

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE**  
**CURSO DE PSICOLOGIA**

**Articulações entre o feminismo francês dos anos 1970 e a teoria lacaniana  
da sexuação**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**  
**ALUNA ISABEL SOUZA QUEIRÓS DE ALVARENGA**  
**ORIENTADOR PROFESSOR DOUTOR PEDRO EDUARDO SILVA AMBRA**

**SÃO PAULO**

**2022**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE**  
**CURSO DE PSICOLOGIA**

**Articulações entre o feminismo francês dos anos 1970 e a teoria lacaniana  
da sexuação**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**  
**ALUNA ISABEL SOUZA QUEIRÓS DE ALVARENGA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito de aprovação das disciplinas “TCC I” e “TCC II”, do curso de Psicologia na Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra.

**SÃO PAULO**  
**2022**

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -  
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Alvarenga, Isabel Souza Queirós de  
Articulações entre o feminismo francês dos anos  
1970 e a teoria lacaniana da sexuação . / Isabel  
Souza Queirós de Alvarenga. -- São Paulo: [s.n.],  
2022.

73p. il. ; 21 x 29,7 cm.

Orientador: Pedro Eduardo Silva Ambra.  
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) --  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  
Graduação em Psicologia, 2022.

1. Psicanálise. 2. Feminismos. 3. Lacan. 4. MLF.  
I. Ambra, Pedro Eduardo Silva. II. Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, Graduação em  
Psicologia. III. Título.

CDD

## **Resumo**

Este trabalho investiga o debate psicanalítico vigente na França, no final dos anos 1960 e início dos anos 70, na sua intersecção com a temática da sexualidade e dos feminismos. De maneira mais específica, expõe e analisa as produções dos movimentos feministas para pensar as possíveis articulações e intersecções com a teoria da sexuação, elaborada por Jacques Lacan a partir do Seminário XVIII. Para tanto, a metodologia utilizada será a de revisão bibliográfica de textos, artigos ou capítulos de livros e teses, escritos pelas autoras feministas, por Lacan ou por outros autores que se debruçaram sobre tal temática. Esta será uma pesquisa em psicanálise, de tipo histórico-conceitual, pois fará um mapeamento do movimento feminista francês da época, sobretudo do MLF e do Movimento da Escrita Feminina, em articulação com os espaços de produção da psicanálise em um contexto histórico-cultural específico. Essa pesquisa pretende, através da análise dos debates envolvendo psicanálise lacaniana e MLF no período supracitado, abordar as relações entre essa corrente do feminismo e as fórmulas da sexuação, levantando, por fim, hipóteses acerca da influência de um campo do conhecimento sobre o outro.

**Palavras-chave:** Psicanálise; Feminismos; MLF; Jacques Lacan; Sexuação.

## **Abstract**

This essay investigates the psychoanalytic debate present in France, in its articulation with the subjects of sexuality and feminism, in the end of 1960 and beginning of the 70s. More specifically, it exposes and analyzes the productions of the feminist movements in order to raise possible articulations and intersections with Jacques Lacan's theory of sexuation, formalized since Seminar XVIII. Using the bibliographic review method, we analyzed seminars between 1970 and 1973 and other texts and articles, written by the feminist authors or others, that study the subject being researched. The French feminist movement, mainly the MLF and the "women's writing", were both studied considering its dialogues with psychoanalysis and Lacan's seminars. The study's attempt is to demonstrate the influences this movement might have had during the formulation of the formulae of sexuation.

**Keywords:** Psychoanalysis; Feminism; MLF; Jacques Lacan; Sexuation.

## SUMÁRIO

|                                                                                       |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. INTRODUÇÃO.....</b>                                                             | <b>1</b>  |
| <b>1.1. Por que a sexuação?.....</b>                                                  | <b>2</b>  |
| <b>1.2. As propostas de Jacques Lacan presentes na teoria da sexuação.....</b>        | <b>5</b>  |
| <b>2. OBJETIVOS.....</b>                                                              | <b>12</b> |
| <b>2.1. Objetivos gerais.....</b>                                                     | <b>12</b> |
| <b>2.2. Objetivos específicos.....</b>                                                | <b>12</b> |
| <b>3. METODOLOGIA.....</b>                                                            | <b>12</b> |
| <b>4. CAPÍTULO 1: O Feminismo Francês entre os anos 1960 e 1970.....</b>              | <b>17</b> |
| <b>1.1. Movimento de Liberação das Mulheres (MLF).....</b>                            | <b>17</b> |
| <b>1.1.1. Monique Wittig.....</b>                                                     | <b>19</b> |
| <b>1.1.2. Antoinette Fouque.....</b>                                                  | <b>24</b> |
| <b>1.2. Movimento da Escrita Feminina.....</b>                                        | <b>26</b> |
| <b>1.2.1. Julia Kristeva.....</b>                                                     | <b>31</b> |
| <b>1.2.2. Luce Irigaray.....</b>                                                      | <b>35</b> |
| <b>5. CAPÍTULO 2: As propostas lacanianas presentes nas fórmulas da sexuação.....</b> | <b>40</b> |
| <b>2.1. Os cinco momentos de escrita da sexuação.....</b>                             | <b>40</b> |
| <b>2.1.1. A mulher não existe.....</b>                                                | <b>42</b> |
| <b>2.1.2. A relação sexual não existe.....</b>                                        | <b>45</b> |
| <b>2.1.3. O gozo e a parte inferior da tábua.....</b>                                 | <b>49</b> |
| <b>2.2. O Seminário XX e suas articulações com o movimento feminista.....</b>         | <b>53</b> |
| <b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                   | <b>59</b> |
| <b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                             | <b>62</b> |

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1 - Grafo das fórmulas quânticas da sexuação conforme Lacan..... | 8  |
| Figura 2 - Tábua da sexuação.....                                       | 50 |

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende tratar dos diálogos e articulações teóricas entre psicanálise, sexualidade e feminismos. A proposta é fazer uma retomada histórica dos movimentos feministas franceses, a partir de maio de 1968, e realizar um aprofundamento conceitual na produção intelectual de Lacan no que diz respeito à temática da sexualidade no mesmo período. Mais especificamente, objetivamos nos debruçar sobre as teorizações presentes nas fórmulas da sexuação, de modo a entender de quais ideias e fundamentos partiu o psicanalista e como ele pode ter sido atravessado pelas ideias, concomitantemente propagadas, de suas colegas feministas.

Partiremos, portanto, de uma revisão histórica acerca dos diálogos conceituais travados por Lacan na França no período acima delimitado, momento em que começa a esboçar a teoria da sexuação e a discutir com movimentos feministas que devem exercer influência em seu pensamento. Segundo Ambra, é a partir do Seminário XVI (1968/69) que, não só Lacan começa a trabalhar ideias que vão resultar na sexuação, mas que estas ficam igualmente marcadas pelas consequências dos eventos de maio de 1968 (AMBRA, 2013, p. 24). Sendo assim, salienta-se que o tempo histórico em que as feministas retomam questões relevantes para pensar a condição da mulher é o mesmo da fundamentação das fórmulas da sexuação.

A formalização desta teoria inaugura, no ensino lacaniano, outro estatuto sobre a tomada de decisão com relação ao sexo. Para Prates (2001), o início da sexuação é marcado pelo Seminário XVIII e sua conclusão, dentre outros textos, pelo Seminário XX. De acordo com a psicanalista, o Seminário XVIII configura-se enquanto divisor de águas para pensar as identidades sexuais e para seguir os caminhos desenvolvidos por Lacan até a formalização das fórmulas. É nele que o psicanalista passa a aprofundar a noção de semblantes atrelados ao discurso e esboça um novo movimento de trazer, aos mesmos, tonalidades lógicas (AMBRA, 2013, p. 38). Dunker (2019), por sua vez, indica cinco momentos distintos de escrita da sexuação, que vão do Seminário XVIII ao XX. Vale fazer uma ressalva que, de qualquer forma, a construção das fórmulas não se encerra no Seminário XX, mas segue a partir do Seminário XXI. Todavia, este momento do ensino lacaniano foge do escopo priorizado em nosso trabalho.

A escolha dos Seminários que serão consultados nesta pesquisa foi feita tendo em vista a grande relevância destes para a discussão do tema em questão e considerando a extensão do presente trabalho. O recorte histórico, do final da década de 60 e início dos anos 70, foi eleito por compreender que é neste período que o autor desenvolve os Seminários em questão e por ser este um momento de

efervescência cultural na França. Segundo Roudinesco (1986), a partir dos anos 60, a psicanálise, com a figura de Lacan, passa a fazer parte da cultura nacional francesa. Seus textos, temas e debates entram no ambiente universitário, fomentando discussões entre alunos e professores, alcançando seu ápice na contestação estudantil de maio de 1968. Somado a isso, a autora aponta os trabalhos e contribuições de outros nomes de peso na cena intelectual francesa da época, tais como Louis Althusser, Roland Barthes, Michel Foucault e Jacques Derrida. Tal contribuição de Roudinesco salienta igualmente a hipótese da qual partimos, de que o pensamento lacaniano e as ideias feministas circulavam pelos mesmos espaços e que, conseqüentemente, devem ter se influenciado mutuamente.

Recorreu-se a este período histórico também pensando que as críticas elaboradas pelas feministas, não foram explicitamente contra-atacadas nos ditos e escritos de Lacan, mas que tornaram-se evidentes como influências ao que foi por ele desenvolvido. Roudinesco (1986) explica que os movimentos feministas, de dentro e fora das sociedades de psicanálise, exerceram grande influência na França a partir dos anos 60. Logo, não é sem coincidências que Lacan busca aclarar o lugar da psicanálise ao consagrar as máximas "Não há relação sexual" e "A mulher não existe", marcas de sua teoria, que surgem desde o seminário XVIII, potencialmente como respostas a muitos desses comentários da época (COSSI, 2020).

De modo geral, portanto, pode-se inferir que as ideias que circulavam neste momento histórico influenciaram a teoria lacaniana, ainda que não tenham sido reconhecidas em sua devida relevância. Para chegarmos mais perto de uma explicação esclarecedora quanto às origens de algumas das propostas lacanianas, é necessário que se realizem pesquisas que pretendam analisar discursos que não somente aqueles vindos de Lacan. Optamos, nesta pesquisa, por nos concentrarmos nos discursos feministas que eram veiculados concomitantemente ao ensino lacaniano, ainda que este também tenha sido impactado por teóricos como Foucault e Derrida. Com isso, buscamos traçar paralelos e abrir perguntas quanto às influências que essas mulheres exerceram nas escritas das fórmulas da sexuação. Em última análise, a questão que nos orienta remonta ao título desta pesquisa: há articulações possíveis entre o que disseram as feministas do MLF e o que elaborou Lacan na teoria da sexuação?

### 1.1 Por que a sexuação?

Os desenvolvimentos em torno da sexualidade no ensino de Jacques Lacan são vastos e complexos. Começam com o retorno à Freud, em uma tentativa de solucionar problemas e contradições presentes nas elaborações do mesmo. Lacan procura desdobrar dois impasses da teoria freudiana: a referência à biologia e as afirmações concernentes à inveja do pênis e à maternidade como saída para a feminilidade. A proposta inaugural do francês é a formalização do estatuto significativo do falo, na tentativa de desvinculá-lo do pênis, e Brousse (1991) afirma que tal elaboração

se localiza, sobretudo, no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, de 1960, dos Escritos. A partir de Brousse constatamos que tratar do tema da sexualidade em Lacan é tarefa ampla, que pode se embasar em muitos períodos de seu ensino. Nossa pesquisa, porém, pretende se concentrar nas formulações presentes na teoria da sexuação e no que se inaugura com ela, a saber, os polêmicos aforismos sobre a mulher e o encontro sexual.

A opção por tomarmos este momento teórico do ensino de Lacan como base se deu em vista da consideração de Ambra (2013, p. 29) sobre como as fórmulas da sexuação configuram-se enquanto o modelo mais desenvolvido pelo psicanalista e, por consequência, o mais visitado por comentadores. A partir da leitura de alguns trabalhos - Ambra (2016), Arán (2003), Ayouch (2017) e Cossi (2019) - evidenciou-se que o retorno ao tema foi invariável. Para que conseguissem realizar os desdobramentos desejados, seja para tratarem do não binarismo, seja para tangenciarem discussões com os feminismos, os/as psicanalistas revisitaram a teoria lacaniana da sexuação. Tal movimento contribuiu para atestar a centralidade desta elaboração teórica nos diálogos envolvendo psicanálise e sexualidade. A teoria da sexuação é, nesta pesquisa, considerada base fundamental para as discussões contemporâneas em torno dos feminismos e das questões de gênero. Há de se compreender a construção desta teoria, seu tempo histórico, seus interlocutores e suas questões disparadoras.

Quais eram os diálogos travados por Jacques Lacan naquela época? Com quem o analista francês conversava? Quais perguntas tencionava responder? Quais problemas pretendia solucionar? Onde conseguiu chegar? Quais perguntas permanecem em aberto? Por meio destas questões, planejamos traçar uma análise histórico-conceitual a respeito da teoria da sexuação no ensino de Lacan, na interface com os feminismos. Em outras palavras, entendemos que para se compreender o sentido de algumas discussões contemporâneas é necessário retornar às origens destes debates, sem perder de vista as interlocuções que foram travadas com outras áreas do conhecimento.

A psicanálise, em si, é um saber que funciona em espiral e é dessa forma que se pode fazer avançar: a partir da compreensão rigorosa das elaborações primordiais daqueles que influenciaram tantos outros à sua volta. Uma leitura histórica, crítica e minuciosa de textos que inauguram novas formas de pensar fenômenos sociais, é essencial para a compreensão de onde partem seus comentários. Este movimento é fundamental para a avaliação dos limites e possibilidades do que propõem tais teóricos. Como analisa Mezan, em *Interfaces da psicanálise* (2002), um texto psicanalítico pode ser examinado de diversas perspectivas, uma delas é a epistemológica, que pressupõe toda uma série de informações que só pode ser proporcionada pelo estudo histórico dos diversos contextos no interior dos quais se configura a teoria. Esta é a proposta que levantamos aqui com o que inaugura Jacques Lacan com a teoria da sexuação.

Dunker (2019) esclarece que o estatuto da teoria lacaniana da sexuação ainda é incerto frente à problemática política e epistemológica representada pelas teorias de gênero e que isso decorre do

fato de que o próprio entendimento das fórmulas não pode ser considerado consensual. De acordo com o psicanalista, os comentadores de Lacan partem de leituras distintas da obra freudiana no que diz respeito às elaborações deste sobre a sexualidade infantil e estas se orientam pelos paradigmas da universalidade do falo e da predisposição à bissexualidade. Em seu texto *Teorias da Sexualidade em Psicanálise* (2016), Dunker aponta os limites e possibilidades de cada uma das leituras quando apropriadas pelo campo lacaniano. Ele salienta, porém, o caráter transformador da teoria da sexuação diante de tais movimentos uma vez que, dentro deles, interpretações sexistas e/ou binárias ainda são teoricamente viáveis.

Na esteira do que anuncia Dunker, Quinet (2019) diz que a psicanálise é subversiva, mas que parte dos analistas são conservadores e reprodutores da ordem vigente. O autor exemplifica tal afirmação com algumas declarações públicas de psicanalistas europeus da atualidade que, diante do debate sobre casamento gay e homoparentalidade, justificavam que uniões de homens e mulheres seriam mais benéficas para o desenvolvimento psíquico das crianças. Ou seja, de alguma forma este campo do conhecimento abre espaço para interpretações sexistas e homofóbicas de seu corpo teórico, o que deixa em evidência a urgência da permanência do debate sobre a sexualidade para a psicanálise. Não só para que seja possível contra-argumentar rigorosamente colocações como as exemplificadas por Quinet, como também para compreender e localizar as críticas feitas a elas, pelos feminismos e/ou estudos de gênero, que apoiam-se igualmente na psicanálise.

Há, por outro lado, outros psicanalistas que sustentam leituras, baseadas inclusive na sexuação, que fogem da conhecida máxima *anatomia como destino* ou de uma divisão binária entre os sexos. Ambra (2013), Cossi (2020), Dunker (2019), Lutereau (2019) e Prates (2001) são bons exemplos. Seus textos expõem leituras que extrapolam o sexo biológico e que articulam a posição sexual a noções psicanalíticas densas como o semblante, o gozo e a fantasia. Em linhas gerais transmitem que:

A potência das fórmulas da sexuação em Lacan tem outra direção, muito mais radical: questionar o binarismo que opõe o masculino ao feminino e, assim, questionar que um termo possa funcionar como suporte implícito na definição do outro (LUTEREAU, 2019, p. 154).

Rafael Cossi (2020), por exemplo, declara que a sexuação se presta à radicalidade de transmitir que não existe nenhuma relação possível entre os lados esquerdo e direito das fórmulas. Isto pois, o primeiro comporta um universal que o segundo não representa, sendo impossível criar uma complementaridade entre ambos já que operam a partir de lógicas distintas. Segundo Cossi, esta ideia inaugura a maior contribuição da psicanálise a todo debate de gênero. O eterno desacordo dos sexos é uma constante e o conflito é inerente a esse encontro (COSSI, 2020). Tais afirmações serão

explicadas e destrinchadas a seguir. O que nos importa, neste momento, é salientar as diferentes opiniões dentro deste rico debate.

Perante todas as posições esquadrihadas, reitera-se a escolha da teoria da sexuação como ponto de estudo de nossa pesquisa. Por se tratar de uma teoria que produziu diferentes leituras e que influencia e impacta até hoje debates que estão às voltas com a questão da sexualidade, é evidente a importância de sua análise. Por, ao mesmo tempo inaugurar propostas radicais para o campo da psicanálise, consideradas emancipadoras, mas também por reforçar visões sexistas, misóginas, homofóbicas e heteronormativas, este é um campo de pesquisa fértil para se compreender o que Lacan estava propondo e quais as possibilidades de interpretação e articulação de seu ensino.

## 1.2 As propostas de Jacques Lacan presentes na teoria da sexuação

Cabe remeter estas concepções psicanalíticas dos sexos e dos seus atributos a uma evolução histórica na qual Freud e Lacan não deixavam de se inscrever (AYOUCHE, 2014, p. 62).

A teoria da sexuação localiza-se em um momento histórico específico, com questões próprias que atravessam suas produções intelectuais, deixando marcas naquilo que foi elaborado. Neste sentido, Ayouch (2014) nos lembra da relevância das fórmulas da sexuação estarem inseridas dentro de uma concepção dimórfica de sexualidade, modelo fruto de um processo histórico e social:

O modelo do dimorfismo aparece então como um produto cultural, dando relevo a diferenças biológicas pertinentes pela hierarquização daqueles gêneros que elas permitem manter. Foi dentro deste contexto histórico e epistêmico que a abordagem freudiana se inscreveu, perpetuando um dimorfismo consagrado pela psiquiatria do século XIX (AYOUCHE, 2014, p. 63).

Sendo assim, este é um primeiro elemento importante para pensar os desdobramentos, no que diz respeito à sexualidade, de Freud à Lacan. Tal afirmação de Ayouch nos abre espaço para a análise, tão presente dentro do campo psicanalítico, sobre a interferência do corpo morfológico na tomada de decisão com relação à posição sexual. Afinal, seria ou não a anatomia um destino? Segundo Ayouch (2014), desde Freud esta ideia está em conflito. Em alguns trechos de seu ensino, parece que o teórico não se utiliza desse determinismo. No entanto, esta não é uma postura unívoca em sua obra. Existem textos nos quais o campo biológico parece ter a última palavra na diferença dos sexos. O papel do corpo morfológico na constituição subjetiva permanece dúbio em Freud.

Não é novidade a influência exercida pelo pai da psicanálise no ensino de Jacques Lacan e, segundo Brousse (1991), "para ser freudiano depois de Freud, é preciso encontrar soluções onde Freud encontrou problemas e contradições" (p. 114, tradução nossa). Neste sentido, não haveria tarefa mais árdua legada ao francês. Quais eram, portanto, os pontos em que deveria avançar na teoria da sexualidade? Em primeiro lugar, a referência à biologia, que torna-se evidente no texto *As consequências da diferença anatômica entre os sexos* (1925). Em segundo lugar, as afirmações concernentes aos desenvolvimentos da feminilidade, da inveja do pênis e da maternidade, localizados, sobretudo, em *Sobre a Sexualidade Feminina* (1931). Em suma, se, desde os anos 1920, a universalidade do falo e as influências do complexo de castração no Complexo de Édipo permaneceram no lugar de impasses teóricos, com Lacan este movimento não deveria mudar.

Segundo Brousse (1991), com o intuito de responder a essas questões-problema, Lacan promoveu uma mudança no conceito de falo. Este passou a ser considerado um significante descolado do órgão pênis, que não teria outra função senão dar ao significante uma consistência imaginária. De modo a elaborar tal ideia, no final da década de 50, com os Seminários III, IV e V e o texto *A significação do falo* (1958), Lacan discriminou três dimensões para o falo levando em conta os registros do Real, Simbólico e Imaginário. Ele chegou, assim, também em três dimensões distintas da falta: a castração simbólica, a castração imaginária e a falta real. Com isso, Lacan foi capaz de solucionar parte de seu problema.

Com base no estatuto significativo do falo, o sujeito passou a se relacionar com a imagem da ausência ou presença do órgão a partir dos significantes, interpretando as imagens com o repertório linguístico. Ou seja,

A formalização da função nos termos RSI, permite uma nova abordagem ao Complexo de Édipo e ao sujeito do inconsciente. Isso permite com que se rompa a ideia do Complexo de Édipo como um mito, contribuindo para uma **lógica** da diferença sexual, que Lacan alcança em "Mais, ainda" (BROUSSE, 1991, p. 115).

Entretanto, a mudança no conceito de falo por si só, não esclareceu o que se poderia pensar das diferenças entre homens e mulheres. Lacan dizia da posição sexuada referenciada ao falo e, neste momento de sua obra, os sujeitos se dividiam entre *ter* ou *ser* o falo, e não mais a partir da ameaça da castração ou da inveja do pênis. As posições da mãe e da maternidade continuaram a ser desenvolvidas. O teórico procurou resolvê-las com a escrita da metáfora paterna, mas não foi capaz de atingir tal finalidade uma vez que esta articulação teórica não explorou as posições ditas sexuais.

Ambra (2013) nos lembra que as mudanças no que diz respeito à noção de falo, são indispensáveis para analisar o desenvolvimento da teoria da sexualização. De substantivo a adjetivo, essa mudança teórica é fundamental para pensar as fórmulas, pois homens e mulheres não seriam mais reconhecidos como sujeitos fálicos ou castrados, mas antes, como seres falantes que se relacionam com o gozo, através do que é acessível pela linguagem, cada um à sua maneira. Isto é, a partir do momento em que a noção de falo se descola do órgão, para representar o significante da falta e para, finalmente, traduzir-se em uma função, a teoria reconhece todos os sujeitos - homens e mulheres - como castrados. Ambos são marcados pela entrada na linguagem, que já pressupõe uma falta estrutural e, conseqüentemente, uma maneira singular de tentar preenchê-la.

