria é a salvação das mulheres”, escreveu Dostoiévski em *Os irmãos Karamazov*” (Kehl,

2016, p. 152). Na clínica freudiana, a histeria é o campo por excelência no qual a feminilidade se manifesta como sintoma. Como estrutura, a histeria é a que está às voltas com a questão do desejo e com a interrogação do Outro – e, mais do que isso, sobre o que falta, sobre o que não se pode dizer ou acessar diretamente. Freud avança ao dizer que a relação com a mãe não é apenas um momento transitório, mas algo estrutural na feminilidade. Por essa via, a histeria não aparece apenas como um sintoma consequente da castração concreta, mas também como uma consequência à separação da mãe, a essa passagem forçada para o pai; um traço que aponta para o que do feminino escapa ao enquadramento edípico e à lógica do desejo pelo falo. Acontece que a construção de uma identidade sexual nas sociedades do início do século XX se fazia em meio a um escasso “acervo significativo” (Kehl, 2016, p. 178). Isso quer dizer que, negando às mulheres a liberdade permitida aos homens para construir uma identidade sexual, muitas vezes restava à mulher representar-se por meio do sintoma histérico de demanda de falo – e, “nesse caso, é como se a histeria fosse a única solução de compromisso, para as mulheres, entre a castração simbólica, a demanda imaginária do falo e o corpo Real desprovido de pênis” (Kehl, 2016, p. 186).

Mas voltemos em um momento anterior a essa solução de compromisso. Se a fase pré-edípica e a histeria compartilham essa relação com a feminilidade, podemos dizer que há uma ressonância de um enigma nas suspeitas de Freud, algo do desejo que não se acomoda. E o que isso pode nos indicar sobre *O que quer o feminino na mulher?*

Se pensarmos a partir dessa formulação, o feminino não seria de se resolver, mas persistiria, insistiria, que não se fecharia completamente na lógica fálica. “Talvez uma parte do que nós, homens, chamamos de ‘enigma das mulheres’ [“*Rätsel des Weibes*”] derive dessa expressão da bissexualidade na vida da mulher” (Freud, 1933/2019, p. 337). Se o dito enigma da mulher aponta para um movimento contínuo de deslocamento e oscilação entre identificações, podemos dizer que Freud, ainda que sem abandonar sua referência ao falo como origem e destino, reconhece que há na feminilidade aquilo que escapa a um significado fixo – elemento que ressoa na histeria, na relação pré-edípica com a mãe e na própria dificuldade de dizer o que quer o feminino.

Se, em 1925, Freud constrói a feminilidade como um percurso de perdas sucessivas e em 1931 ele começa a perceber que essas perdas não se dão de forma linear, em 1933 conclui que

Encontramos muito que estudar nesses indivíduos humanos que, por possuírem genitais femininos, são caracterizados, manifesta ou predominantemente, como femininos. Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver –, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher (Freud, 1933/2019, p. 318).

A impossibilidade de Freud nos diz que o feminino não se ajusta completamente ao destino edípico normativo. Aquilo que, a princípio, poderia parecer uma trajetória clara e linear se revela marcada pela ambiguidade. Ou seja, a pergunta *O que quer o feminino na mulher?* pode não ter como única resposta o desejo pelo falo, mas também um desejo enigmático, que remete à ausência de significação última. Essa resposta se orientaria não pela lógica fálica, mas pelo que persiste do vínculo originário com a mãe – um resto que não se deixa simbolizar completamente, uma zona de opacidade que resiste à captura pela linguagem e que, como observa Miquel Bassols (2017, p. 27, tradução nossa), está ligada ao “feminino da mãe” que não se deixa capturar pela função fálica. Assim, a pergunta se desloca: não apenas o que o feminino na mulher deseja, mas o que é esse feminino que a atravessa e que permanece como enigma sobre o que é “ser mulher”.

Talvez seja justamente essa irresolução, esse ponto em que o saber vacila, que mantém a pergunta *O que quer o feminino na mulher?* viva – como vestígio daquilo que, em Freud, nunca se fechou.

Neste ponto, gostaríamos de retornar à tensão entre a determinação anatômica e a construção da feminilidade nos desenvolvimentos e conclusões de Freud. Para nós, o problema central em suas elaborações não está necessariamente na concepção do desejo feminino a partir da castração, mas sim na concretude da qual a menina se dá conta, que Freud parece estender à forma como o destino da mulher precisa seguir – “abandona” o clitóris, deseja um filho... Dizemos “parece” pois – e aí está o ponto que nos interessa aqui –, ao mesmo tempo em que nessas saídas persiste uma determinação derivada da diferença anatômica, há uma tensão desse enraizamento com a tentativa de superar o biológico. Podemos ilustrar isso comparando essas passagens:

Se agora vislumbrarmos esse fragmento do desenvolvimento sexual feminino aqui descrito, não podemos refrear um certo julgamento sobre a feminilidade como um todo. Encontramos em ação as mesmas forças libidinais da criança de sexo masculino e pudemos nos convencer de que elas, aqui como lá, durante certo tempo, seguem os mesmos caminhos e chegam aos mesmos resultados. São, então, fatores biológicos que as desviam de suas metas iniciais, inclusive conduzindo os anseios ativos e, em todo o sentido, masculinos, para os trilhamentos [*Bahnen*] da feminilidade (Freud, 1931/2019, p. 303).

A observação mostra, como um meio de suavizar essa contradição, que nós, nesse campo, ainda não podemos distinguir entre o que está estabelecido de maneira rígida por leis biológicas e o que está em movimento, sendo mutável sob a influência de uma vivência accidental (Freud, 1931/2019, p. 306).

A primeira citação pode ser considerada uma metáfora do movimento freudiano ao longo de seus textos. Ele reconhece que, no início, meninos e meninas compartilham as mesmas forças libidinais e seguem trajetórias semelhantes. No entanto, rapidamente introduz um fator biológico – o reconhecimento da diferença sexual pela via anatômica – como determinante que faz a feminilidade parecer o desvio de uma norma. Ele considera a tensão entre biologia e subjetivação, mas ainda a resolve pela via do feminino estruturado mais pela necessidade de compensação de uma falta – que chamamos de concreta – do que como uma construção apenas distinta diante de um impasse.

Na segunda, Freud mostra uma abertura quanto à determinação biológica ao reconhecer que a distinção entre o que é dado biologicamente e o que é efeito da vivência não é completamente clara. Mesmo que ainda preso à concretude do falo, ele percebe que o desenvolvimento psíquico da feminilidade não pode ser reduzido a uma consequência direta da anatomia, que há o efeito do encontro com o Outro que pode modificar esse percurso. Se há um elemento que não está rigidamente determinado pela anatomia, abre-se um espaço para pensar outras formas de subjetivação do feminino. Não à toa a relação que ele mesmo estabelece entre a fase pré-edípica da menina e a histeria, que desenvolvemos anteriormente com nossas suposições.

Em *A feminilidade*, Freud desenvolve mais essa tensão entre a determinação anatômica e o que podemos chamar de construção psíquico-social da feminilidade. Ele reconhece a insuficiência da anatomia para definir masculinidade e feminilidade de maneira absoluta – “você poderão se confundir sobre a importância decisiva desses elementos e tirar a conclusão de que aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que

a anatomia não consegue apreender” (Freud, 1933/2019, p. 316) –, ao mesmo tempo em que mostra que a psicologia também não resolve a questão, pois dizer que um ser humano macho ou fêmea seja masculino ou feminino não passa de concessão em relação à anatomia e à convenção (Freud, 1933/2019, p. 316). Freud também indica que a dicotomia tradicional – à época – entre masculino (ativo) e feminino (passivo) não se sustenta empiricamente, fazendo, portanto, uma crítica implícita à forma como a cultura e as convenções sociais impõem significados à diferença sexual.

Mesmo nesse contexto, ele não abandona completamente a biologia, mas nos dá uma orientação muito precisa: “A distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas (Freud, 1933/2019, p. 328) (...). O infantil é, em todos os casos, o que determina a direção, mas nem sempre é o que determina o resultado, embora o faça frequentemente (Freud, 1933/2019, p. 330)”. É necessária uma interpretação da diferença sexual.

Partindo da distinção anatômica, a vivência e o encontro com o Outro introduzem um fator mutável na diferença sexual – e esse percurso não resulta em seres de posições “puras”:

Admitimos, de boa vontade, que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino, e que todos os indivíduos humanos, em razão de sua constituição bissexual e da herança cruzada, reúnem em si características masculinas e femininas, de maneira que a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto (Freud, 1925/2019, p. 271).

Masculino e feminino existem em todos os indivíduos, levando à impossibilidade de se estabelecer uma distinção fixa entre masculinidade e feminilidade como categorias absolutas. É importante precisar que Freud apresenta o inconsciente, o funcionamento psíquico, como sexual, mas não como sexuado (Kehl, 2016, p. 169). A sexuação é um efeito do recalque, que reorganiza as disposições edípicas, promovendo identificações com o genitor do mesmo sexo e estruturando os desdobramentos simbólicos do falo. Esse processo de recalque impõe um direcionamento ao desejo e define os modos pelos quais o sujeito tentará recuperar aquilo que imagina ter perdido. O funcionamento psíquico é fundamentalmente sexual, pois opera sob a lógica do desejo e da falta, mas a forma como cada sujeito se posiciona em relação ao masculino e ao feminino é um processo simbólico (Kehl, 2016, p. 169).

A anatomia, então, não sustentaria uma diferença natural, original e, portanto, intransponível entre homem e mulher:

A anatomia é decisiva, mas nada essencial, nada natural, pois só intervém, para a criança, em um segundo tempo, a partir do olhar do Outro. É o mundo que vai dizer, seguindo seu modo de “ler” a morfologia da criança, para que lado ela deve ir em termos de identidade sexual e não seus genes, ou qualquer tipo de sexualidade primordial (Vieira, 2017).

A anatomia pode não ser o destino no sentido da diferença sexual, mas Freud acaba ancorando nela os destinos do desejo na mulher. O que o leva a isso? Se a concretude da diferença anatômica não determina o destino no sentido da diferença sexual, por que se ancorar nela para pensar os caminhos possíveis para a mulher? Por que abandonar “todas as expectativas de um paralelismo claro entre o desenvolvimento masculino e o feminino” (Freud, 1931/2019, p. 287) e, ainda assim, insistir na falta do pênis como elemento central para pensar o feminino na mulher?

Por nossos atravessamentos lacanianos, podemos dizer que a resposta reside nos próprios limites conceituais da teoria freudiana diante do que se apresentava como enigma: sem uma formalização do significante e do simbólico, Freud não dispunha de ferramentas para pensar a diferença sexual para além da anatomia e de seus efeitos imaginários. “Para Freud e sua teoria falocêntrica, o mundo simbólico que organiza as condições do gozo e do amor no fantasma e na trama de identificações sexuais era dado pelo complexo de Édipo” (Bassols, 2017, p. 53, tradução nossa). A questão freudiana era colocada de forma simples: é a estrutura simbólica do complexo de Édipo que fornece a cada sujeito as identificações para a escolha de um objeto que não está dado de antemão, nem para o homem nem para a mulher (Bassols, 2017, p. 54, tradução nossa). Cabe apontar que foi Lacan quem avançou, a partir de Freud, e distinguiu os planos imaginário e simbólico de representação psíquica, uma distinção que não corresponde exatamente à maneira que Freud pensou os conceitos de imaginário e simbólico (Kehl, 2016, p. 156). O significante do falo é o pivô das significações que ordenam a sexuação do lado masculino e do lado feminino, mas o feminino freudiano permanece como um efeito da ausência de um falo concreto, como uma falta que demanda compensação. Em 1933, ele encerra sua exposição reconhecendo os limites de sua teoria e relacionando o *feminino na mulher* à função sexual:

Isto é tudo o que eu tinha para lhes dizer sobre a feminilidade. Certamente está incompleto e fragmentário, e nem sempre soa amigável. Mas não se esqueçam de que só conseguimos descrever a mulher [*Weib*] na medida em que seu ser é determinado por sua função sexual. Essa influência é, sem dúvida, muito vasta, mas não perdemos de vista o fato de que, além disso, cada mulher [*Frau*] deve ser um ser humano (Freud, 1933/2019, p. 341).

Weib e *Frau*, novamente. A primeira essa indeterminada e a segunda individualmente identificada – Freud sabe que o feminino não se basta nessa segunda forma de mulher, mas parece ter recusado as evidências que ele mesmo apresentava de que nenhuma mulher poderia encarnar A Mulher. Na contramão de se deixar levar por suas pistas que o encaminhavam a um excesso fora do fálico, ele voltava à concretude. Não de todo, porém. Insistia que a distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas, que havia um “tornar-se” em mulher, que não temos características puras em um só ser...

Quais podem ser os destinos da mulher, além dos ainda tão arraigados genitais esse corpo biológico? Como entender o que quer o feminino na mulher sem partir da negatividade? Essas e muitas outras questões permanecem abertas em Freud e é nesse ponto que a leitura pós-lacanianana de “mulher” buscará outras vias de resposta. A tarefa de responder “O que é uma mulher?” não fere a singularidade da psicanálise e não se torna tão impossível, por não ser “a mulher” a lacanianana, mas “A Mulher” – e ela não existe.

Antes de passar aos pós-lacanianos, gostaríamos de encerrar essa exposição com uma carta a Freud.²¹ A inclusão dessa correspondência não é apenas um gesto simbólico, mas a indicação de que a problematização de suas concepções sobre a mulher são uma conversa contínua de revisão e elaboração da psicanálise. Uma carta contemporânea ao próprio Freud opera um deslocamento na direção dessa correspondência: não é mais ele quem responde, mas nós que o interpelamos, revisitamos suas elaborações e, de certo modo, buscamos avançar sobre aquilo que, em sua teoria, permaneceu inacabado. Inacabado, porém, que iniciou uma experiência de diálogo com o desatino e nos deixou fundamentos sólidos para nos

²¹ Trecho da carta de Christian Dunker, em **Caro Dr. Freud** (2019). Em 1935, uma mulher americana escreveu a Freud, aflita com o que ele assumiu ser a homossexualidade de seu filho. Sua resposta se tornou um documento histórico: “A homossexualidade certamente não é uma vantagem, tampouco é algo de que se envergonhar, não é nenhum vício, nenhuma degradação, não pode ser classificada como doença”. E se o destino da carta de Freud fosse o século XXI? Se você a recebesse, o que responderia? - e essa foi a ideia de onde surgiu o livro do qual extraímos essa carta.

debruçarmos. “É por isso que se deve ser justo com Freud”, nos diz Foucault (Foucault, 1972, p. 375).

São Paulo, 27 de agosto de 2018

Caro Dr. Freud,

Muito tempo passou-se depois de sua última carta que, devo dizer, foi profundamente reconfortante. Hoje já posso mencionar claramente que tenho um filho homossexual. A isso, temos que agradecer o trabalho da psicanálise na cultura, ainda que nem todos os psicanalistas tenham colaborado nesta direção. Li os trabalhos de Havelock Ellis, como você recomendou, e muitos outros que lhe deram continuidade: Kinsey, Hite, Master e Johnson. Depois de certo tempo começou a ficar claro que a discussão sobre a normalidade ou patologia não fazia muito sentido, e ela foi sendo substituída pelo consenso de que se trata de um dos aspectos da variabilidade da função sexual humana, como você nos dizia. Isso fez muitos outros personagens históricos “saírem do armário” reparando, ainda que em parte, a memória de sofrimento de tantos que foram tratados com tanta injustiça e crueldade. Depois disso ficou claro que havia uma série de outras implicações decorrentes da segregação tanto no que diz respeito ao reconhecimento legal, do acesso a profissões e atividades humanas, da presença e participação no espaço público, como principalmente na experiência ética que essa variabilidade comporta. Ela acabou por representar, ainda que indiretamente, o princípio mesmo das variabilidades não reconhecidas: femininas, de classe, de cultura, de etnia e até mesmo de “neurodiversidade”. Na próxima carta te explicarei como isso afeta a psicanálise hoje (Dunker, 2019, p. 38).

2.2

Mulher e identidade

Continuemos, então, ultrapassando a lógica da falta e da castração, com uma tentativa de amor e êxtase que se aproxima do que Lacan concebeu como gozo feminino. Realmente recomendamos a leitura dos poemas de Hadewijch d'Anvers²², mencionada no Seminário XX (Lacan, 1973/1985, p. 102). Essa beguina mística do século XIII transmite em poesia a entrega ao Amor Divino como uma experiência que não é regulada pela falta, mas pela plenitude do excesso, pela experiência extática que ultrapassa os limites do sujeito. A leitura de seus poemas em sequência nos faz *sentir* que, de fato, palavras imprimem um limite para articular algo que não se articula completamente – e não lhe falta densidade e entrega. É uma admirável e encantadora transmissão do inefável:

“Meu jugo é suave, minha carga é leve”,
nos diz o Amado:
foi o Amor que pronunciou essa palavra,

²² Agradeço a Nivaldo de Oliveira Santos por ter me presenteado a pérola *Écrits mystiques des béguines*, de Hadewijch d'Anvers.

e fora do Amor não se pode ouvi-la.
 Quem se exila de Seu reino
 acha pesado para sua alma
 mesmo o fardo mais leve
 e se vê cercado de ameaças.
 A lei do escravo é o medo,
 o Amor é a lei dos Filhos.

Que fardo é esse, tão leve?
 Que jugo chamamos de suave?
 É a carga confiada
 ao mais secreto pelo puro Amor,
 onde vontades se tornam uma
 e os seres se unem para sempre.
 Tudo o que o desejo sorve,
 o Amor bebe sem se saciar.
 O Amor exige do amor
 mais do que a mente pode compreender. (...)

O que realmente devemos fazer,
 sabemos num lampejo,
 quando a Verdade nos revela
 o quanto faltamos ao Amor.
 A dor, como uma tempestade,
 então assalta um nobre coração.
 Mas ele lê no rosto puro
 de seu Amor
 o que lhe cabe oferecer
 para satisfazê-Lo,
 e essa clareza o consola.

Quem tudo entrega ao Amor
 experimenta grande maravilha.
 A alma se une, inteira,
 ao Claro Objeto que contempla,
 bebendo, por artérias secretas,
 na fonte onde o Amor
 embriaga os corações atônitos
 com Sua divina violência.
 Isso é familiar ao sábio;
 nenhum estranho a descobre.
 (Hadewijch, ?, p. 98, tradução nossa)

Hadewijch encarna a experiência de um gozo místico, onde a presença do Amado é simultaneamente excesso e falta, presença e ausência, êxtase e dor, onde “fora do Amor não se pode ouvi-la” – essa palavra do Amado. Ela, que se entrega e “experimenta grande maravilha”, se torna para nós uma via privilegiada de ensino sobre um gozo indizível. Vemos em seus poemas que a palavra é um vínculo com o Outro, uma solução de união mística do sujeito com o Outro (Bassols, 2017, p. 163).

Se podemos fazer essa leitura, é porque somos atravessados por Lacan. Não seria impreciso dizer que os limites aos quais Freud chegou – a teoria edípica e falocêntrica – foram absorvidos e avançados pela elaboração lacaniana ao longo de seu ensino, o que nos permite encaminhar a questão do feminino por meio de um novo paradigma de leitura clínica. A castração passa a falar da limitação imposta pela linguagem à possibilidade de totalizar a existência, afetando todos os sujeitos. Isso se dá devido a uma desimaginarização do Édipo freudiano, isto é, a um esvaziamento de figuras concretas de pai, mãe e filho. O complexo passa a ser pensado em termos de estrutura, como uma sucessão de tempos lógicos – não cronológicos, como algumas abordagens desenvolvimentistas tomam Freud – e a ideia de função vem substituir a de lugares – que “podem ser ocupados por diferentes sujeitos. Ao tirar a família burguesa do centro do complexo, a teoria lacaniana permite a legitimação de outras configurações familiares e mesmo de cuidadores/as em instituições” (Iaconelli, 2023, p. 89). Essa abordagem que amplia a compreensão do Édipo se afasta de um modelo familiar fixo e aponta para uma estrutura de organização de desejo e subjetividade pela via de um outro simbólico.

Freud nos apresenta que o deslocamento do desejo pelo falo para o desejo pelo filho é a “normal configuração feminina final” (Freud, 1931/2019, p. 291). Lacan reformula o conceito de falo: não se refere ao pênis enquanto órgão real, mas sim como significante da falta, um comutador do desejo que pode ser representado por qualquer objeto que aparente ocupar o lugar da satisfação para o sujeito (Iaconelli, 2023, p. 92). Ainda que a maternidade possa se inscrever como um dos destinos do feminino, as escolhas satisfatórias não se esgotam por essa via. A partir das contribuições de Lacan, desejo e suas manifestações não se reduzem a instâncias corporificadas ou identitárias. Isso muda, por exemplo, a posição do analista nesse campo de visão e construção que é a clínica, pois desloca o lugar de resposta ao sintoma do campo do saber para o de um real que resiste à significação:

A interdição do incesto significa menos a privação do objeto materno imposta à criança que o limite imposto à mãe na sua relação com a criança e que vem frear seu gozo potencialmente destrutivo. Limite para o qual Lacan propôs a formulação: “Não reintegrarás teu produto”. Somente esse limite imposto à onipotência materna permite à criança libertar-se de sua dependência para com a mãe e pôe fim à fantasia de onipotência desta, permitindo à primeira separar-se dela (Kaufmann, 1996, p. 204).

Não mais realizar-se com o filho-falo, mas separar-se dele. Tornar-se mãe deixa de ser a resposta para a castração imposta pelo Édipo, pois “nem a maternidade, nem a encarnação do falo no filho, tampouco os diversos símbolos da feminilidade – nos quais o véu fálico sempre sugere o gozo do Outro, o Outro gozo, como alteridade” esgotam o território do feminino (Bassols, 2017, p. 20, tradução nossa).

São avanços como esse que permitem aos psicanalistas entrarem na clínica e no debate com outros campos do saber indagando, inclusive, o termo “mãe”,

Que pode migrar com o gênero, conforme o sujeito se reconheça homem ou mulher. Frequentemente, homens transgênero se autodenominam pai e mulheres transgênero se autodenominam mãe, mas nem sempre. Como nos mostra Patrícia Porchat, esse é um indício importante do trabalho simbólico envolvido na nomeação de pai/mãe, que vai além dos atributos biológicos, dos papéis sociais e mesmo do gênero. (Iaconelli, 2023, p. 22).

E, assim, o “normal” e o “final” em “normal configuração feminina final” se cancelam e desdobramos “configuração” e “feminina”. Como passamos à mulher para além do falocentrismo freudiano? Vimos que Freud formulou a pergunta que atravessaria sua obra com certo desamparo teórico: “*O que quer o feminino na mulher?*”. Lacan nos devolve a questão sob outra chave, a do “*O que é uma mulher?*”:

Quando Dora se vê interrogar a si mesma sobre *o que é uma mulher?*, ela tenta simbolizar o órgão feminino como tal. Sua identificação com o homem, portador do pênis, é para ela, nessa ocasião, um meio de aproximar-se dessa definição que lhe escapa. O pênis lhe serve literalmente de instrumento imaginário para apreender o que ela não consegue simbolizar.

Se há muito mais histéricos-mulheres que histéricos-homens - é um fato de experiência clínica -, é porque o caminho da realização simbólica da mulher é mais complicado. Tornar-se uma mulher e interrogar-se sobre o que é uma mulher são duas coisas essencialmente diferentes. Eu direi mesmo mais - é porque não nos tornamos assim que nos interrogamos, e até certo ponto, interrogar-se é o contrário de tornar-se. A metafísica de sua posição é o subterfúgio imposto à realização subjetiva na mulher. Sua posição é essencialmente problemática, e até um certo ponto inassimilável (Lacan, 1956/1985, p. 203-204)

O sentido lacaniano de “mulher” estaria mais próximo de *das Weib*, do feminino na mulher, não coincidindo com a identidade de mulher de *die Frau* – embora seja, por vezes, encarnada nela. Ao deslocar da pergunta centrada no desejo para a do ser falante, Lacan nos convida a pensar “mulher” em variadas formas – e são justamente essas formas que ele nos apresenta ao longo de seu ensino o que

constitui o centro deste trabalho, a serem desenvolvidas em detalhes no próximo capítulo. Por mais que encontremos distintos usos de Lacan para o termo “mulher”, nenhum deles se trata de essência, todos são acontecimento de linguagem. Estamos nos aproximando cada vez mais de um feminino não-todo – do qual Freud recolheu pistas, mas viu-se embaralhado para sair do impasse – e cuja incidência se faz sentir no corpo, tal como vemos a experiência de êxtase de Hadewijch d’Anvers ultrapassar os limites do sujeito.

Veremos que uma das últimas acepções que Lacan formaliza é “mulher” enquanto posição lógica. Ainda que referida à lógica fálica, algo escapa a essa lógica, por seu caráter não-todo. Mulheres são todas castradas, mas não castradas de todo – então, dizer que mulher é não-toda significa que ela é não-toda submetida à lógica fálica. “O que no feminino aparece em Freud como uma insuficiência, em Lacan é lido como uma maior afinidade com o real, pois o não-todo feminino indica que há algo na mulher que escapa aos confins do simbólico” (Moreira, 2021, p. 38).

Como nos diz Lacan na mesma passagem do Seminário XX em que menciona Hadewijch, São João da Cruz é um exemplo de homem que experimenta esse mesmo gozo místico da primeira, “apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêem, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além” (1973/1985, p. 102). São João da Cruz escreve sobre essa união com Deus em termos corporais, sensíveis, quase eróticos, reconhecendo que não se trata de um saber claro ou de um sentido completo. As estrofes a seguir declaram “como poderá a alma dispor-se para chegar em breve à união divina”, o que só é possível “ficando em suma desnudez e liberdade de espírito, como se requer para a união divina” (Cruz, 1618/1960, p. 19):

Modo para chegar ao Tudo

Para chegares ao que não sabes, Hás de ir por onde não sabes.
Para chegares ao que não gozas, Hás de ir por onde não gozas.
Para vires ao que não possuis, Hás de ir por onde não possuis.
Para vires a ser o que não és, Hás de ir por onde não és.

Modo de possuir tudo

Para vires a saber tudo, Não queiras saber coisa alguma.
Para vires a gozar tudo, Não queiras gozar coisa alguma.
Para vires a possuir tudo, Não queiras possuir coisa alguma.
Para vires a ser tudo, Não queiras ser coisa alguma.

Modo para não impedir o tudo

Quando reparas em alguma coisa, Deixas de arrojarte ao tudo.

Porque para vires de todo ao tudo, Hás de deixar de todo ao tudo.
 E quando vieres a tudo ter, Hás de tê-lo sem nada querer.
 Porque se queres ter algo em tudo, Não tens puro em Deus teu tesouro.

Indício de que se tem tudo
 Nesta desnudez acha o espírito
 sua quietação e descanso,
 porque, nada cobiçando, nada
 o impele para cima e nada
 o oprime para baixo, porque
 está no centro de sua humildade;
 pois quando cobiça alguma coisa
 nisto mesmo se fatiga
 (Cruz, 1618/1960, p. 17).

Tomar esses textos como operadores de leitura do gozo feminino – como um convite a pensar “mulher” no sentido de uma posição no campo do real – nos orienta, com Lacan, para uma via decisiva: o sujeito se desfaz como unidade e se confronta com o indizível. É nessa lógica que o termo “mulher”, em Lacan, não designa gênero, mas, em última instância, posição de gozo que não se representa em concretude e que pode aninhar-se em qualquer estrutura subjetiva – dizemos última instância pois, conforme já mencionamos e veremos, Lacan faz vários usos para o termo “mulher”. Essas posições, esses modos de gozo, não se confundem com unidade, com identidade. Se houvesse essa equivalência, “essa proposta não passaria de uma normatização da vida sexual humana sobre a qual a acusação de reducionismo foi feita pela própria psicanálise” (Pougy, 2020, p. 126).

Outra particularidade fundamental de “mulher” é que “as mulheres, diferentemente dos homens, não poderiam ser reunidas num conjunto, ou tomadas como um exemplo particular de classe” (Moreira, 2021, p. 35), pois não existe exceção que seja A mulher – o que seria necessário para se formar um grupo. E assim a lógica do feminino se inscreve como não-toda: há sempre algo que escapa à captura totalizante do significante e à tentativa de universalização.

Essa impossibilidade lógica de formar um conjunto de mulheres não impede, contudo, que no campo social e discursivo, mulheres se agrupem, se organizem, se reconheçam mutuamente e compartilhem experiências que, de alguma forma, as situem sob esse nome. Mulheres se reúnem como mães, como vítimas de violência, como profissionais de determinadas áreas; formam coletivos, movimentos e redes de apoio; constroem formas de identificação múltiplas, marcadas por histórias, afetos, culturas e atravessamentos discursivos. São modos de se nomear e de se

reconhecer que respondem tanto a experiências compartilhadas quanto a posições subjetivas singulares. Esses agrupamentos não apagam o impasse lógico do não-todo, mas tampouco são irrelevantes: ao contrário, são expressões do modo como os sujeitos tentam dar forma simbólica a algo que resiste à totalização.

E aqui nos aproximamos de um operador político fundamental: o feminismo. Para que mulheres pudessem se reunir e reivindicar direitos, foi necessário conferir consistência provisória a essa categoria, ainda que ela se mostre estruturalmente inconsistente. É justamente nesse esforço de dar contorno a um sujeito político que reside, segundo Fuentes (2012, p. 85), um dos maiores impasses intelectuais do feminismo: definir o que é uma mulher e, com isso, fundar uma categoria capaz de reunir a diversidade de experiências vividas sob esse nome. O feminismo costuma ser entendido como a luta pela igualdade de gênero e contra a opressão às mulheres. O pressuposto geral é que a “mulher” é o agente, por meio de uma “unidade ou um agrupamento de mulheres em torno de uma categoria identitária segundo a premissa de que a identidade “mulher” possa representar outras mulheres, ou até mesmo todas as mulheres” (Moreira, 2021, p. 30). O feminismo *queer*²³, por sua vez, não pressupõe uma categoria identitária “mulher” para o fazer político, pois “compreende que há uma regulação e uma violência imposta aos sujeitos quando convidados a assumir uma das posições inteligíveis” (Butler *apud* Marcondes, 2021, p. 31). Ele se propõe a desconstruir essa ideia identitária, deslocando o foco de uma identidade estável para os modos variáveis de performatividade e atravessamentos identitários.

Diante disso, neste ponto do trabalho torna-se necessário marcar a diferença fundamental, constante no ensino lacaniano e em seus desdobramentos, entre “mulher” enquanto categoria identitária de gênero – vinculada a identificações imaginárias, papéis sociais e nomeações discursivas, articuladas a demandas políticas e identitárias legítimas e urgentes – e esse termo “mulher” tal como o lemos com Lacan.

²³ Os estudos de gênero se concentram na construção social das identidades sexuais e de gênero, articulando categorias como “homem” e “mulher” a papéis sociais, normas e desigualdades históricas, frequentemente em diálogo com a teoria feminista. A teoria *queer* é o campo teórico interessado na emancipação de minorias sexuais que estuda gênero, sexualidade e práticas sexuais sem fazer uso de categorias identitárias (Moreira, 2021, p. 23). Por sua vez, as epistemologias críticas – como as feministas negras, decoloniais e indígenas – desafiam os saberes hegemônicos, enfatizando os efeitos do racismo, do colonialismo e da exclusão epistêmica, ao reivindicar formas situadas e plurais de produção de conhecimento.

Optamos por abordar essa distinção por duas razões complementares: por um lado, como gesto de responsabilidade teórica e clínica em um trabalho que versa sobre “mulher”, dado que a psicanálise é por vezes criticada e compreendida como “uma teoria que faz gênero, produzindo lugares e saberes sobre os corpos femininos e masculinos” (Moreira, 2021, p. 23). Por outro, porque a psicanálise costuma ser interrogada por estudiosos de gênero e pelas políticas *queer* quanto à questão do binarismo homem/mulher. Embora não caiba aqui um aprofundamento das tensões que atravessam esse debate, parece-nos inevitável reconhecer que a própria pergunta “o que é uma mulher?” convoca um atravessamento desses campos.

Acreditamos que, até aqui, introduzimos elementos suficientes para indicar que o binarismo de gênero como um dado natural e pré-discursivo não faz parte das elaborações de Lacan. Não aprofundaremos mais, neste momento, porque o percurso investigativo do próximo capítulo deixará isso ainda mais elucidado. Assim, interessa-nos assinalar que os impasses e deslocamentos que o significante “mulher” provoca na teoria psicanalítica encontram ecos – não necessariamente equivalentes, mas também não indiferentes – nas reformulações propostas pela teoria *queer*. Constatamos, em alguns trabalhos, que no debate atual inquieta a teoria tanto a identidade afirmativa de “mulher” quanto sua insistente fuga às nomeações totalizantes. É nesse intervalo que a psicanálise, interpelada por gênero e política, encontra também seu ponto de inflexão nesse campo de tensão vasto e complexo, atravessado por disputas conceituais, políticas e epistemológicas.

Assim, selecionamos três trabalhos que nos permitem abordar como algumas psicanalistas lacanianas têm se posicionado frente às questões de gênero e identidade. Os desenvolvimentos de Marie-Hélène Brousse nos servirão de eixo articulador para investigar pontos de interlocução com a teoria *queer*, particularmente com Judith Butler, um dos mais importantes expoentes nos estudos de gênero e teoria *queer*, tal como essa aproximação é elaborada por Fernanda Pougy e Maíra Marcondes Moreira. Trata-se, portanto, de apresentar um recorte de como a psicanálise laciana responde às interrogações contemporâneas e de nos aproximarmos de certos desenvolvimentos da teoria *queer*.

Reconhecemos que nossa escolha metodológica – trabalhar a partir de um recorte do que textos psicanalíticos nos apresentaram em relação a um ponto específico do debate – implica um viés: envolve um olhar da psicanálise para a teoria *queer*. Estamos advertidos disso. Não pretendemos colonizar a complexidade

das teorias do gênero a uma leitura exclusivamente psicanalítica. Também não intencionávamos nos centrar nelas, pois, pelo escopo de nosso trabalho, apenas reduziríamos os estudos de gênero, ou a teoria *queer*, a um mapeamento panorâmico ou síntese apressada. Isso não só nos desviaria do objetivo geral desta pesquisa, como do que estamos nos propondo a investigar com essa breve aproximação específica: examinar como nós lacanianos temos lidado com o termo “mulher” nas interrogações sobre gênero e identidade (o que não se dá sem reformulações e, em alguns casos, um deixar-se interrogar por esses estudos), como entendemos que a teoria *queer* se ‘relaciona’ com isso em um recorte específico e de que maneira o termo “mulher” se vê tensionado nesse debate. Dizer que psicanálise e teoria *queer* se *relacionam* se torna um bom trocadilho: não há simetria, complementariedade, nem sobreposição. Teorias de gênero e psicanálise estão mutuamente implicadas, como veremos – ou, melhor dizendo, ‘*interplicadas*’.

Podemos dizer que “há algo no contemporâneo que aponta para a insuficiência das categorias identitárias”, nos adverte Maíra Marcondes Moreira (2021, p. 27). Para nos acompanhar nesse campo onde a psicanálise circula com identidade e gênero, começemos com uma contribuição de Marie-Hélène Brousse, encontrada em *As identidades, uma política, a identificação, um processo e a identidade, um sintoma*, onde a autora situa essas questões dentro de uma transformação histórica do discurso.

A matéria com a qual a psicanálise trabalha é a linguagem e esta é “formatada em e por um discurso formalizado por Lacan, o discurso do mestre” (Brousse, 2019, p. 67), aquele que organiza os significantes e regula os efeitos de sentido predominantes em uma determinada época. Por sua vez, existem significantes que se impõe, que reorganizam os efeito de sentido; são os significantes mestres. Conforme discursos sofrem transformações, os significantes mestres surgem, declinam e cada sociedade possui imperativos de gozo próprios. Ainda que o gozo seja singular, o sujeito goza a partir do significante que o representa e “o superego social opera não só comandando que o sujeito goze, mas que goze de modos e por meio de objetos determinados” (Moreira, 2021, p. 24) – e o que surge como imposição, aliena desejo e mortifica o corpo.

Se o século XX foi marcado pela “revolução universalista: o feminismo” (Brousse, 2019, p. 67), cujas reivindicações se baseavam na diferença entre os sexos, o século XXI vê emergir um novo significante, o gênero – termo antigo, mas

acompanhado de novos usos e estudos que se debruçam sobre ele. Para Brousse, “o gênero substituiu o sexo como significante mestre. Essa substituição tem, evidentemente, implicações e consequências” (2019, p. 68), especialmente por ‘gênero’ não ter emergido isoladamente, mas em conexão com outros significantes mestres contemporâneos, dentre os quais está a ‘identidade’. Isso impacta diretamente a maneira como o sujeito se constitui.

Brousse questiona a concepção tradicional de identidade como um ponto fixo e unificado. Para a autora, a pluralização de suas formas na contemporaneidade se opõe à ideia de um eu coeso e integrado – o que se alinha à oposição que a psicanálise sustenta, desde Freud, em relação à identidade enquanto unidade unificante, partidários que somos da divisão subjetiva. Portanto, a psicanálise pode acolher a ascensão desses significantes mestres ‘identidade’ e ‘gênero’ “nos discursos de enunciação reivindicadora ou angustiada como a demonstração do que a psicanálise afirma sobre o sistema psíquico desde os primeiros trabalhos da disciplina e que, até o presente, apenas a prática analítica verificava” (Brousse, 2016, p. 70).

Essa orientação clínica e política²⁴ reflete a posição de Brousse no debate:

A psicanalista que eu sou aborda os debates e confrontos atuais sobre o gênero e a identidade de maneira não polêmica. A psicanálise sabe da potência dos significantes mestres sobre os falasseres, mas sabe também que essa potência se deve a dois elementos: a potência dos semblantes em geral e as condições para que um significante, sempre ligado a determinada época, possa, para além de seu surgimento forçosamente minoritário, impor-se como dominante, de maneira majoritária. A partir desse lugar, ele assume então a função de verdade. Um estudo crítico da identidade e do gênero é, portanto, uma oportunidade para a psicanálise de não apenas insistir na elaboração da noção de discurso do mestre, mas também nele estudar, em tempo real, uma modificação histórica, tal como ela faz seu caminho nas ocorrências da fala dos analisantes. Esse é um dos meios de desenvolver a psicanálise de orientação lacaniana em suas últimas inovações (Brousse, 2016, p. 69).

Uma posição que também se reflete em seus desenvolvimentos, uma vez que à Brousse é possível aproximar o que atravessa “mulher” como identidade do que atravessa “A Mulher”: uma não-captura. Ela nos diz que neste cenário em que identidade e gênero emergem como significantes mestres, “mulher” está sob efeito

²⁴ Campo político sobre o qual trabalha a psicanálise, isto é, o da política do sintoma. É a política que toma o sintoma não como problema, mas enquanto construção singular; política que escuta o sujeito sem normatizá-lo; que não se pauta por ideais. A política do sintoma é, sobretudo, a política do singular frente ao universal. “Apenas assim ela pode recolher da querela das identidades algo para-almém de um sintoma narcísico” (Pougy, 2020, p. 195). É uma posição ética e clínica do psicanalista que vemos muito bem transmitida por Marie-Hélène Brousse ao longo de seu texto.

da pluralização da identidade no campo social – e no lugar de uma identidade única, há “mulheres”. Por exemplo, partamos de outro significante mestre contemporâneo nomeado por Brousse, ‘minoría’. Se ao marcador de gênero adicionarmos os de raça e classe, já temos tantas mulheres a ponto de fazer emergir uma nova e importante abordagem epistemológica, a interseccionalidade – falaremos dela um pouco mais adiante. No ensino lacaniano, por sua vez, a não-captura se sustenta na não-existência de “A Mulher”. Portanto, no discurso do mestre contemporâneo, “mulher” se mantém polissêmica, em deslocamento e multiplicidade, tal qual vemos no ensino de Lacan.

Alinhadas à posição de Brousse, temos Fernanda Pougy e Maíra Marcondes Moreira. Da primeira, trabalhamos com o *A tragicomédia dos sexos entre o normativo e o obscuro*, e da segunda, *O feminismo é feminino? A inexistência da mulher e a subversão da identidade*. Pougy busca extrair o que o campo do gênero ensina à psicanálise, tendo Butler como parte de seu aporte teórico para interrogar os limites da representação identitária no campo do feminismo e da psicanálise. Por fim, constata que a principal entrada no debate com os estudos de gênero é, também, a principal crítica que dirigem à psicanálise: a insistência na manutenção de um binarismo centrado no falo (Pougy, 2020, p. 187). Marcondes, por sua vez, pensa os regimes de constituição e desconstituição das identidades precárias de gênero, comparando e problematizando a psicanálise e a teoria *queer*. Para isso, trabalha com as noções de desordem do real do sexo, como apresentada por Jacques Lacan, e de dinâmicas performativas, como pensadas por Butler.

Além das contribuições que já trouxemos de seus trabalhos, nos interessa, agora, particularmente o que apresentam em relação à Butler. Entendemos que suas leituras quanto à posição da filósofa, especialmente em *Problemas de gênero*, pode ser articulada com a proposta de Brousse no que se refere a um reconhecimento da instabilidade e da pluralização que marcam a identidade na contemporaneidade.

Estamos advertidos do necessário cuidado ao aproximar a filósofa da psicanalista por meio da noção de uma “não-essencialização” da categoria mulher, conforme lemos nesses trabalhos. Em Lacan, a inexistência d’A Mulher é uma impossibilidade estrutural ligada à lógica fálica e ao real irrepresentável do gozo feminino – algo que nos remete ao impossível inerente à estrutura da linguagem e ao registro do real. Butler, por outro lado, situa sua crítica no plano do discurso e da performatividade, mostrando que as identidades são efeitos repetidos de práticas

discursivas regulatórias – o que nós, lacanianos, localizamos como sendo dos registros do simbólico e do imaginário. Sem desconsiderar a especificidade da clínica psicanalítica nem a densidade crítica da teoria *queer*, nos interessa ilustrar, por meio desses textos, como os impasses contemporâneos em torno do sexo, do gênero e da identidade – que tanto mobilizam a prática e a teoria psicanalítica – também provocam questionamentos e desdobramentos significativos no campo das teorias de gênero e *queer* – e nem sempre em direções opostas.

Assim, Brousse e Butler, cada uma à sua maneira, apontam para o esvaziamento da categoria “mulher” como unidade representacional – e não por algo que se deu no tempo, como efeito das sociedades, mas por algo que nunca esteve lá. Se, por parte dos lacanianos, isso decorre dos desenvolvimentos em torno de “A mulher não existe”, Butler faz considerações quanto à “possibilidade de não haver um sujeito *a priori* que se situe perante a lei, à espera de representação. Talvez o sujeito seja constituído pela lei, ela pondera” (Pougy, 2020, p. 36). Essa compreensão leva a Butler criticar a tentativa feminista de universalizar “mulheres”:

“Não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação. (Butler *apud* Pougy, 2020, p. 36)”

Atualmente, após alguns avanços no campo político, ao pós-feminismo é possível olhar para reivindicações passadas e circunscrever o sujeito mulher que o movimento se fez representar em outros tempos. Segundo Moreira, Butler questiona a necessidade de “mulher” ser sujeito do feminismo (2021, p. 29).

A leitura de Pougy é que o impasse político de Butler em torno da representação das mulheres deriva, justamente, do fracasso normal do significante para escrever o que é do sexual em sua totalidade. Brousse e Butler, portanto, apontam para a necessidade de se pensar “mulher” não como essência, mas como ponto de deslocamento e multiplicidade. Em Brousse, isso se desdobra na não-existência d’A Mulher e no questionamento da concepção tradicional de identidade. Já a Butler interessa encontrar uma alternativa à estratégia feminista que universaliza a categoria “mulheres” como oposição aos “homens” (Pougy, 2020, p. 37). Sua proposta busca evidenciar os múltiplos atravessamentos – de raça, classe,

etnia, sexualidade e região – que constituem o gênero de forma discursiva, indicando a necessidade de repensar a representação política no cenário pós-patriarcal. Butler trava um debate interno ao feminismo quanto aos limites da identidade para se pensar política dentro do movimento (Moreira, 2021, p. 29).

Pensamos haver, aí, mais um ponto de possível aproximação. Tanto Butler, pela leitura de Pougy e Moreira, quanto Brousse, pela nossa, reconhecem o papel estruturante do discurso na constituição das categorias identitárias, especialmente no que tange ao gênero e à figura da mulher. Butler propõe que o sujeito do feminismo é produzido pelas mesmas estruturas discursivas de poder contra as quais o movimento se dirige. Para ela, a identidade é um campo de disputa, não uma essência estável. Essa leitura encontra ressonância na proposta de Brousse, que situa identidade e gênero dentro de uma transformação histórica do discurso do mestre. Por nossas leituras, tanto Brousse quanto Butler convergem na crítica à estabilização das identidades e na valorização das mutações discursivas como elemento constitutivo da experiência subjetiva.

Para fechar essas ponderações, ousamos uma articulação nesse campo de tensão, com base em construções de Moreira (2021, p. 45-47), pois vemos se delinear mais do que um paralelo entre campos distintos: a possibilidade de uma aproximação legítima entre a psicanálise lacaniana e o feminismo *queer*, tal como Moreira propõe. O feminismo *queer* parece “possuir uma certa desconfiança em relação à categoria “mulher” no que concerne aos seus limites representativos e políticos” (Moreira, 2021, p. 45) – o que se aproxima do aforisma “A mulher não existe”. Partir do indeterminado, portanto, para a ação política: a recusa de categorias identitárias tem o efeito político de tornar possível novos modos de existência. Por sua vez, essa indeterminação de “mulher” poderia ser vista como o potencial subversivo que carregam as políticas *queer* e que possibilitam “novas formas de existência não pautadas em lógicas de atributo ou de pertencimento, como ocorre no lado feminino da tábua [da sexuação]” (Moreira, 2021, p. 46).

A política do não-todo faz frente ao universal do discurso do mestre. Isso não significa recusar significantes que surgem como mestres – gênero ou identidade –, o que seria muito todo, muita paixão pelo Um; seria assumir a função de verdade, de mestre. Mais do que isso, colaboraria para a inevitável produção de violência e de marginalização do diferente, como Moreira sublinha. Uma escuta analítica atenta às transformações históricas do discurso é a proposta de Brousse. Em vez de

denunciar ou celebrar significantes que já estão operando efeitos profundos sobre os sujeitos, acolher como material clínico e como índice de transformações discursivas estruturais. É preciso lembrar que não cabe ao analista o papel de guardião do passado, mas também não cabe a ele inventar novos modos de gozo (Fajnwaks *apud* Moreira, 2021, p. 24).

Antes de nos encaminharmos para o fechamento deste capítulo, cabe um apontamento quanto a como a interseccionalidade dialoga com a psicanálise lacaniana, dada a crescente e necessária entrada dos temas trazidos por essa abordagem epistemológica nas políticas públicas, no cotidiano, nas discussões acadêmicas e na prática clínica. Se, por um lado, a interseccionalidade destaca justamente a multiplicidade discursiva e social que constitui o sujeito contemporâneo por outro lado, por vezes a psicanálise tende a se afastar das temáticas trazidas pela interseccionalidade. Ela é tomada como uma perspectiva sociológica da subjetividade e o argumento seria que a psicanálise se centra, antes, na singularidade radical da experiência do sujeito. Uma integração crítica dessas duas perspectivas deveria reconhecer que a interseccionalidade trabalha no nível dos efeitos discursivos e sociais, enquanto Lacan trabalha no nível da divisão subjetiva, do desejo inconsciente e da lógica do gozo. Portanto, enquanto a interseccionalidade contribui para nomear as múltiplas formas pelas quais o sujeito contemporâneo vivencia a identidade no campo social, caberia à psicanálise escutar, além de identificações discursivas, aquilo que escapa à nomeação social, emergindo como sintoma ou como gozo singular do ser falante em seu lugar.

Em 1851, Sojourner Truth interpelou o feminismo branco nascente com uma pergunta que ainda ressoa com força: “*E eu não sou uma mulher?*” (*Ain’t I a woman?*). Ao evocar sua experiência de mulher negra, escravizada, trabalhadora e excluída dos referenciais femininos da branquitude e da fragilidade, Truth tensionava não apenas os limites políticos do movimento, mas também as próprias bases identitárias sobre as quais se sustentava a categoria “mulher”. Em sua fala, ora se alinha ao lugar social do homem – na força física, na produção, na resistência –, ora evoca uma ausência de reconhecimento como mulher. Sojourner fala como mulher: sua posição oscila, desestabiliza, desliza. Há, nesse gesto, um feminino na mulher que antecipa a crítica contemporânea às tentativas de totalização de “mulher”, apontando para a indeterminação e para a não-pertença como operadores críticos.

É nesse mesmo horizonte que as epistemologias críticas – negras, decoloniais, periféricas – fazem incidir a interseccionalidade como ferramenta analítica e política. Não apenas como um acúmulo de marcadores sociais, mas como dispositivo de trabalho com exclusões sistemáticas que atravessam a história do próprio movimento feminista e suas formas de representação. A emergência de vozes de povos originários, negras, trans, latino-americanas desloca o centro da enunciação política e denuncia que o universal feminino, tantas vezes proclamado, se fez à custa de apagamentos.

Assim como os significantes mestres variam historicamente, os modos de gozo também se modulam conforme as coordenadas sociais, discursivas e corporais de cada sujeito. No Brasil, esses atravessamentos ganham contornos específicos. O racismo estrutural, o colonialismo persistente e as desigualdades regionais e de classe inscrevem em corpos específicos uma experiência de gozo, sofrimento e inscrição simbólica que desafia uma psicanálise que se pretenda neutra ou descontextualizada.

A estratégia de esforço “contábil” que marca a metodologia desta pesquisa, inclusive, apareceu pela primeira vez, por acaso, ao ler *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Lélia Gonzales (1984). Foi notável como “mulher” sempre aparecia acompanhada de “negra”. Em apresentação interna intitulada *Psicanálise na interseccionalidade*, ao Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade da FAPOL, no Brasil²⁵, registramos, em 2022: “Das 28 vezes em que “mulher” aparece, em apenas 10 não vem acompanhada de “negra” - sendo que dentre essas 10, 4 são: “dessa mulher”, referindo-se à “mulher negra”; “mulher” acompanhada de “escrava”, depois de “pobre” e de “mucama. “Mulher negra”, então, não é apenas “mulher”?”. Deixar-nos interrogar pelo interseccional, portanto, não é uma concessão sociológica, mas uma necessidade clínica e da política do sintoma para uma psicanálise que se pretenda ética.

É justamente nesse cenário que a postura proposta por Brousse se mostra não apenas útil, mas necessária. Ao recusar um tratamento polêmico ou reativo às transformações contemporâneas, a psicanalista indica um caminho ético e clínico possível: não se trata de aderir automaticamente às nomeações em voga, tampouco de se opor a elas em nome de um suposto saber analítico atemporal, mas de escutar,

²⁵ A autora desta dissertação apresentava os achados do Grupo de Pesquisa Psicanálise e Estudos de Gênero, de sua coordenação.

no discurso dos sujeitos, como os significantes de identidade, gênero, raça e classe operam – e de que maneira se transformam em sintomas, sofrimentos, invenções. Essa escuta e investigação não é abandonar a lógica do inconsciente e é com essa orientação que muitos colegas²⁶ vêm construindo valiosas articulações da psicanálise com o campo social e com outros saberes críticos, sustentando o exercício de uma escuta sensível às marcas do real que atravessam os seres falantes – e à política que se escreve no sintoma.

Com isso, nos aproximamos daquilo que, em Lacan, se formaliza como o eixo central desta pesquisa. Vemos um deslocamento do mapa do falocentrismo para uma lógica que não tem mais o falo como único centro. O feminino propõe um universo onde os corpos orbitam em trajetória elíptica, com dois focos entre centro e ausência:

o feminino propõe um universo em que os corpos giram em trajetórias elípticas, seguindo a figura da elipse, que, como se sabe, tem dois focos. Esses dois focos são: o falo, como centro, e o gozo do Outro, como o outro foco cego – o “Outro lado”, como também é chamado esse segundo foco. Trata-se, nesse outro foco, do gozo do Outro – aquele que não seria o gozo fálico, o gozo que “faria falta que não” ou que “não faria falta”, segundo a expressão de Lacan no Seminário *Mais, ainda* (Bassols, 2017, p. 57, tradução nossa).

O feminino é o entre “o centro simbolizado pelo falo, pelo gozo simbolizado pelo significante fálico, e a ausência mais radical, a que se produz especialmente na solidão do gozo feminino quando o sujeito se encontra confrontado com sua própria ausência” (Bassols, 2017, p. 23, tradução nossa). Ausência porque nesse campo do gozo não fálico, a questão real – do real que está em jogo, não da verdade – “é que a mulher, no terreno do feminino, é Outra para si mesma” (Bassols, 2017, p. 22, tradução nossa), o gozo que ela experimenta é irredutivelmente Outro também para ela. Impossível de simbolizar, de se apreender, essa experiência toca o real de uma

²⁶ Dentre vários, recomendamos: CANAVÊZ, Fernanda. Raça, gênero e classe social na clínica psicanalítica. In: **Tempo psicanalítico**, vol. 52, n.2, jul./dez. 2020. Disponível em < <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v52n2/v52n2a04.pdf>>. **Correio Express**, n. 24, mar 2023. Disponível em < https://www.ebp.org.br/correio_express/indice-no024/>. MENDONÇA, Renata. **Racismo**: Uma história brasileira. In: Lapsus, Publicação dos Associados do IPB, n. 24, dez 2022. Disponível em < <https://www.institutopsicanalisebahia.com.br/lapsus/2022/12/16/racismo-uma-historia-brasileira/>>. COSTA, Carlos Alberto Ribeiro; KOSOVSKI, Giselle Falbo. NASCIMENTO, Jefferson. Interseccionalidade: contribuição de psicanalistas negras e mulheres para o debate. In: **Analytica** - Revista de Psicanálise, v. 13, n. 25, 2024. Disponível em < <https://periodicos.ufsj.edu.br/analytica/article/view/5672>>. NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**. Significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021. TEIXEIRA, Sérgio Henrique. **Interseccionalidade e mal estar na adolescência**. 2019. 171 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ausência sem sujeito, um gozo sem referência reflexiva, em que o “ser mulher” existe como enigma – tanto para o Outro quanto para si.

Até aqui, vimos essa torção lacaniana nos permitir conceber o feminino como efeito de linguagem, como entre e excesso. Saímos do falocentrismo freudiano e entramos no campo do gozo que não se simboliza, do gozo que não se escreve na gramática dos gêneros. Passamos à desnaturalização da noção de mulher, à lógica da posição feminina e até o campo do gênero em tensão com a psicanálise – e não apenas como questões teóricas, mas como ponto de escuta na clínica e impasse nos discursos contemporâneos sobre o sexo e o gênero. Chegamos, assim, ao ponto em que “mulher”, em Lacan, se torna não um nome fixo, mas um significante em movimento – e é nessa trilha polissêmica que seguiremos, agora.