Restou, então, à Lacan, um desafio mais radical: resolver a escrita da diferença sexual. Ele,

Com seu desejo constante de formular esclarecimentos e formalizações para a psicanálise, passa de uma abordagem mítica do Complexo de Édipo para uma conceitualização lógica da castração (BROUSSE, 1991, p. 119).

Tal movimento inicia-se em meados da década de 60, quando, somado aos impasses já apresentados, Lacan procura dar conta da sexualidade também do ponto de vista do Real. Segundo Ambra (2013), o psicanalista francês estaria preocupado em abordar o real do sexo articulado ao simbólico e não mais com relação ao imaginário, que contribuiria para leituras binárias e biologizantes. Passam a estar presentes, portanto, noções como o gozo e a impossibilidade do encontro sexual.

Como sempre buscava dialogar com outros saberes, como a linguística e a antropologia estrutural, neste momento Lacan não poderia fazer diferente. Como recurso para falar da sexualização, ele se utiliza do famoso quadro das proposições, desenvolvido por Aristóteles em *Da Interpretação* e retomado, séculos mais tarde, pela lógica formal. As quatro proposições aristotélicas - universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa - e suas lógicas, passam a servir como base para que ele escreva as inscrições sexuais de homens e mulheres (PRATES, 2001, p. 96):

Trata-se, por fim, do momento final de uma passagem da explicação discursiva dos sexos para uma aplicação formal, de onde temos operações com quantificadores e seus resultados (AMBRA, 2013, p.44).

Lacan formaliza suas ideias em um quadro dividido ao meio entre homens e mulheres, localizados do lado esquerdo e direito, respectivamente. Na parte superior do quadro, o psicanalista escreve os quantificadores para cada lado. Na parte inferior, desenha a relação dos sujeitos - sujeito barrado do lado homem e  $L\bar{a}$  do lado mulher - com o falo, o *objeto a* e o *significante do Outro barrado*. A saber:

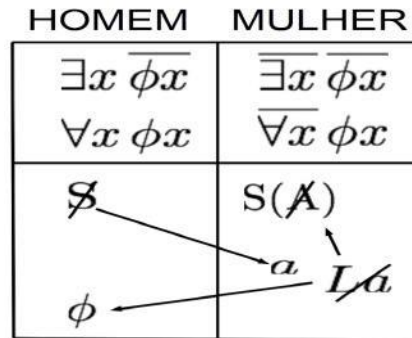


Figura 1. Grafo das fórmulas quânticas da sexualização conforme Lacan (1972-1973/1976, p.73).

Vamos, primeiramente, aos quantificadores. Do lado esquerdo, eles se traduzem em, na primeira linha, *existe ao menos um x que não está submetido à função fálica* e, na segunda linha, *todo x está submetido à função fálica*.

Seguindo as explicações de Ambra (2013) a respeito do lado esquerdo (homem), as formulações lacanianas partem do mito freudiano de Totem e tabu e dos comentários de Jacques Brunschwig à lógica de Aristóteles. De acordo com o psicanalista, a realidade inconsciente mítica, da presença do *um* que goza ilimitadamente, o pai primevo, é escrita na primeira linha nos quantificadores com o *existe ao menos um que não está submetido à função fálica*. Esta frase corresponde também à particular afirmativa, noção aristotélica revisitada por Jacques Brunschwig em 1969 e apropriada por Lacan para introduzir a possibilidade de se compreender a particular afirmativa como a contradição à universal. Neste sentido, a particular afirmativa, presente na primeira linha, apresenta uma exceção à universal afirmativa, presente na segunda linha, *todo x está submetido à função fálica*, exprimindo que, apesar de estarem todos os homens submetidos à lei - à função fálica - (segunda linha) há miticamente, pelo menos um, o pai primevo, que não se submete à mesma (primeira linha).

No que diz respeito aos quantificadores do lado direito, eles se traduzem em, na primeira linha, *não existe alguns x para os quais a função fálica não se aplica*, e, na segunda linha, *não todo x se submete à função fálica*. Essas afirmações, ao contrário do que se pode pensar intuitivamente, não se referem à particular e universal negativas de Aristóteles. Muito pelo contrário. É, neste ponto,

que Lacan realiza suas maiores subversões. Ele realiza a negação da universal negativa, inaugurando outra lógica de funcionamento para o lado direito, distinta daquela aplicada para o lado esquerdo.

Mas, afinal, o que querem dizer tais declarações? Em primeiro lugar, transpõem a inexistência da aplicabilidade do mito de Totem e tabu aos sujeitos posicionados do lado mulher. Na primeira linha, a proposição *não existe alguns x para os quais a função fálica não se aplica*, aponta para o fato de que todas as mulheres estariam submetidas à função fálica, não existindo, desse ponto de vista, uma exceção (d'A mulher) que fundaria a regra, como no caso do lado homem, explicitado acima. Em segundo lugar, como explica Ana Laura (2001), a universal negativa, presente na segunda linha, recai sobre o conjunto das mulheres e não sobre o predicado ("*toda mulher não está ...*"), tornando a frase: *a mulher é não toda inscrita na função fálica*. Com isso, segundo a autora, Lacan inaugura a noção de mulher não-toda e realiza uma subversão da lógica aristotélica, a mencionada negação da universal negativa. Com a presença das negativas desse lado, o francês instaura uma dupla negação e reforça a ideia de que não se pode formar um conjunto do lado mulher, pois que não há exceção:

É claro que, de acordo com a lógica clássica, essa dupla negação do particular seria uma outra maneira de escrever a universal afirmativa. Esse é um dos pontos em que Lacan institui uma quebra nas relações entre o particular e o universal que não havia antes. Se o universal é justamente fundado na exceção, não há mais paridade possível entre o particular e o universal, nos termos da lógica clássica. Assim, é justamente por não haver exceção, do lado mulher, que não há o todo (PRATES, 2001, p. 98).

Como pontua Brousse (1991), portanto, "A mulher não existe", elas devem ser tomadas uma a uma. Esta explicação parece esclarecer parcialmente o polêmico aforismo lacaniano inaugurado com a teoria da sexuação. De acordo com a psicanalista francesa, a máxima "A mulher não existe" contribuiu para reforçar a reputação misógina da psicanálise no debate público ao final dos anos 60. Por outro lado, foi a solução lógica encontrada por Lacan para dar conta dos impasses relativos à sexualidade presentes desde Freud. No entanto, tal explicação é suficiente para suturar o debate?

Acompanhando os avanços de Brousse (1991) na leitura que faz desta afirmação, é preciso ainda nos aprofundarmos na análise da parte inferior da tábua da sexuação. Segundo ela, as setas do lado direito, que se dirigem do  $L\bar{a}$  a dois lugares distintos, marcam igualmente a divisão do feminino em direção à função fálica e à ausência de significante no Outro. Além do  $L\bar{a}$ , a parte inferior direita do quadro também inclui as insígnias do objeto  $a$  e do significante do Outro barrado. De acordo com Ambra (2013), a presença do  $L\bar{a}$  converge para a elaboração já formalizada na parte superior do quadro, sobre a impossibilidade de dizer da existência da mulher, uma vez que o  $L\bar{a}$  aponta, ao mesmo tempo, para a função fálica, presente do lado esquerdo, e para o significante do Outro barrado. Esta articulação também diz da relação que os sujeitos posicionados do lado mulher estabelecem com o

falo (tomando-o como significante do desejo) e da possibilidade de terem acesso a um outro gozo, que não está determinado pelo falo. Este seria, justamente, o gozo Outro, considerado enigmático, louco e fora da linguagem.

Já na parte inferior do lado esquerdo do quadro, encontram-se as insígnias que representam o sujeito barrado e a função fálica - aqui como significante sem significado, que dá suporte ao gozo fálico. O sujeito barrado aponta para o *objeto a*, que encontra-se do lado direito/mulher. Este movimento, representa uma forma do sujeito, localizado do lado esquerdo/homem das fórmulas, relacionar-se com o Outro, que em sua fantasia, assume o lugar de objeto causa de desejo. Ou seja,

Homem seria simplesmente aquele cuja inexistência da relação sexual se dá a partir da fantasia, na qual o objeto *a* é sempre colocado do lado do Outro sexo, o que, por fim, não quer dizer que este seja o sexo complementar, o mesmo sexo, ou sexo qualquer (AMBRA, 2013, p.48).

Portanto, de acordo com o que expõe esses analistas, os diferentes lados do quadro operam sob lógicas distintas e giram em torno do fato de não haver relação sexual completa possível. Referem-se a duas formas diferentes de se inscrever na função fálica, o que implica dois modos de gozo. Um, localizado todo na função fálica (lado esquerdo/homem), e outro que está não-todo na função fálica (lado direito/mulher) (PRATES, 2001, p. 105/106). A divisão entre os gozos não diz de um acesso ao gozo fálico apenas por homens e vice-versa. O fundamental dessa teorização de Lacan é que entre gozo fálico e gozo Outro/gozo feminino não há continuidade, mas ausência de relação previsível (DUNKER, 2019), corroborando para a máxima "Não há relação sexual".

A partir das proposições presentes na teorização lacaniana da sexuação explicitadas acima, restam algumas questões. Se, os lados esquerdo e direito não se relacionam diretamente com os sexos biológicos homem e mulher, por que a escolha do psicanalista por nomeá-los enquanto tal? Por que a permanência do feminino justamente no lugar do gozo Outro e da ausência de recobrimento pela linguagem? E, ainda, por que reafirmar que é a mulher que não existe e que deve ser contada uma a uma? Finalmente, e ainda mais precioso para este trabalho: por que será que Lacan preocupou-se em formalizar tais ideias? Será que não existe nenhum lastro, na realidade histórica em que estava vivendo, que corrobore para a formulação destes postulados teóricos?

Com o propósito de esclarecer tais questionamentos, apostamos em uma investigação histórica, por trás da elaboração das fórmulas da sexuação, efetuada por Cossi (2020). Segundo ele, apesar da ausência de referências diretas, pode-se notar as influências dos movimentos feministas franceses, por exemplo, nas elaborações lacanianas presentes na sexuação. Segundo o autor, diante

dos questionamentos à psicanálise, Lacan estaria disposto a reposicionar este campo do saber nos debates envolvendo a sexualidade e o feminino.

Roudinesco é igualmente importante neste ponto, pois argumenta que as proposições presentes na sexualização articulam-se às ideias de Beauvoir, que tinha contato com Lacan desde a escrita do clássico, *O Segundo Sexo* (1949). A historiadora e psicanalista relata que Beauvoir queria que Lacan revisasse o capítulo que escreveu sobre psicanálise em sua obra. Ela lhe propôs uma conversa, mas Lacan recusou, alegando que seria necessário se encontrarem por pelo menos um semestre. Diante de tal sugestão, Beauvoir fez uma contraproposta: encontrarem-se quatro vezes. O psicanalista, ainda assim, manteve sua posição e recusou. Roudinesco aponta, então, que apesar de não ter sido explicitamente endereçado, Lacan anunciou que A Mulher não existe como uma resposta tardia ao que Simone escreveu em *O Segundo Sexo*.<sup>1</sup>

Ademais, a filósofa foi muito influente para as feministas francesas da segunda onda, as pensadoras do *MLF* (Movimento de Libertação das Mulheres) e do Movimento da Escrita Feminina. As ideias de Beauvoir foram retomadas, aprofundadas e criticadas. O debate acerca do feminismo colocou-se em pauta novamente, a partir de 1968, depois de quase 20 anos de arrefecimento. Sendo assim, pode-se dizer que há, pelo menos nas entrelinhas, articulações entre as propostas da filósofa existencialista, suas discípulas do *MLF* e os ensinamentos de Lacan acerca da condição da mulher.

Portanto, partimos, nesta pesquisa, do pressuposto de que as elaborações presentes na sexualização foram impactadas pelos movimentos feministas contemporâneos a Lacan, com suas considerações com relação à mulher. Isto também se justifica quando percebemos que os conceitos psicanalíticos derivam do contexto em que são produzidos, seja ele teórico, sociocultural ou institucional, como aconteceu no clássico caso das formulações sobre a histeria. Estas tornaram-se possíveis por conta de um sofrimento típico de uma época e uma localização espacial específica, que provocaram a repressão sexual feminina e um tipo de problema eleito, pela psicanálise, como objeto de estudo. Dessa forma, Freud, ao lado de tantos outros, desenvolveu um corpo teórico como horizonte de interpretação e tratamento, que estava totalmente vinculado aos discursos de sua época. Tais informações e sua biografia ajudam a situar sua criação pois, também não fosse ele, as mulheres seguiriam sendo silenciadas, taxadas de loucas e dissimuladas.<sup>2</sup>

Considerando a influência sofrida por Freud nos termos referidos, compreendemos que o contexto vivido por Lacan, quando da produção de sua teoria da sexualização, também interferiu em seu conteúdo. Os debates conceituais da época ofereceram ao psiquiatra francês um certo tipo de

---

<sup>1</sup> ROUDINESCO, E. Lacan, a despeito de tudo e de todos / Elisabeth Roudinesco; tradução André Telles; revisão técnica Marco Antonio Coutinho Jorge. - Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 86.

<sup>2</sup> MEZAN, R. **Sobre a epistemologia da psicanálise**. In: **Interfaces da psicanálise** / Renato Mezan. - 2. ed. - São Paulo : Blucher, 2019. p. 402-418.

fenômeno e ponto de vista para se abordar a sexualidade e o feminino. Por isso, fizemos a escolha de privilegiar as trocas de Lacan com os movimentos feministas franceses, apostando, a partir do que foi desenvolvido por Mezan (2002), nos atravessamentos das ideias destes últimos na elaboração da teoria da sexuação. Os diálogos intelectuais mencionados serão pormenorizados ao longo do trabalho, nos capítulos 1 e 2.

## **2. OBJETIVOS**

### **2.1 Objetivos gerais**

Nossa pesquisa tem por objetivo explicitar, de modo geral, os desenvolvimentos teóricos da teoria da sexuação, do Seminário XVIII ao XX, analisando, concomitantemente, os debates travados por Lacan com os movimentos feministas na França, do final dos anos 60 até o início dos anos 1970. Em linhas gerais, objetiva-se tensionar as propostas das feministas com Lacan, buscando pontos de articulação entre seus pensamentos, seja de concordância ou dissonância.

### **2.2 Objetivos específicos**

- Analisar os movimentos feministas que estabeleceram diálogo com a psicanálise na França no final dos anos 60 e início dos anos 70 (MLF e Movimento da Escrita Feminina);
- Expor as ideias de suas principais representantes;
- Expor noções lacanianas, presentes em algumas lições do Seminário XVIII ao XX, que explicitam parte das elaborações de Lacan para formalizar a teoria da sexuação;
- Recortar o quê possíveis diálogos entre as proposições das teóricas e de Lacan, estabelecendo hipóteses do que pode ter produzido efeitos nas elaborações presentes nas fórmulas da sexuação.

## **3. METODOLOGIA**

A pesquisa em psicanálise existe desde sua formalização por Freud, na transição do século XIX para o século XX. Como afirma Alfredo Naffah (2006), falar de pesquisa em psicanálise é praticamente um pleonismo, uma vez que esta implica, por si só, a questão da pesquisa, posto que o fazer psicanalítico acontece apenas na medida em que um trabalho de investigação esteja sendo feito.

Freud preocupou-se em responder aos questionamentos e às críticas de sua época. Como membro da classe médica, ele atribuía grande importância em encaixar a psicanálise nos moldes científicos do século XX e em fazer dela uma ciência agnóstica. Para tanto, o pai da psicanálise realizou sua autoanálise e referenciou-se no reconhecimento do pesquisador também como objeto de pesquisa, retirando deste uma neutralidade idealizada (AGUIAR, 2006). Seus esforços, porém, não cessaram as dúvidas e julgamentos. Depois de sua morte e com o posterior desenvolvimento do pensamento psicanalítico, esse debate se ampliou.

Aguiar (2006) aborda a pesquisa em psicanálise principalmente a partir da clínica que, segundo ele, viabiliza, com base em um caso, a apreensão daquilo que é da ordem do sujeito, de um grupo específico de pessoas e até da humanidade. Neste tipo de pesquisa, o analista pontua que toda investigação é qualitativa, privilegiando a singularidade e considerando sempre o pesquisador como parte da investigação. Neste sentido, Aguiar (2006) ressalta como garantir a cientificidade da pesquisa.

O psicanalista elucida, a partir da noção de neutralidade do analista no *setting* tradicional, que a realização de pesquisas em psicanálise contam com a suspensão dos valores pessoais do pesquisador de modo a evitar que este privilegie determinadas informações em detrimento de valores teóricos ou pessoais. Por outro lado, Aguiar (2006) também pontua que a neutralidade total é impossível, uma vez que o pesquisador não é capaz de se ver livre de todos seus valores, preconceitos e *partis pris*. No momento da análise das informações coletadas, porém, esta deve sempre ser uma condição levada em conta e uma finalidade almejada. Dessa forma, o próprio método psicanalítico auxiliaria o pesquisador durante o fazer científico. Todavia, resta ainda outra dúvida fundamental. A psicanálise pode realizar pesquisas que não tomem a clínica como base investigativa? Como se implementam pesquisas em psicanálise dentro das universidades se seus alunos tiveram pouco contato com a clínica?

Para responder tais questionamentos, Violante (2000) nos orienta, pois busca fundamentar pesquisas psicanalíticas que não se reduzem apenas à clínica tradicional. Para tanto, toma como exemplo o movimento freudiano de escrever, tanto de fenômenos sociais (Totem e Tabu, Futuro de uma ilusão, etc), quanto de casos que não atendeu (Caso Schreber, o Pequeno Hans, etc). A autora divide, assim, as pesquisas em psicanálise entre **i) pesquisas hermenêuticas** (com base em leitura de textos) e **ii) pesquisas exegéticas** (com base em experiências da vida). Ela estabelece, diante disso, que a existência da psicanálise como fazer científico dentro das universidades pode estar circunscrito ao primeiro tipo de pesquisa.

Segundo Violante, Laplanche, precursor das pesquisas hermenêuticas na Universidade Paris VII, defende a possibilidade de se realizar pesquisas em psicanálise através de textos e não de material clínico. O psicanalista francês reconhece a importância da leitura histórica dos textos freudianos e

fundamenta a possibilidade de também se realizar as leituras de uma maneira analítica, levando em conta o método psicanalítico, suas noções e conceitos-chave (inconsciente, repetição, temporalidade, retorno do recaiado, atenção flutuante, etc). Violante e Laplanche consideram, portanto, que a pesquisa em psicanálise é possível em qualquer contexto desde que se respeitem suas formalizações e seu rigor conceitual.

Aguiar (2006) também toma esta ideia emprestada de Laplanche, mas aprofunda suas reflexões pontuando outras duas formas de se fazer pesquisa em psicanálise nas universidades a partir da revisão bibliográfica. São estas: pesquisas de **psicanálise aplicada** e/ou **histórico-conceituais**. Todas elas, de um jeito ou de outro, são inseparáveis da clínica, pois acabam por provocar reflexos no constructo teórico da psicanálise e este movimento afeta diretamente o fazer clínico. Dessa forma, pesquisas universitárias em psicanálise podem promover transformações a partir de suas reflexões históricas e epistemológicas e evidenciam os papéis de teoria e clínica, que andam lado a lado, se retroalimentando.

Vale ainda ressaltar a centralidade da noção de inconsciente para as pesquisas em psicanálise. Uma vez que este saber ancora-se em tal concepção, é essencial afirmar que não há como se realizar pesquisa em psicanálise sem partir do inconsciente. Como as pesquisas se baseiam em escritos psicanalíticos, que devem ser submetidos a uma investigação semelhante à clínica, sobretudo os pressupostos do inconsciente e da atenção flutuante devem ser tomados como ponto de partida. Assim, defende-se que nenhuma parte do texto deve ser privilegiada ou negligenciada. Da parte ao todo, a atenção do leitor deve ser a mesma (equiflutuante). O pesquisador em psicanálise, como o analista *praticien* de maneira radical, não tem senão um instrumento de trabalho: seu próprio inconsciente (AGUIAR, 2006, p.116). Isto é, ele deve trabalhar atento às próprias sensações, resistências, desejos, lapsos e transferências. Este movimento, além de garantir maior possibilidade de neutralidade a posteriori, poderá auxiliar na leitura dos textos e no caminho de pesquisa.

Tendo em vista o supracitado, podemos afirmar que esta será uma pesquisa em psicanálise de tipo histórico-conceitual. Não há condições e nem se faz condizente com os objetivos deste projeto, elaborar uma pesquisa com base em material clínico. Partiremos de textos das feministas eleitas para estudo e de alguns de seus comentadores e, principalmente, de lições específicas dos Seminários XVIII, XIX e XX, de Jacques Lacan. Iremos nos atentar sempre para que estas sejam leituras analíticas, respeitando as noções psicanalíticas básicas e as propostas dos autores supracitados.

Uma vez que a retomada histórica faz parte substancial da pesquisa, recorreremos também à Mezan (2002) para uma fundamentação crítica a respeito do lugar da história nas pesquisas em psicanálise. Segundo ele, um estudo histórico sobre o contexto de produção da teoria estudada é imprescindível para que se possa compreender as condições nas quais foi gestada e perpetuada.

Mezan argumenta que só assim é possível compreender como o teórico em questão se tornou o que se tornou. Ele ainda conclui que:

A razão pela qual faz sentido estudar simultaneamente a história da psicanálise e o seu funcionamento conceitual é que se torna evidente por meio de quais operações - que têm data, foram publicadas no ano tal, na revista tal - se construiu esse equipamento. Ou, se quisermos dizer as coisas de outra maneira, a epistemologia possui um olhar sincrônico; ela apreende as coisas num certo momento e realiza a descrição fina dos procedimentos e teorias utilizados em uma determinada disciplina. A história faz a mesma coisa, porém numa versão diacrônica.  
(...) Conjuguar a perspectiva diacrônica/histórica com a perspectiva sincrônica é portanto a única maneira de compreender o desenvolvimento de uma teoria complexa, pois permite seguir ora o trajeto de uma idéia do começo ao fim da obra, ora compreender os vínculos que ela estabelece com outras num dado momento (MEZAN, 2002, p. 444).

Pode se dizer que esta pesquisa fará um processo de retomada do debate psicanalítico francês, na segunda metade do século XX, no que tange a sexualidade e os feminismos, revisando parte de uma discussão que é cara à psicanálise e a outras áreas do conhecimento até hoje. Como argumenta Garcia-Roza (1991), a releitura é um procedimento potente de pesquisa acadêmica em psicanálise uma vez que aposta na pluralidade de sentidos dos significantes presentes no texto e na consequente importância de explorar esses sentidos para a produção de algo novo, tomando sempre como referência o tempo e o espaço em que os textos foram produzidos.

Esta pesquisa pretende produzir desdobramentos e possibilidades de outras chaves de análise para o campo da psicanálise, sobretudo com relação à visão desta sobre a condição da mulher e em diálogo com os feminismos e, quiça, os estudos de gênero até a atualidade. Apostamos, com base em Aguiar (2006), que o estreitamento com outras disciplinas produz transformações para a própria psicanálise, que é assim capaz de esclarecer seus limites e possibilidades. Neste trabalho, este não será o foco de análise. No entanto, acredita-se que será o primeiro passo para atingir tal finalidade.

No primeiro tempo de pesquisa, depois de fazermos um apanhado geral do que foi o MLF na França pós maio de 1968, consultaremos textos das próprias feministas a serem estudadas, a saber, Monique Wittig, Antoinette Fouque, Julia Kristeva e Luce Irigaray. Também leremos textos de comentadores, tais como Rafael Cossi, no primeiro capítulo de seu livro ***Lacan e o feminismo: A diferença dos sexos***, e Judith Butler em sua obra ***Problemas de Gênero***, na qual tece comentários mais extensos à Wittig e Kristeva. Por fim, consultaremos artigos que fazem menção a estas conhecidas autoras quando em articulação com a psicanálise.

Já no segundo tempo, tenciona-se estudar os desenvolvimentos teóricos que desembocaram nas tábuas com base em elaborações fundamentais do psicanalista francês. No entanto, muitas são as diferenças entre os comentadores quanto ao melhor percurso para se compreender as teorizações

acerca da sexuação. Para atenuá-las, pretendemos nos pautar no caminho apresentado genericamente por Dunker (2019), passando, ao menos, pelos pontos apontados por ele como os cinco momentos distintos de escrita da sexuação, que vão do Seminário XVIII ao XX. A construção das fórmulas não se encerra no Seminário XX, segue também para o Seminário XXI, mas, para os fins desta pesquisa e tendo em vista seu recorte, o caminho apontado por Dunker será, aqui, nosso norteador.

Seguindo os momentos indicados por Dunker, consultaremos cinco lições entre os Seminários XVIII e XX. A primeira lição, está localizada no *Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante*, na sessão de 17 março de 1971 (***De uma função para não se escrever***). A segunda, no mesmo seminário, na sessão de 19 maio de 1971 (***O Homem e a Mulher e a lógica***). Já a terceira e quarta, estão no *Seminário 19, ... ou pior*, e localizam-se nas sessões de 8 dezembro de 1971 (***A Pequena Diferença***) e de 3 de março de 1972 (***A Parceira Desvanecida***), respectivamente. A quinta lição, por fim, encontra-se no *Seminário 20, Mais, ainda*, na aula de 13 de março de 1973 (***Letra de uma carta de Almor***) (DUNKER, 2019, p.115-116).

Acompanhando a leitura dos Seminários, também pretendemos recorrer aos textos: ***Elementos para a construção das fórmulas da sexuação*** de C. Murta, ***Sexuação*** capítulo do livro ***Lacan e o feminismo: A diferença dos sexos*** de Rafael Cossi, ***Parte 1 - Che vuoi?*** de ***O que Lacan dizia das mulheres?*** de Collette Soler e ***"On the Signification of the Phallus" (1958) According to Lacan***, capítulo do livro ***The Logic of Sexuation, from Aristotle to Lacan***.

Para tornar essas leituras mais didáticas e organizadas, dividimos a pesquisa em três tempos diferentes, que correspondem aos momentos distintos de investigação. O primeiro tempo dará ênfase aos debates dos movimentos feministas franceses, das décadas de 1960 e 70, buscando se aprofundar em suas ideias e nos diálogos travados com o campo psicanalítico. Já no segundo tempo, procuramos nos debruçar sobre a teoria lacaniana propriamente dita, nos conceitos e ideias desenvolvidos nos momentos de escrita das fórmulas da sexuação, entre os Seminários XVIII e XX. No terceiro tempo, retomamos a pergunta norteadora desta pesquisa, para escrever as considerações finais e de modo a dar consistência às articulações esboçadas entre as duas áreas de conhecimento estudadas. De modo geral, a pesquisa seguirá os temas dos tempos de pesquisa, contando com 2 capítulos e suas considerações finais.

## Capítulo 1. O Feminismo Francês entre os anos 1960 e 1970

Cossi (2017) marca que após os eventos de maio de 68, os debates feministas na França se inflamaram e ganharam diferentes vertentes. As feministas se apoiavam em leituras teóricas distintas, o que as levava a construções de caminhos opostos em direção a transformação social. Influenciadas, grosso modo, por Freud, Foucault e Derrida, questionaram a lógica da identidade, do essencialismo e da diferença. Absorveram de Freud o postulado a respeito da existência do inconsciente, de Foucault a ideia de corpos marcados pela história, por práticas discursivas institucionalizadas e disciplinares e, de Derrida, a noção de falocentrismo.

No bojo desses movimentos estava i) o **movimento de libertação das mulheres (MLF)**, que se desdobrou, entre outros grupos, no Psicanálise e Política (*Psych et Po*), com Antoinette Fouque, Monique Wittig, Christine Delphy, Anne Zelansky e Josiane Chanel como suas principais representantes; e ii) o **movimento da escrita feminina**, que tinha como nomes proeminentes Luce Irigaray, Hélène Cixous, Michèle Montrelay e Julia Kristeva, e que era julgado, por muitos, de essencialista em sua abordagem do feminino. Neste capítulo, trabalharemos o surgimento de ambos movimentos, suas ideias fundamentais e as principais propostas de algumas de suas representantes.

### 1.1. O Movimento de Libertação das Mulheres (MLF)

Seguindo a separação feita por Lago (2012), das ondas do feminismo, ressaltamos, para os propósitos desta pesquisa, a passagem da primeira para a segunda onda. A primeira, denominada *feminismo pela igualdade*, caracterizava-se pela luta por direitos iguais entre homens e mulheres e uma de suas maiores vitórias foi a conquista do direito ao voto. Já a segunda, designada como *feminismo das diferenças*, recrudesciu a luta por igualdade de direitos e compôs teorizações afirmativas das diferenças. Com base nas conquistas das mulheres até o pós-segunda guerra, as que vieram depois puderam pautar diferentes questões concernentes ao universo feminino.

Já com a possibilidade de votar, a partir dos anos 1944 na França, os movimentos feministas francófonos passaram a tematizar a liberdade, principalmente, com relação ao corpo. A saber, as mulheres reivindicavam a legalização do uso de métodos contraceptivos e do aborto. A luta traduzia-se, em linhas gerais, pela libertação do corpo feminino. Uma vivência mais livre da própria sexualidade e dos desejos, era almejada pelas feministas da época, que resistiam em permanecer subjugadas ao patriarcado e às doutrinas masculinas, nos campos político, intelectual e doméstico. De modo mais radical, se impõe a importância das mulheres terem a possibilidade de escolha sobre si, em todos os sentidos, inclusive à maternidade.

De acordo com Duchen (1986), as revoltas de Maio de 1968 localizam-se como divisor de águas no contexto político francês e foram uma expressão de raiva, desilusão e revolta contra o sistema educacional e, de maneira mais abrangente, ao sistema social como um todo. Não poderia ser diferente com os movimentos feministas. Segundo a autora,

(...) Maio '68 influenciou profundamente o estilo e o conteúdo dos movimentos de mulheres que emergiram de seu surgimento. As influências foram, concomitantemente, positivas e negativas; havia a influência inquestionável do MLF, com a circulação de ideias novas e inspiradoras; por outro lado, havia também o lado negativo com o qual as mulheres militantes viviam seus lugares nos eventos - foi, em última análise, o lado negativo da experiência feminina durante os eventos que provocaram a formação de um movimento autônomo pela libertação das mulheres. (DUCHEN, 1986, p. 6, tradução nossa)

A emancipação feminina não era representada por nenhum grupo político, tampouco pelos movimentos de esquerda. Essa ausência de representatividade, levou as mulheres a se juntarem em um grupo único, denominado posteriormente como *Mouvement de Libération de la Femme (MLF)*. Seu início pode ser localizado no dia 26 de agosto de 1970, em um ato simbólico no Arco do Triunfo, no centro de Paris, no qual mulheres apoiavam o movimento norte-americano *Women's Lib*, portando buquês em homenagem à "mulher do soldado desconhecido" e com slogans como "Um em cada dois homens é uma mulher". Faziam alusão à invisibilidade feminina, sobretudo das companheiras daqueles que se arriscavam na guerra.

A repercussão midiática do evento favoreceu a disseminação do movimento. As manchetes francesas, traduzindo de maneira literal o nome da organização americana, intitularam o grupo de mulheres presentes no Arco do Triunfo de *Mouvement de Libération de la Femme*. Assim, de maneira despretensiosa, começa a história do MLF. Um movimento espontâneo, sem líderes ou doutrina específica, que partia de diferentes pólos feministas e visava o diálogo entre as mulheres para que estas ganhassem consciência de sua posição - oprimida e explorada - dentro do sistema capitalista e patriarcal.

Embora em contradição aos camaradas comunistas e anarquistas, que insistiam em reproduzir violências de gênero dentro de suas cúpulas, o MLF retomou as aspirações revolucionárias de maio de 68. As mulheres adotaram, por um lado, uma organização espontânea e sem liderança específica e, por outro, colocaram no centro do debate de suas críticas ao sistema vigente, o gênero. Duchen (1986) relata que as mulheres se encontravam periodicamente na Escola de Beaux-Arts de Paris, em reuniões ausentes de estrutura rígida prévia, cheias de humor e parceria. Assim, se opunham ao

modelo organizador masculino e sustentavam na práxis suas bandeiras. Lá, discutiam temas relevantes, trocavam experiências e gestavam suas ideias.

De acordo com suas teorizações, o gênero seria o principal produtor de exclusões e opressões. Ainda segundo Duchén (1986), as feministas passaram a analisar sua própria exploração não só sob a perspectiva do capitalismo, mas sobretudo, pelas lentes do patriarcalismo. Elas introduziram a importância das experiências cotidianas das mulheres para suas reivindicações políticas e construções teóricas. Nas palavras de Françoise Picq,

Uma de suas bandeiras, "O MLF são de todas as mulheres", configurou-se como uma afirmação que permitiu fundar a legitimidade política do Movimento fazendo das mulheres um grupo social, acima das diferenças de classe. O MLF não tinha que "falar em nome das mulheres", mas se definia como a união de todas elas; isto é, aquelas que participam das reuniões, das manifestações do movimento, mas também aquelas que se reúnem entre vizinhas, que se revoltam em seu canto ou que ficam contra sua condição e mesmo aquelas que não têm consciência da opressão. (PICQ, 1994, p. 26)

O MLF, portanto, fundou-se tomando gênero e sexualidade como pontos centrais de análise para promover as mudanças necessárias para a construção de um mundo menos opressor para as mulheres. O patriarcado era a principal chave de análise do sistema vigente para as feministas do MLF dos anos 70. Dentre suas principais expoentes estavam as conhecidas Antoinette Fouque e Monique Wittig. Privilegiamos explorar as ideias de ambas autoras, pois estabelecem diálogos estreitos com a psicanálise, campo de estudo presente neste trabalho.

Foi encontrada uma maior quantidade de materiais referentes à Monique Wittig, por isso suas elaborações aparecem aqui de modo mais extenso e detalhado. Ela é fonte de resgates, comentários e inspirações para diversas pensadoras contemporâneas relevantes na academia brasileira, tais como Judith Butler e outros. Muitos de seus textos foram traduzidos para o português, reforçando seu destaque em território nacional. Wittig faz uma articulação de suas ideias com a psicanálise, mas na maior parte das vezes se opõe a este campo do saber. Fouque, por outro lado, menos traduzida e referenciada na língua portuguesa, funda o "*Psych et Po*", um grupo de articulação teórico-política o qual tem na psicanálise um de seus principais interlocutores. Elas possuem, portanto, posições distintas com relação ao saber psicanalítico. Nos debruçaremos, a seguir, sobre suas principais ideias e reflexões.

### 1.1.1 Monique Wittig

Adepta do marxismo, influenciada por Simone de Beauvoir e crítica ferrenha da psicanálise, ela propunha a anulação das categorias de gênero e do regime heterossexual. Em 1978, Wittig afirmou que os movimentos feministas e homossexuais colocaram a sexualidade como ponto central da pauta

no ambiente político, assegurando-o como campo de disputa constante. Por isso, esses movimentos deveriam revolucionar o sistema vigente para de fato conseguirem superar as normas conservadoras. As ferramentas para tal superação, segundo ela, repousam no uso estratégico da linguagem e na adesão à 'sociedade lésbica', organizada em torno de premissas e fundamentos outros. A heterossexualidade deveria ser ultrapassada, para dar lugar a uma nova organização social.

De acordo com a corrente de pensamento wittigiana, não há diferença entre sexo e gênero. O primeiro é politicamente investido e já traz marcas naturalizadas, embora nada próximas de naturais. Estas, só se parecem puras e orgânicas por conta de seu uso repetitivo e socialmente institucionalizado. O ato de nomear os sexos é, de acordo com seu ponto de vista, um ato performativo, institucionalizado, que organiza a ordem social conforme um discurso descritivo dos corpos pautado na diferença sexual (BUTLER, 2003). Em outras palavras, o uso repetitivo de certas denominações, para designar as diferentes categorias de gênero, provocaria a natureza com a qual estas classificações são tomadas no dia a dia. Por exemplo, "a mulher deve se subordinar aos desejos masculinos no ato sexual". Tal ideia, reproduzida por discursos pornográficos, sustenta como norma uma posição feminina instituída.

Ao lado de Deleuze e Guattari, referenciando-se no *Anti-Édipo*, Monique Wittig dizia que existem tantas formas de viver a sexualidade quanto há de indivíduos. Segundo ela, a sexualidade não poderia ser discriminada em categorias binárias e restritivas. Em contrapartida, no mundo em que vivemos, um ser humano apenas torna-se humano a partir da constatação de seu sexo, da afirmação de *se é menino ou menina*. As pessoas que não cabem nestas significações transformariam-se não-humanas. Por isso, Wittig propõe uma mudança radical no que tange a descrição dos corpos e das sexualidades - própria do regime heterossexual, que pressupõe uma diferenciação binária, de uso pronominal da linguagem e que acaba por regular o acesso a direitos -, para que estas não se restrinjam mais aos fundamentos do sistema de gênero.

Wittig considera que o "sexo" é discursivamente produzido e difundido por um sistema de significações opressivo para as mulheres, os gays e as lésbicas. Ela se recusa a tomar parte nesse sistema de significação ou a acreditar na viabilidade de adotar uma postura reformista ou subversiva em seu interior; invocar uma parte do sistema é invocá-lo e confirmá-lo em sua totalidade. Resulta que a tarefa política formulada por ela é derrubar inteiramente o discurso sobre o sexo, a rigor, subverter a própria gramática que institui o "gênero" - ou o "sexo fictício" - como atributo essencial dos seres humanos e dos objetos. (BUTLER, 2003, p.165)

O materialismo da feminista em questão, de acordo com Butler (2003), toma a instituição heterossexualidade como fundamento das ordens sociais dominadas pelo masculino. Para ela, não há corpo natural, este não passa de uma construção linguística, com interesses políticos, e de uma ideia

gestada e sustentada em prol do controle social. Ou seja, Monique Wittig compreendia que as categorias de sexo/gênero não são dadas a priori, mas são fruto da sociedade heterossexista, que entende o homem como universal e que, por consequência, torna a mulher o único gênero existente e necessário de ser suprimido.

Para Wittig, o desafio político consiste em tomar a linguagem como meio de representação e produção, tratá-la como um instrumento que constrói invariavelmente o campo dos corpos e que deve ser usado para desconstruí-lo e reconstruí-lo, fora das categorias opressivas do sexo (BUTLER, 2003, p.181).

Wittig compreendia a linguagem como agente fundamental na construção das categorias de gênero e, conseqüentemente, em sua dissolução. Por meio de atos elocutivos repetidos, a linguagem que seria capaz, para a feminista francesa, de consolidar práticas e instituições que atuam sobre os corpos e sobre sua dimensão real. Seja de modo opressor, seja de modo emancipatório, a linguagem teria o poder de exercer mudanças sobre os corpos humanos.

Considerando que Monique Wittig tomava a heterossexualidade como um regime político e não como uma escolha sexual, ela reivindicava também a anulação do termo "mulheres" do movimento feminista, postulando assim uma outra mudança de perspectiva. "A humanidade deve encontrar um outro nome para ela mesma e uma outra gramática, que terminará com os gêneros, indicativo linguístico das oposições políticas" (p. 83, 1978). Devia-se, seguindo suas ideias, se falar somente em lésbicas, pois "'mulher' tem significado apenas em sistemas de pensamento heterossexuais e em sistemas econômicos heterossexuais. **As lésbicas não são mulheres**" (p. 6, 1992). Com essa mudança, Wittig apostava que o movimento feminista alcançaria outro patamar teórico e político.

Cossi nos dá aqui uma orientação relevante:

Importante salientar que não se trata de criar uma nova categoria, "lésbica", ou de que esta venha a substituir a de "mulher" - essa vertente do feminismo radical quer erradicar o regime político heterossexual, não simplesmente questioná-lo; e o plano seria a destruição das categorias de homem e mulher e outras correlatas. (COSSI, 2017, p.97)

De acordo com Monique Wittig (1978), a sociedade lésbica demonstraria, de maneira pragmática, que a divisão masculina, na qual as mulheres foram tomadas como objeto, é política e ideologicamente intencionada na reconstituição destas como um 'grupo natural'. O lesbianismo seria a recusa completa da heterossexualidade e uma sociedade pautada em seus preceitos efetuaria, na prática, o questionamento da dita 'posição natural' da mulher, colocando em análise uma categoria sexual construída a partir do destino anatômico, que, baseando-se na máxima de Beauvoir - "*não se*

*nasce mulher, torna-se mulher*" -, estaria completamente equivocada. Apesar das aproximações da filósofa existencialista, Wittig igualmente distanciava-se dela em tantos outros pontos.

A francesa marxista pretendia impedir toda e qualquer construção fantasística sobre o feminino. Segundo ela, seria preciso diferenciar a categoria social das mulheres ("les femmes") da categoria mítica/natural das mesmas ("la femme"). Esta última, de acordo com suas ideias, deveria ser exterminada uma vez que configurada a partir de uma construção imaginária que nega o coletivo de mulheres - "les femmes". Wittig tencionava, dessa forma, fomentar a consciência de classe nas mulheres, para que compreendessem que faziam parte de um coletivo de pessoas subjugadas e oprimidas pelo sistema heterossexista - seja em ambiente público ou privado. Em suas palavras, a sexualidade é, para as mulheres, uma instituição social de violência e "uma lésbica, portanto, deve ser qualquer coisa outra, uma não-mulher, uma não-homem, um produto da sociedade e não um produto da natureza, já que não existe 'natureza' na vida em sociedade" (WITTIG, 1978, p.47, tradução nossa).

Outro ponto relevante de seu posicionamento era sua intenção em provocar uma disjunção radical entre hetero e gay, na qual a teórica postulava uma espécie de '*purificação da homossexualidade*', como se esta não pudesse ser regida por condições heterossexuais e vice-versa. Para Wittig, "a homossexualidade é concebida como radicalmente não condicionada pelas normas heterossexuais" (p. 175, 2003). Tal afirmação, portanto, tem efeitos e consequências importantes para o pensamento psicanalítico e para os desenvolvimentos de correntes de pensamento que tratam de questões LGBTQIA +.

De acordo com Butler (2003), há inúmeros discursos gays e lésbicos que tratam de posições subversivas homossexuais, mas dentro da estrutura heterossexual. Ainda segundo a filósofa, esta divisão arbitrária anularia a possibilidade da existência de oposições e dimensões contrárias à nível do inconsciente no que tange a sexualidade. Como salienta Butler, esta separação radical faz a manutenção de um tipo de binarismo que a própria Wittig busca mitigar em suas críticas ao pensamento hetero. "Minha convicção é que ... há estruturas de homossexualidade psíquica no âmbito das relações heterossexuais, e estruturas de heterossexualidade psíquica no âmbito da sexualidade e dos relacionamentos lésbicos e gays" (p. 176, 2003). Butler pondera que a heterossexualidade estaria ao lado de uma vivência normativa da sexualidade, que possui seus limites de incorporação e identificação - posto que há sempre um mal-entendido entre o desejo e a norma - tornando-se necessariamente uma comédia inevitável.

Influenciada também por Lacan e Lévi-Strauss, Monique Wittig tecia duras críticas à psicanálise. Ela marcava este saber como mais um instrumento teórico que promovia a dominação das mulheres. O exemplo utilizado por Cossi (2017) para ilustrar a ideia da feminista, é de que, sendo o inconsciente fundado pelo mito de Totem e Tabu, que prevê a exogamia e, logo, a troca de mulheres

entre tribos, a mulher permaneceria em um lugar de dominação no corpo teórico desta abordagem. De acordo com Wittig, a psicanálise partiria de concepções e fundamentos universalizantes, pautados na lógica heterossexista, e acabariam por fazer a manutenção da opressão daqueles considerados outros/diferentes na sociedade. Para ela, portanto, os discursos psicanalíticos demonstram um alto grau de opressão e manipulação:

Na experiência psicanalítica há uma pessoa oprimida, a pessoa psicanalizada, cuja necessidade de comunicação é explorada e que (da mesma maneira que as bruxas podiam, sob tortura, apenas repetir a linguagem que os inquisidores queriam ouvir) não tem outra hipótese (se não quer destruir o pacto implícito que lhe permite comunicar e de que precisa) senão tentar dizer o que é suposto ser dito. Dizem que isto pode durar uma vida inteira - cruel contrato que constrange um ser humano a exhibir o seu infortúnio a um opressor que é diretamente responsável por esse infortúnio, que o(a) explora econômica, política e ideologicamente e cuja interpretação reduz esse infortúnio a umas quantas figuras de retórica (WITTIG, 1992, p.2).

A utilização da psicanálise, seguindo as ideias desenvolvidas pela autora, censura a fala daqueles que não estão dentro da norma. Por usarem uma linguagem muito específica e pautada na heterossexualidade, os psicanalistas não permitiriam que homossexuais tomassem a palavra a não ser seguindo sua lógica discursiva. Dessa forma, Wittig (1978) argumenta que o acesso à palavra lhes estaria sendo negado pela psicanálise.