3

“Mulher” em Lacan

Conforme vimos, ao longo do ensino de Lacan, a noção de “mulher” se apresenta como um ponto de tensão que resiste à fixação conceitual. O famoso aforisma “A mulher não existe” não deve ser interpretado como uma negação da existência das mulheres, mas como a afirmação da impossibilidade de circunscrevê-las em um universal fechado. Essa dificuldade não é um simples efeito de linguagem; ela expressa um problema estrutural da teoria psicanalítica: “mulher” não pode ser reduzida a um único significado, pois sua formulação está atravessada pela lógica do não-todo – implicando uma abertura conceitual que gera efeitos diversos.

Retomamos que essa polissemia, contudo, não é arbitrária. Ela reflete um princípio fundamental do pensamento lacaniano, no qual um mesmo termo pode assumir múltiplos significados, a depender do contexto em que é mobilizado. Sustentando a problematização de “mulher” como um impasse conceitual, fomos em direção oposta a encontrar um significado unívoco para o termo. Partimos da hipótese de que “mulher” opera como um significante marcado por uma indeterminação estrutural, funcionando simultaneamente como um ponto de articulação e de impasse.

Nossa busca pelo uso do termo “mulher” nos Seminários de Lacan dedicou-se a mapear suas principais acepções e nossa proposta metodológica possibilitou, além da mensuração quantitativa das 1.862 ocorrências do termo, uma análise qualitativa dos contextos em que ele aparece.

A hipótese inicial da pesquisa previa que “mulher” teria três sentidos principais: gênero feminino, posição histórica e gozo feminino. No entanto, ao longo da investigação, percebemos que essas acepções não abrangiam a complexidade do termo. A relação entre “mulher” e semblante e sintoma, a função da mascarada e do véu, e a articulação entre sexuação e gozo feminino emergiram como eixos fundamentais que nos levaram a revisar a hipótese e a ampliar nosso escopo de análise.

Para começar a apresentação desses achados, uma precisão é necessária antes: além dos sentidos que iremos aprofundar, o termo “mulher” também surge em um sentido coloquial ou residual, que não se inscreve diretamente nas operações formais da teoria, que ressoa os usos ordinários da linguagem. Mais próximo do uso comum, em determinados momentos Lacan o emprega sem remetê-lo imediatamente às suas formulações tensionadas pela lógica psicanalítica, conservando traços de sua circulação cotidiana. Esse uso está presente desde os anos mais iniciais de seu ensino:

No caso de Lucie R., as coisas vão muito mais depressa, com uma elegância que faz dele algo de comovente. As coisas estão, sem dúvida, muito cerradas, e não nos permitem enxergar verdadeiramente onde estão as molas, mas assim mesmo é inteiramente utilizável. Essa mulher teve o que se pode chamar de alucinações olfativas, sintomas histéricos, e a significação disso é detectada, lugares e datas, de maneira inteiramente feliz (Lacan, 1954/1986, p. 30).

Trata-se aí, na realidade, de resistência do tipo resistência feminina. Os autores passam por cima disto pondo em jogo a psicologia feminina chamada vitoriana. Pois bem entendido está que as mulheres já não nos resistem mais - mulheres que resistem, isso não nos excita mais, e quando se trata de resistência feminina, são sempre estas pobres vitorianas que estão aí concentrando as recriminações sobre elas (Lacan, 1955/1985, p. 196).

E se mantém até os últimos:

Para Joyce, essa forma é aquela que o enoda à sua mulher, a tal Nora, em cujo reino ele elucubra *Exiles*. Foi traduzido como *Les exilés* [*Os exilados*], ao passo que quer dizer mesmo *Les exils* [*Os exílios*]. Exílio, não poderia haver termo melhor para exprimir a não-relação, e é justamente em torno dessa não-relação que gira tudo o que há em *Exiles*.

A não-relação é que não há verdadeiramente razão alguma para que ele tome uma-mulher-entre outras como sua mulher. (...) ele sabe descobrir a escolha da uma-mulher em questão e que não é outra senão Nora (Lacan, 1976/2007, p. 68).

Há três, três gerações entre as quais há relação sexual. Isto implica é claro toda uma série de catástrofes e foi o que Freud em suma vislumbrou. Ele se deu conta disso, mas isso não foi levado em conta em sua vida familiar, porque ele tomou a precaução de ser louco de amor pelo que se chama de uma mulher, e devo dizer, isso é uma esquisitice, uma estranheza (Lacan, 1978/2000, p. 44).

Eis-me aqui: um homem coberto de cartas.

Meu companheiro Drieu era, ou acreditava ser, o homem coberto de mulheres - a ponto de intitular assim um de seus romances.

Título com o qual me denominaram meus companheiros de plantão - eu só tinha duas (mulheres) como todo mundo, para cuidar de mim, e discretamente eu lhes peço que o creiam.

Levei essas cartas a sério. Quero dizer: peguei uma por uma, como se faz com as mulheres, e fiz minha lista (Lacan, 1980/1987, p. 50).

Ainda que não seja nosso objetivo nos determos nesse sentido residual, ele não pode ser negligenciado, pois revela como o pensamento de Lacan não opera em um campo puramente conceitual, mas se constrói em diálogo com a linguagem comum e seus efeitos. Se, por um lado, a teoria lacaniana desmonta os essencialismos ligados à “mulher”, por outro, a presença desse uso coloquial indica que o termo jamais deixa de carregar os ecos de sua inscrição histórica e discursiva. Esse deslocamento entre o rigor conceitual e a persistência do uso ordinário permite compreender como o próprio ensino de Lacan lida com as ambiguidades que envolvem a nomeação da “mulher”, oscilando entre formalizações precisas e registros mais contingentes.

Quanto às formulações mais precisas, é possível agrupar as ocorrências do termo em quatro eixos principais, se organizam em torno de constelações significantes específicas, os nossos mencionados marcadores: (1) na posição histórica, como aquela que interroga incessantemente o desejo do Outro; (2) como estratégia de figuração de si, operando através do semblante, da mascarada e do véu; (3) na lógica da sexuação, posicionando-se do lado não-todo fálico nas fórmulas da sexuação; e (4) como sintoma do homem, uma invenção masculina para lidar com sua própria falta. Além dessas acepções, incluímos “mulher” e o gozo feminino, por manter uma relação intrínseca com o termo.

Este capítulo se organiza em cinco seções, cada uma dedicada aos quatro usos identificados de “mulher”, mais a seção sobre o gozo feminino. Nosso objetivo é não apenas apresentar, mas também delimitar nossas principais descobertas, evidenciando suas implicações para o campo teórico, clínico e para o diálogo com outras áreas do saber.

3.1

Posição histórica, estrutura e discurso

Nesta primeira seção, abordaremos os achados relativos ao termo “mulher” no ensino de Lacan enquanto posição histórica, compreendida tanto pela vertente da estrutura clínica quanto pela posição discursiva no laço social. Optamos por reuni-las em uma única acepção devido a uma questão tanto de transmissão conceitual quanto de coerência teórica. Lacan faz menção à “mulher” para se referir

à histórica e à “histórica” para falar da estrutura neurótica e da posição discursiva. Em determinados momentos, inclusive, ele é bem explícito: “Não me refiro às mulheres, por ora; estou falando do sujeito *a mulher* como referência da histórica” (Lacan, 1969/1992, p. 372). Isso não se torna um impasse para nossos achados, nem para nossa questão, devido à estreita articulação conceitual que ele também estabelece entre ambas “históricas” ao longo de seu ensino: elas compartilham um núcleo comum, que é a posição constante de interrogação do desejo e do saber do Outro, revelando uma maneira particular de lidar com a castração simbólica:

Lendo apenas o que inscrevi ali quanto ao discurso da histórica, nem sempre sabemos o que é esse \$. Mas se é de seu discurso que se trata, e esse discurso é o que possibilita que haja um homem motivado pelo desejo de saber, trata-se de saber o quê? - que valor ela própria tem, essa pessoa que está falando. Porque, como objeto *a*, ela é queda, queda do efeito de discurso, por sua vez quebrado em algum ponto. O que a histórica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isto que importa à histórica. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso (Lacan, 1969/1992, p. 31).

Lacan indica como “mulher” pode estar associada à histórica e como compartilham uma posição estrutural no discurso que se inscreve na lógica da falta e da interrogação – sem que isso as torne idênticas; inclusive porque qualquer sujeito, independente da sua estrutura clínica, pode posicionar-se no discurso histórico. Se “mulher” não é toda-fálica, se há algo nela que escapa ao simbólico, então sua posição também pode ser lida como um operador da falta e da sustentação do desejo do Outro, posição que evidencia os limites da linguagem em capturar o gozo (feminino?). Essa é uma passagem que nos fala do núcleo comum da posição histórica como lugar-chave na articulação do desejo e do saber. No laço social, “histórica” não é apenas um sujeito de desejo insatisfeito que interroga o desejo do Outro, mas também fundamental para sustentar o desejo do Outro ao criar nele a falta de um saber total. “Histórica” é aquela posição que não busca apenas saber, mas quer que o Outro saiba algo sobre ela, que reconheça sua posição como aquele que falta, “que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (Lacan, 1969/1992, p. 31)

Nossa decisão metodológica busca, assim, preservar a complexidade e a riqueza do termo “mulher” em consonância com “histórica” sem diluir as especificidades das suas duas dimensões constitutivas, mas permitindo que sejam investigadas conjuntamente em seu entrelaçamento fundamental. Antes de

passarmos à análise das ocorrências escolhidas para ilustrar “mulher” nesta acepção, nos cabem algumas reflexões devido aos desafios que a clínica contemporânea tem nos colocado em relação à histeria como estrutura neurótica.

Em linhas gerais, a histeria remete a uma organização específica do sujeito em relação ao desejo e ao falo, marcada pela divisão, pela insatisfação estrutural e pela interrogação incessante sobre o desejo do Outro, enquanto o discurso da histórica se trata de uma posição no laço social que transcende a estrutura clínica. Essa posição discursiva pode ser ocupada por qualquer sujeito que se posicione nos discursos como aquele que interroga e desestabiliza o saber e a autoridade do Outro, produzindo um saber sempre incompleto e inconcluso (Lacan, 1969/1992). O ponto de inflexão é que a discussão atual quanto à histeria – que não se restringe às linhas gerais mencionadas – sublinha deslocamentos importantes não só de Freud a Lacan, como também de Lacan aos tempos atuais, em relação à forma como ela tem se apresentado.

São múltiplas as entradas pelas quais podemos discorrer sobre a histeria, especialmente na contemporaneidade. Uma delas é que ela não deixaria de portar a marca da castração, isto é, o falo, “mas não mais em sua vertente de significação, como resultado da metáfora paterna, e, sim, como significante do gozo” (Souto, 2024, n.p.). Antes marcada predominantemente pela dimensão simbólica e pelas ficções do saber sobre o desejo, ela passou a ser atravessada pela dimensão do real e do gozo que escapa ao simbólico. O sintoma histórico, hoje, manifestando-se como acontecimento de corpo (Rosa, 2019 *apud* Fajnwaks, 2019).

Curiosamente, essa nova apresentação clínica, caracterizada pela fragilização dos significantes-mestres e pelo apagamento das identificações simbólicas, aproxima-se da própria estrutura discursiva do discurso histórico formalizado por Lacan em seu Seminário XVII, como nos aponta Rosa (*apud* Fajnwaks, 2019). Da mesma maneira que o discurso histórico se define pela interrogação incessante sobre o saber e o desejo do Outro, a histórica segue sendo aquela “que se levantará contra todo saber que se pretenda Mestre, contra todo saber que pretenda saber sobre sua divisão subjetiva – a seja do lado da Ciência, das neurociências ou das terapias de diversos tipos –, essa é, antes de qualquer outro, a histórica” (Fajnwaks, 2019). As históricas contemporâneas parecem responder à pergunta lacaniana no Seminário XIX, *l'insu que sait de l'une bévüe s'aile à mourre*, de 1977:

Onde estão as histéricas de antigamente, aquelas mulheres maravilhosas, a Anna O., a Emmy von N...? Elas não apenas desempenharam um determinado papel, um determinado papel social, mas quando Freud começou a ouvi-las, foram elas que permitiram o nascimento da psicanálise. Foi ouvindo-as que Freud inaugurou uma forma inteiramente nova de relacionamento humano. O que substitui aqueles sintomas histéricos de outros tempos? A histeria não se transferiu para o campo social? A loucura psicanalítica não a substituiu? (Lacan, 1977/1998, p. 54)

A histeria contemporânea, ao se aproximar ainda mais da lógica discursiva lacaniana, além de ser um importante orientador clínico, reafirma a legitimidade de reuni-las metodologicamente sob uma única acepção, na medida em que explicita com ainda mais clareza aquilo que já era nosso interesse central nas formulações lacanianas acerca de “mulher” e “histérica”: seu caráter estruturalmente interrogativo e insatisfeito quanto ao desejo e o saber do Outro.

Ao longo do ensino de Lacan, também associada a “mulher” e “histeria” encontramos as ideias de máscara e semblante. No presente trabalho, optamos por diferenciar esses casos em acepções diferentes e analisar máscara, véu e semblante separadamente, pelo acento que demos à posição do sujeito em cada um dos casos em relação ao binômio essência x aparência. Isso nos é particularmente caro no contexto desta pesquisa devido tanto ao debate em torno da identidade de gênero, quanto aos desenvolvimentos no interior da epistemologia psicanalítica: destacamos máscara, véu e semblante pois vimos ali um fio condutor que nos levou às discussões quanto à diferença e identificação sexual.

A histerização de “mulher” será abordada como um processo que se inscreve na lógica da demanda e da insatisfação, evidenciando as articulações entre desejo, saber e estruturação subjetiva. Esse “mulher” da posição histérica encena, no nível discursivo, a própria falta constitutiva do sujeito, sustentando-se em uma relação ambígua com o saber: ao mesmo tempo que o demanda e busca extraí-lo do Outro, questiona a consistência desse saber, insistindo em um ponto de impossibilidade.

É interessante começarmos por Dora, pois, ao longo de sua análise, a questão *O que é uma mulher?* se coloca para além de seu sexo biológico, revelando a complexidade da inscrição do feminino no simbólico. No ensino de Lacan, a noção de “mulher” é frequentemente mobilizada para nomear a histérica, o que se reflete em nossos achados do mapeamento: as ocorrências em relação à “posição histérica” foram as mais numerosas – ficando atrás somente de “mulher” na lógica da sexualização. Isso sugere que a histeria, mais do que uma estrutura clínica, é também um dos modos possíveis de subjetivação do feminino. Esse encontro entre “mulher”

e “histérica” não se dá porque toda mulher é histérica, ou porque toda histérica é mulher – “Já falei anteriormente da analogia que a histérica retirava de sua referência à mulher, não que por isso a histérica seja obrigatoriamente mulher, nem o obsessivo seja obrigatoriamente homem” (Lacan, 1969/2008, p. 371) –, mas porque a histeria cristaliza a relação problemática do feminino com sua simbolização e com a ausência de um significante universal que a defina, como aparece de forma evidente com Dora.

Lacan destaca que “os dois sonhos de Dora são absolutamente transparentes a esse respeito - não se fala de outra coisa, *O que é ser uma mulher*, e, especificamente, *O que é um órgão feminino?*” (Lacan, 1956/1985, p. 197). O fato de Dora se deparar com essa questão indica que “mulher”, no desejo e no discurso histórico, não ocupa um lugar de certeza, mas de falta e de deslocamento – o que reforça que a posição histérica é essa de indagação. A interrogação sobre o feminino é, portanto, estrutural, na medida em que o feminino, na psicanálise, é sempre um problema a ser simbolizado pelo ser falante, independente da anatomia: “A mulher se interroga sobre o que é ser uma mulher, da mesma forma que o sujeito macho se interroga sobre o que é ser uma mulher” (Lacan, 1956/1985, p. 197). Em última instância, “os humanos ainda nascem de uma mulher. A mãe é, portanto o Primeiro Outro do sujeito” (Ribeiro et al, 2015, p. 75).

Nesse sentido, a histeria se organiza em torno da impossibilidade de uma definição estável do feminino, transformando o que falta em uma questão central para a subjetividade:

Quando Dora se vê interrogar a si mesma sobre *o que é uma mulher?*, ela tenta simbolizar o órgão feminino como tal. Sua identificação com o homem, portador do pênis, é para ela, nessa ocasião, um meio de aproximar-se dessa definição que lhe escapa. O pênis lhe serve literalmente de instrumento imaginário para apreender o que ela não consegue simbolizar.

Se há muito mais históricos-mulheres que históricos-homens - é um fato de experiência clínica -, é porque o caminho da realização simbólica da mulher é mais complicado. Tornar-se uma mulher e interrogar-se sobre o que é uma mulher são duas coisas essencialmente diferentes. Eu direi mesmo mais - é porque não nos tornamos assim que nos interrogamos, e até certo ponto, interrogar-se é o contrário de tornar-se. A metafísica de sua posição é o subterfúgio imposto à realização subjetiva na mulher. Sua posição é essencialmente problemática, e até um certo ponto inassimilável. Mas, uma vez que a mulher é introduzida na histeria, é preciso dizer também que sua posição apresenta uma estabilidade particular, em virtude de sua simplicidade estrutural - quanto mais simples é uma estrutura, menos ela revela pontos de ruptura. Quando sua questão adquire forma sob o aspecto da histeria, é fácil para a mulher colocá-la pela via mais curta, a saber: a da identificação com o pai (Lacan, 1956/1985, p. 203).

É justamente nesse espaço de dificuldade de inscrição no simbólico que a histeria surge como uma das respostas possíveis para “mulher”. Se “mulher” não tem um significante que a nomeie universalmente no simbólico, a histérica faz da própria falta dessa inscrição um eixo, transformando-a em uma interrogação constante sobre a própria posição feminina. A frase de Lacan - “É porque não nos tornamos assim que nos interrogamos, e até certo ponto, interrogar-se é o contrário de tornar-se” (Lacan, 1956/1985) - reforça essa ideia: a posição histérica não se caracteriza por uma identificação toda com o feminino, mas pela sua conversão em questão. Introduzir-se na histeria revela isso, mesmo que, paradoxalmente, signifique sustentar uma estrutura repetitiva que gira em torno da impossibilidade de uma definição plena do que é ser mulher.

Se, como vimos até aqui, a interrogação sobre “ser mulher” está no centro da posição histérica, há um ponto essencial que Lacan destaca mais adiante, no Seminário XVI: a histérica não se toma pela mulher. Na posição histérica há uma sustentação da posição de sujeito a partir da falta e da suposição de um saber sobre o feminino, sem que isso implique uma identificação toda com a mulher (Lacan, 1969/2008, p. 324). Em que, então, ela não se toma pela mulher? Nessa estrutura que Lacan articula como sendo a do sujeito mulher, “ela encena o sujeito suposto saber. Em outras palavras, e lembrem-se de Dora, a histérica fica interessada, cativada pela mulher na medida em que acredita que a mulher é que sabe o que é preciso para o gozo do homem” (Lacan, 1969/2008, p. 373). Para a histérica, a “mulher” é um enigma exatamente porque ela parece deter um saber que escapa. “Ser mulher”, para a histérica, não é um lugar de pertencimento, mas um saber sobre o gozo do homem – ela coloca “mulher” enquanto Outro.

Para Lacan “a histérica já é psicanalisanda, por assim dizer, isto é, já está a caminho de uma solução” (Lacan, 1969/2008, p. 374), na medida em que seu próprio funcionamento implica a divisão subjetiva e a suposição de um saber no Outro, o que a coloca na dinâmica de transferência analítica. Fica ainda mais evidente que a posição histérica não é apenas uma estrutura clínica, mas uma posição no laço social que mantém ativa a suposição de que o Outro sabe algo sobre seu desejo.

A partir dessa leitura, podemos avançar para uma formulação mais elaborada do problema: qual é o estatuto dessa “mulher” interrogada? Acreditamos que a

própria impossibilidade de uma identificação toda da histérica com “a mulher” pode ser lida à luz da formulação lacaniana do não-toda. Se a histérica não se toma pela “a mulher”, isso não significa que esteja fora do feminino, mas que sua posição ressoa com a própria indeterminação que marca o significante “mulher”. A pergunta de Dora é sustentada por Lacan ao longo dos anos e incluída em formulações onde começa a afirmar um não universal para “mulher”:

É a pergunta - O que quer uma mulher?

Uma mulher. Não é qualquer uma. Só fazer a pergunta já quer dizer que ela quer alguma coisa. Freud não disse: O que quer a mulher? Porque a mulher, nada garante que, afinal, ela queira seja lá o que for (Lacan, 1970/1992, p. 122).

Lacan começa, então, a se questionar se a psicanálise pode dar acesso a “uma mulher” ou se “o advento de uma mulher é uma questão de doxa”, de crença, de opinião (Lacan, 1971/2009, p. 145). Ele segue afirmando que há algo da mulher que não se ensina, que não pode ser articulado no campo do significante. Se há algo do feminino que “não pode ser sabido no inconsciente” (Lacan, 1971/2009, p. 145) estruturado como linguagem, podemos adiantar que “mulher” contém um real que resiste à articulação simbólica. Lacan começa, então, a fazer uma leitura de “mulher” e de “histérica” a partir da lógica do não-toda:

O que vem a ser para a mulher essa segunda barra, que só pude escrever ao defini-la como não-toda? Ela não está contida na função fálica, mas nem por isso é sua negação. Sua forma de presença está entre o centro e a ausência. Centro - essa é a função fálica de que ela participa singularmente, posto que o ao menos um que é seu parceiro no amor renuncia a tal função por ela, esse ao menos um que ela só encontra no estado de ser apenas pura existência. Ausência - é o que lhe permite deixar aquilo por cujo meio ela não participa disso, na ausência que não é menos gozo por ser ausência de gozo, *gozausência (jouissabsence)*.

Creio que ninguém dirá que o que enuncio sobre a função fálica decorre de um desconhecimento do que vem a ser o gozo feminino. Que o ao menos um seja pressionado a habitar a *gozopresença (jouissepresence)* da mulher, se assim posso me exprimir, nessa partida que não a torna inteiramente aberta à função fálica, constitui um contrassenso radical em relação ao que a existência dele exige. É em razão desse contrassenso que ele nem sequer pode mais existir, que a própria exceção de sua existência fica excluída, e que desvanece o status do Outro, feito por não ser universal. O desconhecimento do homem é exigido por isso, o que constitui a definição da histérica (Lacan, 1972/2012, p. 117-118).

“Mulher”, ao ser não-toda, está posicionada entre o centro e a ausência, entre a participação na função fálica e algo que a ultrapassa. Há algo que não pode ser reduzido ao significante fálico – da ordem do gozo feminino – e os seres falantes que se posicionam na lógica fálica ficam impedidos de experimentar esse algo que

está além. A histérica, ao se estruturar a partir do desconhecimento do homem sobre o feminino – um desconhecimento que não pode ser resolvido, mas apenas sustentado pela própria posição histórica – faz dessa falta o centro de sua interrogação. Se a posição histórica é aquela que questiona incessantemente o desejo e o saber do Outro, “mulher” aparece frequentemente ocupando esse lugar: não como quem sabe, mas como quem interroga e desestabiliza pela sua indeterminação.

A medida que Lacan avança, essa aproximação se torna mais complexa e interessante e por isso, por fim, gostaríamos de olhar para “mulher” e posição histórica após Lacan ter desenvolvido a teoria dos discursos e formalizado o aforisma “A mulher não existe”.

A falha, se posso dizer, nesse negócio, quer dizer, isso pelo que A mulher não existe, é exatamente nisso mesmo que ela consegue ter êxito na união sexual.(...) Eu tinha-lhes dito que a histérica faz o homem. Mas é formado pela histérica que o homem parte da ideia - a ideia primeira, a boa, aquela que lhe deixa uma chancezinha -, parte da ideia de que ele não sabe nada. O que é o caso dela, aliás, já que ela faz o homem. Ela não sabe que a união sexual só existe nela, e por acaso. Ela não sabe nada, mas o homem acha-se em contracorrente, ao aperceber-se desse nó. E isso dá nele um segundo resultado, que é inteiramente diferente, em suma: é que, ao recusar seu saber aberto, ao mesmo tempo, ele se fecha. Ele constitui o correto nó borromeu. Que o único Real, que é o 3, acede a isso. Ele sabe que fala não para dizer nada, mas para obter efeitos... que ele imagina, num golpe de braço, que esses efeitos são efetivos, ainda que ele gire ao redor e que o Real ele o suponha como convém, já que, supô-lo, não acarreta nada, nada, senão conservar sua saúde mental. Quer dizer, a ser conforme à norma do homem. Em a norma do homem, que consiste nisto; que ele sabe que há o impossível e que, como dizia essa famosa mulher da qual já lhe citei, Nada Para o homem é impossível, aquilo que ele não pode fazer, ele o deixa. É isso que se chama saúde mental! Principalmente, por não escrever nunca a relação sexual nele, senão na falta de seu desejo, o qual não é nada mais senão sua apreensão no nó borromeu (Lacan, 1974/2016, p. 115).

Ainda que Lacan tenha afirmado a não existência da mulher como universal, ele usa o termo “mulher” associado à histérica e, ainda, nos diz que o homem só se constitui como tal a partir da própria interrogação histórica. Ao fazê-lo “partir da ideia de que ele não sabe nada” (Lacan, 1974/2016, p. 115), ela leva o homem a se deparar com sua própria falta.

A histérica, portanto, não apenas se interroga quanto ao feminino, mas sustenta, por meio de sua posição estrutural de desejo insatisfeito, a impossibilidade de um saber total sobre a relação entre os sexos. Lacan enfatiza isso ao dizer que “a relação sexual não se escreve” (Lacan, 1974/2016, p. 115). O desejo do homem, em vez de se resolver nesse encontro, se organiza em torno da falta estrutural que a

histórica evidencia e acentua. Assim, pelo viés da histórica vemos como “mulher” se inscreve para o homem como um vazio estrutural – precisamente o vazio da não existência da relação sexual – em torno do qual ele constrói sua posição subjetiva. Dessa forma, após a formalização de que “A mulher não existe”, a posição histórica acentua essa não totalidade ao aparecer como um dos modos de subjetivação que explora essa ausência estrutural, não para resolvê-la, mas para mantê-la aberta como questão.

3.2 Estratégias de figuração de si

Figuração não é um conceito lacaniano, mas um termo que utilizamos para abordar a maneira como “mulher”, por meio de referências, identidades, imagens de si, se constrói como sujeito diante da falta estruturante. Não se trata de identidade fixa, estrutura, ou posição discursiva, mas de construções simbólicas e imaginárias que tornam visível algo que, paradoxalmente, é uma falta por trás. Veremos que, embora possam soar como disfarces ou encobrimentos, essas estratégias não têm função de esconder uma verdade universal. Elas funcionam como operadores do simbólico sustentadas por apoios imaginários como modos de organizar a realidade psíquica ao contornar um confronto direto com a castração e com o real.

Essa concepção não estava presente na nossa formulação inicial de hipótese de pesquisa. Supúnhamos um sentido relacionado direta e simplesmente ao gênero feminino, pois dávamos acento à nomeação relacionada à identidade de gênero. Contudo, ao longo do mapeamento das ocorrências de “mulher” nos Seminários, voltamos nosso olhar para um aspecto mais fundamental dessa nomeação, que é a sua função de artifício simbólico-imaginário operando na relação entre sujeito e falta. O que entendemos como gênero feminino – a ser trabalhado em mais minúcias adiante – não corresponde a uma essência; ele se reconhece em um significante, embora não se reduza ele, e seu terreno é o da interceptação entre simbólico e real (Cossi, 2016, p. 109). Nesse sentido, e as demais estratégias que desenham um jogo entre *essência* e *aparência*, com essa mesma função de construção discursiva e posicionamento subjetivo, do que se tratam?