De modo ainda mais radical, pode se dizer que a concepção de sujeito wittigiana é oposta àquela da psicanálise. Na opinião da autora, o ser humano não é dividido. Muito pelo contrário, ele é uma unidade indivisível. A feminista francesa parte do princípio ontológico de que os seres falantes são uma unidade antes do serem tomados como sexuados. Ou seja, ela sustenta que é o gênero que leva à divisão subjetiva o que, como já explicitado anteriormente, produziria violências e sujeições sobretudo da parte das mulheres.

Tendo em vista que Wittig acreditava na anulação das categorias de gêneros para a superação da sociedade heterossexual e patriarcal, nada mais óbvio do que ela remontar a estes pressupostos básicos, de que o Ser é só Um antes da partilha sexual e que, portanto, filosoficamente, é esta concepção de sujeito que lhe traz sentido. Com isso, Monique Wittig posiciona-se sumariamente contrária à ideias primordiais da psicanálise, tais como a diferença, a falta e a negação. Ela se contrapõe epistemologicamente ao sujeito dividido do ensino lacaniano, por exemplo. "Politicamente, a divisão do ser - na opinião dela, uma violência contra o campo da plenitude ontológica - em distinções entre o universal e o particular condiciona uma relação de sujeição" (BUTLER, 2003, p. 171).

Do seu ponto de vista, a fala expressaria a unidade do "eu", desenhando-se como caminho possível para resgatar esse sujeito total. Por meio da linguagem, mulheres, gays e lésbicas buscariam

reconstruir a subjetividade, descartando as reificações que lhes foram impostas. O ato de falar, portanto, além de agente fundamental na construção e/ou dissolução das categorias de gênero, também daria voz e materialidade ao "eu" - unidade plena e anterior às divisões sexuais que reduzem os seres em determinados papéis sociais - trazendo corporeidade para o que ela entende ser o "Ser não dividido".

As articulações entre MLF e psicanálise não se esgotam aí. No caso do feminismo radical, muito se criticou e buscou superar. Já no caso do grupo "Psicanálise e Política" (*Psych et Po*), outro braço do MLF, procurou-se aproveitar da psicanálise como arcabouço teórico para elaborar reflexões acerca das questões de gênero, da sexualidade, do feminino e do masculino. Uma de suas fundadoras e principais representantes foi Antoinette Fouque.

### 1.1.2. Antoinette Fouque

Nascida em Marselha em 1936, por conta de seu vínculo com o pai, Antoinette foi próxima dos movimentos sindicalistas franceses desde a infância e, depois de adulta, em sua vida universitária, conheceu as construções intelectuais sobre a diferença. Ela restringiu suas produções à oralidade, configurando-se enquanto uma teórica sem obras livrescas. Seu ensino, majoritariamente transmitido através da fala, segundo Roudinesco (1994), é difícil de rastrear. Frequentadora dos seminários de Lacan a partir de 1969, Fouque chegou a fazer análise com ele e depois com Luce Irigaray. Rompeu com o existencialismo de Beauvoir e teceu diversas críticas às construções teóricas da autora e de suas discípulas.

Por intermédio de uma amiga em comum, conheceu Monique Wittig em meio ao ambiente francês de trocas e contestações fervorosas dos anos 60. A feminista radical, que já apresentava interesse em promover oposições femininas ao sistema vigente da época, articula-se à Antoinette Fouque para, juntas, formarem um grupo de discussão e reflexão sobre temáticas feministas. Elas efetivaram tal plano, a partir de outubro de 1968, e organizaram um modesto conjunto de mulheres no qual, em suas reuniões, não era permitida a entrada de homens.

Com o passar do tempo, porém, divergências importantes começaram a aparecer entre ambas as líderes. Fouque, ávida por promover debates acadêmicos e teóricos, passou a enfrentar problemas com Wittig, que, ao lado de tantas outras, queria divulgar midiaticamente o grupo do qual faziam parte. Estas companheiras partiam do princípio que deveriam agregar outras mulheres ao movimento, dando-lhe cada vez mais força e volume. O grupo inicial, então, começa a se subdividir entre outros, que compartilham de filosofias adjacentes.

Sylvie Chaperon (2014) explica que o estopim das tensões entre o grupo "Psicanálise e Política" e as outras tendências do MLF ocorreu em 5 de setembro de 1979. Neste momento,

Antoinette Fouque e outras colegas deixaram na sede da polícia uma associação levando o nome "Movimento de libertação das mulheres - Psicanálise e Política", que se tornará, tempos depois, "Movimento de libertação das mulheres - MLF". Já no final de novembro, símbolo e logo do movimento são apresentados como marcas comerciais no Instituto Nacional da Propriedade Industrial. Estas iniciativas do grupo encabeçado por Fouque são tomadas como afrontas, ambições destas mulheres se apropriarem de um movimento coletivo, que tinha como utopia uma democracia direta. A ala feminista mais próxima à corrente de pensamentos wittigiana fica consternada e com as atitudes de suas antigas companheiras.

Este é o terreno do qual nasce e floresce o "*Psych et Po*".

O grupo "Psicanálise e Política", fundado e dirigido por Fouque, figura central da profusão dos ideais desse segmento do feminismo, conquista espaço, promove locais de discussão onde as mulheres poderiam falar e ser escutadas, tanto com relação à sua vida política quanto à sua sexualidade. Prega-se a reparação e a valorização da relação mãe-filha, uma sexualidade entre-mulheres a ser explorada, algo além do falicismo para o feminino - metas a serem elaboradas no plano das ideias, a partir de uma reformulação do lacanismo e da desconstrução derridiana. (COSSI, 2017, p. 77)

As reuniões do grupo tinham como objetivo, principalmente, a teorização e o trabalho sobre si. Isto é, a questão do "*Psych et Po*" concentrava-se em saber articular inconsciente e política de modo a provocar o aparecimento da palavra e, conseqüentemente, do desejo das mulheres. Para tanto, era necessário que cada uma delas pensasse e lutasse contra a parte masculina do próprio inconsciente, o qual uma parte do feminismo do MLF costumava se colocar como inimigo. (CHAPERON, 2014)

Presente desde os primórdios do MLF, portanto, Antoinette luta contra um feminismo pequeno-burguês e contra uma apropriação da midiática para sua disseminação. Ao mesmo tempo, seguindo os escritos de Roudinesco (1994), pode se dizer que a doutrina do grupo "Psicanálise e Política", fundamentada através de vários anos e a partir do diálogo coletivo com diversas mulheres, tinha sob pano de fundo "*uma mulher dominada pela psicanálise*". As influências do saber psicanalítico, portanto, não são sem evidência na construção intelectual de Antoinette Fouque. De acordo com a historiadora francesa (1994), para Fouque,

Pensar o continente da feminilidade é deslocar a questão para o terreno de um sexo *homossexuado* das mulheres, definido como segunda libido e induzido a partir de uma relação com a mãe. Antoinette recrimina Beauvoir por ter proferido a maior asneira do século. Para ela, ninguém se torna mulher, *é-se mulher*. Da mesma forma, porém, fica-se mulher ao ultrapassar o estágio fálico ou feminista de uma sexualidade feita à imagem do falo paterno. Há então o acesso a um estágio genital de reencontros com "a homossexualização". Essa doutrina permanece estrutural: fundamenta-se na noção lacaniana de suplemento e na derridaísta de diferença. (ROUDINESCO, 1994, p. 560)

Ao lado de Luce Irigaray, Hélène Cixous e outras, a autora foi se aproximando do ensino lacaniano e autorizando-se a articular suas ideias à concepções dos movimentos feministas, desde críticas ao sistema patriarcal até elucubrações sobre o feminino. Como nos lembra (CHAPERON 2014), segundo Antoinette Fouque as mulheres são dotadas de uma libido própria, a qual seu estado final, para além da fase fálica, é genital, uterina: é a *libido creandi*. Este é outro ponto relevante de se destacar das ideias de Fouque, pois remonta a uma particularidade do feminino, ou das mulheres, o que vai justamente na contramão das propostas de Wittig, por exemplo, que sequer utilizava a categoria "mulheres" como ponto de referência em sua teoria e/ou como passíveis de universalização.

Diferentemente deste outro segmento do MLF, Fouque representava uma corrente de pensamento que trabalhava também com a noção de diferença, apoiando-se vastamente no conhecimento psicanalítico. Apresenta-se, neste sentido, mais uma questão de discordância fundamental com o feminismo radical. Esta vertente, como acima exposto, era combativa à noção de "diferença sexual". Além disso, Fouque apostava em construções artísticas que acreditava que valorizariam o feminino.

Partindo deste ponto de vista e da concepção de uma escrita sexuada, própria às mulheres, Fouque e seu grupo criam, em 1974, a *Édition des Femmes*, uma revista com o propósito de veicular textos que traduzissem a "escrita feminina". Inscrita no útero, a libido segunda mostraria seu traço através da escrita. Os textos publicados nos volumes da revista configuram-se como uma importante marca do movimento feminista desta época. A *Édition des Femmes* foi um sucesso, passou de quinze exemplares publicados ao ano para pelo menos quarenta. A revista chegou a editar e publicar grande parte das obras de Hélène Cixous e outras personalidades famosas para o movimento feminista francês da época. "É no cerne desse clima teórico, marcado pela retomada dos temas do estruturalismo na vertente das revistas literárias e dos grupos de mulheres, que se produz um reimpulsionamento do debate histórico dentro da corrente lacaniana" (Roudinesco, p. 562).

## 1.2. O Movimento da Escrita Feminina

Como já pontuamos, o feminismo acadêmico francês organizou-se a partir de Simone de Beauvoir, que foi uma das precursoras desse movimento, tendo aprofundado ideias e conceitos, tais como sexismo e patriarcado. Estas noções permaneceram relevantes para as feministas que tomaram a cena pública posteriormente, nos anos 60 e 70, quando da emergência da segunda onda do

feminismo. Por outro lado, tais teóricas, como por exemplo Helene Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray e Michéle Montrelay, permaneceram contrárias à filósofa existencialista.

A intenção existencialista do feminismo de Simone de Beauvoir é o principal conceito que afasta o seu pensamento do feminismo francês da segunda fase. As teóricas que vieram depois de Beauvoir estavam abandonando a expectativa em alcançar a igualdade com os homens “para enfatizar a diferença, isto é, exaltar o direito de a mulher proteger os valores especificamente femininos e rejeitar a referida ‘igualdade’, entendida como disfarce para forçar as mulheres a se tornarem como homens”. (BOURGUIGNON, 2016, p.66)

Roudinesco (1994) nos lembra que a reatualização do debate feminista e o rompimento com o existencialismo beauvariano são possibilitados pela reformulação lacaniana do ensino freudiano e pela desconstrução derridaísta. Nas palavras da historiadora, “*vê-se como se reinscrevem, na história do movimento das mulheres, as batalhas filosóficas internas ao es-truturalismo*” (p.561).

A segunda onda do feminismo, além de ter aumentado as lutas por igualdade de direitos, estabeleceu também teorizações afirmativas das diferenças, cunhando-se o termo: *feminismos das diferenças* (Lago, 2012). Dentre eles, está o conhecido movimento francês, o *movimento da escrita feminina*. As teóricas mencionadas acima faziam parte dele e, algumas delas, inclusive, usaram da escrita de Clarice Lispector como ponto de referência para ilustrar o que teorizaram quando diziam da chamada 'escrita feminina'. O movimento em questão era um dos braços do MLF e foi se consolidando a partir da criação do termo *écriture féminine* (escrita feminina). Segundo Bourguignon (2016) e as demais fontes consultadas, este conceito foi estabelecido em 1975 por Hélène Cixous em seu ensaio "O Riso da Medusa". Entretanto, Roudinesco (1994) aponta Michele Montrelay como a precursora de tal noção, o que deixa uma contradição importante a ser investigada em outras pesquisas.

Ao que parece, Cixous baseou-se em uma identidade feminina, mas não necessariamente na escrita de textos de autoria somente de mulheres. Sua pretensão era colocar em xeque questões para além disso:

Hélène Cixous elaborou o termo *écriture féminine* partindo da noção de libido feminina, compreendida como parte de uma base psíquica e simbólica, que historicamente teve como orientação a economia libidinal e cultural tipicamente masculina. Cixous considera a escrita feminina como instrumento possível de subversão e de transgressão para romper com o pensamento patriarcal que silenciou a mulher. Por meio da escrita feminina

poderia haver uma transformação das estruturas sociais e culturais. (BOURGUIGNON, 2016, p.74 -75).

A noção de escrita feminina, portanto, introduz o questionamento acerca das normas patriarcais a partir da forma com que seus textos se estruturam e organizam. Contudo, tal movimento tem sido alvo de diversas críticas. Como pontua Lago (2012), *"as autoras da Écriture Féminine, que partem das discussões do significado das diferenças sexuais teorizado pela psicanálise, trouxeram para o centro das reflexões feministas, uma vez mais, o tema do essencialismo"*. Por parecer retornar a um binarismo clássico, que opõe homens e mulheres e produz, assim, uma essencialização do feminino da qual tenta-se nesta época escapar, algumas pensadoras tecem duras análises ao movimento. Isso nos faz retornar a uma problemática constante da feminilidade: será que esta se restringe somente a um sexo?

Helene Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray e Michele Montrelay afirmaram que não. Embora o debate tenha sido travado a partir de suas singularidades, cada uma à sua maneira, é possível dizer que suas ideias gerais vão na contramão do que alegam as críticas. Para elas, a escrita feminina poderia ser realizada por qualquer um, independentemente de seu sexo. O fundamental era que fosse feita de modo diferente ao que se considera uma 'escrita masculina', ou seja, baseada em leis lógicas, racionais e extremamente formais. Pretendia-se, com isso, questionar as partições clássicas da sociedade e interrogar o que foi recalcado pelo falocentrismo - noção importada de Jacques Derrida e amplamente utilizada pelas feministas citadas acima.

Neste ponto, vale realizar uma breve digressão a respeito do termo falocentrismo. Cunhado por Derrida, em 1975, em uma crítica à Lacan, este conceito une dois outros, falocentrismo e logocentrismo. Este último, ancora-se na ideia de uma estrutura composta por binários, que tende a realizar explicações sobre o mundo de um ponto de vista concreto, como se uma teoria refletisse a realidade de determinado fenômeno. Para Derrida, a partir do logocentrismo, a linguagem, por exemplo, espelharia a realidade e possuiria um sentido unívoco. Por trás da palavra falada ou escrita não haveria nenhum significado recalcado. É como se ela não pudesse expressar nenhum significado pelas entrelinhas (GROSZ, 1989).

Já o falocentrismo, outra noção duramente criticada pela desconstrução derridiana, assemelha-se à ideia de logocentrismo, mas colocando o falo no lugar do logos. Ou seja, dentro de um sistema falocêntrico, o falo é o significante central, organizador e fundador das identidades. Com isso, mulheres são definidas em oposição ao falo e não com relação a elas mesmas, o que as coloca em um lugar sempre faltante. Neste sentido, assim como no logocentrismo, opera-se uma lógica de binários, na qual sempre há um polo sobre o outro. De acordo com Derrida, o pensamento lacaniano é

falocêntrico na medida em que estrutura-se em volta do falo já que este é tomado como "significante do desejo".

Sendo assim, falocentrismo é um neologismo que se refere a sistemas que se organizam de modo a explicar os fenômenos da realidade a partir da lógica logocêntrica, mas tomando o falo como seu operador estrutural. Segundo Grosz (1989), Derrida propõe que este sistema seja usado contra ele mesmo para se combater sua lógica de funcionamento. Ou seja, o teórico argumenta que, para introduzir questionamentos acerca da concepção logocêntrica da linguagem é preciso se utilizar de suas próprias leis e mecanismos de funcionamento. Assim, a subversão ganharia corpo e consistência.

Considerando o acima exposto, reconhecemos que a proposta das feministas do Movimento da Escrita Feminina coincide com o que apresenta Derrida. Segundo elas, os textos sobre a condição feminina deveriam revelar a realidade das mulheres, falando de seus lugares e de seus corpos para além da lógica falocêntrica, que as submete a análises comparativas, que não cessam de as opor à realidade masculina. No entanto, não basta somente dar palavra às experiências femininas. Para esta vertente do feminismo, é fundamental, como postula Derrida, que isto venha acompanhado de uma subversão na forma com que o texto e os relatos se organizam, deixando para trás a estrutura clássica formal.

Anne Emmanuelle Berger (2020) explica que, embora o uso da palavra *féminin* seja carregado de significados passados e atuais, foi escolhido de modo proposital. A intenção é justamente dar espaço a algo que ainda não encontrou lugar e possibilitar a emergência de novos significados para o feminino. Isto é, não é uma palavra que visa a adesão à ideia de partilha sexual, mas na verdade objetiva a desconstrução dos significados instituídos. A autora afirma que deve ser feito um custoso trabalho para deslocar e reverter as conotações coladas à noção de feminino pois, quando utilizado neste contexto (*écriture féminine*), o que se deseja é um esvaziamento dos significados que vêm junto desta palavra e este é um propósito ambicioso.

A *Écriture Féminine* caracterizava-se pela liberdade e pela ausência de delimitações, configurando-se como uma escrita aberta, múltipla e sem contenções lógicas e racionais. Tal ideia marca a possibilidade de mudança social, por meio do caráter de transgressão, presente no texto da mulher quando comparado ao discurso patriarcal (Bourguignon, p.75). Em linhas gerais, como explicitado acima, a escrita feminina não pretendia se reduzir ao sexo daquele que escreve, mas buscava reverter a lógica por trás do texto visando dinamitar a estrutura racional e patriarcal da qual derivam.

O Movimento da escrita feminina dava voz e representatividade às mulheres. Uma vez que estava no coração do MLF, movimento que lutava pela libertação do corpo da mulher reivindicando o acesso a métodos contraceptivos e o direito ao aborto, configurava-se como uma maneira de escrever o feminino e, conseqüentemente, de libertá-lo. Escrever o corpo do qual pertencem, equivale, para as integrantes do movimento, a inscrever a feminilidade na cultura contra a objetificação da mulher e a sustentar uma transgressão ao nível da expressão linguística, terreno do masculino e da cultura patriarcal. Se objetivava libertar o corpo feminino, sexualmente reprimido, e constituir uma nova concepção de mulher. Como nos lembra Anne Emmanuelle Berger (2020) de maneira sagaz, *"libertar o sexo e a sexualidade é o mesmo que fazer explodir a partição dos gêneros"*.

A mesma autora (2020) salienta que neste momento histórico a escrita era compreendida como o principal instrumento de questionamento e transformação do sistema vigente. Não à toa, Berger usa a expressão 'escrita insurgente', que aponta justamente para as desejadas perturbações da ordem e dos instituídos códigos binários, como elucidado pelo pensamento de Derrida. Igualmente não por acaso, é neste contexto que surgem as Casas de Edição (*Maison des Éditions*, no original), editoras criadas para publicar textos escritos somente por mulheres e com os objetivos supracitados em suas entrelinhas. Isto pois, a circulação da escrita era a garantia da inscrição social, cultural e intelectual das mulheres.

Neste ponto, é necessário realizar uma breve, mas relevante distinção. O movimento da escrita feminina não é o mesmo que a chamada 'literatura feminina'. O primeiro, aponta para uma recusa do segundo, que, segundo Berger (2020), remete à uma instituição regida por normas e práticas que compõem a sociedade patriarcal. A literatura feminina diria de uma situação simbólica e histórica na qual as mulheres eram tomadas como objeto da fala e não como sujeitos de fala. Por isso, marca-se a importância do movimento da escrita feminina, que dá um lugar de fala e escrita e, conseqüentemente, de acesso simbólico às mulheres, pois parte-se do pressuposto de que elas são, sim, sujeitos de fala. A escrita feminina, portanto, também aparece com o intuito de minar o crescimento e expansão do movimento de literatura feminina, que fazia a manutenção da mulher no lugar de objeto e que reservava a elas "uma pequena sessão" dentro das bibliotecas francesas.

A adesão feminina ao movimento se alastrou por diversos campos. Como elucidada Roudinesco (1994), "nunca se copulou tanto com o vocabulário da feminilidade quanto durante esse período de 1970 a 1975, quando final-mente se legalizam as medidas igualitárias reclamadas pelo antigo feminismo" (p.562). Não poderia ser diferente com a psicanálise, que tampouco deixou de ser marcada pela escrita feminina.

A maioria das teóricas supracitadas, ligadas a este movimento, tinham um trânsito expressivo com o debate psicanalítico e, inclusive, com o próprio Lacan. Michele Montrelay, por exemplo, foi quem lhe apresentou o romance de Marguerite Duras, *O Arrebatamento de Lol V. Stein*, que acabou sendo usado, em 1965, em um dos Seminários, para expor questões centrais sobre o feminino. Julia Kristeva e Luce Irigaray, por outro lado, frequentavam os seminários de Lacan e eram participantes marcantes. Não deixavam de ser notadas, seja devido às menções a suas ideias, seja por conta das repercussões de seus trabalhos, como aconteceu no caso do livro de Irigaray, *Speculum: de l'autre femme* (1974), que explicaremos melhor a seguir. Em outras palavras,

[...] A construção dessa vertente do edifício feminista psicanalítico de retomada do estruturalismo, da incursão da sexualidade feminina, e toda discussão a respeito do papel da linguagem - e, claro, a abundância de revistas leiterárias e grupos de mulheres - alcançaram Lacan (COSSI, 2017, p. 77-78).

Por isso, trabalharemos de modo mais detalhado as propostas de duas das teóricas deste movimento - Julia Kristeva e Luce Irigaray. Escolhemos aquelas mais próximas de Lacan e do campo psicanalítico quando da época de seus seminários e da teorização das fórmulas da sexuação. Embora Helene Cixous tenha sido a criadora da noção de escrita feminina, a autora é atualmente mais vinculada aos ensinamentos da linguagem do que à psicanálise e, para contemplarmos a finalidade principal da presente pesquisa, o aprofundamento em suas ideias é dispensável. Entretanto, devemos apontar para a relevância de futuras pesquisas que explorem mais detidamente os diálogos desta autora com o que propõe Lacan nas tábuas da sexuação. Privilegiamos, portanto, as feministas que estabeleceram diálogos mais estreitos com a psicanálise lacaniana, que frequentaram de modo mais assíduo os Seminários e que, por isso, podem ter exercido maiores influências na elaboração da teoria da sexuação, nos anos 1970.