A pergunta nos volta à questão que se coloca com a conhecida afirmação “A mulher não existe”: não é que o lugar da mulher não exista, mas que esse lugar

permanece essencialmente vazio “e o fato dele ficar vazio não impede que algo possa ser encontrado ali. Nesse lugar se encontram somente máscaras; máscaras do nada, suficientes para justificar a conexão entre mulheres e semblantes” (Miller, 1992/2010, p. 2).

Os achados de “mulher” como estratégia de figuração de si foi se desvelando e se diferenciando ao longo da análise das ocorrências encontradas, não apenas atrelado à identidade de gênero. Aproximadas pela mesma problemática fundamental, mas em outros contextos e sem função de nomeação, persistiam modalidades de articulação do sujeito em sua relação com a falta, com o desejo e com o gozo – mesmo que por meio de estratégias distintas. Fizemos de “mulher” enquanto estratégia de figuração de si, portanto, uma acepção sob a qual localizamos as ocorrências que nos remetessem à “mulher” desempenhando um papel específico na maneira como o sujeito lança mão de determinados enunciados e representações para construir uma imagem do feminino e como esses processos se inserem nos regimes discursivos que sustentam a diferença sexual. O que abrangemos nesse uso que Lacan faz do termo “mulher” é a função da *mascarada* e a de *véu*, além do *semblante*. Para encontrar as possíveis ocorrências ligadas a esse uso, utilizamos os marcadores “semblante”, “identidade”, “gênero”, “máscara”, “mascarada”, “encenação” e “véu”.

Para estruturar a análise que se segue, cabe notar que essas noções, apesar de serem próximas, comportam diferenças entre si (Dunker, 2008). De forma geral, a mascarada é um recurso fálico da feminilidade em que a aparência se apresenta como se fosse “essência”. Ela não sugere um ocultamento; ao contrário, ela mesma se apresenta como a verdade. Dessa forma, vela o nada sem dar a impressão de que há algo escondido: o que se vê é o que há. Nessa estratégia, a mulher renunciaria a uma parcela de sua feminilidade para a construção da mascarada, servindo-se das insígnias fálicas disponíveis no campo do Outro. No véu, por outro lado, a dinâmica é inversa: vemos sujeitos que transformam a falta em objeto aparente, de modo que a “essência” se apresenta como aparência. O véu joga com a ilusão de que há algo escondido, um mistério que pode, ou não, ser revelado. O semblante, por sua vez, rompe com a lógica das duas anteriores ao apresentar a aparência como aparência, sem sugerir uma essência oculta ou uma verdade evidente. Ele se estrutura como um “como se” que desmonta a ideia de que por trás da aparência há uma essência; é a aparência como tal. Enquanto a mascarada encena uma verdade sem mistério e

o véu sugere um segredo por trás do visível, o semblante desfaz ambos os jogos e sustenta-se apenas na articulação simbólica da aparência.

Em todos os casos, a noção de “essência” está implicada não como algo que existe de fato, mas como um efeito do discurso, ligado à suposta essência feminina. A aparência, por sua vez, não é mero engano, mas um operador simbólico fundamental, envolvido em complexos jogos de encenação verdadeira.

As formulações apresentadas até aqui foram delineadas a partir da análise das ocorrências que extraímos nos Seminários, utilizando o cruzamento de “mulher” com os marcadores anteriormente mencionados. Examinaremos o texto de Lacan, a seguir, enquanto desenvolvemos cada uma dessas noções em maior profundidade.

3.2.1 Mascarada

A mascarada é um desenvolvimento de Lacan que perdurou por anos. No seu Seminário V (Lacan, 1958/1998, p. 264) trabalhando um exemplo clínico, advindo de um texto de Joan Riviere – *Womanliness as a Masquerade* – em que a mulher do caso vivencia, de modo ostensivo e simultâneo, tanto um exercício profissional de perfil “masculino”, quanto uma completa assunção das funções “femininas” na vida dita doméstica e na esfera sexual – aspas nos termos para sublinhar que são adjetivações de acordo com a leitura sócio-histórica da época. Lacan enfatiza que não se trata de uma contradição, mas de uma lógica de mascarada:

Trata-se da análise de um caso específico - não da função da feminilidade em geral -, que Joan Riviere situa em relação a diversas ramificações que são um punhado de encaminhamentos possíveis no acesso à feminilidade.

O sujeito em questão apresentava-se como dotado de uma feminilidade ainda mais notável, em sua assunção aparentemente completa, pelo fato de que toda a sua vida podia, nessa época, muito mais até do que na nossa, parecer manifestar uma assunção de todas as funções masculinas. Em outras palavras, tratava-se de alguém que tinha uma vida profissional perfeitamente independente, elaborada, livre - o que, repito, destacava-se muito mais naquela época do que na nossa -, e que, não obstante, manifestava-se pela assunção correlata, e em grau máximo, de suas funções femininas - tanto sob a forma pública de suas funções de dona de casa quanto em suas relações com o marido, o que mostrava por toda parte a superioridade de qualidades que, em nossa sociedade e em todas as posições sociais, concernem àquilo que fica forçosamente sob o encargo da mulher, e, num outro registro,

concernem muito especialmente ao plano sexual, no qual suas relações com o homem revelavam-se inteiramente satisfatórias quanto ao gozo (Lacan, 1958/1998, p. 264)

Esse é um dos textos mais categóricos da época inicial de Lacan para nos fazer notar que a noção de mascarada não implica mero fingimento. Está relacionada à mulher como uma espécie de performance identificatória: há aí um “vestir-se de mulher” que encobre algo de mais fundamental, o real da falta, a ansiedade em relação ao desejo do Outro, como aparece no caso. A paciente encarna esse paradoxo: ao mesmo tempo em que exhibe traços de potência fálica no âmbito profissional, ela se vê impelida a reafirmar a “pura feminilidade” nos vínculos afetivo-sexuais e na postura de cuidado e sedução.

Lacan revisita um dos temas fundamentais da psicanálise freudiana, o *Penisneid* (inveja do pênis), mas o faz subvertendo sua lógica tradicional. Ele sugere que, em alguns casos, o que está em jogo não é a falta do falo, mas sim o excesso, ou seja, uma mulher que vivencia uma identificação fálica pode necessitar de estratégias para mascará-la, para evitar represálias masculinas. A necessidade de sedução e sacrifício feminino para garantir a aceitação masculina indica que a mulher se coloca em uma posição de não ser percebida como detentora do falo, a fim de apaziguar o Outro.

Cerca de cinco anos depois, no Seminário *A Angústia*, Lacan fala sobre a condução de análises desses sujeitos e retoma a mascarada para precisar que o *Penisneid* se trata de um artifício de sedução entre os sexos:

O que a mulher pede ao analista, no fim de uma análise conduzida de acordo com Freud, é um pênis, sem dúvida, *Penisneid*, mas para agir melhor que o homem. Há alguma coisa, muitas coisas, milhares de coisas que confirmam tudo isso. Sem a análise, que maneira haveria de a mulher superar seu *Penisneid*, se o supusermos sempre implícito? Nós a conhecemos muito bem, é o modo mais comum de sedução entre os sexos – é oferecer ao desejo do homem o objeto da reivindicação fálica, o objeto não-detumescente para sustentar seu desejo, ou seja, é fazer de seus atributos femininos os sinais da onipotência do homem.

Foi isso que já julguei ter valorizado no passado – peço-lhes que se refiram a meus Seminários antigos –, ao apontar, seguindo Joan Riviere, a função própria do que ela chama de encenação feminina. Simplesmente, a mulher não deve dar muita importância a seu gozo. Quando a deixamos como que nesse caminho, assinamos o decreto da renovação dessa reivindicação fálica, que se torna, não direi a compensação, mas uma espécie de refém do que lhe é pedido, em síntese, a título de responsabilização pelo fracasso do Outro (Lacan, 1963/2005, p. 290)

Uma dinâmica que se instaura tanto por meio de uma “encenação feminina” – um termo explicitamente citado e remetido a Joan Riviere – quanto por uma demanda de reivindicação fálica. A torção fundamental que a compreensão de “mulher” como mascarada provoca na lógica clássica freudiana se trata de entender que ao assumir atributos “a menos”, ela dá ao homem o lugar daquele que “possui”. Essa encenação é uma sedução que impede o sujeito de entrar em contato direto com a castração e sustenta o desejo do homem.

Essa inversão segue sendo explorada por Lacan. Na economia sexual, já não é o falo do homem que circula como objeto de valor – é a mulher que passa a encarnar esse valor, tornando-se um substituto do que o homem supostamente perderia pela castração:

Coisa curiosa, fomos nós que descobrimos que é a mulher quem representa esse valor fálico. Se o gozo, entenda-se gozo peniano, traz a marca da dita castração, parece ser para que, de um modo que chamaremos Bentham de *fictitious*, seja a mulher que se torne isso de que se goza. Pretensão singular, que nos abre todas as ambiguidades próprias à palavra gozo, na medida em que, nos termos do desenvolvimento jurídico que ele inclui a partir desse momento, ela implica na posse.

Em outras palavras, há aí algo de invertido. Não é mais o sexo de nosso touro, valor de uso, que vai servir a essa espécie de circulação que se instaura na ordem sexual - é a mulher, na medida em que ela própria se tornou nesse momento o lugar de transferência do valor subtraído no âmbito do valor de uso, sob a forma de objeto de gozo.

É curioso porque nos leva a seguir adiante. Depois de introduzir para vocês o he-man, a mulher eu chamarei de she-man - de uma forma bastante de acordo com o gênio da língua inglesa, que diz woman, e Deus sabe se a literatura fez chacotas com esse wo que não indica nada de bom. Na língua francesa eu diria hommelle [homela]. Essa palavra se prestará a algumas piadinhas e, suponho, a mal-entendidos. Introduzo aqui a homela, eu a apresento, eu a mantenho por perto, ela nos servirá bastante.

Tudo o que a literatura analítica pôde articular acerca da mulher no ato sexual, só lhe diz respeito na medida em que ela exerce aí a função de homela. Que as mulheres aqui apresentadas não venham franzir a testa, pois é precisamente para reservar o lugar de onde ela está, o lugar da mulher, que faço esta observação. Em tudo o que nos é indicado sobre a sexualidade feminina, e de acordo com a experiência desde sempre, a mascarada tem um papel eminente, pelo modo como ela se utiliza de um equivalente do objeto fálico, o que a torna uma permanente portadora de joias (Lacan, 1967/2024, p. 226).

Quando “descobrimos que é a mulher quem representa esse valor fálico” (Lacan, 1967/2024, p. 226), em vez de tratá-la simplesmente como em falta, ela se converte naquilo que encarna quem possui. *Homela* envolve o “algo de invertido”: não é a potência masculina que serve de base para a troca erótica, é esse sujeito que se nomeia mulher que, ao ser investida pela fantasia masculina, porta o objeto ao

qual o homem atribui valor fálico dentro da cena sexual. Em contexto um tanto diferente do caso de Joan Riviere, vemos novamente como a mascarada, de modo paradoxal, encarna o lugar onde o falo se mostra ilusoriamente pleno e revela que isso encobre uma falta.

Em outra variação do mesmo mecanismo – mulher fazendo de sua feminilidade, justamente, uma máscara –, temos a ocasião em que Lacan fala de um caso para contrapor o ato do fetichista – que atribui o falo à mulher via objeto fetiche –, ao gesto feminino de “se apresentar como se o tivesse”:

A perversão fetichista do sujeito masculino consiste em afirmar que a mulher tem sobre um fundo do que ela não tem. Sem isso, não haveria necessidade de um objeto para representá-lo - um objeto que, ainda por cima é manifestamente independente do corpo da mulher. Pois bem, no decorrer da elaboração transferencial, o sujeito põe-se a fomentar o seguinte, que é aparentemente a mesma coisa: que ela o tem. Ela assinala que quer tê-lo sob a forma de roupas, sob a forma das roupas que excitarão o desejo dos homens e graças às quais, como articula a paciente, ela poderá decepcioná-los em seu desejo. Na aparência, é a mesma coisa, mas é uma coisa completamente diferente quando isso é colocado pelo próprio sujeito, isto é, pela mulher, ou pelo homem que está diante dela. Aliás, o que ela demonstra nessa ocasião é que, ao querer apresentar-se como tendo aquilo que ela sabe perfeitamente não ter, trata-se de algo que tem para ela um valor totalmente diverso, que chamei de valor de mascarada. Ela faz de sua feminilidade, justamente, uma máscara (Lacan, 1958/1998, p. 465).

Essa passagem é pontual; porém, relevante por elucidar a cumplicidade, o jogo de espelhos, que mostra outro ângulo entre o desejo do homem e a performance da mulher. Nas ocasiões em que o objeto-fetiche se torna indispensável ao gozo do homem, há um reconhecimento, em algum nível, de que a mulher não tem o falo, mas simultaneamente essa falta é desmentida, pois o objeto encarna simbolicamente o que a mulher teria. Isso permite que a cena sexual se sustente sem que o homem se depare com a angústia da castração feminina – ou, em última instância, a dele próprio. A fórmula aqui é: *Eu sei que ela não tem, mas ainda assim escolho crer que ela o tem, por meio do fetiche.*

No caso da mascarada, não é o homem quem atribui o falo à mulher, mas a própria mulher que encena tê-lo, recorrendo ao sapato ou a outros adornos. É uma estratégia ativa em que a fórmula seria: “Eu sei que não tenho, mas me apresentarei como se tivesse – e usarei isso para manipular o desejo do homem” (Lacan, 1958/1998, p. 465). Quando a mulher se constitui como portadora para manter a engrenagem do desejo em funcionamento, “na aparência, é a mesma coisa, mas é uma coisa completamente diferente quando isso é colocado pelo próprio sujeito”

(Lacan, 1958/1998, p. 465). Ela, nessa operação, não se resume a um ser passivo ou puramente objeto. Trata-se de um jogo de inversão: o sujeito que parecia passivo se torna ativo ao dominar o jogo. A mascarada induz no outro a suposição de que tem a chave do desejo e pode manipulá-lo, ao mesmo tempo em que recobre sua falta estrutural.

É importante notar como Lacan, nesses anos, refina a distinção entre “carecer do falo” e “ser o falo”. A mascarada não inveja o pênis, não se queixa do falo ausente, e, sobretudo, ainda é situada como *mais* em relação ao gozo fálico, produzindo um arranjo em que o homem crê usufruir do falo via mulher. Em última instância, “mulher” mascarada porta o valor fálico como objeto de gozo subtraído ao homem que, pela castração, está fadado a não o possuir plenamente.

3.2.2

Véu

Se a máscara sugere engano, representação e dissimulação, a noção de véu aparece de outra maneira. Dentre as diferentes estratégias de figuração de si, o véu é aquela que funciona mostrando o valor essencial da aparência, ou seja, sustenta a ilusão de que há algo essencial na mulher que pode ser desvelado. O véu encobre e se isso pode criar um campo de mistério e adiamento por manter vivo o desejo, também – e principalmente – adia o encontro com o desejo, se mostrando como trabalho e costura improvável entre ele e o amor (Dunker, 2008).

Encontramos essa particularidade do véu em uma passagem na qual Lacan se utiliza da ideia de masoquismo feminino – e da fantasia masculina que lhe dá sustentação – para chamar a atenção para algo no campo do desejo e das relações entre os sexos que não se pode desnudar de uma vez, sob pena de perdermos de vista justamente aquilo que estrutura a própria fantasia:

Certamente, na relação sexual entram em jogo todos os intervalos do desejo... Que valor tem para ti meu desejo? Questão eterna que se põe no diálogo dos amantes. Mas o pretenso valor, por exemplo do masoquismo feminino, como exprimem, convém colocá-lo entre os parênteses de uma interrogação séria. Ele faz parte desse diálogo que podemos definir, em muitos pontos, como uma fantasia masculina. Muitas coisas deixam pensar que, sustentá-lo, é cumplicidade de nossa parte. Para não nos livrarmos por inteiro aos resultados da enquête anglo-saxônica que não daria grande coisa sobre este tema, para não dizermos que aí há algum consentimento das mulheres, o que não quer dizer nada - nos limitaremos, mais legitimamente, nós outros analistas, às mulheres que fazem parte do nosso grupo. É notável ver que as representantes desse sexo no círculo analítico são especialmente dispostas a entreterem o crédito basal ao masoquismo feminino.

Sem dúvida que aí talvez haja um véu que convém não levantar depressa demais, concernente aos interesses do sexo. Aliás, trata-se de excursão a nosso propósito, mas excursão profundamente ligada a ele, vocês verão, pois teremos que retornar sobre o que é dessa junção (Lacan, 1964/1988, p. 182).

O masoquismo feminino é questionado como algo dado e sugere ser uma ideia que corresponde a uma fantasia masculina – sustentada tanto por homens quanto por certas mulheres (inclusive analistas) – que oculta certos interesses do sexo. Nessa perspectiva, a própria ideia seria uma construção a serviço de proteger um ponto enigmático da sexualidade feminina, um véu que sustenta o entendimento do feminino como algo a ser desvelado.

Essa fantasia não apenas ilude quanto a uma suposta verdade, mas está ligada a uma certa economia do gozo e “concernente aos interesses do sexo” (Lacan, 1964/1988, p. 182). Retirar bruscamente esse véu, isto é, tentar desvendar o enigma da sexualidade, pode desmontar o próprio arranjo que dá lugar ao desejo. O véu, “mulher”, nesse sentido, aponta para um limite: há algo que fica velado no encontro entre os sexos, e é isso que não se pode dizer ou elucidar totalmente que mantém o desejo em movimento.

Lacan pode ser ainda mais explícito ao nomear como véu algo fundamentalmente encoberto na posição feminina. Na passagem abaixo ele faz uma relação entre a economia do desejo e esse mistério que “mulher” é, sugerindo que seu desvelamento por completo equivaleria a confrontar o sujeito com a ausência, com a falta estrutural que sustenta o desejo:

Aqui, a mortificação ambígua apresenta-se sob a forma do véu, aquele que vemos reproduzir-se todos os dias sob a forma do corpete da histérica. Essa é a posição fundamental da mulher em relação ao homem no que concerne ao desejo, ou seja, que lá, atrás da combinação, sobretudo não vá procurar ver, porque, é claro, não há nada ali, nada a não ser o significante. Mas trata-se de nada além, justamente, do significante do desejo.

Por trás desse véu, há ou não há algo que não convém mostrar, e é por isso que o demônio de que lhes falei, a propósito do desvelamento do falo no Mistério antigo, denomina-se demônio do pudor. O pudor tem sentidos e alcances diferentes no homem e na mulher, seja qual for sua origem, quer se trate do horror sentido pela mulher, quer de algo que surge naturalmente da delicadíssima alma dos homens.

Aludi ao véu que, com muita regularidade, encobre o falo no homem. É exatamente a mesma coisa que normalmente encobre a quase totalidade do ser da mulher, na medida em que aquilo que se trata de estar por trás, justamente, aquilo que é velado, é o significante do falo. O desvelamento que só mostra nada, isto é, a ausência do que é desvelado, é precisamente aquilo a que se liga ao que Freud chamou, a propósito do sexo feminino, o *Abscheu*, o horror que corresponde à ausência como tal, a cabeça da Medusa (Lacan, 1958/1998, p. 396).

Aqui também vemos um uso de “histérica” como equivalente à “mulher”, no sentido em que se trata da posição que interroga sobre o desejo do Outro. O que nos interessa, neste momento, é sublinhar como que para “mulher” o véu é uma estratégia de posicionamento diante da falta: ela mostra e esconde ao mesmo tempo, sustentando uma dinâmica do desejo de maneira peculiar por meio da fantasia.

“Atrás da combinação, sobretudo não vá procurar ver, porque, é claro, não há nada ali” (Lacan, 1958/1998, p. 396) é um alerta de Lacan ao retomar a questão freudiana do pavor (*Abscheu*) da castração despertado pela constatação da ausência de pênis na mulher: esse horror se liga ao que Freud chamou de “cabeça de Medusa” (Freud, 1933/2010, p. 286), a visão do sexo feminino enquanto falta que desencadeia angústia. Quando “o véu encobre a quase totalidade do ser da mulher” (Freud, 1933/2010, p. 286), essa construção simbólica faz confusão no outro tanto por instituir o mistério que “mulher” é, quanto por ela o ser justamente por parecer possuir a resposta a um enigma sobre a falta. Para Lacan, o ponto crucial é que a mulher enquanto véu, do ponto de vista fantasmático desse outro representado pelo homem, encarna um lugar faltante que aciona tanto o desejo quanto o pavor. É o véu da fantasia operando um papel fundamental na sexualidade, sustentando a ilusão do jogo do desejo que, por sua vez, encobre esse “nada a não ser o significante” (Freud, 1933/2010, p. 286) de diversas significações. Notamos, assim, que o véu não apenas oculta, mas organiza simbolicamente a relação entre o desejo e a falta, tornando-a suportável para os sujeitos envolvidos no jogo.

3.2.3 Semblante

Dentre os usos que nomeamos como estratégias de figuração de si, o semblante é o que não joga com a ideia de uma essência oculta ou com a de aparência enganosa, para além da qual haveria a coisa em si. Ele é “a aparência tomada em seu valor de aparência, sem nada por trás dela e sem nada em nome da qual ela funcione” (Dunker, 2008, n.p.), que faz parte de um jogo simbólico de sustentação da verdade – não como uma ilusão, mas como um mecanismo estruturante do discurso. Diz-nos Lacan:

Inversamente, ninguém senão a mulher – porque é nisso que ela é o Outro – sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante, porque ela é a presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se gozo e semblante se equivalem numa dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para

o homem, teste da verdade, pura e simplesmente, a única que pode dar lugar ao semblante como tal (Lacan, 1971/2009, p. 34).

Há em “mulher” um saber-fazer sobre a disjunção no gozo e no semblante que não se trata de um saber teórico ou reflexivo de si. Por ser a posição do ser falante que escapa a uma inscrição total, ela dá lugar “ao semblante como tal” (Lacan, 1971/2009, p. 34), o que faz com que o semblante revele sua natureza enquanto semblante. A passagem acima é fundamental para localizarmos que não está envolvida aqui uma função de compensação, ou substituição.

Estamos entrando no âmbito de uma construção simbólica que se vale de um jogo de aparências e identificações, atravessado por significantes e signos culturais, e que opera na intersecção com o real: uma forma de os seres falantes lidarem com a não relação sexual e organizar laços sociais, laços amorosos e uma economia erótica, recobrando o real. Veremos que quando combinada ao termo “mulher”, a noção de semblante em Lacan nos abre para um dos terrenos mais inequívocos da indeterminação que decorre do não-todo de “mulher”, o da sexuação. Por mais que como semblante não suponha algo por trás da aparência a ser alcançado ou escondido e que ajude a organizar o que caduca devido à falta estruturante, “mulher” se desdobra em uma posição que revela a verdade que o semblante não alcança, do que escapa à linguagem e ao sentido. Isso torna esta acepção de “mulher” uma das principais para ilustrar a impossibilidade de se dizer *o que é* “mulher” em termos definitivos. Podemos antecipar, inclusive, que é em torno dessa acepção, junto à das fórmulas da sexuação – que acabam por derivar desta –, que “mulher” entra no campo de tensão entre a psicanálise e os estudos de gênero.

A noção de semblante começa a ser efetivamente trabalhada na obra de Lacan a partir do Seminário XVIII. Os resultados de nosso mapeamento refletem esse momento: dos oito casos em que os termos “semblante” e “mulher” aparecem juntos – dentre as 1.862 ocorrências de “mulher” nos Seminários –, seis deles se encontram neste Seminário. Também temos uma no Seminário XIX e, anteriormente, o único caso está no Seminário VI, quando Lacan fala brevemente sobre o lugar de “manequim, mas com o sentido mais extenso de falso semblante” (Lacan, 1959/2016, p. 458) que a histérica ocupa em determinadas situações. Pelo sentido de dissimulação envolvido nesta menção a semblante, essa passagem não foi relevante para nossa análise neste caso.

O número de resultados que entendemos ser “mulher” usada no sentido de “semblante” aumenta quando também combinamos o termo com outros de nossos marcadores relacionados a esta estratégia de figuração, como “identidade” e “gênero”. As novas ocorrências estão no Seminário XVIII e todas elas se relacionam à diferença sexual. Esses dois marcadores são fundamentais, mesmo “gênero” não sendo um conceito psicanalítico. Eles surgem quando Lacan se aproxima dos desenvolvimentos de Robert Stoller²⁷ para contestar a suposição de que existiria, de fato, uma substância fixa na identidade de gênero. Ao contrário, afirma que a distribuição entre “homem” e “mulher” se dá na experiência da fala e dos discursos:

O importante é isto: a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, "homem" e "mulher". É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres. Para compreender a ênfase depositada nessas coisas, nesse caso, é preciso nos darmos conta de que o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa. Nada nos permite abstrair essas definições do homem e da mulher da experiência falante completa, inclusive nas instituições em que elas se expressam, a saber, no casamento (Lacan, 1971/2009, p. 30)

Ao delimitar que identidade de gênero “não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, ‘homem’ e “mulher”” (Lacan, 1971/2009, p. 30), ele nos remete ao significante. Isso desloca possibilidades de entendimento de que se trate de um atributo fixo, de dado anatômico, de substância intrínseca ou outras suposições do tipo e encaminha a proposição de gênero se tratar de uma posição assumida dentro de um sistema de significação – eis o semblante em sua dimensão sexualizada. A identificação sexual é estruturada a partir do significante, sendo a nomeação do semblante um resultado das operações de linguagem, um efeito discursivo. E há uma atualização da questão: não basta um momento “precoces” em que um gênero é nomeado por outro, pois essa questão não cessa de retornar. Existem maneiras diversas dos seres falantes construírem e se autorizarem em seus gêneros, mesmo sem se dar conta disso. O ponto é que, para Lacan, o ser falante parece não escapar do destino de precisar se virar com essa questão. No inconsciente não há registro da diferença sexual e que a mulher representa a alteridade absoluta para os sujeitos de ambos os sexos, pois no que pesem os

²⁷ STOLLER, R. J. (1968) **Sex and gender**: the development of masculinity and femininity. Londres: Karnac Books, 1984.

avanços da ciência, os humanos ainda nascem de uma mulher. A lacuna do inconsciente perturba e “nada nos permite abstrair essas definições do homem e da mulher da experiência falante completa” (Lacan, 1971/2009, p. 30)

Outra orientação basal em relação ao semblante presente nessa passagem é o fato de essa construção não se dar fora de uma estrutura discursiva. A afirmação de que posição masculina e a feminina só existem em relação uma a outra reforça a ideia de que não existe um “ser homem” ou “ser mulher”. Em vez de uma identidade intrínseca ou natural, a identificação sexual se constitui no campo do desejo, mediada pelo Outro. Esse ponto se articula com a teoria do significante, em que o falo ocupa um lugar privilegiado enquanto operador simbólico do gozo, e começa a balizar o terreno para a lógica das fórmulas da sexuação – onde a posição feminina é definida em relação ao não-todo fálico.

Aqui, um dos disparadores elementares do debate com os estudos de gênero começa a despontar. Lacan insiste nas posições de “homem” e “mulher” a ponto de afirmar que “o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa” (Lacan, 1971/2009, p. 30) – e ainda destacamos o “vice-versa” que parece mantê-los em um sistema dialético fechado entre as duas posições, sem abertura para outras formas de gênero não hegemônicas. Esperamos elucidar que o binarismo de gênero como um dado natural e pré-discursivo não faz parte das elaborações de Lacan. Ainda que consigamos nos apoiar em desenvolvimentos lacanianos que afirmam que “o homem, uma mulher, eu disse da última vez, não são nada mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles recebem sua função” (Lacan, 1972/1985, p. 54) e dissociar da anatomia o “homem” e o “mulher” mencionados na orientação lacaniana, a crítica mais pungente e complexa a refutar diz respeito à leitura de Lacan se manter no binarismo, apesar da desnaturalização dos sexos. Não raro nos deparamos com o argumento de que, mesmo na sexuação, a diferença sexual se mantém refém de uma binaridade – como se “lado homem” e “lado mulher” tivessem consistência e implicassem complementariedade. Lacan aponta em outro sentido quando elabora que “A relação sexual não existe”. Presumimos que nossos desenvolvimentos conseguirão esclarecer que as posições são binárias no sentido da lógica de como os seres falantes se relacionam com função fálica, gozo, semblante e fantasia – e que isso abre possibilidades múltiplas de nomeações. Seguindo nossa busca por “mulher”:

A verdade com a qual não há um desses jovens seres falantes que não tenha de se confrontar é que existe quem não tenha falo. É uma dupla intrusão na falta, porque existe quem não o tenha e, ainda por cima, essa verdade faltava até então. A identificação sexual não consiste em alguém se acreditar homem ou mulher, mas em levar em conta que existem mulheres, para o menino, e existem homens, para a menina. E o importante nem é tanto o que eles experimentam, o que é uma situação real, permitam-me dizer. É esse o real, o real do gozo sexual enquanto destacado como tal: é o falo (Lacan, 1971/2009, p. 33)

Lacan assevera sobre um importante fundamento de todo o processo de identificação sexual: ele não se dá apenas por uma convicção subjetiva ou por uma designação anatômica, mas pelo reconhecimento da alteridade sexual – ou seja, pela constatação de que há mulheres para os meninos e homens para as meninas. A diferença anatômica é transformada em diferença significativa e referida à problemática do ter fálico.

Dizer que “a verdade com a qual não há um desses jovens seres falantes que não tenha de se confrontar é que existe quem não tenha falo” (Lacan, 1971/2009, p. 33) remete à castração simbólica. Na infância, ao se ingressar na linguagem e no campo do desejo, o sujeito se depara com a descoberta de que o falo não é um atributo universal e esse confronto marca sua inserção no simbólico. A “dupla intrusão na falta” (Lacan, 1971/2009, p. 33) acontece porque a verdade sobre essa ausência, até então desconhecida, passa a estruturar sua subjetividade – mesmo que ocultada por um semblante fálico. Lacan reforça essa ideia ao afirmar que “é esse o real”. O real do gozo sexual, como ele pontua, se articula em torno do falo – que se insere como um significante. E o semblante que aqui nos interessa, como fica nessa operação? Essa noção se torna essencial para compreender a continuidade do raciocínio lacaniano:

Mas há uma coisa em que vale a pena insistirmos um pouco mais. Nessa operação do semblante, tal como a que acabamos de definir no nível da relação homem e mulher, qual é o lugar do semblante, do semblante arcaico, qual é seu papel, no fundo, fundador? É certamente por isso que vale a pena reter um pouco mais o momento do que a mulher representa.

Para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade. No tocante ao gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência entre o gozo e o semblante. É justamente nisso que jaz a distância a que o homem se encontra dela. Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda a formação do homem é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante. É certamente mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar a mulher como suporte dessa verdade, suporte do que existe de semblante na relação do homem com a mulher (Lacan, 1971/2009, p. 33).

O semblante é interrogado como um elemento estrutural na sustentação da posição sexuada e mulher é relacionada a isso como “a hora da verdade”. O semblante não é apenas um “parecer ser”, portanto, e o que a mulher aponta para o homem é que o gozo dele, fálico, equivale a um semblante. E nisso eles se distanciam: a certeza fálica do homem é abalada pela mulher, esse teste – pois não é possível dizer toda a verdade sobre a falta – que revela que aquilo que o homem experimenta como desejo está sustentado por um artifício simbólico. O que Lacan nos diz é que o que a “mulher” representa, o que ela traz para a relação, desequilibra os suportes fálicos nos quais o homem se apoia. “A verdade é que não se pode dizê-la, já que ela só pode se meio-dizer” (Lacan, 1974/2016, p. 111). Por isso ele afirma que ao homem é mais fácil o trabalho de sustentar sua masculinidade via semblante do que enfrentar essa mulher que revela o que o semblante é incapaz de ocultar. Diante da mulher, ele vê a fragilidade da própria estrutura simbólica que sustenta sua posição.

É como se “ser homem” fosse acreditar em certa substância fixa de seu semblante – não o ter como uma estratégia simbólica que se articula ao real para velar a impossibilidade da relação sexual – e “ser mulher” apresentasse a verdade: o *todo* fálico é uma falácia, uma meia-verdade. Aqui, “mulher” começa a se desdobrar no que as fórmulas da sexuação nos trarão de esclarecimentos. Começamos a ler o semblante de mulher tanto pela vertente do que mencionamos sobre a nomeação que é o gênero – por ser ele uma construção simbólica que se vale de um jogo de aparências e identificações, atravessado por significantes e signos culturais – quanto pelo mais real que ele revela. Pensemos nesse “homem” e “mulher” aqui tratados como posições que se provocam dessa maneira a partir de como se arranjam com a falta. Assim é possível entendermos que o que Lacan aponta não é uma assimetria dos semblantes de gênero que “homem” e “mulher” representam, mas como há duas maneiras diferentes de a economia do gozo se organizar em torno de uma ficção necessária – e nessas posições, é “mulher” que “sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante”:

Inversamente, ninguém senão a mulher – porque é nisso que ela é o Outro – sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante, porque ela é a presença desse algo que ela sabe, ou seja, que, se gozo e semblante se equivalem numa dimensão do discurso, nem por isso deixam de ser distintos no teste que a mulher representa para o homem, teste da verdade, pura e simplesmente, a única que pode dar lugar ao semblante como tal.

Cabe dizer que tudo o que nos foi enunciado como sendo a instância do inconsciente não representa nada senão o horror dessa verdade. É isso que hoje estou tentando desenvolver para vocês, como se faz com as flores japonesas. Não é algo a agradável de ouvir, é o que se costuma empacotar sob o registro do complexo de castração. Mediante o que, com essa etiquetinha, ficamos calmos, podemos deixá-lo de lado, nunca mais temos que dizer nada sobre isso, a não ser que existe, e de vez em quando lhe fazemos uma pequena reverência.

Mas o fato de a mulher ser a verdade do homem, essa velha história proverbial quando é preciso compreender alguma coisa, o *cherchez la femme* [busquem a mulher, ou procurem a mulher] a que naturalmente damos uma interpretação policial, isso bem poderia ser algo totalmente diferente, ou seja, que, para ter a verdade de um homem, seria bom saber quem é sua mulher. Refiro-me a sua esposa, no caso, por que não? Esse é o único lugar em que faz sentido o que, um dia, uma pessoa de meu círculo chamou de pesa-pessoa. Para pesar uma pessoa, não há nada como pesar sua mulher.

Quando se trata de uma mulher, não é a mesma coisa, porque a mulher tem uma enorme liberdade com o semblante. Consegue dar peso até a um homem que não tem nenhum (Lacan, 1971/2009, p. 34).

Lacan continua marcando a diferença sexual que atribui ao homem a sustentação de um semblante (fálico) e à mulher o lugar que, ao encarnar a diferença entre gozo e semblante, se aproxima da verdade – e saber fazer com ela algo até como “dar peso até a um homem que não tem nenhum” (Lacan, 1971/2009, p. 34). Isso estabelece uma diferença irreconciliável entre essas duas posições, uma não relação. Lacan sublinha que a mulher pode jogar – com maior liberdade – nesse território do semblante, enquanto o homem tende a se fixar ao todo fálico de modo mais rígido. Esse manejo virá a despontar nas fórmulas da sexuação, mostrando que há um gozo suplementar, ou não-todo, do lado feminino.

Portanto, “mulher” se posiciona de maneira mais livre em relação ao semblante, o que também indica que ela pode desestabilizar a própria posição fálica, revelando sua inconsistência. Se pensarmos em termos de posições que um mesmo sujeito ocupa e direção de tratamento, “mulher” é o enigma do próprio sujeito e o *cherchez la femme* ganha uma conotação menos policialesca. Eis a orientação: busquem a mulher! “Para ter a verdade de um homem, seria bom saber quem é sua mulher” (Lacan, 1971/2009, p. 34): a *sua* mulher. Busquem aquilo do sujeito que permite a ele conseguir deixar de trabalhar na sustentação do todo para se deparar com a verdade que o fálico oculta. A posição feminina “tem uma enorme liberdade com o semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 34), ela sabe jogar com ele de maneiras que a posição fálica não consegue – pelo horror dessa verdade que castra. Retomando nossos poetas: mulher é a posição que se desdobra, enquanto o todo do

fálico, na verdade, é um semblante que está para ser *gauche* na vida, para persistir na inércia do sintoma. É preciso um arranjo.

A partir disso, inclusive, propomos uma releitura de uma passagem anterior, quando Lacan diz: “É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres” (Lacan, 1971/2009, p. 30). Para além de pensar “a questão” pela vertente da anatomia e da identidade de gênero – a nomeação dada pelo outro, a distribuição dos seres falantes em seus semblantes de gênero múltiplos e o ter que lidar com isso –, podemos pensar “a questão” que surge precocemente como sendo a de como se a ver com o não-todo, que se atualiza a partir do momento em que o sujeito se vê confrontado, ele mesmo, em um arranjo nas posições que, vice-versa, o definem “homem” e “mulher” em termos lógicos. Mesmo que se acreditando definido em sua posição, a “experiência falante completa” não permite ao sujeito “escapar do destino de precisar se virar com essa questão” (Lacan, 1971/2009, p. 34). Precisar a dimensão de semblante de “mulher” compreende que há algo nos seres falantes que se constrói e se mostra ao Outro ao mesmo tempo em que algo permanece fora do alcance de qualquer representação.

Por fim, notamos que nesse período do Seminário XVIII, Lacan começou a trabalhar a relação do semblante com a verdade e nos valeremos de uma síntese de Cossi antes de nos encaminharmos para encerrar este subcapítulo:

Se, nos anos 50, Lacan concebia a diferença sexual em termos de ser o falo (mulher) e ter o falo (homem), e no início desse Seminário XVIII fala em parecer-homem e parecer-mulher – formulações que permitem conceber a pressuposição de uma relação entre os sexos –, agora, quando entramos com a noção de semblante afetada pela verdade, Lacan dá um passo que nos parece ser decisivo e sem recuos, ao enunciar que a relação sexual não existe (Cossi, 2016, p. 113).

“A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 26) e “mulher”, além de ser *a verdade do homem*, também é *a única que pode dar lugar ao semblante como tal*. O semblante inscreve a diferença sexual na linguagem sem, no entanto, estabilizá-la. Introduzindo a diferença sexual e envolvendo as categorias de “homem” e de “mulher” – para além da noção de identidade, mas não sem ela –, Lacan deu um passo em direção à sexuação. Se, enquanto semblante, “mulher” se articula em um jogo simbólico de aparências sustentado pelo discurso, já na sexuação a lógica será aprofundada a partir da relação estrutural entre gozo e não-todo.

3.3

A mulher não existe

Baseados no que vimos tratando, começamos nossa análise das ocorrências para a presente acepção nos questionando se é possível afirmar que Lacan já vislumbrava os desenvolvimentos que culminariam nas fórmulas da sexualização antes mesmo de sua formalização nos Seminários XIX e XX²⁸. Para investigar essa acepção, cruzamos o termo “mulher” com um conjunto de marcadores específicos do lado não-todo fálico, selecionados a partir de um critério teórico e metodológico. Optamos por “A mulher não existe”, “não-toda”, “ser falante”, “ser sexuado”, “relação sexual” e “gozo fálico”, pois esses termos sustentam a formalização lógica da sexualização sem abrir excessivamente o escopo para conceitos que poderiam gerar referências muito amplas ou cruzadas. Evitamos, por exemplo, incluir “função fálica”, pois se trata de um conceito que atravessa muitos momentos do ensino de Lacan. Da mesma forma, “gozo suplementar”, apesar de fundamental para o feminino, foi deixado de fora porque já estava presente na acepção que trabalharemos ao final deste capítulo.

Contudo, reconhecemos que essa escolha metodológica implicou delimitações e perdas. Um exemplo disso é que não tivemos retornos do Seminário V, onde Lacan já explorava a diferença entre homem e mulher ao articular as duas formas fundamentais de lidar com a castração: a histeria e a neurose obsessiva. Esse ponto poderia ter trazido elementos importantes para nossa análise, mas foi deixado de fora pelo critério de focalização nos marcadores ligados à formalização da sexualização, tal como estruturada posteriormente.

Ainda assim, ao aplicarmos esses marcadores, tivemos como retorno textos anteriores ao Seminário XIX. Esse dado sugere que a problemática da sexualização já estava em construção na obra lacaniana antes mesmo de sua inscrição lógica, ainda que de maneira não sistematizada – mas de que forma? Concluimos que se tratava, especialmente, da discussão em torno da diferença sexual, seja em termos de gozo, desejo, posição subjetiva ou função fálica.

²⁸ Além de no artigo intitulado “O aturdido”, In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

3.3.1 Diferença sexual

No Seminário X, vemos temas fundamentais das fórmulas sendo antecipados, especialmente no que se refere à assimetria marcante da relação entre os sexos. Nesse contexto, Lacan também nos apresenta “mulher” como uma posição subjetiva estruturada às voltas com uma “função central” – a fállica – e caracterizada por um modo particular de gozo:

Em outras palavras, o fato de o desejo masculino deparar com sua própria queda antes da entrada da parceira feminina no gozo, e até o fato de o gozo da mulher ser esmagado, para retomar um termo retirado da fenomenologia do seio e do lactente, na nostalgia fállica, isso implica que a mulher, por conseguinte, fica sob a exigência e, eu diria, quase sob a condenação de só amar o Outro masculino num ponto situado além daquilo que a detém, também a ela, como desejo, e que é o falo.

Esse além é almejado no amor. E um além, para dizê-lo corretamente, ora transverberado pela castração, ora transfigurado em termos de potência. O Outro masculino não é o Outro como um Outro a quem se trataria de estar unido. O gozo da mulher está nela mesma. Não se conjuga com o Outro.

Essa função central, vocês podem chamá-la de obstáculo, se quiserem, mas ela não é um obstáculo, é o lugar da angústia da caducidade do órgão, na medida em que dá conta, de maneira diferente de cada lado, do que podemos chamar de insaciabilidade do desejo (Lacan, 1963/2005, p. 330).

Lacan enuncia que a relação entre os sexos se organiza em torno de um obstáculo que não é um obstáculo, “o lugar da angústia da caducidade do órgão” (Lacan, 1963/2005, p. 330). Essa formulação paradoxal indica que a castração é estrutural, não um simples impedimento contingente a ser superado. Temos, então, duas partes que se resolvem cada uma a sua maneira com essa “função central” (Lacan, 1963/2005, p. 330). Mesmo que de formas distintas, ela dá conta da mesma coisa, a “insaciabilidade do desejo” (Lacan, 1963/2005, p. 330): enquanto o desejo masculino se depara “com sua própria queda” (Lacan, 1963/2005, p. 330), o que remete ao risco de perder o estatuto fático que o organiza; para a mulher há a impossibilidade de uma inscrição toda na função fática. A referência ao falo é sempre presente, mas nunca suficiente. Diferentemente do gozo fático, que se organiza a partir da falta e da demanda dirigida ao Outro, o gozo da mulher se situa “nela mesma”, sem se conjugar ao Outro. A “nostalgia fática” que Lacan menciona, portanto, expressa não uma mera falta de acesso ao falo, mas o próprio impasse da posição da mulher: ela está capturada por uma estrutura simbólica que organiza o desejo a partir dele, ainda que seu gozo exceda os limites do simbólico. A consequência é que a mulher fica sob a exigência – quase uma condenação – de

amar o Outro masculino em um ponto situado além do que a detém como desejo, um excesso que não pode ser simbolizado pelo Outro. Esse além é o que Lacan define como “transverberado pela castração” (Lacan, 1963/2005, p. 330) ou “transfigurado em termos de potência” (Lacan, 1963/2005, p. 330). Ou seja, a mulher, ao amar, almeja algo que não está plenamente presente na relação com o ‘homem’, pois ela não encontra no Outro masculino um gozo equivalente ao seu. Essa autonomia do gozo feminino não significa isolamento ou ausência de desejo pelo Outro, mas que a relação com o Outro não estrutura esse gozo da mesma forma que no masculino. Temos aqui a base da própria sexuação: a relação entre os sexos não é mediada por complementaridade, mas por uma diferença radical nos modos de gozo e na impossibilidade de um encontro entre masculino e feminino.

Essa aparente ambiguidade antecipa pilares centrais da sexuação lacaniana: a organização de duas posições em relação a um significante, um gozo que não se restringe ao que cabe ao fálico e se “o gozo da mulher está nela mesma” (Lacan, 1963/2005, p. 331), já se vislumbra um limite à possibilidade da relação sexual. Esses pontos são centrais para nos orientar em direção à diferença sexual como um desencontro constitutivo.

Estamos diante de um limite em que o questionamento dos sexos não se responde pelo registro da intersubjetividade. O impasse da diferença sexual é estrutural e baseado em falta, castração e gozo que não se encaixam; a base desse impasse não se trata de uma simples questão de diálogo:

Nos lugares onde não compareço muito, fala-se sempre - enfim, são fases - a palavra diálogo. Faz-se dialogar um grupo de pessoas que pode-se dizer, no sentido mais rigoroso do termo, de lados diferentes, e espera-se disso não sei o que. Enquanto não houver diálogo mais indubitável entre o homem e a mulher, quero dizer no terreno onde eles são respectivamente homem e mulher, no terreno da sua relação sexual, permitir-me-ão ser cético sobre as virtudes do diálogo. Essa posição é a posição analítica. É por isso que a psicanálise não é um diálogo. No campo onde a análise deve se aplicar percebeu-se - porque isso salta aos olhos, que o diálogo não dá em nada! (Lacan, 1965/2006, p. 385).

Vocês constatarão que questionar o sexo quanto à subjetivação possível não é demonstrar nenhuma exigência manifestamente exorbitante de intersubjetividade. Poderia ser que isto se mantivesse assim, sem que tivéssemos que lidar com outro sujeito. Seria até mesmo desejável. Além disso, se vocês questionassem o que chamei há pouco de consciência de classe, aqui a classe de todos aqueles que acreditam que "o homem" e "a mulher" existem, a resposta não poderia ser diferente desta. E seria muito bom se fosse isso, o princípio do que se chama comicamente de relação sexual (Lacan 1967/2024, p. 236).

A precisão quanto ao diálogo e a intersubjetividade não darem conta de resolver algo – pois não é disso que se trata, de resolver algo – nos remete ao rompimento de Lacan com a linguística. Retomar sua posição quanto à linguagem e à fala é um ponto fundamental para começarmos a alicerçar o terreno onde se fundarão os termos dos seres falantes. Lembremos que Lacan se afasta do entendimento da linguagem como um sistema de signos fechado no qual seus elementos “só podem ser apreendidos na relação sistemática e global que mantém entre si” (Miller, 1981/2008, p. 13, tradução nossa). Temos que lidar com “outro sujeito” (Miller, 1981/2008, p. 13, tradução nossa).

A subjetivação do sexo não é “inter”. É curioso que podemos fazer uma leitura de que os que sustentam que homem e mulher existem como classe acreditam que a subjetivação do sexo se dê na intersubjetividade, só que, na verdade, é nela que não se lida com outro sujeito. Assim como a consciência de classe não é um dado imediato, mas uma construção dentro de um campo social e simbólico, a ideia de “homem” e “mulher” também não tem um fundamento objetivo que lhes garanta existência ou essência. Essas aparecem, só que mais à maneira do que trabalhamos nas estratégias de figurações de si. O princípio da discussão em torno da relação sexual não é esse. Tem-se que lidar com um outro, mas não no sentido de classes.

Dentro dos limites dos resultados de nosso mapeamento, é no Seminário XVI que aparece a primeira menção explícita a uma formulação mais assertiva sobre a inexistência da relação sexual e, de maneira correlata, um apontamento mais direto no sentido de que “a Mulher, não sabemos o que é isso”:

Então, em que nível se situa ela, a relação sexual, quanto ao que possamos formular? No nível da Mulher? Do Outro, lugar do desejo que desliza sob toda fala, intacto, impassível? Ou da Coisa, lugar do gozo? É esse o sentido das perguntas escritas na primeira linha do quadro.

O que eu lhes disse - que não existe relação sexual -, se há um ponto em que isso se afirma na análise, e tranqüilamente, é que a Mulher, não sabemos o que é isso. Ela é desconhecida no lugar - a não ser, graças a Deus, por representações. Desde sempre, nunca foi conhecida senão desse modo. Se a psicanálise destaca justamente alguma coisa, é que só a conhecemos por um ou mais representantes da representação (Lacan, 1969/2008, p. 220).

A questão inicial de Lacan introduz de forma clara a problemática central de buscar onde a relação sexual poderia encontrar um campo de referência estável. Ela não se situa em “Mulher”, essa que não se fixa em um conceito, que é uma posição que escapa à captura simbólica. Nem no nível do Outro, mediado pelo campo da

linguagem e do significante, pois o desejo não encontra um termo final que o organize. E no nível da Coisa, estaríamos no campo do gozo absoluto, fora da ordem simbólica. Diante desse impasse, Lacan assevera “tranquilamente” (Lacan, 1969/2008, p. 220) que não há um significante capaz de inscrever universalmente a mulher na linguagem e relaciona a isso “que não existe relação sexual” (Lacan, 1969/2008, p. 220). A conexão entre os dois enunciados é essencial para consolidar o eixo central da sexualização lacaniana.

Ao afirmar que não sabemos o que é “mulher”, restam representações que tentam capturar o feminino, mas que fracassam em chegar a uma definição totalizante. Conforme vimos discutindo, existem várias formas de “mulher” se apresentar: interrogando o desejo do Outro, dando ao homem o lugar que ele possui, impedindo o homem de entrar em contato direto com a castração, sustentando seu desejo, portando o objeto ao qual o homem atribui valor fálico, mantendo o desejo, adiando o desejo, organizando o que caduca devido à falta estruturante... E nada unifica “mulher” sob um significante mestre. Ela se desdobra de maneira descontínua e polissêmica dentro do campo da linguagem. Em nossos achados para a presente acepção, a primeira menção mais categórica ao enunciado de que “a mulher não existe” aparece no Seminário XVIII:

A mulher como tal encontra-se numa posição reunida unicamente pelo fato de estar, eu diria, submetida à fala. Pouco-lhes os desvios. O fato de a fala ser o que instaura uma dimensão de verdade, a impossibilidade dessa relação sexual, é igualmente o que constitui o alcance da fala, no sentido de que ela pode tudo, menos servir no ponto em que é ocasionada. A fala se esforça por reduzir a mulher à sujeição, ou seja, a fazer dela algo de que se esperam sinais de inteligência, se posso me exprimir dessa maneira. Mas, é claro, não é de nenhum ser real que se trata aí.

Para dizer a palavra exata, A mulher, no caso, como esse texto foi feito para demonstrar - refiro-me ao em-si d'A mulher, como se pudéssemos dizer todas as mulheres -, A mulher, insisto, essa que não existe, e justamente a letra - a letra como significante de que não há Outro, S(A) (Lacan, 1971/2009, p. 102).

Não podemos dizer “todas as mulheres” em um conjunto fechado; “A mulher” é essa que não existe. A única coisa que reúne “mulher” é a submissão à fala – e reúne apenas enquanto ser falante, na medida em que a submissão à fala é sua condição constituinte. Se a fala sujeita – não assujeita – e não é de um ser real que estamos falando, é de um ser falante. A formulação acima se concentra na relação entre linguagem, verdade e relação sexual. Lacan enfatiza que “a fala é o que instaura uma dimensão de verdade” (Lacan, 1971/2009, p. 102): disso podemos depreender que a verdade da impossibilidade da relação sexual não preexiste à

linguagem, ao ser falante – ambos que só emergem na medida em que o sujeito entra na ordem simbólica – e que o que instaura aquilo que o ser falante busca estabelecer – a relação sexual – ao mesmo tempo funda a inexistência disso que se busca. É por sermos falantes que essa impossibilidade existe. Isso não é um acidente, um efeito secundário da cultura ou da repressão, mas uma consequência necessária à entrada na linguagem. Ela inaugura não só a inexistência da relação como também os impasses que advém disso – sem ser falante, sequer haveria um sujeito para articular ou fazer existir esses impasses da relação sexual. E o que é essa relação sexual da qual Lacan fala, enfim? Essa resposta será melhor explorada mais adiante.

Insistimos nesse ponto da verdade e da linguagem para ilustrar o momento em que Lacan estava e como recorrer à sexuação e à lógica foi uma virada em seu ensino. A diferença sexual não se resolvia no nível da linguagem e a transição para o modelo lógico da sexuação foi uma forma de lidar com esse impasse. As fórmulas da sexuação não tentam fazer existir a relação, mas a formalizam matematicamente, reconhecendo que a sexuação opera segundo um regime distinto da lógica universal.

Portanto no momento de dizer que a linguagem não dá conta da relação sexual, perguntemo-nos precisamente em que ela não dá conta. Ela não dá conta porque, com a inscrição que é capaz de comentar, não consegue fazer com que essa inscrição seja o que defino como inscrição efetiva do que seria a relação sexual, na medida em que ela relacionaria os dois pólos, os dois termos que se intitulariam homem e mulher, sendo esse homem e essa mulher sexos respectivamente especificados pelo masculino e pelo feminino... em quem, em quê? Num ser que fala, ou, dito de outra maneira, um ser que, habitando a linguagem, extrai dela um uso que é o da fala. Não é insignificante destacar a carta/letra numa certa relação da mulher com o que se inscreve da lei escrita no contexto em que a coisa se situa, pelo fato de ela ser, na condição de Rainha, a imagem da mulher como cônjuge do Rei. Aqui há alguma coisa impropriamente simbolizada, tipicamente em torno da relação como sexual, e não é à toa que ela só pode encarnar-se em seres fictícios (Lacan, 1971/2009, p. 123).

Em quê, em quem, a linguagem não dá conta? Agora começamos a deslocar a questão para um nível ainda mais lógico: os seres falantes são “termos” (Lacan, 1971/2009, p. 123), se distribuem em “polos” (Lacan, 1971/2009, p. 123), notemos. A linguagem falha em um ponto preciso: em relacionar os dois polos sexuais. A inscrição se daria em que, em quem, se não há uma correspondência biunívoca entre os termos? Em que se especificaria o masculino e o feminino, se estamos falando de um ser “que, habitando a linguagem, extrai dela um uso que é o da fala” (Lacan,

1971/2009, p. 123), e há algo nisso que não encontra âncoras simbólicas? A diferença sexual não se funda em âncoras anatômicas ou biológicas, mas no modo como o ser falante habita a linguagem e se posiciona em relação ao falo e ao gozo. No nível da fala, o terreno não é complementar nem simétrico, é de posições estruturadas por descontinuidade e falha. Não é um processo de identificação consciente entre polos opostos, mas um efeito lógico que ocorre no nível dessas posições – o que afeta a possibilidade da inscrição da relação de maneira decisiva.