### 1.2.1. Julia Kristeva

Julia Kristeva, famosa psicanalista búlgaro-francesa, ainda viva, era conhecida e amiga de Lacan. Também filóloga, se debruçou sobre os estudos envolvendo a interface da psicanálise com o feminismo e os estudos de linguagem. Estabeleceu uma relação teórica entre semiótica e psicanálise para trabalhar as noções da sexualidade. Segundo Cossi (2017), Kristeva sempre cultivou uma relação de amizade com a psicanálise, na qual não tratou esta área do saber como uma inimiga. Pelo contrário,

apropriou-se de ideias psicanalíticas para trabalhar sua proposta revolucionária da linguagem. Aproximação esta que a rendeu animosidades dentro do movimento feminista já que Kristeva baseava-se, majoritariamente, em escritores e artistas homens e não propunha sustentar um arsenal teórico dedicado integralmente à luta pelos direitos das mulheres. De maneira geral, esta psicanalista sustenta a dissolução das identidades através da literatura.

Em 1981, em seu artigo *Women 's time*, Kristeva coloca a seguinte questão: "...é na aspiração com relação às artes e, em específico à criação literária, que o desejo das mulheres por afirmação tem se manifestado. Mas, por que a literatura?" (p.31). Ela delineia uma resposta, localizando a escrita como ferramenta potente para as mulheres tirarem de seus ombros o peso ao qual são submetidas quando da entrada no pacto simbólico-social. Kristeva pontua que as feministas da segunda onda vêm afirmando que sentem-se forçadas a experimentar um sacrifício, fruto de um pacto social machista e patriarcal, contra as próprias vontades. Sendo assim, não veem mais sentido em seguir suas normas, uma vez que estas causam sofrimento e indignação.

A escrita seria, portanto, uma forma de denúncia contra este sistema opressor. Em última análise, a literatura serviria também como uma possibilidade das mulheres lidarem com o sofrimento advindo dos sacrifícios aos quais foram impostas pelo ordenamento social e de veicularem seus textos como testemunho do desejo de se verem livres do peso que sentem com o mesmo.

Ademais, Cossi (2017) aponta que Kristeva teorizou sobre o que nomeou "semiótico", um período pré-edípico, no qual concentrariam-se sensações, pequenas vocalizações e pulsões em detrimento de representações já mais mediadas pelas palavras e pelo simbólico, como definido por Lacan. Como elucida Butler (2003), o "semiótico" seria caracterizado pela presença de uma multiplicidade de pulsões, que constituem uma economia libidinal pré-discursiva em que prevalecem os significados múltiplos e a semântica em aberto. Dessa forma, o "semiótico" de Kristeva seria marcado pela relação ainda indissociada entre mãe-bebê, que, até este momento, não teria se organizado a partir da significação fálica e das normas sociais. Neste período, o sistema de representações do sujeito passaria a se organizar de modo mais condizente com o campo do simbólico.

Com a entrada na linguagem e a passagem pelo Édipo, o sujeito se submeteria à normatividade das leis e, mais especificamente, àquelas relacionadas à estrutura linguística (gramática, sintaxe, etc), situando-se definitivamente no simbólico. De maneira mais geral, a criança passa a se organizar em torno da lei paterna e da interdição do incesto, recalcando as experiências originais de confusão libidinal e fusão com o corpo materno, como apontado por Kristeva.

Por isso, a autora sugere que a linguagem poética recupere essa experiência primária de modo a subverter e deslocar a lei paterna da cultura. Kristeva pontua que a experiência literária (linguagem

poética) deveria transmitir algo deste período primitivo de vida, em que vive-se fora da baliza fálica e na imersão de um gozo não barrado. Ela sugere que a escrita nomeie os enigmas do corpo, dos sonhos, dos prazeres secretos, das vergonhas e os ódios (1981, p.32). Propõe uma ruptura do simbólico por meio do semiótico e exemplifica tal movimento com alguns trabalhos de vanguarda, tais como a obra de Joyce.

Kristeva considera que a capacidade de choque dessas obras teria efeitos políticos, prescreveria representações não assimiláveis à ordem social, mas não com fins de alimentar ideologias - trata-se de desestabilizar as subjetividades e de rachar enquadramentos identitários-; a arte seria uma forma de legitimação do semiótico, lhe dando certa expressão simbólica. Neste sentido, seria um jeito de introduzir o gozo excessivo do semiótico, propagado pelo ritmo e pela musicalidade, em âmbito social via produção de textos; e, com sua força subversiva, de abalar a ordem das convenções. (COSSI, 2017, p. 93)

O objetivo de Kristeva era, com o abalo das convenções sociais a partir da escrita, dissolver toda e qualquer identidade. Ela explora teoricamente justamente um momento de vida em que não há o imperativo das leis simbólicas - uma vez que as posições de homens e mulheres se misturam no semiótico e não estão categoricamente configuradas ainda - para poder dissertar sobre a importância da transmissão deste lugar exterior às identidades. O fio condutor destas suas elaborações é a introdução do questionamento acerca do papel das categorias identitárias. Por isso, ela entendia que os movimentos feministas deveriam reivindicar identidades dissolvidas, não positivadas ou universalizadas. Esta seria uma maneira de desmassificar a problemática da diferença, inscrevendo a questão do feminino sob outra perspectiva, não mais em oposição aos homens ou ao masculino, na esteira de uma briga entre dois grupos rivais, mas na valorização radical da singularidade (Kristeva, 1981).

Em suas palavras: "demandando reconhecimento de uma identidade irreduzível, sem igual no sexo oposto e, como tal, explodida, plural, fluida, e em certo sentido não idêntica, o feminismo se situa fora do tempo linear das identidades que se comunicam por projeção e reivindicação." (1981, p. 19, tradução nossa). Ou seja, Kristeva acreditava que o movimento feminista deveria buscar um pluralismo no 'ser mulher', visando uma posição diferente da masculina e não de oposição ou simetria. Ela afirma que a categoria 'feminino' é tão reducionista quanto essencialista, portanto questiona a efetividade dos movimentos feministas, a longo prazo, enquanto estes buscarem positivar as mulheres em uma categoria identitária universal.

Considerando sua postura, de que a dissolução das identidades é o melhor caminho para a verdadeira emancipação da mulher, torna-se evidente o conflito com parte do campo feminista. Cossi (2017) nos lembra que algumas feministas tecem duras críticas à Julia Kristeva, pois, do ponto de

vista delas, a psicanalista não teria sido capaz de superar o falocentrismo de Freud a Lacan. Ademais, pensam que, embora a autora búlgara tenha resistido ao patriarcado com suas críticas ao simbólico lacaniano, jamais aderiu abertamente à luta política das mulheres. Judith Butler (2003), inclusive, elabora críticas contundentes acerca do pensamento de Kristeva, sobretudo no que diz respeito às suas teorizações sobre o semiótico. Segundo ela, "no fim das contas, parece que Kristeva nos oferece uma estratégia de subversão que nunca poderá se transformar numa prática política sustentada" (p. 123).

Já no que tange a diferença sexual, Julia Kristeva escreve a seguinte definição:

A diferença sexual - que é ao mesmo tempo biológica, fisiológica e relativa à reprodução - é traduzida por e traduz a diferença na relação dos sujeitos com o contrato simbólico, que é o contrato social: uma diferença, então, na relação com o poder, a linguagem e o sentido. (KRISTEVA, p. 21, 1981, tradução nossa)

Por compreender que homens e mulheres estão submetidos à ordem simbólica de maneiras distintas, a teórica em questão entende a diferença sexual enquanto o posicionamento dos sujeitos no ordenamento social. Para ela, há uma associação incontornável entre o sexo e o simbólico: "é difícil de avaliar o que na relação das mulheres com o simbólico, como aparece atualmente, é produto de uma conjuntura sociohistórica ou de uma estrutura (no sentido psicanalítico)" (p.24).

Kristeva, portanto, não deixa de recorrer à biologia para situar as posições subjetivas citadas e tampouco foge das explicações relacionadas ao universo instintivo para dizer do feminino. De qualquer forma, ela não negligencia ou deixa de apontar para as especificidades de cada mulher individualmente. As polaridades do masculino e do feminino, que existem em todos os sujeitos, sejam eles homens ou mulheres, são trabalhadas pela psicanalista ao lado do enfoque na pluralidade infinita de formas de se viver a sexualidade. Neste sentido, tal conjectura corrobora justamente com sua aposta descrita acima, de dissolução das identidades.

Em conferência na IPA (Associação Internacional de Psicanálise), em 2019, ela retoma a tese freudiana acerca da bissexualidade e reforça, novamente, a multiplicidade de identidades possíveis entre homens e mulheres. Nesta ocasião, sublinha a radicalidade da singularidade na forma de cada sujeito experienciar sua sexualidade, nomeando-a '*multiverso da sexualidade*' (tradução nossa). Kristeva também aproveita este espaço para fazer uma reformulação ousada. Transforma a máxima beaivoriana, "não se nasce mulher, torna-se mulher", no provérbio "se nasce mulher (biologicamente/anatomicamente), mas torna-se feminina ou não". Ou seja, de acordo com Kristeva o feminino é uma eterna e infinita transformação, sempre em mutação.

### 1.2.2. Luce Irigaray

Nascida em 1932, Irigaray é filósofa, linguista e psicanalista. Frequentadora dos seminários de Lacan, se utilizava da psicanálise de modo a concordar com algumas de suas ideias, mas também de denunciar seu viés patriarcal. Em 1974 publicou seu primeiro livro *Speculum: de l'autre femme*, que provocou sua expulsão da escola de psicanálise fundada por Lacan e seu banimento no exercício de ministrar aulas na universidade de Vincennes. Representante emblemática do movimento da escrita feminina, Irigaray declarava que a opressão da mulher era fruto, dentre outras violências, das influências do patriarcado na linguagem, que, segundo ela, organiza-se de modo falocêntrico. Sendo assim, a autora propôs leituras muito particulares do feminino e reivindicou mudanças radicais na maneira como eram utilizadas a linguagem e a escrita. Judith Butler, Preciado e tantxs outrxs pensadorxs da terceira onda do feminismo foram influenciados por suas ideias.

Grosz (1989) inicia sua exposição a respeito de Irigaray, diferenciando-a de Julia Kristeva. Segundo ela, ambas apresentam diferenças e similaridades no que diz respeito ao uso da psicanálise lacaniana e da desconstrução derridiana. Enquanto Kristeva se apoia de maneira mais contundente nos conceitos fundamentais da psicanálise, como o Complexo de Édipo e o Nome-do-Pai, Luce Irigaray tecia críticas mais duras a essas noções centrais da teoria. Grosz afirma que esta última utilizava os conceitos psicanalíticos, mas sem se comprometer com eles completamente. Segundo a escritora, Irigaray aproveitava as noções da psicanálise, mas com a liberdade de criticá-las e analisá-las. "Ela pode ser compreendida analisando a própria psicanálise, buscando os elementos reprimidos ou negados, nos quais a teoria se fundamentou, pesquisando seus pontos-cegos e condições rejeitadas de sua existência" (p. 107, tradução nossa).

Para circunscrever seu próprio sistema de pensamentos, no artigo **A questão do outro**, Irigaray (2002) realiza uma retomada da construção do sujeito filosófico desde o fim do século XIX. De acordo com a autora, neste momento histórico, a atenção voltou-se principalmente sobre a questão do *outro*, que passou a ser considerado todo sujeito que estivesse em dissonância com o ser humano masculino, historicamente ocupante do lugar de universal. O *outro*, portanto, eram as crianças, os loucos, os operários, as mulheres, e assim por diante. Em suas palavras:

Os outros não eram senão cópias da idéia do homem, idéia potencialmente perfeita, cujo modelo, todas as cópias, mais ou menos imperfeitas, deveriam esforçar-se para igualar. Estas cópias imperfeitas não eram, aliás, definidas a partir delas mesmas, logo, de uma subjetividade diferente, mas a partir da subjetividade ideal e em função de suas carências em relação àquela: idade, sexo, raça, cultura, etc (IRIGARAY, 2002, p.2).

Sendo assim, Irigaray postula que o feminismo deveria ir na contramão do que propôs Simone de Beauvoir ao lançar a mulher ao estatuto de "segundo sexo". Isto pois, partindo de tal premissa, a mulher estaria sempre fadada a existir na comparação com o homem, ou com o chamado "primeiro sexo", baliza de referência e comparação aos quais Irigaray busca incessantemente se disvenciliar. De maneira geral, nesta lógica de pensamento, na qual existem dois sexos, um primeiro e outro segundo, permanece subentendido que a posição masculina é aquela a qual as mulheres devem se igualar. Segundo a interpretação irigarayana do pensamento de Beauvoir, na tentativa de não ser o *outro* do homem, subjugado e oprimido, as mulheres precisariam se igualar a eles. Neste trecho, observa-se uma aproximação importante da ideia de falocentrismo e falogocentrismo a partir do pensamento de Derrida, que apontam para uma desconstrução do sistema vigente.

A psicanalista francesa (2002), entretanto, afirma que a lógica a ser trabalhada e aprofundada no debate acerca dos sexos deveria ser a do imperativo das diferenças em contraposição a posições hierárquicas. Irigaray trabalha no horizonte do reconhecimento das diferenças e de suas particularidades para a superação das relações de poder entre os sexos. Isto é, segundo ela, o caminho para a emancipação feminina não deveria se dar por meio da igualdade ou da equivalência entre os sexos. Muito pelo contrário, deveria se reconhecer a diferença entre ambas posições, uma vez que são formas distintas de se relacionar com o mundo, para reconhecê-las positivamente, sem distinções hierárquicas ou de poder. Em suas próprias palavras, "é afirmando a diferença que a mulher pode libertar-se da dominação sobre ela de uma cultura no masculino" (p. 1). Em seguida, continua dizendo que, se o movimento feminista seguir buscando igualdade, negligenciando as diferenças, as mulheres permanecerão encapsuladas no mesmo sistema de pensamento ao qual impera o patriarcado e a lógica masculina do Um.

Considerando que a tradição filosófica não assume abertamente a permanência do homem como referencial de sujeito, ou seja, seu caráter falocêntrico, não torna-se possível nomear e reconhecer as subjetividades daqueles tomados como 'outros'. A ausência desta nomeação, de acordo com Irigaray, leva à precariedade de reconhecimento da alteridade, o que provoca um engodo no qual não fala-se especificamente de nenhuma subjetividade senão da masculina. "Em lugar da recusa de ser um outro gênero, o outro sexo, o que proponho é ser considerada como realmente uma outra irredutível ao sujeito masculino" (2002, p.3). Esta posição produz marcas importantes nas leituras que Irigaray faz da psicanálise e traz consequência às articulações que desenvolve entre tal teoria e o lugar da mulher. Desenvolveremos seus impactos mais adiante.

Irigaray não direciona suas críticas apenas à abstrata tradição filosófica ocidental, tampouco somente à Simone de Beauvoir. O campo da psicanálise, de Freud a Lacan, também é colocado em xeque. Apesar de psicanalista, ela não poupava seus mestres de críticas. Antes de tudo, Irigaray (2002) afirma que eles reproduziram, em suas teorias, a ordem sociocultural machista e patriarcal, a qual

estavam submetidos. Por exemplo, a autora diz que, para Freud, no sexo feminino, identidade e sexualidade são sempre vistas em comparação aos meninos, o que revela, justamente, uma episteme própria de seu tempo, na qual não há tentativas de se retirar o homem do lugar de modelo subjetivo ao qual as mulheres devem se igualar. Por outro lado, a feminista também não deixa de pontuar que Freud e Lacan se enganaram em suas propostas de como superar o sistema patriarcal.

Com relação ao ensino freudiano, Irigaray apontou, mais especificamente, que o pai da psicanálise não fugiu da 'anatomia como destino' uma vez que a biologia permaneceu sendo utilizada de modo a justificar a inferioridade da mulher. A autora também criticou veementemente noções como inveja do pênis, passividade feminina e masoquismo. Questionou, ainda, teorizações acerca do papel da maternidade no desenvolvimento da feminilidade, colocando em xeque a premissa freudiana a respeito da transição do clitóris para a vagina como órgão sexual privilegiado nas mulheres. Com o intuito de embasar seus estudos, a francesa apoiou-se nos trabalhos de algumas contemporâneas de Freud. Melanie Klein e Helene Deutsch, são alguns dos exemplos, já que foram mulheres que desenvolveram críticas ao fundador da psicanálise, no que tange a sexualidade feminina, desde os primórdios dos anos 1920 (COSSI, 2017).

No que diz respeito às suas críticas aos desenvolvimentos lacanianos, seu principal foco é o registro simbólico. Para Irigaray, o conceito de falo não superou a correlação direta com o pênis, permanecendo a ele submetido. Já o simbólico, configurou-se como um registro a-histórico e imutável. De seu ponto de vista, Lacan continuou, na mesma esteira de Freud, reproduzindo modelos patriarcais em sua teoria e clínica.

Para ela, Lacan (...) padeceria do mesmo erro de Freud ao adotar, também, o modelo de "um" sexo, só que pensando a diferença sexual a partir dos recursos simbólicos da linguagem. Lacan teria mantido a mulher presa a uma versão negativa do Édipo e às garras do falo, agora alçado ao status de significante (COSSI, 2017, p.53).

Apesar de aproveitar do conceito de gozo, Irigaray desenvolve críticas à noção de "gozo feminino" ou "gozo Outro", presentes no ensino lacaniano. Toma como referência as elaborações localizadas no Seminário XX, problematizando a articulação destas ideias com a noção de ausência de recobrimento pela linguagem. Sua indagação se estende para outras formalizações, fruto do 'lado mulher' das fórmulas da sexuação, decorrentes do aforismo "A mulher não existe", a saber, "a mulher é não-toda" e "elas não formam conjunto, devem ser tomadas uma a uma". Irigaray entende que tais postulados lacanianos obstaculizam o conjunto das mulheres na luta em se fazerem escutar. E mais, interpreta que o gozo feminino, por fugir da norma fálica, seria considerado patológico por Lacan e seus seguidores.

Frente a essas considerações, o que fazer? Qual seria, do ponto de vista da teórica em questão, um horizonte possível para a transformação das políticas de gênero? Irigaray elenca alguns pontos. O primeiro, seria a luta por direitos e o questionamento das normas sociais. O segundo, a promoção de mudanças no campo da linguagem, implicando transformações nas estruturas sintática e morfológica. O terceiro, a intervenção na relação mãe-filha. E, por último, a oferta de outras representações simbólicas para a mulher.

Em contraposição, principalmente à tradição freudo lacaniana, Irigaray propõe o seguinte:

Para sair do modelo todo-poderoso do um e do múltiplo, é preciso passar ao dois, um dois que não seja duas vezes o mesmo, nem um grande e um pequeno, mas dois realmente diferentes. O paradigma deste dois se encontra na diferença sexual. Por que aí? Porque aí existem dois sujeitos que não deveriam se situar em uma relação hierárquica e porque ambos tem como tarefa preservar a espécie humana e desenvolver a cultura no respeito de suas diferenças. (IRIGARAY, 2002, p. 5)

O dois, portanto, deveria ser tomado de modo horizontal e em dissonância à autoridade do Um. O que se deve fazer, no entanto, para promover e sustentar a libertação do sujeito feminino do mundo do homem e admitir que o sujeito masculino não é o único? Irigaray propõe dois caminhos de intervenções. O primeiro, ligado a um reencontro e uma reconciliação com as genealogias femininas constitutivas dos seres humanos, e um segundo, de intervenções na própria linguagem, como supracitado, de modo a provocar representações que conviessem às mulheres. A autora não deixa de reconhecer a importância da garantia de direitos específicos para as mulheres nesta empreitada rumo à libertação. Entretanto, não se estende neste tópico.

No que se refere ao uso da linguagem, Irigaray realiza uma pesquisa analítica com meninos e meninas e conclui que ambos se servem da linguagem de maneiras distintas, revelando particularidades sexuadas da linguagem. Em suas palavras,

Configurações subjetivas e mundos diversos correspondem, portanto, à mulher e ao homem. E não se trata somente de determinações sócio-históricas, nem de alienação do feminino, que seria necessário reduzir graças a uma igualdade com o masculino. A linguagem das mulheres testemunha algumas alienações ou inércias, com certeza, mas manifesta também uma riqueza própria que não tem nada a invejar à linguagem dos homens, principalmente pelo gosto da intersubjetividade, que seria uma pena abandonar em favor de uma relação sujeito-objeto, dificilmente transposta pelo homem. (IRIGARAY, 2002, p. 10)

Grosz (1989) afirma que, para promover essas mudanças radicais nas relações, Irigaray propõe alterações na ordem social e cultural. De modo mais específico, na linguagem e nas representações imagéticas e símbolos sociais relacionados ao gênero. Para ela, o sistema

representacional será alterado a partir de mudanças na linguagem, que, se não mais ordenada de modo falocêntrico, poderá produzir imagens e representações outras da mulher e do feminino. "Em sua compreensão, linguagens e discursos não refletem uma realidade material preexistente; funcionam para, ativamente, constituir o mundo e a experiência humana como passíveis de significado ou representação, como um efeito de forças e relações de poder". (p. 112, tradução nossa).

A intenção de Irigaray é, em linhas gerais, modificar o simbólico por meio do imaginário. Ou seja, a partir de uma alteração na linguagem e, conseqüentemente, de uma transformação das fantasias sociais impostas às mulheres, o lugar que ocupam no simbólico se modificaria. A escrita feminina é, neste sentido, para a autora, um instrumento importante neste processo, uma vez que se propõe a funcionar de outra forma, alterando o discurso lógico. Sendo assim, é "*falando como mulher*" e/ou "*escrevendo como mulher*", que novos sentidos podem ser atribuídos às mesmas.

Para indicar uma possibilidade de se cultivar a partilha com o outro sem alienação, Irigaray aponta para o caminho já elaborado em 1974, em *Speculum*. Segundo ela, o sujeito feminino deve "considerar o respeito ao outro enquanto outro" (2002, p.10). Com este gesto, respeita-se verdadeiramente a alteridade, permitindo a rearticulação entre natureza e cultura. Irigaray afirma que o reconhecimento do homem como outro é uma tarefa ética e uma meta indispensável para a afirmação da autonomia feminina:

Colocar o dois em lugar do *um* na diferença sexual significa, portanto, um gesto filosófico e político decisivo, aquele que renuncia a ser *um* no plural para passar a sê-lo dois, como fundamento necessário de uma nova ontologia, de uma nova ética, de uma nova política, na qual o outro é reconhecido como outro e não como um mesmo: maior, menor, no melhor dos casos, igual a mim. (IRIGARAY, 2002, p. 12)

De modo a romper com o binarismo próprio do mundo falocêntrico, que divide o mundo em sujeito/objeto, ativo/passivo etc, Irigaray propõe a metaforização ou simbolização dos dois lábios, que apesar de dois, projetam o plural, sempre se tocando e misturando. "A topologia do gozo da mulher tem a ver com o formato dos lábios, sustenta-se em uma lógica que está além dos pares de opostos e que se desvela no tocar" (p.67). Grosz (1989), explica que "os dois lábios" compõem uma imagem extragenital polimorfa, ou seja, que não se refere apenas à anatomia feminina, mas que diz de uma tentativa em se representar positivamente a sexualidade feminina, que não é uma coisa nem outra, que não é Um ou dois, mas que se mistura, sem definir-se como sendo uma coisa ou outra, como prevê o sistema patriarcal. A ideia de Irigaray é, justamente, não essencializar a mulher ou tomar uma representação/definição que fale de sua sexualidade, pois este movimento seria análogo à lógica que opera no universo masculino.