Notemos, então, que dois temas centrais da sexuação já estavam sendo trabalhados e articulados antes mesmo de estarem submetidos ao modelo lógico-quantificacional que Lacan passa a empregar. Inserir-se na linguagem, ser falante, inscreve a possibilidade e o impossível – o que estabelece um pano de fundo para a necessidade de uma formalização da questão por uma via menos discursiva. A formalização das fórmulas não constitui uma ruptura, portanto, mas um movimento de sistematização disso que vinha sendo tratado como diferença sexual. Esse deslocamento sugere que o Seminário XIX não inaugura a problemática da sexuação, mas sim a quantifica e a submete a uma argumentação lógica formal. A transição desse ensino mais descritivo para um lógico acompanha um movimento maior, no qual a psicanálise lacaniana passa a ser cada vez mais articulada a partir de recursos da lógica matemática e da topologia. Para dar continuidade, pegamos dois eixos guiados por dois aforismas: a relação sexual não existe e a mulher não existe.

3.3.2 Mulher não-toda

Antes de chegar à “A mulher não existe”, precisamos fazer uma conexão com “a relação sexual não existe”, começando pelo o que significa dizer que não há relação sexual. Isso exige dar um passo atrás, por isso tomamos a liberdade de ampliar nossa análise para incluir algumas passagens que, embora não tenham emergido diretamente nos resultados após o recorte de acordo com os marcadores para a presente acepção, se fizeram presente no primeiro material mais bruto, as 1.892 ocorrências do termo “mulher” nos Seminários. Trata-se do momento inicial, no Seminário XIX, onde Lacan trata da “pequena diferença” e da diferença sexual. Essas passagens foram selecionadas com base em sua conhecida relevância em

torno de discussões “para além de um binarismo de gênero cultural ou da fisiologia corporal, para além, portanto, das roupagens imaginárias que figuram o mal-entendido que resulta de vir ao mundo sendo desejado e falado” (Pougy, 2020, p. 119). Avaliamos ser importante precisar como, no próprio Seminário XIX, Lacan passa pelo discurso que antecede o sujeito, pelo que o faz nascer mal-entendido, para tratar da diferença sexual e chegar à relação sexual que não existe. Nosso mapeamento segue sendo a orientação para a seleção das ocorrências trabalhados no presente texto, apenas nos permitimos um movimento complementar com excertos além dos “afunilados” pelos marcadores deste eixo, apoiados em um conhecimento prévio da obra, para garantir uma exposição mais rigorosa da questão.

É “muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante. Não que eu negue a diferença que existe, desde a mais tenra idade, entre o que chamamos de uma menina e um menino. Não estou falando da pequena diferença” (Lacan, 1971/2012, p. 13). Essa diferença perceptível aos seres falantes que se impõe como um dado desde cedo – e um dado a partir do qual eles se distinguem, mas que “não faz parte de uma lógica” (Lacan, 1971/2012, p. 16). Além de haver um discurso que antecede o sujeito, que os fazem serem distintos pelo Outro e pela cultura, “eles só se reconhecem como seres falantes ao rejeitarem essa distinção através de toda sorte de identificações. Dentro da lógica, o importante é que eles se distinguem” (Lacan, 1971/2012, p. 16). Isso que Lacan chama de uma pequena diferença o interessa na medida em que é o preço que se paga para ter acesso ao outro sexo, para se passar para o real. No entanto, essa diferenciação não se mantém em uma consistência: ao se inscreverem como seres falantes, os sujeitos passam por um deslocamento e o órgão deixa de ser tomado como tal, pois se torna um significante, “um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante” (Lacan, 1971/2012, p. 17).

Retornando aos achados específicos do presente eixo, dizer que a relação não existe não significa que os seres falantes não se relacionem, nem que desejo e gozo estejam ausentes, mas sim que nada garante essa relação de forma consistente e universal. Ao contrário, ela é marcada pelo desencontro, pelo mal-entendido e pelo equívoco.

Isso se chama verdade, principalmente, sobre a relação sexual, a saber que, como digo, talvez em primeira mão - não vejo porque não faria disso um título - a relação sexual, não existe. Ela não existe propriamente falando, quero dizer, no sentido em que alguma coisa faria com que um homem reconhecesse obrigatoriamente uma mulher. De minha parte, sinto uma dificuldade em reconhecê-la, mas estou bem avisado por ter observado que não existe a. Isto coincide com minha experiência - não reconheço todas as mulheres (Lacan, 1977/1998, p. 70).

A dificuldade de Lacan – e não só dele – em reconhecer todas as mulheres aponta para a noção de que “A Mulher” não é um universal fechado de indivíduos, mas uma posição – e não-toda. O que existe é uma distinção lógica da pequena diferença e uma passagem dela ao significante, o que funda um ser falante. A partir daí, o reconhecimento, que é da ordem do simbólico, não alcança aquilo de que se trata na questão da sexualização: “Que haja desde o início o homem e a mulher é, para começar, uma questão de linguagem” (Lacan, 1971/2012, p. 38), pois, de fato, “o homem e a mulher, não sabemos do que se trata” (Lacan, 1971/2012, p. 38).

Os limites do simbólico impossibilitam isso e esse é, precisamente, o ponto que leva Lacan a se questionar, então, como se dá a inscrição dos sexos no campo da linguagem. Em vez de um modelo binário de exclusão mútua, onde o feminino seria o contrário do masculino, a sexualização é pensada como uma repartição onde os dois lados se organizam a partir de lógicas distintas – não complementares. Assim, longe de uma oposição que levaria a uma escolha entre os dois polos, há uma divisão estrutural que impede sua unificação:

De um lado, do lado masculino, há um x que pode se sustentar num além da função fálica, e do outro lado, ele não existe, pela simples razão de que uma mulher não poderia ser castrada, pelas melhores razões. Esse é o nível do que justamente nos é barrado na relação sexual. Em contrapartida, no nível da função fálica, é no que ao todo se opõe o não toda que há possibilidade de uma distribuição da direita para a esquerda do que se fundará como masculino e como feminino. Assim, longe de a relação de negação nos forçar a escolher, temos, ao contrário, que repartir. Se os dois lados se opõem um ao outro, é legitimamente.

(...) É justamente isso que de modo algum nos permite o que está escrito no quadro, pois vocês vêm perfeitamente que, da direita para a esquerda, não há identidade alguma, e que, ali onde se trata do que é postulado como verdadeiro, ou seja, Φ de x , as universais não podem conjugar-se. A universal do lado esquerdo só se opõe ao lado direito por não haver universal articulável, isto é, porque a mulher, em relação à função fálica, só se situa por estar não toda sujeita a ela (Lacan, 1972/2012, p.100).

A mulher se situa a partir de que não-todas podem ser ditas com verdade em função do argumento no que se enuncia da função fálica. O que é esse não-todas? É isto que merece ser interrogado como estrutura. Com efeito, ao contrário da função da particular negativa, ou seja, que há algumas que não o são, é impossível extrair tal afirmação do não-todas. Fica reservado ao não-todas indicar que a mulher tem, em algum lugar, relação com a função fálica, e nada mais. (...)

Nada nesse não-todas pode apropriar o todos. É daí que partem os valores a dar a meus outros símbolos. Entre o que funda simbolicamente a função argumentai dos termos o homem e a mulher, persiste a hiância da indeterminação de sua relação comum com o gozo. Não é a partir da mesma ordem que eles se definem em relação a ela. A denotação do homem prende-se ao todos da função fálica. Mas, apesar desse todos, existe - e, nesse ponto, existe quer dizer exatamente existe, como na solução de uma equação matemática-, existe ao menos um para quem a verdade de sua denotação não cabe na função fálica. Esta expressão, ao menos um, desempenhará um grande papel no que teremos a dizer na sequência. No nível do ao menos um, é possível que seja subvertida, que não mais seja verdadeira a prevalência da função fálica.

Não é por eu ter dito que o gozo sexual é o eixo de todo gozo, no entanto, que defini suficientemente o que vem a ser função fálica. Admitamos, provisoriamente, que seja a mesma coisa. É no nível do ao menos um do Pai que se introduz o ao menos um, o que significa que isso pode funcionar sem ele. Como demonstra o mito- e ele é feito unicamente para isso -, isto quer dizer que o gozo sexual será possível, mas será limitado. O que supõe para cada homem, em sua relação com a mulher, algum domínio, pelo menos, desse gozo.

Cabe à mulher ao menos isto, que isso seja possível, a castração. E sua abordagem do homem. No que concerne a fazê-la passar ao ato, a dita castração, ela se encarrega disso (Lacan, 1972/2012, p. 44).

O ponto de partida é o lado masculino e o lado feminino, cada um se organizando em relação à função fálica (Φx) de maneira distinta. No caso do homem, há uma universalidade da castração: todos os homens estão submetidos à função fálica, com a exceção de “ao menos um” que escaparia dela – como no mito do Pai –, o que sustenta a organização fálica do desejo masculino. “A denotação do homem prende-se ao todos da função fálica” (Lacan, 1972/2012, p. 44), o que “quer dizer que o gozo sexual será possível, mas será limitado” (Lacan, 1972/2012, p. 44). O homem só pode gozar dentro da estrutura da função fálica e presumindo a castração – mas está garantido “algum domínio, pelo menos, desse gozo” (Lacan, 1972/2012, p. 44). No caso da mulher, por sua vez, não vemos essa exceção, o que significa que não há uma mulher que possa garantir um universal do feminino e que a castração não organiza a mulher da mesma maneira que o faz com o homem. A lógica da mulher é de dispersão, que Lacan denomina “não-toda”: ela participa da função fálica, mas de maneira não universalizável.

“Cabe à mulher ao menos isto, que isso seja possível, a castração. E sua abordagem do homem. No que concerne a fazê-la passar ao ato, a dita castração, ela se encarrega disso” (Lacan, 1972/2012, p. 44). Por um lado, a mulher, ao se colocar na economia do desejo masculino, atualiza a castração do homem, na medida em que é a presença do feminino que sustenta a falta ao redor da qual o desejo masculino se organiza. A mulher se apresenta como aquilo que escapa ao

domínio do falo. Por outro lado, na relação com o homem, a mulher também se confronta com a falta e com o que isso implica para sua própria posição. Seguindo nessa perspectiva, a relação da mulher com a castração não se dá por uma inscrição fixa na função fálica, como um princípio de necessidade, mas como uma contingência:

A universal só faz surgir para a mulher a função fálica, da qual ela participa, como vocês sabem - essa é a experiência, cotidiana demais, infelizmente, para não dissimular a estrutura. Mas a mulher só participa dela ao querer arrebatá-la do homem, ou então, meu Deus, ao lhe impor o serviço dela, no caso, ... ou pior, caberia dizer, em que ela lha devolvesse. Mas isso não universaliza a mulher, nem que seja por isto, que é a raiz do não toda: por ela encerrar em si um gozo diferente do gozo fálico, o gozo dito propriamente feminino, que não depende dele em absoluto. Se a mulher não é toda, é porque o seu gozo é duplo. (...)

No nível do que funciona, isto é, da função fálica, há simplesmente a discórdia que recordei há pouco. Trata-se de que, de um lado e do outro, ali, no caso, não se está na mesma posição. De um lado, temos a universal baseada numa relação necessária com a função fálica, e do outro, uma relação contingente, porque a mulher é não toda (Lacan, 1972/2012, p. 102).

Essa participação parcial na função fálica se manifesta em diferentes modos de relação da mulher com o falo. Lacan aponta que a mulher pode arrebatá-lo do homem, impor-lhe o serviço dele ou devolvê-lo. Essa oscilação reflete a maneira instável e não homogênea com que a mulher pode se posicionar em relação ao simbólico. Essa oscilação é a expressão da própria lógica do não-todo: a mulher nunca está inteiramente localizada na função fálica e quanto a seu gozo, há um excesso em outro lugar.

Ao introduzir a noção de não-todo, Lacan formaliza a maneira pela qual a mulher se inscreve: “A mulher se situa a partir de que não-todas podem ser ditas com verdade em função do argumento no que se enuncia da função fálica” (Lacan, 1972/2012, p. 44). Precisamos considerar que a negativa “não-todas” não pode ser reduzida a uma negação simples. Se disséssemos “algumas mulheres não estão na função fálica”, ainda estaríamos operando dentro da lógica da particular negativa, sendo que o que Lacan está dizendo é que não há um conjunto fechado que contenha *todas as mulheres todas* sob uma mesma relação com o falo. Assim, “mulher”, não-toda, participa da função fálica, tem alguma relação com ela, relação caracterizada por ser “não-toda” na medida em que é “alguma”, de maneira descontínua e heterogênea.

É nesse ponto que Lacan distingue “o gozo dito propriamente feminino” (Lacan, 1972/2012, p. 44), que não depende da função fálica em absoluto. O gozo feminino não é sem o gozo fálico, mais um arranjo entre eles, conforme veremos em mais detalhes mais adiante. Esse gozo suplementar marca uma divisão interna na posição feminina: se, por um lado, ela pode ser capturada pelo simbólico, por outro, ela pode experimentar um gozo que não se inscreve totalmente nesse regime e que permanece fora da significação fálica. “A mulher é um centro gozoso [*jouiscentre*] conjugado com o que não chamarei de uma ausência, mas de uma dessência [*dé-sence*]” (Lacan, 1972/2012, p. 198) – ela não está ausente, mas tampouco possui uma identidade ou essência fixa dentro da estrutura. Não definindo a mulher pela ausência, Lacan a define por uma outra relação com a linguagem e o gozo; ela existe de uma maneira que não pode ser capturada por um significante mestre.

3.3.3 Lado não-todo fálico

O Seminário XX, por sua vez, marca um “reviramento” no ensino de Lacan, pela passagem do inconsciente freudiano ao “inconsciente de puro gozo” lacaniano (Miller, 2018, p. 17). Para designar esse novo inconsciente, Lacan forja o ser falante, o falasser, enfatizando que a sexuação se define pela posição que o sujeito assume no campo da linguagem e do gozo. Neste ponto do trabalho, marcamos que todos os desenvolvimentos feitos até aqui convergem para a formulação da Mulher que não existe. Se temos “mulher” como um ser falante, e, como tal, um corpo sexuado, o que define esse corpo enquanto sexuado? Falemos do que não o define: “e que não me falem dos caracteres sexuais secundários da mulher, porque, até nova ordem, são os da mãe que primam nela. Nada distingue a mulher como ser sexuado senão justamente o sexo” (Lacan, 1972/1985, p. 15) – o sexo não é entendido como um dado biológico, mas como um lugar na estrutura do significante. O ser sexuado é efeito da linguagem, não da anatomia:

O ser sexuado dessas mulheres não-todas não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala. Com efeito, a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados, em suma, o Outro que se encarna, se assim se pode dizer, como ser sexuado, exige esse *uma a uma* (Lacan, 1972/1985, p. 18).

A posição sexuada não é diferenciada por um atributo físico específico, mas pela forma como o ser falante se inscreve na lógica da sexuação. Quando Lacan afirma que os caracteres secundários pertencem à mãe, e não a “mulher”, ele desvincula a última de atributos biológicos. Isso não significa que ele negue que o corpo tenha um papel na constituição da sexualidade; porém, quando esses atributos estão em jogo e a mulher está no que ele chama de “função na relação sexual” (Lacan, 1972/1985, p. 49), é enquanto mãe. Ele sugere, então, que a maternidade pode operar como semblante, um modo de dar consistência simbólica a uma posição que carece de um significante próprio.

A maternidade, nesse sentido, não é um dado estrutural da mulher, mas uma inscrição contingente, uma tentativa de suplência à falta estrutural: “para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse a que será seu filho” (Miller, 2018, p. 17). No entanto, essa solução simbólica não resolve a questão da sexuação feminina.

Ao enfatizar que “a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados” (Lacan, 1972/1985, p. 18) é o que define a posição sexuada, ele indica que a linguagem opera como “externa” ao corpo biológico, de certa maneira, mas, ao mesmo tempo, organiza a maneira como ele é vivido e significado. “O Outro que se encarna” (Lacan, 1972/1985, p. 18) remete à estrutura significante na qual o sujeito se constitui. O corpo do ser sexuado é um efeito dela, é um corpo falante, um corpo atravessado pelo significante. Como a sexuação se dá pela relação com a função fálica e a posição da mulher acarreta a inexistência de um conjunto de todas as mulheres, há o “uma a uma”, há cada ser falante do lado mulher se inscrevendo de forma singular em relação ao gozo e à linguagem.

O gozo do lado mulher exige uma formulação distinta, a da lógica do não-todo. Esse gozo não se distribui como um universal; ao contrário, trata-se de uma experiência que, ainda que possível, não é necessária nem totalizante. Esse gozo, dito suplementar, é um dos pontos de maior radicalidade do Seminário XX e vamos nos dedicar a ele mais adiante, mantendo aqui apenas o que contribui para o recorte ‘mulher do lado não-todo nas fórmulas da sexuação’. Neste momento, precisemos que diferentemente do gozo fálico, o gozo suplementar escapa à lógica toda fálica. “Quando nasci um anjo esbelto, desses que tocam trombeta, anunciou: vai carregar

bandeira” (Prado, 1991, p. 11) – como escreve nossa poetisa que diz que mulher se desdobra – e:

quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a ... a o quê ? - a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois - já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes ? - por sua essência ela não é toda. (...)é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. Vocês notarão que eu disse suplementar. Se estivesse dito complementar, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo. (...)

Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta -isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas (Lacan, 1973/1985, p. 97).

O termo suplementar é essencial para marcar uma distinção entre uma lógica de complementação e uma de excesso. Se o gozo feminino fosse complementar ao masculino, estaríamos diante de uma relação simétrica, na qual os sexos se encaixariam de maneira harmônica – justo o que estamos, por meio de Lacan, fazendo o esforço de demonstrar que não há. O gozo do lado mulher é exatamente aquilo que excede.

Esse gozo encontra um testemunho privilegiado na experiência mística, onde se manifesta como algo que pode ser experimentado, mas não plenamente articulado em palavras. Ao falar das experiências de místicas cristãs, Lacan faz uma inclusão muito interessante, a de São João da Cruz como também nos informando sobre essa experiência, acentuando que “não se é forçado, quando se é macho” a se colocar do lado fálico, “pode-se também colocar-se do lado do não-todo”:

Eu não emprego o termo mística como o empregava Péguy. A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais freqüentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz - porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do v x<l>x . Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêm, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (...)

Para a Hadewijch em questão, é como para Santa Tereza - basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (Lacan, 1973/1985, p. 102).

O que caracteriza o gozo místico é se manifestar como uma experiência que escapa à nomeação, um gozo além do falo, um gozo que o lado mulher pode experimentar, mas sobre o qual não se pode dizer nada. A ausência de um significante para esse gozo não significa que ele não exista, mas que ele não pode ser capturado pela linguagem e pela lógica fálica.

Se “mulher” não-toda não pode ser definida por um universal, como podemos formalizar sua posição na sexuação? Lacan responde a essa questão com as tábuas da sexuação, uma forma lógica de explicitar a divisão entre o que chama de masculino e feminino, inscrevendo a impossibilidade da relação sexual na própria estrutura do discurso (Lacan, 1973/1985, p. 107). Assim, nos encaminhamos para o fim deste capítulo a partir dessas fórmulas. Segundo Lacan: “quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro” (Lacan, 1973/1985, p. 107). As únicas “definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem” (Lacan, 1973/1985, p. 107) são essas abaixo:

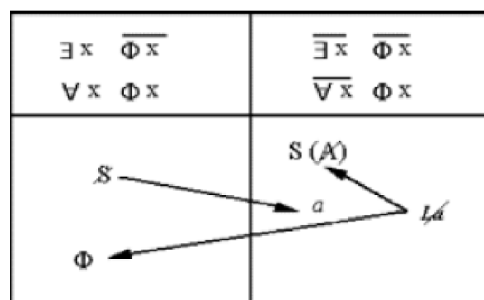


Figura 6 – A Tábua da sexuação (Lacan, 1973/1985, p. 105)

A esquerda do quadro corresponde lado dito masculino. Encontramos nele a inscrição $\forall x \Phi x$, que indica que todo sujeito deste lado está submetido à função fálica. No subcapítulo anterior vimos como os lados se organizam em relação à castração. A universalidade de todos submetidos à castração – ou seja, não ter o falo, mas o representar – encontra um “limite na existência de um x pelo qual a função x é negada: $\exists x \overline{\Phi x}$ ” (Lacan, 1973/1985, p. 107) – ou seja, existe ao menos um que escapa à castração. Essa exceção é o que Lacan denomina função do pai. Assim, a posição masculina se organiza pela lógica do universal, mas contando com a exceção: todos os homens estão submetidos à castração, exceto um – que ocupa o lugar mítico daquele que detém o gozo absoluto. É isso que organiza o desejo masculino e o laço social a partir da falta.

Além disso, Lacan inscreve o sujeito masculino como \$, o sujeito barrado, e “só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (Lacan, 1973/1985, p. 108), objeto *a*. A relação de quem está do lado homem com quem está do lado mulher, portanto, é mediada por esse objeto que se sustenta pela fantasia. “Homem” não encontra “mulher” enquanto tal, apenas aquilo que nela faz ressoar seu desejo. “Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio de realidade” (Lacan, 1973/1985, p. 108).

A direita do quadro corresponde ao lado dito feminino, ocupado por “todos os seres que assumem o estatuto da mulher” (Lacan, 1973/1985, p. 108). Ao se referir a esse lado, Lacan também diz assim: ““m frente, vocês têm a inscrição da parte mulher dos seres falantes”. Ele não diz que é porção dos seres falantes que se posicionam desse lado, mas da parte mulher desses seres, deixando claro que um mesmo ser falante tem uma parte “mulher” e uma parte “homem”. Nesse lado, a sexuação segue uma lógica diferente. Como também vimos em relação à castração, não há uma exceção que organize a sexuação deste lado ($\exists x \overline{\Phi x}$), não há um que escape e organize um conjunto. Além disso, não há um universal que a englobe: $\forall x \Phi x$. Ou seja, a “parte mulher dos seres falantes” não se inscreve inteiramente na lógica fálica, participa dela de maneira contingente e variável – e esse é o não-todo. Sua posição na sexuação é não-toda, dispersa e sem um ponto fixo de inscrição simbólica.

Lacan também enfatiza uma relação específica com o Outro desse lado: “A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro” (Lacan, 1973/1985, p. 109). Na posição do feminino, há um encontro inevitável com o Outro barrado. Enquanto o lado homem se organiza em torno da fantasia e do objeto *a*, o lado mulher tem uma relação com o $S(A)$, o significante do Outro barrado – lugar onde se inscreve a verdade, mas também aquilo que escapa ao sujeito, um espaço de falta estrutural.

De maneira sucinta, é assim que as fórmulas da sexuação formalizam o impasse estrutural da posição feminina na linguagem e sua relação com a função fálica. “Mulher”, ao ser não-toda, não funda um conjunto que reúna todas as mulheres, fazendo-se de maneira singular, uma a uma.

Não, é claro, que isto suponha que eu não faça aí alguma explanação, mas ficarei nisso hoje, já que nem mesmo pude, como era de se esperar, chegar ao cerne do que queria lhes dizer, a saber, se, de tanto dizer que a mulher não existe, como alguém me fez a objeção, não a faço eu ex-sistir? Não acreditem nisso. Será o que tratarei da próxima vez. Penso poder sustentar, que é no estado de uma, não digo inumerável, mas de uma perfeitamente enumerável, que as mulheres existem, e não no estado de *a* (Lacan, 1975, p. 38).

3.4 Sintoma

Nos últimos desenvolvimentos do ensino de Lacan (Seminários XXII, XXIII e outros textos tardios), ele afirma que “A mulher é o sintoma do homem” ou que “a mulher pode ocupar o lugar de *sinthoma* para o homem”. Tais afirmações indicam que, na economia do desejo masculino, é por intermédio da mulher que o homem, como sujeito, goza do inconsciente e estabiliza sua estrutura fantasmática. Essa perspectiva desloca a relação homem-mulher para além das fórmulas da sexualização, para o nó-borromeu, inscrevendo-a em uma lógica onde o *sinthoma* opera como um modo singular de amarração subjetiva. Para compreender essa concepção, é essencial distinguir sintoma e *sinthoma* antes de avançarmos nas passagens lacanianas.

Na obra freudiana, o sintoma é concebido como formação do inconsciente que se expressa por meio da linguagem, possuindo um sentido a ser decifrado. Freud ressalta que o sintoma “possui um sentido e guarda relação com as vivências do enfermo” (Freud, 1917/2014a, p. 343) e aponta, ainda, que todos estamos sujeitos à formação de sintomas, apesar de sua aparente inutilidade ou prejuízo à vida consciente (Freud, 1917/2014b, p. 475). Pelo trabalho analítico, verifica-se que as vivências infantis em que a libido se fixou nem sempre correspondem a fatos reais, mas frequentemente a fantasias inconscientes (Freud, 1917/2014c, p. 518). Segundo Gallo et al (2021), nessas formulações já se insinua um binário que vai do sentido ao gozo, direção esta que Lacan aprofunda.

Em *A terceira*, pouco antes de introduzir o conceito de *sinthoma* no Seminário XXIII, Lacan desloca o eixo do sintoma para além do sentido, enfatizando sua vertente de gozo: “O sentido do sintoma não é aquele com o qual o nutrimos para sua proliferação ou extinção. O sentido do sintoma é o real” (Lacan, 1975/2011, p. 18). Nas formulações do ano seguinte, o *sinthoma* surge como algo inerente ao ser falante e situado fora do sentido, constituindo-se como “alguma coisa que permite

ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos” (Lacan, 1976/2007, p. 91).

Portanto, quando Lacan afirma que a mulher pode ser um *sinthoma* para o homem, ele aponta que ela sustenta o gozo masculino sem necessariamente remeter a um sentido oculto. Diferentemente do sintoma freudiano, que guarda um significado passível de interpretação, o *sinthoma* é uma solução singular e irreduzível para lidar com o impossível estrutural da relação sexual, lugar no qual o homem coloca a mulher, conforme se vê nesta passagem:

Para quem tem esse estrupício do falo, o que é uma mulher? É um - sintoma. E um sintoma e isso se vê, a partir dessa estrutura que estou lhes explicando. Fica claro que se não há gozo do Outro como tal, isto é, se não há aval encontrável no gozo do corpo do Outro como tal, que só faça gozar do Outro como tal, isso existe. Aqui, está o exemplo mais manifesto do buraco do que se suporta apenas do objeto pequeno a propriamente, mas por má distribuição, por confusão, uma mulher, tanto quanto um homem, não é um objeto pequeno a. Ela tem os seus, como eu disse há pouco, de que ela se ocupa, isso nada tem a ver com aquele do qual ela se suporta num desejo qualquer. Fazê-la sintoma, essa ‘uma’ mulher, é situá-la nessa articulação no ponto em que o gozo fálico como tal é igualmente negócio dela, contrariamente ao que se diz, a mulher não tem a sofrer nem maior nem menor castração que o homem (Lacan, 1975, p.).

Do ponto de vista do homem – aquele que crê “ter” o falo –, a mulher encarna aquilo que lhe falta, o que não se deixa simbolizar por ele só, conforme começamos a apontar nos desdobramentos do que apresentamos em relação ao semblante. Lacan, assim, aponta para a impossibilidade de uma relação sexual garantida pelo simbólico – “não há gozo do Outro como tal” (Lacan, 1975, p.24) –, ou seja, nunca há um gozo plenamente compartilhado. A relação com o outro sempre deixa escapar algo, conserva um vazio estrutural. Porém, quando um homem “faz dela sintoma”, a mulher assume, para ele, uma posição estrutural em relação ao seu próprio desejo, como tentativa de organizar seu gozo diante da não relação sexual.