## **CAPÍTULO 2. As propostas lacanianas presentes nas fórmulas da sexuação**

Considerando o caminho metodológico de escrita das fórmulas da sexuação, apontado por Dunker (2019) e citado no item Metodologia como o percurso a ser seguido nesta pesquisa, tomamos como parte inicial deste capítulo sua exposição. Nossa intenção é, primeiramente, esboçar um resumo acerca da escrita das fórmulas, passando pelas cinco lições indicadas no item Metodologia, que vão do Seminário XVIII ao XX, para, na sequência, nos aprofundarmos na transmissão do Seminário XX e em sua articulação com os movimentos feministas. Sendo assim, objetivamos destacar os trechos deste último Seminário nos quais há interlocuções visíveis e possíveis com as ideias das feministas apresentadas no capítulo 1. Com isso, visamos um entrelaçamento entre as elaborações dos pensadores presentes nessa pesquisa e, mais especificamente, um tensionamento das propostas lacanianas.

### **2.1. Os cinco momentos de escrita da sexuação**

Lacan inicia o Seminário XVIII trazendo à tona novidades no que diz respeito à sexualidade. Ele busca articular esta densa noção psicanalítica ao que chama de teoria dos discursos, sem deixar de lado novas contribuições sobre a função do falo. Como se relacionam sexualidade, falo e discurso? De modo geral, o francês trabalha tais conceitos para, de pano de fundo, conseguir explicar sua conhecida máxima: A relação sexual não existe. Baseando-se nas contribuições de Stoller, psiquiatra norte americano dos anos 60, Lacan toma homem e mulher como identidades de gênero afirmando que estas são semblantes veiculados num discurso que não possuem nenhum substrato biológico. Assim, ele opõe o nível do semblante ao da biologia e salienta que, embora o sujeito tente se manter fiel ao semblante, de parecer homem ou mulher, não há como se escapar do real, que aponta para uma brecha na posição que o sujeito assume diante de sua sexualidade no discurso.

Neste momento, Lacan realiza uma elaboração importante para pensarmos de que ponto parte na construção das fórmulas, já que o Seminário XVIII é tomado como ponto de partida para sua teorização. Nesse sentido, é preciso lançar luz sobre o aspecto descolado da biologia no qual ele se fundamenta. É igualmente interessante notar que Lacan recorre a Robert Stoller, autor que inaugura o termo 'gênero' dentro do campo da psicanálise (COSSI, 2018). Pode-se dizer que essa é uma passagem importante do ensino lacaniano para se pensar na articulação de seu pensamento com o que propõem as feministas francesas dos anos 70. Se as bases do raciocínio lacaniano remontam ao pensamento de Stoller e às justificativas amparadas sobretudo em explicações do campo social, podemos sugerir que esta não deve ser uma dimensão descartada de sua transmissão. Não devemos negligenciar os momentos nos quais Lacan abre possibilidades não anatômicas para pensarmos a

sexualidade. Entretanto, interrogações ao longo da leitura de seu ensino são fundamentais para também não deixarmos de lado trechos nos quais recorre à explicações biologicistas. É necessário tentarmos reconhecer as complexidades e contradições presentes nos escritos de Lacan no que tange as formulações presentes na sexuação.

Na lição de 17 de março do Seminário XVIII, ele fala do apoio que *Totem e Tabu* dá para a escrita da relação sexual e, com isso, se preocupa em destrinchar mais uma de suas máximas: A mulher não existe. Antes de nos aprofundarmos nos meandros de suas explicações, vale nos perguntarmos: qual a relação entre o mito do pai da horda primeva e este polêmico aforismo? De acordo Monique Wittig, o fato de Lacan tomar este mito freudiano como base revela concepções universalizantes e pautadas na lógica heterossexista, por parte da psicanálise, que acabam fazendo a manutenção da opressão daqueles considerados diferentes na sociedade. Para ela, em sendo o inconsciente fundado pelo mito de *Totem e Tabu*, que prevê a exogamia e, logo, a troca de mulheres entre tribos, a mulher permaneceria em um lugar de dominação no corpo teórico desta abordagem.

Já segundo o psicanalista francês, o mito freudiano introduz a importante ideia de universalidade da posição homem. Para Lacan, esta dimensão se faz possível pois, em *Totem e Tabu*, o Pai representa a função do Um, daquele que tudo pode, já que é o único que goza de todas as mulheres. Entretanto, uma vez que essa atuação restringe-se somente a ele, também torna-se o representante de uma impossibilidade. Lacan dá a essa função o nome de *não-mais-que-um*, o particular que se furta ao universal. Ou seja, apenas o Pai ocupa esse lugar não castrado, de exceção à lei, a qual todos os outros homens estão submetidos, alcançando assim o todo. Nas palavras de Ambra (2013), "se o resultado do pacto dos irmãos resultou em uma impossibilidade, esta se torna fundadora e universal para todos aqueles definidos como homens. E essa impossibilidade gerada pelo pacto só é possível porque houve, e no inconsciente ainda haveria, um pai ao qual essa regra não se aplica" (p.41).

Portanto, se no início, com Stoller e a teoria do semblante e dos discursos, não havia lastros biológicos nas bases para a construção das fórmulas, agora, com o mito de *Totem e Tabu*, já há. Provoca estranhamentos, como mencionado acima pela crítica de Wittig, o fato desta ser a narrativa escolhida para se começar falando do lado homem. Neste caso, fica difícil de sustentar que tal posição não guarda relação com o homem no sentido anatômico. Em *Totem e Tabu* fala-se diretamente de homens e mulheres em suas dimensões biológicas. Como, então, não relacionar uma coisa com a outra?

### 2.1.1. A mulher não existe

Segundo Ragland (2004), Lacan fez uma leitura da sexualidade feminina por meio da apropriação de outras áreas do conhecimento para além da psicanálise, a saber, a lógica, a epistemologia, a linguística, entre outras. Tal articulação se deu de diferentes formas ao longo de seu ensino e foi o que lhe possibilitou fazer outras abordagens, por exemplo do termo *falo*, indo além do que propôs Freud e suas colegas. Lacan ora distanciou-se de argumentos biologicistas, ora aproximou-se deles. Como analisaremos ao longo deste capítulo, há passagens nas quais ele abre espaço para leituras próximas da anatomia e tantas outras nas quais não há esta brecha.

A princípio Lacan pouco se debruçou sobre a questão da mulher, mas na lição de 19 de maio de 1971, do Seminário XVIII, dá pistas de qual caminho pretende seguir. Às voltas com o texto sobre *A Carta Roubada*, o psicanalista expõe sua leitura de que esta teria um efeito feminizante. É interessante destacar essa interpretação pois, ao passo que discorre sobre esse efeito da carta, Lacan também fala de sua dimensão enigmática já que ninguém sabe nada de seu conteúdo. Essa articulação, portanto, entre o feminino e o enigma do conteúdo da carta, remonta às origens da temática dentro do campo psicanalítico. Não há como se esquecer do famoso *dark continent*, apontado por Freud em 1926, que parece deixar marcas no ensino de Lacan. Todavia, o que será que ele indica a partir dessa relação entre a mulher e o enigma?

Mais adiante, na mesma lição, contrapondo-se ao que disse a respeito do homem, Lacan declara que a mulher só pode existir como *uma mulher*, jamais na posição de *toda mulher*. Segundo o psicanalista, ela permanece hiente ao que acontece com a relação sexual e só têm acesso à função fálica através do homem. No Seminário XIX, Lacan faz afirmações que parecem corroborar com tal ideia: "no nível em que a relação sexual teria chance não de ser realizada, em absoluto, mas simplesmente de ser esperada, mais além da abolição pela distância da função fálica, já não encontramos como presença, eu ousaria dizer, senão um dos dois sexos" (p.101) e "a universal só faz surgir para a mulher a função fálica, da qual ela participa, como vocês sabem [...]. Mas a mulher só participa dela ao querer arrebatá-la do homem, ou então, meu Deus, ao lhe impor ao serviço dela" (p.101).

A partir de tais colocações, o psicanalista parece realmente diferenciar a experiência da função fálica para ambos os sexos e a restringe especificamente aos homens, reiterando o lugar lateral das mulheres. Estas elaborações não deixam de provocar ruídos. Por que Lacan conjectura que são justamente as mulheres que não tem acesso à função fálica senão através dos homens? Não parece que o psicanalista justifica, por outras vias, uma existência feminina pautada e dependente da masculina? O que significa, em última análise, as mulheres dependerem dos homens para acessarem essa função?

Ao final da lição A Pequena Diferença, do Seminário XIX, Lacan afirma: "Somente - disse eu, para os que sabem ler, é claro -, somente a homossexual, escrevam no feminino, sustenta o discurso sexual com toda a segurança" (p.17). Um pouco depois, ele acrescenta que a mulher é aquela que só sabe gozar numa ausência, o que esclarece parte do questionamento acerca do que significa as mulheres não terem acesso direto a função fálica. No entanto, a partir destes recortes, introduz-se um questão relevante: Lacan diferencia a homossexual da mulher uma vez que define esta última como a que goza na falta e a primeira como a que tem acesso ao discurso do amor e sustenta o discurso sexual? Há uma separação entre uma e outra em seu ensino e da posição que podem ocupar nas tábuas?

Em *Problemas de Gênero*, Butler (1990/2003), faz uma análise a respeito dessa separação efetuada pelo psicanalista, que sugere uma diferença entre ambas posições dentro de sua teoria. A filósofa se ampara no texto em que Lacan se baseia na noção de mascarada de Joan Rivière e afirma que, para ele, "a lésbica é representada aqui como uma posição assexual, uma posição que, a rigor, recusa a sexualidade" (p.85). Para ela, é como se o psicanalista compreendesse a homossexualidade como um efeito de algo que um desapontamento no curso da heterossexualidade. Sendo assim, haveria, a partir de sua leitura da obra lacaniana, uma diferença entre as ditas mulheres e as consideradas homossexuais.

Monique Wittig, citada por Butler também em *Problemas de Gênero*, trabalha o tensionamento entre a mulher e a lésbica. Sua mais caricata representação figura-se na afirmação: as lésbicas não são mulheres. Com essa provocação, Wittig pretende enunciar que o sistema heterossexual, do qual Lacan fazia parte por usar especificamente a categoria 'mulheres', dá às lésbicas outro estatuto, excluído do que é considerado correntemente de feminino. Em outras palavras, a partir da visão wittigiana, há uma separação, no regime vigente, entre as mulheres hetero e homossexuais, e Lacan, portanto, poderia ser mais um agente de disseminação dessa concepção.

Apesar da complexidade de tais afirmações no que diz respeito à mulher, Lacan ainda não se preocupa em destrinchá-las detidamente. Ele faz isso, sobretudo, ao longo do Seminário XX quando explica com mais calma as proposições aristotélicas e seus desdobramentos. No Seminário XVIII, porém, mais especificamente ao fim da lição de 17 de março, Lacan já exhibe brevemente as quatro categorias proposicionais de Aristóteles (universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa), das quais utiliza para organizar os quantificadores da sexuação. Neste momento, o psicanalista demonstra como se apropria da lógica aristotélica e apresenta formalmente como esta organiza a escrita da inexistência da relação sexual e d'A mulher.

A universal afirmativa e a particular negativa localizam-se do lado esquerdo (homem). "Disso, então, deduziríamos que a particular afirmativa e a universal negativa poderiam ser aplicadas ao lado mulher? Não. Lacan aqui efetua subversões na lógica aristotélica" (COSSI, p. 232). No lado direito

encontram-se a negação do quantificador universal e uma dupla negação, que se traduzem nas formalizações: *não existe mulher para a qual a função fálica não se aplica* e *a mulher é não-toda inscrita na função fálica*. A lógica aplicada no lado esquerdo, que possibilita um conjunto universal, não opera no lado mulher. Esse é um dos motivos do impasse da relação sexual ao qual chega Lacan e é também uma das origens das críticas de algumas das feministas do MLF.

Luce Irigaray, por exemplo, como mencionado no capítulo 1, entende que esta é uma manobra lacaniana que tem como intenção dificultar a união das mulheres em um conjunto que lute pela possibilidade de escuta e por direitos políticos. Monique Wittig, por sua vez, pretendia impedir toda e qualquer construção fantasística sobre o feminino, pois entende que seria preciso diferenciar a categoria social das mulheres ("les femmes") da categoria mítica das mesmas ("la femme") para que estas pudessem se coletivizar em torno de uma pauta comum, na luta por direitos e na tomada de consciência. Segundo ela, esta categoria mítica, a qual o conjunto das mulheres não é reconhecido, deveria ser exterminada. Dessa forma, nota-se que ambas, Irigaray e Wittig, se opõem frontalmente ao aforismo lacaniano *A mulher não existe*. Tomando por base tais considerações, podemos nos perguntar o que será que Lacan pretendia com a negação da universal do lado mulher enquanto muitas de suas colegas intelectuais, com quem inclusive convivia em seus Seminários, ressaltavam a importância de se reforçar tal coletivo.

No Seminário XIX, na palestra A Parceira Desvanecida, de 3 de março de 1972, Lacan faz outra exposição da escrita das fórmulas da sexualização, ainda contando somente com a parte superior. Ele levanta um questionamento fundamental: "Como se relaciona o universal homem com o universal mulher? É essa a pergunta que se impõe a nós, pelo fato de a linguagem exigir que seja por aí que ela se funda. Se não houvesse linguagem, ora, também não haveria pergunta" (p.97). A partir disso, ele faz considerações, até o momento inovadoras, a respeito da função fálica que, para Lacan, estaria presente em ambos os lados da fórmula ( $\Phi x$ ), denunciando que homens e mulheres relacionam-se com ela.

Mas, afinal, o que é a função fálica e qual sua diferença do falo? Fink (1998) explica que a função fálica é aquilo que institui a falta, ou seja, é a função alienante da linguagem, é aquela de deve operar para a castração advir, mas sem ser confundida com ela. A função fálica remonta à concepção lacaniana do Outro como tesouro dos significantes, pois é, a partir dos movimentos de presença e ausência daquele que incorpora este lugar, que o sujeito pode se alienar na linguagem. Já o falo, é o significante da falta e do desejo, que aponta para algo que pode, a partir da fantasia, preencher a falta estrutural do sujeito.

Como formulado por Ragland (2004), a transformação da fase fálica freudiana em lógica fálica faz com que o falo passe a ser uma função organizadora da diferença, que diz de uma assimetria entre os sexos e as posições de gozo. Dito de outra forma, o falo passa a ser um organizador ao qual

cada uma dessas posições referenciam o desejo e a sexualidade. Sendo assim, resta-nos outra questão: se a função fálica se apresenta para ambos os lados da fórmula, então no que consiste a diferença sexual? É essa pergunta que Lacan procura desdobrar.

### 2.1.2. A relação sexual não existe

De modo a trilhar este caminho e retomando as relações da lógica das proposições, Lacan salienta que, no lado homem, há uma relação de necessidade com a função fálica e que, no lado mulher, há uma relação contingente com a função fálica. Ele esclarece:

Decorre daí que podemos dizer que o destino do que seria uma forma pela qual se sustentaria **no ser falante a diferenciação entre macho e fêmea, entre homem e mulher**, prende-se à sorte que temos de haver uma discórdia [...] no nível das universais, as quais não se sustentam, em vista da inconsistência de uma delas (LACAN, 1972, p.101).

Esta colocação de Lacan indica, justamente, que toma a diferença sexual a partir da distinção que há de cada lado da tábua com as universais. Se o lado esquerdo opera sob a lógica da universal afirmativa, a saber, *todo homem está submetido à função fálica*, o lado direito não se organiza a partir da universal negativa, tampouco da afirmativa. É na medida em que o lado direito (mulher) funciona a partir de outra lógica que não a aristotélica, que instaura-se a diferença sexual. É com base nas diferentes formas de se relacionar com a função fálica que se delineia a diferença entre os sexos. Todos os homens estão submetidos à função fálica, enquanto não-todas as mulheres estão submetidas à função fálica.

Podemos ainda fazer outras inferências considerando o enunciado lacaniano acima. A primeira delas, é que o psicanalista francês não deixa de fazer uma equivalência entre os lados da fórmula e os sexos biológicos, sobretudo quando cita "macho e fêmea" para explicar as diferenças entre os lados da fórmula (grifo acima), ainda que reconheça que a diferença sexual se dá com base na lógica. Parece que há, intrinsecamente, na exposição de Lacan, um tensionamento entre as explicações do campo da biologia e da lógica para fundamentar sua tese. Por vezes, nota-se que o psicanalista faz afirmações contundentes deslocando as posições homem e mulher da biologia. No entanto, por outras, é possível perceber algumas derrapadas, nas quais ele ainda recorre a exemplos do reino animal, citando dados anatômicos para falar das mesmas posições da tábua.

Em outras palavras, embora Lacan diga de uma discordância ao nível das universais aristotélicas, como explicado acima, o recurso a signos linguísticos com origem biológica abre espaço para tais questionamentos. Por que, neste momento, Lacan insiste em falar de macho e fêmea? Por que ele ainda utiliza palavras carregadas de sentidos no laço social para trabalhar conceitos que

justifica não terem nenhuma relação com esses significados sociais? Luce Irigaray, por exemplo, aponta que o conceito de falo não superou a correlação direta com o pênis, permanecendo a ele submetido. A partir desta elaboração da autora pode se inferir, portanto, que pênis e falo relacionam-se diretamente com o 'lado homem' das fórmulas da sexuação, dando a ele um colorido biológico. Se é do lado esquerdo que a função fálica impera como uma universal, e, para Irigaray, falo é igual a pênis, esta pode ser uma posição pensada a partir do sexo masculino.

Por outro lado, no início do Seminário XIX, "*ou pior ...*", Lacan tece outros comentários com os quais busca aprofundar sua máxima a respeito da inexistência da relação sexual. "Quando digo que *não há relação sexual*, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante" (p.13). Ou seja, o psicanalista diz reconhecer as diferenças, mas não as pequenas diferenças (anatômicas e reconhecidas na tenra infância), e aponta para algo que considera maior, sua noção de não-todo:

A introdução do *não-todo* é essencial aqui. O *não-todo* não é essa universal negatizada. O *não-todo* não é *nenhum* [nul], ou seja, não se trata de que *nenhum animal que tem pinças* se masturba, é um *não todo animal que tem pinças* que é exigido pelo o que vem em seguida. Há órgãos e órgãos, assim como uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa, aquele que bate e aquele que apanha. E isso nos leva ao cerne de nosso problema (LACAN, 1971, p. 14).

Lacan tangencia a negação da universal, da qual parte para explicar o lado direito das fórmulas da sexuação, e deixa nas entrelinhas o papel fundamental da compreensão da diferença entre o não todo e o nenhum e o nada. Desde 1971 ele já estava preocupado em como fundamentar sua ideia do não-todo e em como explicá-la para seu público. Embora o faça de modo complexo, transmite que, quando está falando da noção de não-todo, não está utilizando a universal negativa de Aristóteles, está se referindo a outra coisa. É com isso que ele inaugura a diferença entre homens e mulheres no que tange a relação com a função fálica e entre si.

Ainda no Seminário XIX Lacan aprofunda suas considerações quando afirma que a diferença anatômica entre meninos e meninas é inata e natural apesar desta distinção não fazer parte de uma lógica. Ele diz que, o essencial, é que os seres se dividem, independente da anatomia ou não:

Dentro da lógica, o importante é que eles [os seres falantes] se distinguem. Eu não o negava, mas isso é um deslizamento. O que eu não negava, justamente não é isso. Nós os distinguimos, não são *eles* que se distinguem. É assim que dizem: - *Ah, um verdadeiro homenzinho!, logo se vê que é completamente diferente da menina, é inquieto, indagador, já carente de glórias*. A menina está longe de se parecer com ele (LACAN, p.16).

Neste momento, o psicanalista retoma a tese que foi exposta na segunda lição do Seminário XVIII e reitera uma questão importante: o reconhecimento da diferença sexual se dá também a partir do olhar e do discurso do outro. Nesta passagem, o psicanalista dá ênfase, novamente, à identificação com os sexos e sua consequente separação entre os seres com base no discurso social. Embora ainda fale em duas categorias sexuais "opostas" (homens x mulheres), baseadas na anatomia, a ênfase recai sobre o que se produz no sujeito a partir do discurso do outro, marcado por estereótipos e determinações sexistas. Não é como se Lacan justificasse a identificação a determinado sexo baseando-se em alguma característica inata. Neste momento, ele se afasta do determinismo biológico.

Em contrapartida, o psicanalista não deixa de lado uma divisão binária, entre homens e mulheres, da qual é alvo de críticas. O Movimento da escrita feminina, por exemplo, detalhado no capítulo 1, ancora-se na noção de logocentrismo de Derrida e parte de suas participantes alegam que o pensamento lacaniano não superou uma sistemática de pensamento baseada na lógica dos binários, que toma o masculino como modelo principal. Na palestra *A Parceira Desvanecida*, proferida em 3 de março de 1972, que é parte do Seminário XIX, Lacan segue desenvolvendo suas concepções ao redor dos sexos que podem nos ajudar a pensar o uso que o psicanalista faz dessa oposição entre os dois sexos. Será que esta é, afinal, uma teorização binária ou não?

Lacan enuncia: "A função que é chamada de sexualidade se define, até onde sabemos alguma coisa sobre ela - e realmente sabemos um pouco, nem que seja por experiência -, pelo fato de os sexos serem dois, a despeito do que possa pensar uma autora célebre..." (p.93). Aqui, Lacan cita e se contrapõe a Simone de Beauvoir. Ele critica a ideia da filósofa de que há apenas um sexo, o masculino, e de que, o feminino, por sua vez, seria considerado o Outro sexo. Ou melhor, o segundo sexo. Nas palavras do psicanalista:

A base do que venho expondo a vocês há algum tempo, mais exatamente desde o ano passado, é, muito precisamente, que não existe segundo sexo. Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem. Ou, para dizer de outra maneira, no que concerne ao que é chamado de heterossexualidade, o *heteros*, palavra que serve para dizer "outro" em grego, está na posição de se esvaziar como ser para a relação sexual. É precisamente esse vazio por ele oferecido à fala que eu chamo de lugar do Outro, ou seja, aquele em que se inscrevem os efeitos da referida fala (LACAN, 1972, p. 93).

É evidente a oposição de Lacan à feminista, que serviu como ponto de partida para o MLF, no que diz respeito ao sistema sexual e ao lugar da mulher. Entretanto, também é clara a posição dele quanto à organização do sistema sexual, que ele não deixa dúvidas que compreende que se organiza a partir de dois lugares.

Muitas das feministas do MLF utilizaram a obra de Simone, *O Segundo Sexo* (1949), seja para desdobrarem suas ideais, seja para se contraporem a elas. Embora a exposição lacaniana faça sentido

na medida em que se reconhece a complexidade das relações entre sujeito e Outro da linguagem, a partir da contraposição explícita à Beauvoir, o psicanalista parece perder de vista os efeitos do social na sexualidade. Ou seja, quando Lacan "corrige" Simone, mesmo quando ao que ela se referia para trabalhar a noção da mulher como Outro era a posição sociocultural da mulher, na qual entende-se que esta é definida a partir de um modelo único de sujeito (o homem), é como se o psicanalista rejeitasse tal ideia - a da centralidade do masculino na construção das teorias a respeito do sujeito.

Dessa forma, podemos afirmar que a premissa da qual parte Lacan é diferente da de Beauvoir. Tal posicionamento do psicanalista inclusive corrobora para as críticas das feministas do MLF, que tomavam como base a noção de falocentrismo de Derrida e diziam que Lacan não tinha superado um modelo de sujeito baseado exclusivamente no homem. Elas diziam que, conseqüentemente, o psicanalista não era capaz de compreender a mulher em sua singularidade, mas sempre em oposição ao sujeito do sexo masculino.

Grosso modo, pode se dizer que as feministas, como Irigaray, que propunham a extinção de um sistema no qual existiria somente um sexo e que reivindicam, portanto, a existência de dois sexos, se aproximam do argumento lacaniano quando ele critica Beauvoir. Isto pois, ele se justifica dizendo que não reconhece a existência de só um sexo, mas de dois. Entretanto, Irigaray critica Lacan alegando que, embora ele aparentemente se proponha a trabalhar com um sistema que conte com dois sexos, o feminino só existe em função do masculino e só é pensado a partir dele. Dessa forma, para ela, como nos lembra Cossi (2017), Lacan não teria fugido de uma episteme falocêntrica, que resiste em compreender a mulher de um ponto de vista verdadeiramente singular, a partir de um registro próprio, sem compará-la ao homem.

Todavia, é possível notar que, de modo geral, há um tensionamento ao longo do ensino lacaniano, entre o que é da ordem da cultura, do discurso social, da lógica e da biologia. Por vezes, inclusive é difícil distinguir onde Lacan se apoia na biologia e onde se opõe a ela. Por exemplo, no Seminário XVIII ele diz:

[...] para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão, justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante (LACAN, p. 17).

A partir desta passagem, parece que Lacan se apoia na anatomia para dizer da apreensão da diferença sexual, na vida do sujeito, mas em sua dimensão real. É como se a diferença sexual fosse tomada pelo real, por meio do órgão, mas justamente onde ele deixa de ser tomado como tal, o que

significaria que o órgão é somente o que impulsiona a apreensão da diferença sexual, mas de um lugar de significante.

Para explicar essa ideia, Lacan recorre à transexualidade. Ele entende que o sujeito transexual não quer seu órgão em sua dimensão significante e não real, o que nos ajuda a entender que, quando o psicanalista diz de dimensão significante, está apontando para algo da cultura e da ordem social já que o transexual não quer se identificar com esse lugar sexual no qual o laço social o coloca. Já quando Lacan menciona a dimensão real, está falando de algo mais próximo à natureza corporal, como se o transexual não quisesse transformar, através de cirurgia, seu órgão, mas sim o discurso que é por ele recoberto. Apesar dos equívocos cometidos, essas afirmações nos esclarecem o que pode estar por trás do uso teórico de "órgão".

### 2.1.3. O gozo e a parte inferior da tábua

Lacan inicialmente desenvolveu a noção de gozo, em sua articulação com as fórmulas da sexuação, no Seminário XVIII. Lá, ele esclarece que o gozo pode ser organizado e endereçado a partir de um discurso embora sempre reste uma parcela que não pode ser sublimada, que fica reservada à necessidade sexual. Por isso, Lacan retorna à sua dúvida constante: a relação sexual pode ser escrita? E, mais ainda, a relação sexual existe? Ele elabora uma resposta: na medida em que sempre há um elemento imensurável na relação sexual - este gozo que não pôde ser ligado a nenhuma outra finalidade, mas que está sempre presente - ela não é inscritível tampouco *fundável* como relação (LACAN, p.122). De maneira geral, o que o autor busca destrinchar é em que medida a linguagem dá conta da relação sexual e, a partir disso, afirma:

Ela (a linguagem) 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 polos, 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 (LACAN, 1971, p. 123).

Com isso, Lacan parece retomar parte fundamental de seu ensino no que diz respeito à castração dos seres falantes, que não conseguem dizer e simbolizar todos seus afetos por meio da linguagem, que sempre falha em contemplar tudo que é da ordem do real. Uma vez que a relação sexual dispõe de dois seres falantes, limitados em seu gozo pela experiência da fala, não há como negar sua consequente limitação de apreensão simbólica, um impasse sexual. Além disso, pode se dizer que, neste momento, a inexistência da relação sexual está mais ligada ao limite do campo

simbólico e menos articulada à lógica e aos desdobramentos oriundos dos quantificadores aristotélicos.

Em 1971 Lacan ainda não tinha desenvolvido, por exemplo, a noção aprofundada com mais dedicação em 1973, a respeito do Outro gozo. É no Seminário XX que noções como essa se esclarecem uma vez que a parte debaixo das tábuas é finalmente explicada detidamente. De qualquer forma, as elaborações até lá não devem ser descartadas, tampouco desconsideradas. São valiosas para nos possibilitar pensarmos a sexuação de múltiplos pontos de vista.

Em Letra de uma Carta de Almor, lição valiosa do Seminário XX, de 13 de março de 1973, Lacan apresenta a tábua com as fórmulas da sexuação da forma como são normalmente transmitidas. É a primeira vez, comparando com as demais lições dos outros Seminários, em que o quadro é exibido com tamanha formalidade. Na parte de cima estão os quantificadores e as fórmulas proposicionais, extensamente explicadas acima. É na parte debaixo que aparecem novos elementos, apesar de já serem conhecidos da teoria psicanalítica [ $\mathcal{S}$ , falo,  $a$ ,  $A$  e  $S(A)$ ]:

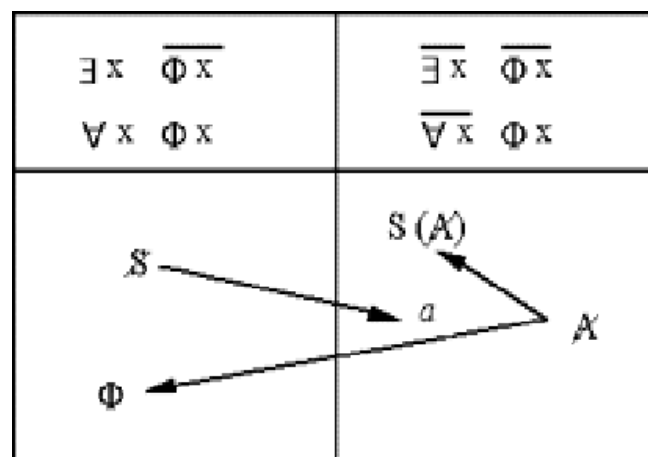


Figura 2. Tábua da sexuação. (Lacan, 1972-73/2008, p. 84).

Já no Seminário XX, a partir da última escrita das fórmulas trabalhada nesta pesquisa, Lacan explica a seus ouvintes o que cada uma das partes da tábua busca transmitir e, embora enuncie que é a primeira vez que tenta o fazê-lo, consegue ser notadamente claro. No que diz respeito a parte de cima, mais especificamente sobre as duas fórmulas proposicionais ao lado esquerdo, é interessante destacar o que diz Lacan. Embora ele já tenha trabalhado com os quantificadores do lado homem desde o começo do Seminário XVIII, neste momento de seu ensino Lacan é precisamente didático e sucinto. Em suas palavras:

À esquerda, a linha inferior,  $\forall x \Phi x$ , indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um  $x$  pelo qual a função fálica é negada,  $\exists x. \neg \Phi x$ . Aí está o que chamamos de função do pai - de onde procede pela negação a proposição

$\Phi x$ , o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual - no que esta não é de nenhum modo inscritível. O todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse  $\Phi x$ , o nega integralmente (LACAN, 1973, p. 85).

Na sequência, o psicanalista faz uma ressalva importante antes de se aprofundar nas explicações acerca do lado direito das fórmulas. Ele afirma que o lado mulher não está restrito às mulheres, mas que representa os seres falantes que são não-todos, ou seja, que não podem fazer parte de uma categoria universal, e Lacan reitera que isto não guarda relação com atributos masculinos ou femininos. Neste trecho de seu ensino, portanto, diferente de outras passagens destacadas aqui, Lacan enfatiza claramente sua distância de leituras biológicas e anatômicas. É como se os lados das fórmulas se resumissem às posições que os sujeitos ocupam diante da função fálica e da linguagem.

Neste sentido, Fink (1998) explica que a divisão das fórmulas da sexuação se relaciona com as formas com que os neuróticos podem ser divididos pela linguagem. Ou seja, antes de representarem aspectos femininos e masculinos, os lados do quadro dizem da forma como os sujeitos habitam a linguagem. Fink esclarece que, a partir dessa ideia, os homens são compreendidos como alienados na linguagem e assujeitados à castração simbólica. Isto os faz serem limitados pelo registro simbólico, que impõe limites ao desejo e ao prazer, que é todo determinado pelo significante, com a exceção do pai da horda primeva. Já as mulheres, são compreendidas como não-todas determinadas pela função fálica, ainda que alienadas, em partes, na linguagem. Fink explica que, neste caso, a função fálica não reina de maneira absoluta para os sujeitos posicionados ao lado direito, o que influencia a forma com que vivem o prazer, que não é todo determinado pelo significante. Por fim, o psicanalista afirma que essa leitura de Lacan é completamente descolada da biologia.

Com relação à parte inferior do quadro, Lacan explica que, do lado direito (homem), estão presentes o  $\$$  (sujeito barrado) e o falo em sua dimensão significante ausente de significado. Segundo o psicanalista, o  $\$$  só se sustenta a partir de sua relação com  $a$  (objeto  $a$ ), localizado do lado esquerdo (mulher) do quadro. Esta relação entre ambos os elementos indica a posição a qual estão submetidos os sujeitos localizados do lado esquerdo no que tange à fantasia sexual. Nas palavras de Lacan, "só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser causa de seu desejo" (p.86). Ou seja, os sujeitos que estão situados do lado homem tomam seus/suas parceirxs a partir do lugar de *objeto  $a$* , causa de desejo.

Já no que diz respeito à parcela inferior direita do quadro, embora Lacan diga que não pode se falar sobre a mulher uma vez que esta não existe, já que inscreve-se como não-toda, ele afirma que constrói esta parte da tábua com base na questão, deixada por Freud, sobre "*O que quer uma mulher?*" (p.86). É por isso que o psicanalista enuncia que só fará referência à mulher a partir do  $\mathbf{A}$  (Outro barrado) e que a presença deste elemento, neste lugar da tábua, remete ao lugar do Outro, que pode

ser tomado pelo inconsciente e que indica que a mulher se relaciona e tem um saber sobre ele. Em outras palavras, "A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro" (p.87).

De modo geral, Lacan quer demonstrar que as mulheres se referem ao lugar do Outro enquanto os homens se referem exclusivamente à lógica fálica. Se, por um lado, os homens estão representados pelo sujeito barrado, em relação ao *objeto a*, mas organizados em torno do falo, por excelência o significante sem significado, as mulheres, por outro lado, não podem se fazer representar em nenhum significante na medida em que se referem ao A (Outro barrado) e ao S(A), significante do Outro barrado.

É por isso, inclusive, que Lacan nomeia o gozo do homem como gozo fálico e o da mulher como gozo Outro. Ele tenta esclarecer no que consiste o gozo feminino questionando-se o que é de seu saber. Entre elaborações complexas, Lacan conclui que é a mulher que pode dizer algo sobre seu gozo. Isto pois, apesar de habitarem uma realidade da ordem da fantasia, na qual não se pode conhecer tudo, os seres falantes produzem um saber singular sobre o próprio inconsciente. Nas palavras de Lacan: "Se o inconsciente nos ensinou alguma coisa, foi primeiro o seguinte, que em alguma parte, no Outro, isso sabe. Isso sabe porque isso se baseia justamente nesses significantes de que o sujeito se constitui" (p.94).

Sobre a modalidade de gozo feminino, Cossi explica:

Esse outro gozo se consigna como uma teologia negativa: só pode ser evocado enquanto ausente, para que seja negado; é central no ser falante, enquanto é nada. Está além do gozo fálico, ao mesmo tempo em que não pode se desvincular dele. Não tem lugar próprio, mas sua evanescência é crucial para a consistência da falicidade gozosa em sua universalidade. Temos um gozo, fálico e Outro, que não conta como um que somado ao primeiro faria dois. Temos um e algo a mais, sem o qual não haveria aquele (COSSI, 2020, p.222).

Neste sentido, o gozo Outro configura-se enquanto aquele que está para além da lógica fálica e da possibilidade de qualquer recobrimento significativo. Relaciona-se com a ideia de *mais de gozar*, que aponta para um excesso, que está por trás do "algo a mais" apontado por Cossi. Parece tão intangível, não articulável e singular, que é desafiador defini-lo dentro dos limites linguísticos e do laço social. Por isso, torna-se uma noção complexa e que carrega inúmeros mal-entendidos. Essa justificativa, de que, em última análise, são as mulheres que podem dizer da experiência do gozo Outro parece simplista e circular.

Se Lacan está na tentativa de esclarecer algo a respeito dessa noção e, ao final, delega essa função aos sujeitos que considera que gozam dessa forma, como ele pôde, de fato, esclarecer o que é esta modalidade de gozo? E, mais ainda, qual a nossa capacidade em compreender de maneira fiel

uma ideia que é definida pela ausência de articulação com os significantes? Irigaray, por exemplo, desenvolve críticas à noção de gozo Outro justamente por conta dessa precariedade em sua articulação com o recobrimento da linguagem.

## 2.2. O Seminário XX e suas articulações com o movimento feminista

À caminho da apresentação do quadro com as fórmulas da sexuação, na lição Letra de uma Carta de Almor do Seminário XX, Lacan discursa para seu público enunciando boa parte das ideias que seriam formalizadas na sequência. Dito de outra maneira, as lições do Seminário XX prepararam o psicanalista francês para a exposição das fórmulas, que vinham sendo gestadas desde o Seminário XVIII, mas que atingiram seu apogeu no Seminário "*mais, ainda*" (1972/73). Nele, Lacan preocupou-se em explicar detidamente noções que giram em torno da parte debaixo do quadro, principalmente no que diz respeito ao gozo em suas diferentes modalidades - gozo fálico e gozo Outro. Neste Seminário também foram feitas referências expressas ao MLF, sobretudo nas lições V, Aristóteles e Freud: A Outra Satisfação e Deus, e VI, o Gozo d'A Mulher. Dessa forma, é possível inferir que o psicanalista travava diálogos nos bastidores com as feministas da época e que estas não deixavam de lhe causar inquietações e perguntas que dirigiam, em partes, sua transmissão.

Na lição Aristóteles e Freud: A Outra Satisfação, após conceitualizar que o gozo é aparelhado através da linguagem e que, assim, pode produzir *a outra satisfação*, Lacan faz sua primeira menção direta ao MLF, ainda que *en passant*. Quando reconhece que pouco explicou sua noção de não-todo, decide contar ao público uma anedota de quando foi à Milão dar uma palestra na qual falou justamente sobre tal conceito. Lacan afirma que os colegas italianos o compreenderam muito bem, mas que uma mulher do MLF ficou muito brava com suas considerações. "Se a relação sexual não existe, não há damas. Havia uma pessoa que estava furiosa, era uma dama do MLF de lá. Ela estava verdadeiramente ... eu lhe disse - *Venha amanhã de manhã, eu lhe explicarei do que se trata*" (p. 63).

Seja o diálogo com a feminista em questão, seja a articulação com o movimento do qual fazia parte, ambos não são retomados na sequência. A fala do psicanalista restringe-se a esta gozação que abre questionamentos acerca de qual lugar ele dava para os afrontamentos de mulheres que se contrapunham a suas ideias. Será que conseguia as escutar? Ao que parece, o teórico gostava de as ridicularizar. Na lição seguinte, Deus e o Gozo d'A Mulher, Lacan cita novamente o MLF e, de novo, em tom de ironia. "Há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim - ... - *para além do Falo*. Seria engraçadinho isso. E daria uma outra consistência ao MLF. Um gozo para além do falo" (p.80). Além de transmitir algo de seu ensino, com essa fala confirma-se que o psicanalista estava, nos bastidores, em diálogo com o MLF. Para articular suas ideias de modo tão espontâneo, só poderia estar com suas provocações e questionamentos frescos na

memória. E, a partir desta inferência, podemos nos perguntar, novamente, mas de outra forma, qual era a intenção do psicanalista em se referir e debater com as feministas a partir desta lógica?

Tais indagações, da parte de Lacan, ganham um colorido ainda mais especial quando relembramos que ele pedia, constantemente, contribuições de mulheres para que pudesse pensar a respeito do gozo feminino e do não-todo. Sendo assim, por que não expôs os pontos de sua interlocutora em Milão? E, por que também não falou sobre a crítica do MLF ao gozo fálico? De modo geral, observa-se que sua transmissão segue muito centralizadora, com a maioria de suas referências sendo intelectuais de prestígio, homens, que não se contrapõem frontalmente a suas ideias. Não é de se espantar, portanto, que após a publicação de seu livro *Speculum: de l'autre femme* (1974), Irigaray tenha sido expulsa da escola de psicanálise fundada por Lacan e proibida de lecionar na universidade de Vincennes.

De certa forma, esses posicionamentos parecem denunciar, uma vez mais, uma postura contraditória de Lacan. Embora ele peça para as mulheres falarem de suas experiências, quando dizem, pouco pode escutá-las. Ou, ele ainda se queixa, dizendo que elas pouco puderam contribuir com seus apontamentos. "Elas (nossos colegas, as damas analistas) não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo" (p.64). E em seguida, "mas não há outro gozo que não o fálico - salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra porque não o conhece, aquele que a faz não-toda" (p.66).

É interessante, pois, em trechos como esses, Lacan parece revelar algo que escapa de sua pretensa lógica de não correspondência dos lados das fórmulas com os sexos anatômicos. Embora ele afirme em tantas outras passagens que, na tábua, nada guarda relação com homem e mulher em seu sentido biológico, em trechos como os destacados acima, algo de seu ensino fala. Ele derrapa ao pedir que as analistas digam da sexualidade feminina e testemunhem sobre o não-todo, não as ouvindo e fazendo, implicitamente, uma equivalência entre essas experiências e o sexo feminino. Ora, se o não-todo diz de uma posição na linguagem e frente à função fálica, por que convocar justamente as mulheres a dizerem dela? Na primeira lição do Seminário XX, Lacan aponta para uma possível resposta. Ele afirma que tudo gira em torno do gozo fálico, mas que as mulheres dão testemunho de não fazerem parte de tudo isso. Qual a sua realidade, portanto?

Muitas vezes, as explicações lacanianas a respeito do gozo Outro parecem ser etéreas e circulares. Por exemplo, na lição Deus e o Gozo d'A Mulher, Lacan retoma a questão de que as mulheres que sabem da experiência de um gozo para além do falo. Ele diz: "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" (p.80). Mas, afinal, o que explicações como essa transmitem na medida em que dizem de uma sensação restrita apenas a alguns sujeitos e inacessíveis para os outros, senão para eles mesmos?

Como validar estes testemunhos quando o próprio Lacan, na sequência, desqualifica as considerações femininas a respeito de seu modo de gozar?

Concomitantemente, na mesma lição, o psicanalista faz afirmações reiterando a inaptidão das mulheres em dizerem sobre seu gozo. Dentre elas, está uma particularmente interessante, que abre possibilidades interpretativas caras ao campo da psicanálise em sua articulação com os feminismos e os debates de gênero. Ele diz: "O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, que, desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempo que lhes suplicamos, que lhes suplicamos de joelhos - eu falava da última vez das psicanalistas mulheres - que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra! Nunca se pôde dizer nada!" (p.81). A partir desta colocação, pudemos depreender duas intenções do psicanalista.

A primeira, relativa à desvalorização que Lacan faz das mulheres. Com essa pontuação pode se interpretar que o teórico subestima a capacidade delas em transmitirem o que se passa em sua experiência de gozo, por não possuírem recursos simbólicos para tal ou por quaisquer outros motivos. Já nossa segunda interpretação, refere-se a uma abertura de leitura no sentido do esvaziamento do amparo teórico na anatomia. Isto é, quando ele reitera que nunca nenhuma mulher pôde dizer desse Outro gozo, pode se compreender que é, justamente por não conseguirem falar dessa experiência que esta não pode se restringir a elas. Com isso, ganham força as passagens nas quais Lacan reforça que a divisão das tábuas da sexuação dizem de uma posição na linguagem, que não guarda relação com a biologia. De todo modo, é difícil apontar qual a interpretação mais correta ou significativa. De alguma forma, afirmações como essa abrem caminho para diversas releituras.

Outras passagens tendem a elucidar o que foi especulado acima:

Tomemos primeiro as coisas do lado de todo  $x$  é função de  $\Phi x$ , quer dizer, do lado em que se alinha o homem.

A gente se alinha aí, em suma, por escolha - as mulheres estão livres de se colocarem ali se isto lhes agrada. Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais (LACAN, 1973, p.78).