Nesse sentido, Lacan faz uma distinção crucial: a mulher não é o objeto causa de desejo (objeto *a*). Ela mesma tem seus objetos de desejo e gozo, de modo que nem o homem nem a mulher são, em si, objetos causa de desejo do outro. No entanto, “fazê-la sintoma, essa ‘uma’ mulher, é situá-la nessa articulação no ponto em que o gozo fálico como tal é igualmente negócio dela” (Lacan, 1975, p. 24): ela se torna uma invenção singular. Mesmo quando Lacan recorre apenas ao termo “sintoma”, em vez de “*sinthoma*”, está presente a ideia central de que “mulher”

funciona como um ponto de sustentação como aquela que seria capaz de preencher sua falta.

No sentido das invenções na parceria, Lacan explicitamente chama a atenção para o fato de que o parceiro sexual pode ser um sintoma, por constituir um modo de lidar com a falta e o desejo sem suprimir a diferença sexual fundamental – que impede qualquer saber absoluto do outro, ou sobre o outro:

Propus que o sintoma pode ser o parceiro sexual. Na linha do que eu proferi, sem querer escandalizar, a saber, que o sintoma, tomado nesse sentido, é o que se conhece, e ainda o que se conhece melhor. Isto não é tão óbvio, este conhecimento, que deve ser entendido no sentido em que se propôs que bastaria que um homem deite com uma mulher para que a conheça, inclusive inversamente. Como, apesar de que me esforço, é um fato que não sou mulher, não sei o que é que uma mulher conhece de um homem. É bem possível que isso seja óbvio, mas mesmo assim não até o ponto de que uma mulher crie o homem. Mesmo quando se trata de seus filhos (Lacan, 1976/1998, p. 4)

O “conhecimento” do parceiro tem a ver com uma suposição de completude – “bastaria deitar-se com alguém para conhecê-lo” (Lacan, 1976/1998, p. 4) – e, ao mesmo tempo, indica que essa suposição é uma ilusão, pois o outro não se torna verdadeiramente conhecido. Ao dizer que, apesar de todo esforço, não sabe “o que é que uma mulher conhece de um homem” (Lacan, 1976/1998, p. 14), Lacan enfatiza o hiato insuperável entre as posições sexuadas: o homem não sabe o que é “ser mulher” e vice-versa. O campo do gozo, do inconsciente e da posição sexuada conserva zonas de opacidade e mistério.

O sintoma fala de questões que emergem da não relação. A relação, nem o sintoma, são inequívocos, e é justamente essa indefinição que marca o paradoxo do qual os dois falam. Não há complementaridade entre os seres falantes dentro da lógica da sexuação e talvez esteja aí o grande inequívoco disso: o desencontro estrutural entre os sexos. É então que Lacan associa a mulher à crença:

Esses pontos de suspensão do sintoma são, na verdade, interrogativos na não-relação. [...] Ondine manifesta aquilo de que se trata: uma mulher na vida do homem é algo em que ele crê, ele crê que há uma, às vezes duas, ou três, e é mesmo aí aliás que é interessante, ele não consegue acreditar em uma só. [...] Não há dúvida, qualquer um que nos vem apresentar um sintoma acredita. O que isso quer dizer? Se ele nos pede nossa ajuda, nosso socorro, é porque acredita que o sintoma seja capaz de dizer alguma coisa, que basta apenas decifrá-lo. É, igualmente, do que se trata com uma mulher [...] Acreditar, se acredita nela. Acredita-se no que ela diz. É o que se chama amor (Lacan, 1975, p. 24).

O homem crê na existência de “uma” mulher que possa garantir sentido ao seu desejo, à semelhança do neurótico que supõe haver um significado oculto no sintoma. Lacan recorre ao romance *Ondine*, no qual um homem se apaixona por uma figura feminina mística, para ilustrar como o homem cria a mulher – que, sem dúvida, é uma ficção, pois afinal o que ele quer de fato é seu objeto – e faz dela um mistério, atribuindo-lhe um suposto saber sobre o amor. Nessa perspectiva, o amor se constitui precisamente como uma aposta na palavra da mulher, como uma crença na possibilidade de haver significado oculto, apesar do desencontro estrutural, dos mal-entendidos e dos impasses próprios à relação entre os sexos.

Na clínica psicanalítica, o amor de transferência ocorre de modo análogo. O sujeito oferece seu sintoma ao analista, acreditando que este poderá decifrá-lo. Do mesmo modo, o homem que ama investe na crença de que a mulher detém um saber capaz de dar sentido ao seu desejo. Ele precisa acreditar no que ela diz, mesmo sem jamais compreender inteiramente o gozo ou o desejo dela. Aqui Lacan define o amor, então, como essa aposta na palavra do outro, mesmo diante dos mal-entendidos e do hiato estrutural entre homem e mulher.

A mulher, ao simbolizar o que escapa ao homem, encarna esse ponto de sustentação. No entanto, ao desejá-la, o homem não a encontra enquanto sujeito, mas a transforma em objeto, assimilando-a a algo de si próprio, condensando sua própria falta e sua própria fantasia. Para amar uma mulher, portanto, o homem precisa sustentá-la em uma posição fálica privilegiada. Ela torna-se, assim, uma criação do homem, uma invenção singular que amarra seu gozo e circunscreve o impasse estrutural da não relação sexual.

No Seminário XXIII, em que Lacan desenvolve o conceito de *sinthoma* se utilizando da topologia do nó borromeano, a relação que este estabelece com a não equivalência sexual é radicalizada ao se formular um paradoxo: “Há relação sexual e não há relação sexual” (Lacan, 1976/2007, p. 98) . Essa afirmação nos remete à ideia de que o amor, o desejo e o laço entre os sexos são sustentados por um desencontro estrutural:

No nível do *sinthoma*, não há portanto equivalência da relação do rosa e do vermelho, para nos contentarmos com essa simples designação. Na medida em que há *sinthoma*, não há equivalência sexual, isto é, há relação.

Com efeito, se a não-relação deriva da equivalência, a relação se estrutura na medida em que não há equivalência. Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há

relação. Há relação na medida em que há sinthoma, isto é, em que o outro sexo é suportado pelo sinthoma.

Permito-me dizer que o sinthoma é muito precisamente, o sexo ao qual não pertenço, isto é, uma mulher. Se uma mulher é um sinthoma para todo homem, fica absolutamente claro que há necessidade de encontrar um outro nome para o que o homem é para uma mulher, posto que o sinthoma se caracteriza justamente pela não-equivalência (Lacan, 1976/2007, p. 98).

Em linhas gerais, o nó borromeano permite a Lacan pensar o laço sem recorrer a um significante universal ou a um modelo binário de relação entre os sexos. Os registros Real, Simbólico e Imaginário se entrelaçam e a sustentação do sujeito não depende apenas do Nome-do-Pai, mas pode se dar por um sinthoma que amarra esses registros. Essa passagem da sexuação para a topologia é crucial porque permite pensar que os laços entre os seres falantes não se organizam a partir da diferença e da singularidade do gozo.

Se nas fórmulas da sexuação Lacan formaliza a inexistência da relação sexual, com a topologia do nó borromeano ele explora um aspecto sofisticado do conceito de sinthoma: pode não haver equivalência sexual, mas há relação na medida em que há sinthoma. Isso não se dá a partir da complementaridade entre os sexos, que é algo insustentável na psicanálise lacaniana, mas é esse desencontro que abre espaço para o sinthoma funcionar como ponto de sustentação do laço. Pela lógica fálica, “mulher” permanece inapreensível ao homem e se não há um significante que fundamente a relação entre os sexos, o que faz laço é essa forma singular com que cada sujeito amarra seu gozo. A frase “o sinthoma é muito precisamente, o sexo ao qual não pertenço, isto é, uma mulher” (Lacan, 1976/2007, p. 98) indica que “mulher” pode representar o outro sexo, aquele que o sujeito não é – e isso sustentar sua relação com o gozo e o Outro. O que uma mulher é para um homem não se baseia em uma essência do feminino e o laço amoroso e sexual não se dá por um encaixe simbólico entre os sexos, mas pela maneira específica que o homem a inscreve em sua economia de gozo, pela forma singular como um sujeito faz laço com o próprio gozo.

Logo em seguida à citação acima, Lacan acrescenta que esse “outro nome para o que o homem é para uma mulher” (Lacan, 1976/2007, p. 98) é “uma aflição pior que um sinthoma” (Lacan, 1976/2007, p. 98), uma devastação. Ao sublinhar que “homem” não é sinthoma para “mulher” da mesma forma que “mulher” o é para o “homem”, ele ratifica a estrutura paradoxal da sexuação. O ser falante que está em posição de experimentar um outro gozo não se posiciona diante da não

relação do mesmo modo que o homem – podendo, inclusive, vivenciar algo além do sintoma, a devastação. O lado homem organiza seu gozo pelo falo, sustentando-se no sintoma “mulher”. Do lado mulher, não-todo fálico, há abertura à possibilidade de um gozo suplementar que ultrapassa a lógica fálica, o gozo feminino – “a mais” ao qual passaremos a nos dedicar mais detidamente na próxima seção.

3.5 Gozo feminino

Parte da hipótese inicial desta pesquisa era que Lacan empregaria o termo “mulher” para se referir, em certos momentos, diretamente ao gozo feminino, como um termo substituto. Esse pressuposto surgia do fato de encontrarmos, ao longo de seus Seminários, passagens em que ambos os termos apareciam lado a lado, sugerindo uma possível convergência imediata.

Contudo, à medida em que o mapeamento avançava, nossa hipótese era posta em questão. Da análise das passagens em que os termos “mulher” e “gozo feminino” surgiam no mesmo contexto, junto à comparação com outras elaborações lacanianas – especialmente às que tratavam do não-toda e da inexistência de “A Mulher” –, emergiu um achado que relativizou a formulação inicial: embora haja uma articulação incontornável entre o uso que Lacan faz do termo “mulher” em relação às fórmulas da sexualização e o gozo feminino, não se trata de uma relação de equivalência; “mulher” não comparece em Lacan na acepção de gozo feminino. Na verdade, Lacan delimita bem: quando “mulher” surge no contexto da sexualização é enquanto “um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a ... a o quê ? - a mulher justamente, só que A mulher” (Lacan, 1973/1985, p. 98); posição que é suporte, ou a condição de possibilidade, para esse ser falante experimentar um gozo *a mais*, “um gozo para além falo” (Lacan, 1973/1985, p. 100).

É essa a articulação que, de fato, ocorre entre esses dois elementos distintos: a posição “mulher” do lado feminino das fórmulas de sexualização abre caminho para a viabilidade desse outro gozo, suplementar, que é o gozo feminino. E neste ponto há algo a ser enfatizado, como Lacan o faz: não há garantia de que ao ocupar essa posição do lado mulher o ser falante será levado a experimentar o gozo feminino.

“Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas” (Lacan, 1973/1985, p. 100). É preciso, portanto, distinguir essas duas noções: a da “mulher” na posição de sexuação (lado feminino), como fizemos anteriormente, e a do gozo suplementar que ex-siste ao fálico, desfazendo qualquer ideia de identificação simples entre os dois termos. Isso encontramos em diversos momentos de nossa busca.

Lacan já estava desenvolvendo, no Seminário XVIII, a não equivalência entre “mulher” e gozo feminino, associando essa distinção à impossibilidade de universalizar o feminino. Ele formula:

O que é designado pelo mito do gozo de todas as mulheres é que o todas as mulheres não existe. Não existe universal da mulher. [...] visto que eu disse que era o gozo feminino.

É a partir desses enunciados que um certo número de questões é radicalmente deslocado.

Afinal, é possível que haja um saber do chamado gozo sexual que seja obra dessa certa mulher. Não é uma coisa impensável, há assim uns vestígios místicos pelos cantos (Lacan, 1971/2009, p. 64)

O “gozo de todas as mulheres” (Lacan, 1971/2009, p. 64) como mito se insere diretamente na formulação posterior de Lacan de que “A mulher não existe”. Isso significa que, se não há um universal da mulher, também não há um universal do gozo feminino. Trata-se de um gozo que não pode ser dito de uma maneira única para “todas as mulheres”, pois sequer há uma totalidade que o englobe. O que há é “um saber” do gozo sexual vindo de “uma certa mulher”, ainda que ele não seja transmissível de forma universal e apareça singularmente, em certos seres falantes e em certos momentos. Essa impossibilidade de totalização distancia o gozo feminino da lógica fálica e de um saber articulado sobre ele, conforme já vimos.

Esse ponto é retomado no Seminário XIX, onde Lacan aprofunda a noção de que a mulher não está toda na função fálica, abrindo um campo para um gozo suplementar sem que isso implique uma relação de oposição ou negação ao falo. Ele descreve:

O que vem a ser para a mulher essa segunda barra, que só pude escrever ao defini-la como *não-toda*? Ela não está contida na função fálica, mas nem por isso é sua negação. Sua forma de presença está entre o centro e a ausência. Centro - essa é a função fálica de que ela participa singularmente, posto que o *ao menos um* que é seu

parceiro no amor renuncia a tal função por ela, esse *ao menos um* que ela só encontra no estado de ser apenas pura existência. Ausência - é o que lhe permite deixar aquilo por cujo meio ela não participa disso, na ausência que não é menos gozo por ser ausência de gozo, *gozausência (jouissance)*.

Creio que ninguém dirá que o que enuncio sobre a função fálica decorre de um desconhecimento do que vem a ser o gozo feminino. Que o *ao menos um* seja pressionado a habitar a *gozopresença (jouissance)* da mulher, se assim posso me exprimir, nessa partida que não a torna inteiramente aberta à função fálica, constitui um contrassenso radical em relação ao que a existência dele exige. É em razão desse contrassenso que ele nem sequer pode mais existir, que a própria exceção de sua existência fica excluída, e que desvanece o status do Outro, feito por não ser universal (Lacan, 1972/2012, p. 117).

Lacan fala em “gozausência” (*jouissance*), sugerindo que, do lado feminino, há uma dimensão do gozo que se relaciona à ausência – não como privação, mas como uma ex-sistência para além do falo. Trata-se, justamente, de dizer que o gozo feminino se constitui onde o significante fálico não opera, ou seja, onde não há um significante que possa nomeá-lo, circunscrevê-lo ou organizá-lo na lógica universal do simbólico. Por isso, ele permanece opaco e enigmático, podendo ser experimentado, mas não completamente articulado por “mulher”, essa que é claramente descrita como não-toda.

O Seminário XX traz a formalização definitiva a partir da qual conseguimos apreender que a posição não-toda do lado feminino da sexualização não garante a experiência do gozo feminino, mas torna possível que esse gozo *a mais*, suplementar em relação ao fálico, ocorra. Vamos recorrer a uma citação mais longa que sintetiza a impossibilidade de um universal de “mulher”, a relação entre não-toda e gozo suplementar e o caráter enigmático desse gozo indizível:

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

Esse *a* artigo é um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d'*a* mulher no que ela não é toda. O que não nos permite falar de *A* mulher.

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu.

Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar.

Vocês notarão que eu disse *suplementar*. Se estivesse dito *complementar*, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo (...).

Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo *a mais*.

Esse *a mais*, prestem atenção, guardem-se de tomar seus ecos depressa demais. Não posso designá-lo melhor nem de outro modo porque é preciso que eu faça um corte, e que eu vá depressa.

Há um gozo para além do falo (...) Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas (Lacan, 1973/1985, p. 98).

Lacan barra o artigo definido *A* Mulher, reforçando que não se pode universalizar “mulher” pois não há uma unidade fixa para o lado feminino da sexuação. Dito de outra maneira, se é universal, não é “mulher”. Esse lado feminino participa do gozo fálico, mas há um *a mais* que excede essa lógica, um gozo “para além do falo”. Há um caráter de arranjo entre o gozo fálico e o gozo suplementar do lado feminino: é por estar não-toda inscrita na lógica fálica que “mulher” pode experimentar outro gozo. O gozo feminino não é o que define tautologicamente “mulher”, mas um efeito lógico do fato de ela não estar toda subsumida ao falo. Como tal, ele fura o discurso fálico, escapando ao regime do significante e permanecendo sem um saber que possa capturá-lo totalmente. Isso “não acontece a elas todas” (Lacan, 1973/1985, p. 100) e, quando acontece, o ser falante na posição da mulher sabe apenas que o experimenta, sem poder dizê-lo claramente.

Esse caráter opaco leva Lacan a relacioná-lo à dimensão do divino, um ponto que ele desenvolve ao aproximar a experiência feminina do gozo com o Ser Supremo:

Se agora nos basearmos nas inscrições desse quadro, certamente que se revelará que é no lugar, opaco, do gozo do Outro, desse Outro no que ele poderia ser, se ela existisse, a mulher, que está Situado esse Ser supremo, manifestamente mítico em Aristóteles, essa esfera imóvel de onde procedem todos os movimentos, quaisquer que eles sejam, mudanças, gerações, movimentos, translações, crescimentos, etc. (Lacan, 1973/1985, p. 111)

É na medida em que esse gozo é Outro e ultrapassa as coordenadas fálicas que ele é opaco; opacidade que se refere ao fato de que o gozo feminino, intraduzível, não é clarificado pela rede significante. Algumas formulações lacanianas chegam a aproximá-lo de uma experiência mística, não no sentido religioso tradicional, mas enquanto um excesso que transborda os limites do discurso. Com base nessas interpretações, podemos consolidar a distinção entre “mulher” e gozo feminino, articulando sua interdependência conceitual.

Para finalizar, é importante sublinhar que esse gozo não é necessariamente experimentado por todos os seres falantes do lado feminino, mas a inscrição não-toda na sexualização é necessária para fundar a ausência constitutiva que abre essa possibilidade (Lacan, 1972/2012, p. 117-118). O que essa ausência carrega não é um *menos* deletério, mas o mencionado *a mais* – um ponto de ex-sistência para além do significante, algo que não é redutível ao simbólico nem ao imaginário e que situa o ser falante em um ponto de alteridade absoluta.

Antes de seguirmos para nossas reflexões finais, vamos aproveitar uma citação sobre o gozo feminino e retomar a questão que levantamos anteriormente: a crítica de que a psicanálise manteria um binarismo intrínseco, apesar da desnaturalização dos sexos e da teoria da sexualização. Aqui, Lacan enfatiza que o gozo feminino não se estrutura em função do masculino nem da lógica fálica. Isso significa que, embora o lado feminino da sexualização participe da função fálica, há um gozo que escapa completamente à relação fálica e ao outro como parceiro sexual: A questão é, com efeito, saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem, e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum, a questão é saber o que é do seu saber (Lacan, 1973/1985, p. 118)

Esse ponto é crucial porque, em uma interpretação primeira, rompe com a concepção tradicional de desejo e de gozo dependentes da troca fálica, ou seja, como estruturados a partir da posição do homem na economia do desejo. Uma possibilidade adicional – e não-excludente – de leitura, seguindo o que já propomos quanto a considerar “homem” e “mulher” como posições lógicas e os gozos como dispostos em um arranjo, é compreender que, em um mesmo ser falante, aquilo que se inscreve do lado mulher não se orienta pelo que já é sabido do lado homem, isto é, pelo que se estrutura na lógica fálica. Enquanto o lado “homem” busca um saber sobre “o que há de mulher”, o “mulher” se volta para um saber que lhe é próprio, um saber que permanece enigmático, pois não se articula no universal, mas na experiência singular do gozo que escapa ao significante.

Lacan rompe com o binarismo natural e essencializado homem/mulher ao introduzir uma dualidade lógico-estrutural masculino/feminino, que não corresponde à anatomia. Isso desnaturaliza a oposição binária tradicional sem, no entanto, eliminar uma matriz estrutural de dois polos: há duas posições – todo fálico e exceção, ou não-todo e ausência de exceção universal. Há uma diferença entre o

que chamamos de “posição masculina” e “posição feminina”; porém, descoladas determinações biológicas ou identitárias, pois para qualquer ser falante está essa lógica da sexuação. Assim, podemos dizer que há um elemento de não binarização na proposta lacaniana mesmo sem se abolir a ideia de duas posições.

Essa distinção foi fundamental para a revisão da hipótese inicial deste trabalho. O mapeamento das ocorrências em que Lacan aproxima “mulher” e gozo feminino permitiu testar nossa hipótese e, paradoxalmente, reforçar a tese inversa: a articulação entre os termos é incontornável, mas eles não se confundem. O gozo feminino constitui apenas um dentre os aspectos que atravessam a posição feminina e longe de ser dado como resultado negativo da pesquisa, esse achado reforçou a relevância dela. Distinguir esses termos é essencial não apenas para a psicanálise – seja na clínica, seja na epistemologia do sexo –, mas também para o debate com outros campos do saber.

Pensar o que é “mulher” envolve percorrer os efeitos que esse deslocamento lacaniano produz entre aqueles que seguem sua orientação. Longe de respostas unívocas, multiplicam-se as inflexões possíveis dessa posição lógica. Entre aproximações clínicas, reformulações conceituais e diálogos com o contemporâneo, encontramos distintas formas de sustentar “mulher” como nome de uma experiência que resiste à inscrição totalizante do significante.

4 Considerações Finais

Preâmbulo.

Em 2019, cursei *Introdução à História da Arte*, no MAM-SP, com o professor Felipe Martinez. Em uma das aulas, ele apresentou uma série de representações da *Anunciação* – cena bíblica em que o anjo Gabriel anuncia a Maria que ela conceberá o filho de Deus. Na maioria das imagens projetadas, víamos Marias serenas, recolhidas, com leve espanto, talvez um tanto resignadas. Mas uma, em especial, me chamou a atenção. Era a *Anunciação* de Simone Martini, de 1333 (Figuras 13 e 14). Nela, Maria não parecia receptiva. Seu corpo se inclinava para trás, sua mão se erguia num gesto de interrupção, como quem adia a resposta, como quem freia. Havia ali um gesto de recuo diante do desejo do Outro. Foi uma surpresa encontrar uma Maria tão pouco contemplativa, tão pouco “santa”, tão... O que? Era como se aquela Maria, com certeza, não fosse a mãe de Jesus. Aquela tinha ido fazer outra coisa e deixado o anjo lá.



Figura 6 – *Anunciação*. Artista: Fra Angelico. Fonte: Wikipedia, 1.435.



Figura 7 – A Anunciação. Artista: Zanobi Strozzi. Fonte: The National Gallery, 1.440.



Figura 8 – Anunciação. Artista: Fra Angelico. Fonte: WikiArt, 1.442.



Figura 9 – Anunciação. Artista: Fra Filippo Lippi. Fonte: WikiArt, 1.443.

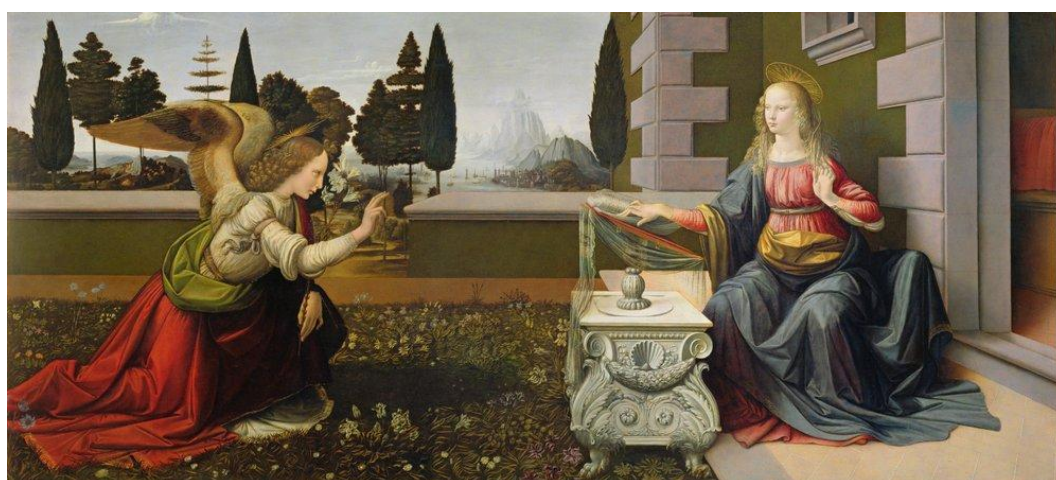


Figura 10 – A Anunciação. Artista: Leonardo da Vinci. Fonte: WikiArt, 1.472.



Figura 11 – *Anúncio de San Domenico*. Artista: Benozzo Gozzoli. Fonte: ArtsDot, 1.449.



Figura 12 – *Anunciação*. Artista: Sandro Botticelli. Fonte: ArtsDot, 1.485.



Figura 13 – A Anunciação. Artista: Simone Martini. Fonte: Wikipedia, 1.333.



Figura 14 – A Anunciação (Detalhe). Artista: Simone Martini. Fonte: Wikipedia, 1.333.

Por muito tempo mantive essas imagens impressas. Voltava a elas frequentemente, sem entender o que me intrigava, sem nem formular uma pergunta precisa. O que eu me dizia por meio daquela única Maria, dentre várias, com aquela expressão de aversão? Em 2020, com a pandemia, essas imagens se perderam e a questão para endereçar a um mestrado surgiu. Agora, ao final desta escrita, volto à Maria de Simone Martini com um outro olhar.

Segundo a tradição cristã, antes de aceitar o plano divino ao dizer “*Eis aqui a serva do Senhor*”, Maria vive um momento de suspensão. Esse momento é sugerido por muitos artistas através do gesto de hesitação ou retração. Ao longo do tempo, descobri que a “pose de hesitação” de Maria em pinturas da Anunciação é um recurso iconográfico recorrente,²⁹ usada para enfatizar sua humanidade. Essa precisão foi fundamental para tirar daquela Maria de Simone Martini o caráter de exceção que eu lhe havia atribuído e abrir caminho para o feminino na mulher. Tão fundamental quanto o percurso feito ao longo desta pesquisa. É muito interessante: enquanto eu tomava todas as Marias como castradas, aceitando a notícia de seus destinos, e apenas aquela como exceção, o enigma permanecia – claro, pois estavam todas do lado fálico. Um impasse freudiano!

A obra de Simone Martini chama atenção para isso: o corpo todo como se dissesse *não*. Neste caso, não se trata apenas de compor uma cena dramática: trata-se de dar a Maria humanidade, de apresentar Maria não como símbolo de santa, mas como mulher. “Como todo ser humano, como toda mulher, ela é acima de tudo ela mesma” – afirma Mary Rose D'Angelo, uma importante teóloga feminista estadunidense (D'Angelo *apud* Hebblethwaite, 2022).

Ao longo desta pesquisa, vimos como a tentativa de Freud de responder à pergunta *Was will das Weib?* levou à construção de destinos femininos vinculados à maternidade, à passividade e à demanda pelo falo. A mulher freudiana cumpre seu destino “normal” quando compõe a Santíssima Trindade da família: pai, mãe e filho. Amém?

A Maria de Simone Martini recua, parece hesitar justamente diante desse destino. Chamada a ser mãe de um filho que não vem do sexo e que ocupa desde antes o lugar de falo, ela se inclina para trás ao ser anunciada mãe de Deus – logo a completude mais plena. Se consente, é carregando bandeira, é cargo pesado:

²⁹ Agradeço à Flavia Corpas por essa descoberta – e que também era aluna no curso.

“Quando nasci um anjo esbelto, / desses que tocam trombeta, anunciou: / vai carregar bandeira. / Cargo muito pesado pra mulher” (Prado, 1991, p. 11). Essa não é a mulher de Freud. Mas talvez seja, justamente por isso, uma mulher.