Ou seja, aqui, Lacan salienta que, quando um ser falante se alinha sob o quantificador das mulheres, ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. O psicanalista explica que A mulher não existe porque não há universal na mulher, justamente porque ela se funda a partir de seu lugar de se situar não-toda na função fálica. Com isso, ele explica que este se situar não-toda na função fálica implica um *a mais*. Isto é, a mulher está dentro da lógica fálica, mas possui também um gozo a mais, para além dela. Um exemplo destas vivências seria o relato, recolhido ao final da lição VI, de uma mística, a beata Beguina

No trecho em que apresenta a exposição dela, Lacan assinala um afastamento do sexo biológico no que tange a partilha da sexualização pois, embora aponte o exemplo de uma mulher (a mística), justifica que uma pessoa dotada, também um homem, poderia informar sobre este lugar. Lacan argumenta: "não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado  $\forall x \Phi x$ . Pode-se também colocar-se do lado não-todo" (p. 81). Com isso, novamente reitera-se a ambiguidade das posições lacanianas, que ora se conduzem mais para o lado biológico, ora para um lado desvinculado dos sexos.

Na primeira lição do Seminário XX, Lacan coloca que, apesar de homens e mulheres estarem vinculados a seus órgãos sexuais, o gozo não é por eles definido: "É claro que o que aparece nos corpos, com essas formas enigmáticas que são os caracteres sexuais - que são apenas secundários - faz o ser sexuado. Sem dúvida. Mas, o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado..." (p.14). Neste sentido, Lacan não negligencia o órgão sexual em si, reconhece que este exerce influência sobre o sujeito, mas não faz dele seu papel central. Muito pelo contrário. Os ditos 'caracteres sexuais' são alçados à importância secundária e o gozo é compreendido em sua acepção corpórea assexuada, distante de qualquer influência anatômica.

Entretanto, algumas páginas na sequência, Lacan faz outra afirmação importante. Nela, o psicanalista volta ao seu movimento contraditório e reitera o papel da biologia apontando para sua influência na construção teórica das fórmulas da sexualização: "Se a mulher não fosse não-toda, se em seu corpo ela não fosse não-toda como ser sexuado, nada disso se aguentaria" (p.17). Aqui, Lacan faz menção explícita à condição anatômica na dimensão freudiana de tomar a ausência do pênis como uma indicação de falta da mulher. Além disso, o francês sugere que 'nada disso', de suas elaborações, se sustentariam caso a mulher tivesse tal condição. Ou seja, ele insinua que as características anatômicas dão base para sua construção teórica. Logo, uma coisa não pode ser completamente desvinculada da outra.

Na lição VI, Lacan faz uma afirmação importante para a presente pesquisa, que aborda a questão do não-todo de uma outra perspectiva: "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 diferença que há entre elas e eu" (p.79). A partir dessa colocação, Lacan parece dialogar com uma das queixas do movimento feminista, que criticava a visão psicanalítica de uma ausência de recobrimento simbólico para as mulheres, pois ele afirma que as mesmas estão excluídas de natureza das palavras. Entretanto, embora o autor reconheça essa questão, que é cara ao MLF uma vez que o parte do movimento propõe uma mudança linguística que faça caber as mulheres, ele não faz nenhuma proposta para que tal realidade seja alterada. É como se Lacan realizasse um diagnóstico semelhante

ao das feministas francesas, mas sem propor nenhuma mudança, o que sugere que ele toma a exclusão do campo simbólico como efeito irremediável da separação entre os seres falantes.

Algumas integrantes do MLF tomaram esta experiência como efeito do sistema patriarcal. Luce Irigaray, por exemplo, sugeriu que se realizasse uma alteração radical na linguagem e na forma como o simbólico se organiza, para que as mulheres pudessem se dizer tal qual os homens. Irigaray propõe que uma nova gramática seja inaugurada e que, em sendo baseada em outra lógica, que não a falocêntrica, poderá dar conta das experiências femininas. Sua aposta é que, a partir de tal mudança, os sujeitos sejam afetados em suas subjetividades, resgatando uma ideia cara à psicanálise lacaniana: as palavras produzem efeitos subjetivantes. O que a autora parece sugerir é que homens e mulheres, a partir do sistema vigente, têm possibilidades assimétricas no processo de se dizer uma vez que a linguagem foi pensada considerando-se somente a realidade dos homens. Sendo assim, uma mudança na linguagem poderia abrir novos campos de expressão para as mulheres, que possuem experiências e vivem afetos distintos dos homens.

Não à toa, algumas feministas francesas nos anos 1970, tais como Helene Cixous, propuseram que as mulheres passassem a escrever sobre suas vidas a partir de outra lógica morfológica e gramatical, inaugurando a vertente do MLF, o Movimento da Escrita Feminina, detalhada no primeiro capítulo. Algumas delas, inclusive, fizeram ensaios experimentais. Para as francesas, um dos exemplos mais emblemáticos deste tipo de escrita era Clarice Lispector, escritora brasileira nascida na Ucrânia, conhecida por transmitir o universo feminino a partir de uma narrativa muito singular.

Outra proposta, no sentido de se explorar meandros da subjetividade alheios à função fálica, é aquela, trabalhada por Julia Kristeva, quando inaugura o que nomeou de semiótico. A autora sugere que a linguagem poética recupere a experiência primária, vivida no período pré-edípico do semiótico, de modo a subverter e deslocar a lei paterna da cultura. Kristeva pontua que a experiência literária deveria transmitir algo deste momento de vida em que ainda não há linguagem e que se vive fora da baliza fálica, na imersão de um gozo não barrado. O que a psicanalista propõe é que a transmissão do semiótico produza brechas no simbólico. No entanto, diferente de suas colegas, ela não delega tal tarefa apenas às mulheres. Entende que o semiótico é um momento da vida de todos os seres humanos e que, com isso, todos estariam aptos a provocar mudanças simbólicas desde que comprometidos a resgatarem as vivências deste período.

Muitas foram as maneiras que as psicanalistas propuseram para que algo do feminino pudesse ser colocado em palavras. Todo este movimento, por não se apresentar de modo coeso, denuncia uma falta real de recobrimento simbólico para as mulheres, que urgem por outras formas de poderem se dizer, de falarem sobre o amor, sobre o sofrimento e sobre seus afetos no geral. Embora existam limites subjacentes a tal tarefa, considerando o caráter insuficiente de dizer do real, não há como contestar que esta é uma condição que acomete e incomoda as mulheres. Resta-nos, assim, o

questionamento de como a psicanálise pode ter corroborado para a manutenção da falta de possibilidades das mulheres em se dizerem e, por outro lado, o quanto esta abordagem pode ter fornecido recursos para, além de se pensar sobre a condição de indizível do feminino, ultrapassá-la.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, ao apresentar de modo geral o Movimento de Libertação das Mulheres, mais conhecido na França como MLF, durante as décadas de 1960 e 1970, fizemos um esboço do que estavam pensando as feministas à época. Quais eram suas principais questões e demandas? O que propunham para provocar mudanças? Como enxergavam a condição da mulher? E, sobretudo, como se articulavam com a psicanálise? Aquelas que mais estabeleceram vínculos com esta área de saber e, mais especificamente, com o ensino de Lacan, foram Luce Irigaray e Julia Kristeva, duas feministas, representantes de um dos braços do MLF, o Movimento da Escrita Feminina, e frequentadoras dos Seminários do psicanalista francês. Ambas tiveram publicações densas a respeito da condição da mulher, em articulação com a psicanálise.

A leitura de parte recortada de suas obras foi fundamental para localizar de modo mais claro sobre quais questões se debruçaram. Foi também uma incursão desafiadora na medida em que, cada uma delas, explorava linguagens e termos específicos, revelando o caráter singular de sua transmissão, que legitima que pensemos suas ideias como teorias. Tanto Irigaray e Kristeva, quanto Wittig e Fouque, inauguraram conceitos e noções dentro do campo feminista e da psicanálise. De modo geral, o estudo de suas ideias possibilitou a reflexão a respeito dos efeitos que exerceram sobre a transmissão lacaniana do que veio a ser chamado de fórmulas da sexualização e a interrogação acerca da legitimidade desta teoria.

Se frequentavam os Seminários, escreviam textos e proferiam discursos a respeito da condição da mulher, é curioso se descartar a hipótese de que suas percepções não atravessaram o ensino de Lacan, principalmente quando este movimento coincidiu com o momento de retomada da questão do feminino dentro do campo da psicanálise lacaniana. A efervescência do MLF na França é concomitante ao início da teorização acerca da sexualização, no Seminário XVIII, em 1970/71. Embora não existam correlações explícitas entre os discursos das feministas e de Lacan, partimos da inferência, apontada por Cossi (2017), de que ambos se influenciaram na construção de suas ideias. Principalmente porque, mesmo com as indagações feministas, Lacan insiste em sua polêmica máxima: A mulher não existe.

Com o objetivo de nos aprofundarmos neste aforismo e de alcançarmos o máximo de sua compreensão, estudamos algumas lições dos Seminários XVIII, XIX e XX, nas quais Lacan preocupou-se em transmitir parte de suas elaborações acerca da teoria da sexualização. O outro aforismo, A relação sexual não existe, também guiou a leitura e entendimento da teoria em questão. As menções que o psicanalista fez ao movimento feminista eram, a princípio, nossos principais pontos de análise uma vez que poderiam demonstrar parte substancial da articulação entre ambos pensamentos.

No entanto, os momentos em que Lacan cita o MLF se restringem ao Seminário XX, são breves e se revelam pouco elucidativos considerando a pretendida articulação teórica. Nesses trechos, Lacan faz menções debochadas e depreciativas, que não exploram o conteúdo do que dizem as feministas, buscando justificar porque estariam equivocadas. Tal comportamento do psicanalista, embora não esclareça qual articulação se faz possível entre o MLF e sua teoria, revela que seu raciocínio estava sendo atravessado pelas indagações das feministas e que, diante delas, assumia uma postura evidentemente arrogante. A partir disso, a pergunta que resta é: será que Lacan conseguiu escutá-las para incorporar à sua teoria um saber que fosse crítico ao seu ensino, mas que poderia refinar suas elaborações acerca da mulher e do feminino? E será que, em vista do que fez, ele realmente não reforça uma imagem centralizadora e parcial em suas elaborações?

Paulatinamente, a leitura de seus escritos foi se revelando repleta de tensões e ambivalências. Ora Lacan fazia afirmações de cunho biológico, ora se contrapunha a elas, adotando posições próximas de interpretações causadas por efeitos psíquicos singulares ou sociais. Passar por variadas lições, de diferentes Seminários, foi um exercício interessante para constatar que sua construção de conhecimento se dá a partir de um movimento dialético, que se coloca em um conflito constante de afirmação e indagação das opiniões. Há trechos das lições consultadas nos quais Lacan reforça que os lados das fórmulas correspondem aos sexos biológica e socialmente falando. Contudo, muitas vezes, nas mesmas lições, ele faz afirmações contundentes acerca da não correspondência dos lados das fórmulas ao sexo anatômico. Todo este movimento, embora produza mal-entendidos, também pode abrir portas para leituras mais progressistas de sua obra.

Esta complexidade, que se depreendeu da leitura dos Seminários de Lacan, apresenta questões que remontam à afirmação de Dunker (2019), apontada na introdução, a respeito da pluralidade de leituras dos comentadores de Lacan neste momento final de seu ensino. Há como definir quais são as interpretações certas ou erradas da teoria lacaniana da sexuação? Como dissociar ao máximo a subjetividade daquele que lê do que é transmitido por Lacan? Como garantir a rigidez de leitura desse ensino quando, a partir de alguns recortes, podem-se assumir posições unilaterais? O presente trabalho não pretende responder tais questionamentos, mas mantê-los em aberto, tanto para inspirar futuros pesquisadores, quanto para demonstrar ao leitor sob qual complexidade as leituras da sexuação estão subjugadas. O que podemos afirmar, a partir dos resultados obtidos, é de que existe uma confusão entre a questão formal e a questão biológica na teorização das fórmulas.

Ademais, reitera-se a relevância em se pesquisar de modo mais aprofundado o pensamento das autoras feministas, tanto as que foram mencionadas nesse trabalho, como outras (ex. Helene Cixous, Michele Montrelay etc). No início, pretendíamos estudar com mais vigor as propostas de Irigaray, sobretudo de seu livro *Speculum: de l'autre femme*, considerando sua repercussão que causou sua expulsão da escola de psicanálise de Lacan. Todavia, não conseguimos dar andamento a

tal planejamento. O tempo de pesquisa se mostrou muito curto para conseguirmos contemplar a obra de Irigaray com o cuidado e a densidade necessária. Sendo assim, esta é mais uma possibilidade de aprofundamento para trabalhos futuros. A interlocução entre os pensamentos de Irigaray e Lacan poderia ser melhor esquadrihada a partir de um estudo apurado do que propôs a primeira, o que abriria novas possibilidades interpretativas a respeito das relações entre a teoria da sexualização e o MLF.

Uma pesquisa futura também poderia abordar a articulação das ideias das feministas com a teoria da sexualização para além do Seminário XX. Novamente, devido à necessidade de realizarmos um recorte mais específico, tomamos o intervalo do Seminário XVIII ao XX do ensino de Lacan. Entretanto, como já foi mencionado na introdução, as elaborações sobre a sexualização não se esgotam no Seminário XX, continuam nos livros seguintes, incluindo o texto *O Aturdido*. Por isso, se coloca como uma investigação interessante abordar os diálogos entre o movimento feminista e as fórmulas da sexualização em seu desenvolvimento teórico desde o Seminário XXI.

Por fim, uma proposta mais ambiciosa para trabalhos futuros seria a de poderem se debruçar exclusivamente sobre as questões do não-todo e do gozo Outro. Uma vez que estas são noções densas e complexas dentro da obra de Lacan, seria interessante poder retomar seus percursos para a melhor compreensão de ambas. Sobretudo o conceito de gozo Outro, já que aparece somente nos últimos Seminários, mas que remete ao conceito de gozo, que aparece em um momento anterior da obra de Lacan. Sendo assim, para melhor apreensão do que é especificamente o gozo Outro, seria necessário retomar o que é o gozo em si, para depois distingui-lo em suas modalidades: gozo fálico e gozo Outro. Todo este caminho, ao lado de uma apuração de vivências desta última modalidade de gozo, exigiria uma pesquisa à parte.

Em trabalhos sobre esta temática mais específica, exemplos do próprio Lacan ou de seus contemporâneos, seriam bem-vindos para auxiliar os psicanalistas a visualizarem o que podem ser experiências de não-todo, podendo instrumentalizá-los na escuta clínica. Ademais, esta seria uma maneira de seguir uma proposta do próprio Lacan de dar voz àqueles que gozam de acordo com a posição do lado mulher. A partir do que foi encontrado nesta pesquisa, as experiências compartilhadas foram poucas e nos interrogamos, portanto, se a dificuldade em dizer sobre o gozo Outro torna suas explicações circulares e suas ilustrações distantes da prática. Com isso, encerramos o trabalho retomando uma questão do início deste percurso. Afinal, o que são as experiências de não-todo descritas por Lacan considerando que não estão relacionadas ao sexo, mas que seus exemplos são majoritariamente femininos?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Fernando. **Questões epistemológicas e metodológicas em psicanálise**. In: J. psicanal. v.39 n.70. São Paulo, 2006, p.105-131.

AMBRA, Pedro Eduardo Silva. **A noção do homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente** / Pedro Eduardo Silva Ambra; orientador Nelson da Silva Junior; -- São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. **A psicanálise é cisnormativa? Palavra política, ética da fala e a questão do patológico**. *Periódicus*, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out.2016.

ARAN, Márcia. **A psicanálise e o dispositivo diferença sexual**. *Rev. Epos*, Rio de Janeiro , v. 2, n. 2, dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **Lacan e o feminino: algumas considerações críticas**. *Nat. hum.*, São Paulo , v. 5, n. 2, p. 293-327, dez. 2003.

AYOUC, Thamy. **A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções**. *Revista Brasileira de Psicanálise*, Associação Brasileira de Psicanálise, 2014, 48, pp.58 - 70. hal- 01511348.

BERTA, Sandra. **Os seres sexuais se autorizam por si mesmos**. In: **A diferença sexual: gênero e psicanálise** / Mariano Daquino (organização); [tradução Maria Claudia Formigoni]. - 1. ed. - São Paulo: Aller Editora, 2019.

BOURGUIGNON, Cristiane Palma dos Santos, 1969- **A via crucis do desejo feminino: um estudo sobre a escrita de Clarice Lispector** / Cristiane Palma dos Santos Bourguignon. – 2016.

BROUSSE, M-H. (1991) **Feminism with Lacan**. *NFF spring/fall*, vol. 5, nn. 1-2. pp. 123-136.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade** / Judith Butler; tradução, Renato Aguiar. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHAPERON, S. (2014). **Antoinette Fouque (1936-2014): Une féminologue**. *Hermès, La Revue*, 70, 207-209. <https://doi.org/10.3917/herm.070.0205>

COSSI, Rafael Kalaf. **Lacan e o feminismo francês: a história de uma (não) relação**. *Psicologia USP* [online]. 2020, v. 31. [Acessado 14 Abril 2021], e180043. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-6564e180043>>. Epub 17 Jul 2020. ISSN 1678-5177. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180043>.

\_\_\_\_\_. <https://www.youtube.com/watch?v=PJolntuD28c> - acessado em 15 de Abril 2021.

\_\_\_\_\_. **PSICANÁLISE E BINARIDADE DE GÊNERO: UM DEBATE À LUZ DA SEXUAÇÃO LACANIANA**. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online]. 2019, v. 22, n. 3.

\_\_\_\_\_. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.47.2017.tde-25072017-090645. Acesso em: 2021-09-24.

\_\_\_\_\_. **Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano**. *Estud. psicanal.*, Belo Horizonte, n. 49, p. 31-43, jul. 2018. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372018000100003&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 24 maio 2022.

DUCHEN, Claire. **Feminism in France - From May'68 to Mitterand**. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986.

DUNKER, Christian. **Semblante, gozo e fantasia: por uma transleitura da sexualização**. In: **A diferença sexual: gênero e psicanálise** / Mariano Daquino (organização); [tradução Maria Claudia Formigoni]. - 1. ed. - São Paulo: Aller Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. **Teorias da sexualidade em psicanálise**. In: **Por que Lacan?** / Christian Ingo Lenz Dunker; coordenação Daniel Kuppermann. - 1. ed. - São Paulo : Zagadoni, 2016.

FINK, Bruce. **Não existe a relação sexual**. In: **O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo**. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GARCIA-ROZA, L. A. **A pesquisa do tipo teórico.** In: *Psicanálise e Universidade* - revista do núcleo de pesquisa da pós-graduação em psicanálise da PUC/SP. 1º Encontro de pesquisa acadêmica em psicanálise. São Paulo, 1991, p. 9-32.

GROSZ, Elizabeth. Luce Irigaray and sexual difference. In: GROSZ, Elizabeth. **Sexual Subversions**. Australia: Allen & Unwin, 1989.

\_\_\_\_\_. Derridean deconstruction. In: GROSZ, Elizabeth. **Sexual Subversions**. Australia: Allen & Unwin, 1989.

IRIGARAY, Luce. *A questão do outro*. **Labrys, Estudos Feministas**, número 1-2, julho/dezembro de 2002. Disponível em <<http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/irigaray1.pdf>> Acesso em 19 nov 2021.

KRISTEVA, Julia, et al. **Women 's Time.** In: *Signs*, vol. 7, no. 1, University of Chicago Press, 1981, pp. 13–35, <http://www.jstor.org/stable/3173503>.

LAGO, Mara. **A psicanálise nas Ondas dos Feminismos.** [https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1350/a\\_psicanalise\\_nas\\_ondas.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1350/a_psicanalise_nas_ondas.pdf?sequence=1&isAllowed=y) Acesso em: 04 Outubro 2021.

LUTEREAU, Luciano. **O gênero da psicanálise.** In: **A diferença sexual: gênero e psicanálise** / Mariano Daquino (organização); [tradução Maria Claudia Formigoni]. - 1. ed. - São Paulo: Aller Editora, 2019.

MEZAN, Renato. **Sobre a epistemologia da psicanálise.** In: **Interfaces da psicanálise** / Renato Mezan. - 2. ed. - São Paulo : Blucher, 2019.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões.** In: *J. psicanal.* v.39 n.70. São Paulo, 2006.

NAFFAH NETO, Alfredo. **A pesquisa psicanalítica.** In: *J. psicanal.* v. 39, n. 70, São Paulo, 2006. p. 279-288.

OLIVARES, Cecilia. “Falocentrismo.” In: *Glosario de Términos de Crítica Literaria Femenina*, 1st ed., 48–50. El Colegio de Mexico, 1997. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn0bdw.15> Acesso em: 03 de Dezembro 2021.

PICQ, Françoise. **Sobre o movimento das mulheres na França.** In: Revista Estudos Feministas. vol.2 no.especial Florianópolis, 1994.

PRATES, Ana Laura. **Não há relação sexual.** In: **Feminilidade e experiência psicanalítica.** São Paulo: Hacker Editores: FAPESP: 2001.

\_\_\_\_\_. **A mulher não existe.** In: **Feminilidade e experiência psicanalítica.** São Paulo: Hacker Editores: FAPESP: 2001.

QUINET, Antonio. **Homofobias psicanalíticas: a psicologização do Édipo.** In: **A diferença sexual: gênero e psicanálise** / Mariano Daquino (organização); [tradução Maria Claudia Formigoni]. - 1. ed. - São Paulo: Aller Editora, 2019.

ROUDINESCO, E. (1994). **História da psicanálise na França**, vol 2. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

\_\_\_\_\_. **Lacan, a despeito de tudo e de todos** / Elisabeth Roudinesco; tradução André Telles; revisão técnica Marco Antonio Coutinho Jorge. - Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

VIOLANTE, M. L. V. **Pesquisa em Psicanálise.** In: PACHECO FILHO, R. A.; COELHO JÚNIOR, N; ROSA, M D. (Orgs.), **Ciência, pesquisa, representação e realidade em Psicanálise.** São Paulo: Casa do Psicólogo: EDUC, 2000, p. 109-117.

WITTIG, Monique. **La Pensée Straight.** <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/3504/witting.pdf?sequence=1&isAllo wed=y> Acesso em: 07 Outubro 2021.

\_\_\_\_\_. **The Straight Mind and other Essays.** Boston: Beacon, 1992. [https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero\\_pdf.pdf](https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero_pdf.pdf) Acesso em: 08 Outubro 2021.

<https://www.youtube.com/watch?v=FbjZXNsmP9Y> - Acesso em: 05 Outubro de 2021.

<https://www.youtube.com/watch?v=uVC3mL62Hfk>; <https://www.youtube.com/watch?v=83ip1hTTPQs> - Entrevista com Anne Emmanuelle Berger. Uma conferência-debate para a EPFCL, em função de um Seminário do Campo Lacaniano intitulado "Desigualdade entre homens e mulheres", dia 12 de março de 2020: "O fim da sexualidade?" - Acesso em: 29 Outubro de 2021.