Lacan, por sua vez, formaliza a inexistência de “A Mulher” e inscreve o feminino no campo do não-todo. A mulher, no ensino de Lacan, não é uma essência que se repete. Ela é o nome possível para uma posição não-toda submetida à função fálica. Aquela Maria sabia que o destino de sua feminilidade estava dado e hesitou ser capturada por ele. Pode ser que ela não tenha escapado e tenha ido carregar bandeira – mas ela hesitou.

A hesitação diante do anjo inscreve ali uma falha, um tempo de suspensão, um não completamente. Entre o chamado e a resposta, há um intervalo – e é nesse intervalo que o feminino pode se dizer. Ou, como vimos ao longo deste trabalho, pode não se dizer. Mas se escrever, às vezes, em forma de corpo que se retrai, de silêncio entre palavras, de mão erguida. A Maria de Simone Martini é não-toda; é uma mulher lacaniana.

Essa Maria – essa mulher que hesita – talvez tenha sido a minha primeira tentativa de pesquisa sobre mulher, sobre o não-todo. Que ela voltasse agora, ao final desta escrita, não foi obra do acaso, mas uma confirmação de que algo foi apreendido – ah, mas não A Mulher! E nem a de nossa história. A nossa Maria Lacan deve estar por aí, pulsando pelas encruzilhadas, pois as ruas são aconchegantes para a pombagira que

sabe exatamente o que faz com o corpo: tudo aquilo que quiser fazer. Nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no corpo o signo do pecado, é que não temos a mais vaga ideia sobre como lidar com ele. As pombagiras gargalham para as nossas limitações, enquanto dançam na rua (Simas, 2023, p. 24)

Este trabalho teve início com uma aposta quantitativa: mapear as ocorrências do termo “mulher” ao longo dos Seminários nos auxiliaria a percorrer Lacan circunscrevendo os sentidos que ele dá ao termo. Partimos para um mapeamento advertidos, desde o início, de que a polissemia de “mulher” não era acidental ou secundária, mas uma característica intrínseca a mulher e ao ensino lacaniano. A intenção da pesquisa não era reduzir a indeterminação conceitual, mas trabalhar a partir dela, acompanhar os deslocamentos desse significante que desliza de maneira especial, permitir que seus múltiplos sentidos se apresentassem em suas próprias tensões internas para, então, delimitar as acepções. Cartografar esses usos que

Lacan dá à “mulher”; porém, foi se mostrando mais trabalhoso do que o calculado inicialmente. Em dados momentos, parecia que navegávamos sem nem mesmo um astrolábio. Eis o efeito da indeterminação de “mulher”, uma questão que não é de semântica:

O todos é forçosamente semântico. O simples fato de eu dizer que gostaria de interrogar todas as línguas resolve a questão, já que as línguas, justamente, são não-todas, esta é sua definição. Ao contrário, quando lhes pergunto pelo todos, vocês compreendem. A semântica é do âmbito da tradutibilidade. Que outra coisa eu poderia dar como definição? A semântica é aquilo graças ao qual um homem e uma mulher só se compreendem quando não falam a mesma língua. Digo-lhes isto para fazê-los se exercitarem, e também, talvez, para lhes abrir um pouquinho a cachola sobre o uso que faço da linguística (Lacan, 1971/2012, p. 12)

Enfim, planilhamos o termo, traçamos constelações significantes, fizemos a leitura desse mapa quase astral e demos nossos nomes à mulher: termo, objeto de investigação, tarefa impossível, problema estrutural para a psicanálise, não-toda, ponto de tensão e reconstrução, de indeterminação, polissêmica, metáfora, ponto de referência para significados diversos, históricas, indivíduos humanos que possuem genitais femininos, significante, *das Weib, die Frau*, algo, enigma, castrada, mulher normal, um tornar-se, mãe, lugar, posição lógica, escapa aos confins do simbólico, modo de gozo, categoria identitária, vítimas de violência, profissionais, agente, negra, escravizada, trabalhadora, Outra para si mesma, entre centro e ausência... Desdobrável. Passamos que Lacan dá a “mulher”.

Fizemos o que é possível ser feito com um impossível de ser simbolizado: estabelecemos balizas, pontos de estofo, orientações para “mulher”. Os usos que Lacan faz do termo, por fim, vieram na forma de histeria enquanto posição subjetiva e discurso da histórica; mascada, véu e semblante como estratégias de figuração de si; mulher na diferença sexual; o lado não-todo fálico na sexuação e gozo feminino; mulher como sintoma e sinthoma para o homem e “A mulher não existe” como formulação última que, retroativamente, fala de todas essas acepções. O terceiro capítulo, núcleo central desta tese, acompanhou de perto os movimentos lacanianos em torno do termo.

Passamos por uma incursão pelas formulações freudianas sobre o feminino e o acompanhamos quando enfrentou dificuldades ao tentar definir a feminilidade pela lógica fálica. Essa análise nos permitiu compreender o contexto histórico-conceitual a partir do qual Lacan elaborou sua abordagem original e também foi

quando encontramos um de nossos achados mais instigantes: o deslocamento conceitual na interrogação *Was will das Weib?*.

Como vimos nas variações linguísticas da tradução trazida por Gilson Iannini e Pedro Tavares, Freud não perguntava simplesmente “*O que quer a mulher?*”, mas talvez algo mais preciso: “*O que quer o feminino na mulher?*”. Partindo da constatação de que, entre *das Weib* e *die Frau*, Freud não escolheu o termo de designação mais individualizante e identificável, ele poderia estar nos remetendo a um feminino que escapa tanto ao masculino quanto ao feminino como categorias fixas. Isso não nos soa irrelevante e consideramos que a interrogação já continha, em si, uma resposta que Freud não pôde formalizar. Porém, perguntar-se sobre o feminino na mulher, na posição amarrada à lógica fálica em que se encontrava, o levava de volta à histérica e dava como destino a seu desejo os significantes disponíveis à época.

Entendemos que a reformulação, ainda que implícita, carrega consequências fundamentais: reposiciona a questão do feminino como um ponto de indeterminação estrutural e desloca a investigação para além do ideal edípico e da norma fálica. Assim, o desejo da mulher não se reduzia à demanda de um objeto – como o filho ou o falo –, mas apontaria para uma zona de opacidade que Freud só pode abordar tangencialmente. Acrescentamos, então, um dado fundamental que Freud descreve como o “caráter singular da feminilidade” (Freud, 1931/2019, p. 288): a fase pré-edípica de ligação com a mãe e a histeria. Trata-se de um ponto de inflexão importante, pois esse laço não seria apenas transitório. Nossas articulações nos levaram a concluir que Freud já apontava que algo do feminino na mulher não seria de se resolver, mas de insistir, de permanecer como enigma sobre o que é “ser mulher”.

Ao perguntarmos, hoje, “o que quer o feminino na mulher?”, não precisamos restringi-la a uma pergunta essencialista ou identitária, pois podemos colocar o enigma em seu lugar: como operador de abertura, como ponto de vacilo do saber e como índice de que o desejo feminino – e o significante “mulher” – não se fecham em uma fórmula nem em um nome próprio. O que Freud entrevê, Lacan explicita: trata-se de uma pergunta de resposta não-toda – ou de um problema que não se soluciona sem ser desfeito.

Se a interrogação freudiana *Was will das Weib?* permaneceu tensionada entre o mistério do desejo e a lógica fálica, Lacan desloca o problema ao perguntar: *O*

que é uma mulher?. Com essa nova formulação, Lacan não busca esclarecer o desejo feminino nem decifrar um enigma a ser resolvido pela via da representação ou da identidade. O que se enuncia é uma mudança na própria estrutura da pergunta: trata-se de um impasse lógico e estrutural. A resposta, Lacan a devolve com um impossível: “A mulher não existe”. Essa resposta não é negativa – ela não equivale à inexistência empírica ou histórica de mulheres – mas aponta para o fato de que não há um significante universal que possa representá-la no campo do Outro. “A mulher”, enquanto categoria totalizante, não encontra inscrição no simbólico; há apenas mulheres, uma a uma, situadas no não-todo.

A cada momento de seu ensino, Lacan parece retornar à pergunta “o que é uma mulher?”, mas sempre por diferentes vias. A mulher, nesse percurso, não é um sujeito definido por um conjunto estável de propriedades. Lacan não busca um conteúdo ontológico nem psicológico. Sua resposta é dada não por um conceito, mas por uma estrutura lógica. A mulher se inscreve não-toda na função fálica, o que abre a possibilidade de um gozo suplementar que não se simboliza. Esse gozo, dito feminino, aparece como aquilo que ex-siste – no sentido de se situar fora da totalidade fálica. Lacan faz de uma pergunta que parecia ser sobre o desejo um operador lógico que reorganiza os fundamentos da teoria do ser falante, do desejo e do gozo.

Ao trazermos o gozo feminino, seguimos o exemplo de Lacan: ele recorre à mística para falar da possibilidade de se experimentar um gozo que escapa à linguagem e à lógica fálica, tal como testemunhado nos poemas de Hadewijch d’Anvers ou São João da Cruz. Trata-se de um gozo indizível, que excede a significação – um gozo que não se articula como demanda nem como representação. Essa referência permite pensar que o gozo feminino, ainda que nomeado como “feminino”, não é exclusivo do que se toma por mulheres, mas da posição de quem não se inscreve inteiramente na função fálica, que pode ser ocupada por qualquer ser falante. É gozo entre centro e ausência.

Essas elaborações nos levaram a confrontar uma tensão incontornável: se Lacan afirma que “A mulher não existe”, como escutar a palavra “mulher” no mundo, na clínica e na teoria, sem nos afastarmos da lógica lacaniana? Foi com essa questão que nos voltamos ao modo como “mulher” aparece como categoria identitária. Não poderíamos desconsiderar que, fora da lógica do não-todo, o termo “mulher” é mobilizado em lutas políticas, em enunciados de reconhecimento, em

experiências subjetivas e sociais marcadas por desigualdades concretas. Isso nos impôs um desafio ético e teórico: como sustentar a diferença entre o uso político-identitário de “mulher” e o estatuto que o termo adquire no ensino de Lacan?

Entramos no campo de tensão entre a psicanálise e a teoria *queer*, para articular um ponto em que as vemos mutuamente implicadas. Recorremos a Fernanda Pougy e a Maíra Marcondes Moreira para nos apresentar uma leitura psicanalítica das formulações de Judith Butler sobre “mulher”, pois para ela o gênero não é concebido como essência, nem reflexo de um sexo biológico, mas como um efeito reiterado da linguagem e dos atos performativos e um significante em disputa não só com a psicanálise, mas dentro do próprio movimento feminista. Em vez de uma identidade estável, temos um processo contínuo de construção e deslocamento. Butler nos oferece, assim, uma crítica potente à ideia de identidade de gênero como núcleo fixo e natural, problematizando a própria matriz binária que sustenta o par homem/mulher.

Por meio dos desenvolvimentos de Marie-Hélène Brousse quanto à “identidade” e “gênero” serem significantes mestres no contemporâneo, caminhamos com Butler para elucidar pontos de contato. Essa aproximação entre ambas nos permitiu sustentar que, mesmo por caminhos, agendas e políticas distintas, teoria *queer* e psicanálise lacaniana convergem na recusa a qualquer fixação essencialista de “mulher”. Há, no centro de ambas, um campo de vacilação: para uma, performativa; para a outra, estrutural.

Essa abertura se mostrou ainda mais fecunda quando atravessada pela lente da interseccionalidade. A partir de Sojourner Truth e do célebre “*Ain’t I a Woman?*”, refletimos sobre como a própria categoria “mulher” foi construída historicamente a partir de exclusões. O feminismo universalizante e branco sustentou, por muito tempo, um ideal de mulher que apagava diferenças de raça, classe, sexualidade. Ao escutarmos a interseccionalidade com as ferramentas da psicanálise, entendemos que nomear as múltiplas determinações que atravessam a identidade não contradiz o inconsciente, mas aponta justamente para o impossível de totalização. O “feminino” que interessa à psicanálise encontra aí um ponto de ressonância: ele também escapa à unificação, apresentando-se como resto, como aquilo que não se captura – e que por isso precisa ser escutado uma a uma.

Ao longo do percurso desta pesquisa, duas questões em torno de “mulher” enquanto significante nos acompanharam de forma constante, mesmo que por vezes

lateral. A primeira era por que Lacan persistia no uso dos termos “mulher” e “homem”, mesmo após tê-los desnaturalizado e deslocado para posições lógico-discursivas?

Essa escolha terminológica, que a princípio poderia parecer conservadora ou pouco rigorosa, carrega, em nossa hipótese, um gesto de subversão interna. Em vez de abandonar a linguagem herdada da tradição psicanalítica ou da cultura, Lacan opta por deslocar os próprios significantes “mulher” e “homem”, reinscrevendo-os em outra lógica – a da sexuação. Esse movimento pode ser lido de pelo menos três maneiras complementares.

A primeira diz respeito à continuidade conceitual com a herança freudiana. Freud já se debatia com a complexidade das categorias de sexo, não reduzindo-as à anatomia, confirme vimos, mas tampouco deixando de nomeá-las com os termos disponíveis em sua época. Lacan, nesse sentido, mantém um elo com esse vocabulário para preservar a possibilidade de interlocução com o campo psicanalítico. Ele não propõe uma ruptura com Freud, mas um giro conceitual que redimensiona as mesmas palavras dentro de outro arranjo lógico.

A segunda maneira diz respeito à função simbólica e cultural dos termos “mulher” e “homem”. Mesmo que não sejam categorias ontológicas fixas, são palavras que organizam a realidade discursiva dos sujeitos – identidade e gênero são significantes mestres, como vimos com Brousse. São nomes com os quais as pessoas se apresentam, se identificam e se interrogam – inclusive na clínica. O uso que Lacan faz desses termos, portanto, não ignora sua carga simbólica. Pelo contrário, ele parte dessa densidade cultural para construir seu deslocamento. Falar em “mulher” e “homem” não é, em Lacan, reafirmar o binarismo de gênero, mas mergulhar nas inconsistências que o próprio binarismo carrega e expô-las.

A terceira maneira de se olhar para isso, e talvez a mais característica de sua transmissão, é a da estratégia subversiva. Ao manter essas palavras – carregadas historicamente de sentido identitário, anatômico e cultural – Lacan não está reiterando uma lógica binária, mas tencionando-a desde dentro. Sua manobra discursiva consistiria em conservar os mesmos significantes, esvaziando-os de um conteúdo essencialista e reinscrevendo-os em outro regime: o das fórmulas da sexuação, onde “mulher” e “homem” não são sujeitos ou identidades, mas posições lógicas. Os mesmos termos são mantidos, mas sua significação muda radicalmente. Em vez de substituí-los, Lacan os desestabiliza. E é justamente por meio desse

estranhamento que se torna possível pensar “mulher” e “homem” como efeitos discursivos.

Nossa segunda questão surgiu a partir da forma como escrevíamos mulher. Tínhamos o cuidado de manter “mulher” assim, entre aspas, e de elaborar construções frasais que prescindissem do artigo “a”. Mulher escapou. Por diversas vezes nos pegamos pensando se ali, naquela frase, de fato era de “a mulher” que estávamos falando, não do termo. Seria possível sustentar uma separação radical entre o significante “mulher” e os modos como ele encarna na experiência clínica, nos atravessamentos sociais e nas formas como sujeitos falam de si e de seus corpos?

Ao mesmo tempo em que tomamos “mulher” como significante marcado por uma indeterminação, fomos levados a escutar seus efeitos, não apenas no campo do simbólico, mas também no imaginário, na linguagem vivida e nos modos como os seres falantes se nomeiam. Não se trata de recair em uma concepção essencialista ou biológica do feminino – essa da qual insistíamos não estar falando –, mas de reconhecer que há algo na circulação do significante “mulher” que, por vezes, insiste no corpo. A psicanálise nos ensina que não há corpo fora da linguagem, mas também que o significante não opera de forma neutra. Então, como tratar o significante “mulher” como operador estrutural que diz de qualquer ser falante, sem negar o modo como ele se corporifica? Como sustentar que não há essência de mulher e, ao mesmo tempo, escutar aquilo que, na clínica, retorna como insistência de um gozo, de uma solidão, de uma opacidade que se dá ali, em certas mulheres, de maneira recorrente? Essa interrogação ainda insiste e é um dos pontos de atenção que esta pesquisa nos legou.

Além das conclusões conceituais, uma das mais valiosas gira em torno do problema inicial desta pesquisa não ter uma solução, no sentido de ser liquidado, pois isso equivaleria a universalizar “mulher”. O deslize e a indeterminação de “mulher” são o próprio não-todo com o qual temos que lidar na teoria, na clínica e nos debates. Essa impossibilidade de fechamento conceitual produziu uma reflexão sobre a própria posição de analista-pesquisador.

Pesquisar em psicanálise é assumir certo movimento, saber que o saber está no intervalo, que o avanço é parcial, que o trabalho é de marcação – e não de fixação. A experiência com esse significante “mulher” na pesquisa nos leva ao que se passa na escuta clínica, pois é também diante do deslizamento significante que o

analista se encontra, acompanhando a cadeia, acolhendo os sentidos que emergem, marcando pontos de estofo, delimitando sem fechar. Escrever a partir disso não é uma questão de compreensão, mas de posição. Pesquisar em psicanálise é um modo de escutar o texto.

5

Referências Bibliográficas³⁰

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

ALBERTI, Christiane. **A mulher não existe**. Argumento da Grande Conversação Virtual Internacional da Associação Mundial de Psicanálise, 2022. Disponível em <https://www.grandesassisesamp2022.com/pt-br/la-femme-nexiste-pas-2/>. Acessado em 17 de dezembro de 2024.

ALVARENGA, Elisa. **A neurose obsessiva no feminino**. Relicários Edições: Belo Horizonte, 2019.

AMBRA, Pedro. **A noção de homem em Lacan**: uma leitura das fórmulas da sexualização a partir da história da masculinidade no Ocidente. São Paulo, 2013. p. 128. Dissertação de Mestrado - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

_____. **Das fórmulas ao nome: bases para uma teoria da sexualização em Lacan**. São Paulo, 2017. p. 391. Tese de Doutorado - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

AMBRA, Pedro; SILVA JR, Nelson da; LAUFER, Laurie. O ser sexual só se autoriza por si mesmo e por alguns outros. **Psicologia em Estudo**, v. 24, 2019.

ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1987.

ANTONIO, Carolina Cubas. A questão conceitual da mulher no escólio de Jacques Lacan: uma revisão sistemática. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, v. 7, n. 11, p. 607–647, 2021.

ARAN, Márcia. Lacan e o feminino: algumas considerações críticas. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 293-327, dez. 2003.

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

_____. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BASSOLS, Miquel. **Lo feminino, entre centro y ausencia**. Olivos: Grama Ediciones, 2017.

BROUSSE, Marie-Hélène. **Modo de gozar en femenino**. Buenos Aires: Grama

³⁰ No trabalho de mapeamento percorremos os 27 Seminários de Lacan, mas na discussão qualitativa nem todos foram usados, por isso optamos por incluir na bibliografia apenas aqueles aos quais fizemos referência nas citações.

Ediciones, 2021.

_____. **Mulheres e discursos**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2019.

CARROLL, Lewis. Aventuras de Alice no País das Maravilhas. In: CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice**. São Paulo: Summus, 1980, originalmente publicado em 1865.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. São Paulo, 2016. 276p. Tese de Doutorado - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

COSSI, Rafael Kalaf; DUNKER, Christian Ingo Lenz. A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 33, p. 33-44, 2017.

CRUZ, São João. A subida do Monte Carmelo. In:____**Obras de São João da Cruz**, v. 1. Traduzidas pelas Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1960, originalmente publicado em 1618.

D'ANVERS, Hadewijch. **Écrits mystiques des béguines**. Paris: Éditions du Seuil, 2008, originalmente publicado em 1954.

DARRIBA, Vinicius Anciães. O conceito psicanalítico e a problematização da realidade fora de nós. **Psychê**, n.7, v.11, p. 165-181, 2003.

DIAS, Eliane Aparecida Costa; MORETTO, Maria Livia Tourinho. A Especificidade Da Produção De Conceitos Em Psicanálise. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, v. 20, n. 2, p. 1-11, ago. 2020.

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

DUNKER, Christian. **Véu, semblante e mascarada** – o teatro histórico e o cinema feminino. São Paulo [capturado em 16 de junho de 2008]; Disponível em: <https://hypersonic2012.wordpress.com/veu-semblante-e-mascarada-o-teatro-historico-e-o-cinema-feminino/>.

_____. Teoria da Transformação em Psicanálise: da clínica a política. **Psicologia Política**, v.17, n.40, p. 569-588, set/dez. 2017.

_____. Um desejo avarento de tê-lo só para nós. In:____ **Caro Dr Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FERRARINI, Erikson Henrique et. al. A mulher e a feminilidade na teoria

psicanalítica: permanências e rupturas a partir dos estudos de Freud e Lacan. **Caderno PAIC**, [S. l.], 2023.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos. In: _____. **Obras incompletas de Sigmund Freud**, v.2. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, originalmente publicado em 1915.

_____. O sentido dos sintomas. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**, v.16. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1988, originalmente publicado em 1917a.

_____. Os caminhos da formação de sintomas. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**, v.16. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1988, originalmente publicado em 1917b.

_____. Conferência XXIV: O estado neurótico comum. . In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**, v.16. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1988, originalmente publicado em 1917c.

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: _____. **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, originalmente publicado em 1925.

_____. A sexualidade feminina. In: _____. **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, originalmente publicado em 1931.

_____. A feminilidade. In: _____. **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, originalmente publicado em 1931.

_____. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: _____. **Obras completas** v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, originalmente publicado em 1933.

FAJNWAKS, Fabián. **A histérica na época de uma-equivocação**. Acesso em: 31 maio 2019.. Disponível em: <https://uqbarwapol.com/por-onde-andarao-as-histericas-de-outrora-livro-de-marcia-rosa-ebp/>.

FUENTES, Maria Josefina Sota. **As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino**. Belo Horizonte: Scriptum, 2012.

GALLO, Cristiana Chacon; SANTOS, Niraldo de Oliveira; MARUCIO, Veridiana. **Eixo Temático 4 – Ato analítico e política do sintoma**. Acesso em: setembro de 2021. Disponível em: https://ebp.org.br/sp/eixo-tematico-4-ato-analitico-e-politica-do-sintoma/#_edn3.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, 1984, p. 223-244.

HEBBLETHWAITE, Margaret. **Maria de Nazaré nas teologias feministas. Outros olhares**, 2022. Disponível em: <
<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/617199-maria-de-nazare-nas-teologias-feministas-outros-olhares-artigo-de-margaret-hebblethwaite>>

IACONELLI, Vera. **Manifesto antimaternalista**: psicanálise e políticas da reprodução. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre amor, sexualidade, feminilidade. In: FREUD, Sigmund. **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**. São Paulo: Boitempo, 2016.

KRUGER, Flory. Mulher (A). **Scilicet: Um real para o século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2014, p. 247.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, originalmente publicado em 1966.

_____. Televisão. In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, originalmente publicado em 2001.

_____. A terceira. **Opção Lacaniana** – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 62, dez. 2011, p. 18, originalmente publicado em 1975.

_____. **O Seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. Seminário empreendido em 1953-1954.

_____. **O Seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Seminário empreendido em 1954-1955.

_____. **O Seminário, livro 3**: as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. Seminário empreendido em 1955-1956.

_____. **O Seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. Seminário empreendido em 1956-1957

_____. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Seminário empreendido em 1957-1958.

_____. **O Seminário, livro 6:** o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. Seminário empreendido em 1958-1959.

_____. **O Seminário, livro 10:** a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. Seminário empreendido em 1962-1963.

_____. **O Seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. Seminário empreendido em 1964.

_____. **O Seminário, livro 12:** problemas cruciais para a psicanálise. Versão Centro de Estudos Freudianos. Recife, 2006. Seminário empreendido em 1964 e 1965.

_____. **O Seminário, livro 14:** a lógica do fantasma. Rio de Janeiro: Zahar, 2024. Seminário empreendido em 1966-1967.

_____. **O Seminário, livro 15:** o ato analítico. Seminário empreendido em 1967 e 1968. Inédito.

_____. **O Seminário, livro 16:** de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Seminário empreendido em 1968-1969.

_____. **O Seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992. Seminário empreendido em 1969-1970.

_____. **O Seminário, livro 18:** de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. Seminário empreendido em 1971.

_____. **O Seminário, livro 19:** ... Ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Seminário empreendido em 1971-1972.

_____. **O Seminário, livro 20:** mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. Seminário empreendido em 1972-1973.

_____. **O Seminário, livro 21:** os não-tolos vagueiam. Versão Espaço Moebius Psicanálise. Salvador, 2016. Seminário empreendido em 1973-1974.

_____. **O Seminário, livro 22:** o R.S.I.. Seminário empreendido em 1974-1975. Inédito.

_____. **O Seminário, livro 23:** o sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007. Seminário empreendido em 1975-1976.

_____. **O Seminário, livro 24:** l'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Versão Jairo Gerbase, 1998. Seminário empreendido em 1976-1977.

_____. **O Seminário, livro 25:** o momento de concluir. Versão Jairo Gerbase, 2000. Seminário empreendido em 1977-1978.

_____. D'Écolage. **Revista da Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissão**, Documentos para uma Escola, ano 1, n. 0, Rio de Janeiro, 1987. Seminário empreendido em 1980.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

MARCOS, Cristina Moreira. Considerações sobre o feminino e o real na psicanálise. **Psicologia em Estudo**, v. 16, n. 1, p. 149–156, mar. 2011.

MILLER, Jacques-Alain. Seminario: la lógica del significante. In:_____. **Matemas II**. Buenos Aires: Manantial, 2008, originalmente publicado em 1981.

_____. Mulheres e semblantes II. **Opção Lacaniana Online** Nova Série, a. 1, n. 1, 2010, originalmente publicado em 1993.

_____. Habeas Corpus. **Scilicet: As psicoses ordinárias e as outras, sob transferência**. Escola Brasileira de Psicanálise, São Paulo, p. 13-20, 2018.

MILNER, Jean-Claude. Linguística e psicanálise. **Revista Estudos Lacanianos**, v.3, n.4, Belo Horizonte, 2010.

MOREIRA, Maíra Marcondes. **O feminismo é feminino? A inexistência da mulher e a subversão da identidade**. Belo Horizonte: Scriptum, 2021.

POUGY, Fernanda Guimarães. **A tragicomédia dos sexos**. Entre o normativo e o obsceno. Rio de Janeiro, 2022. 207 p. Tese de Doutorado - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2022.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. 3. ed. São Paulo: Siciliano, 1991. Originalmente publicado em 1976.

RÊGO BARROS, Romildo do. **Sem standard, mas não sem princípio**. Conferência na mesa de abertura do Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Belo Horizonte, 01 de maio de 2003, mimeo.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro et al. A mulher: um sintoma para o homem?. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 18, n. 1, p. 74–87, mar. 2015.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2023.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia sobre as mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SOUTO, Simone. A histeria rígida: a existência da neurose hoje. **Almanaque 33**.

Acesso em: 05 de agosto de 2024. Disponível em: <https://institutopsicanalise-mg.com.br/a-histeria-rigida-a-existencia-da-neurose-hoje/>.

VIEIRA, Marcus André. A anatomia e seus destinos. **Aleph - Revista de psicanálise DG Paraná**. Curitiba, v. 5, 2017, pp. 10-19. Acesso em: 25 de setembro de 2024. Disponível em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/a-anatomia-e-seus-destinos%C2%A8/>.

_____. Real, simbólico e imaginário: A trindade infernal de Jacques Lacan. In: JIMENEZ, Stella e BASTOS, Angélica, **Nós e o sinthoma**, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2021.