

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE  
DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA**

***“O QUE QUER UMA MULHER?”: UMA EXPERIÊNCIA  
PARRHESIÁSTA EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE***

TOLEDO,  
2022

MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA

*“O QUE QUER UMA MULHER?”: UMA EXPERIÊNCIA  
PARRHESIÁSTA EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO,  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

PADOIN DALLA ROSA, MIRIAM IZOLINA

“O QUE QUER UMA MULHER?”: UMA EXPERIÊNCIA *PARRHESIÁSTA* EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE / MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA; orientadora ESTER MARIA DREHER HEUSER. --Toledo, 2022.

216 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Gozo, Feminilidade e Sexualidade feminina. 2. Filosofia. Michel Foucault. 3. *Parrhesia*. 4. Psicanálise freudo-lacaniana. I. DREHER HEUSER, ESTER MARIA, orient. II. Título.

**MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA**

**O QUE QUER UMA MULHER?": UMA EXPERIÊNCIA PARRHESIÁSTA EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Rita de Cássia Fraga Machado

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

Documento assinado digitalmente



MARIA CRISTINA CANDAL POLI  
Data: 27/06/2022 17:25:05-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

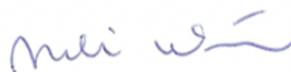
Maria Cristina Poli

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)



Ana Maria Colling

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)



Nelsi Kistemacher Welter

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 24 de junho de 2022

*Que esperava com a mão pronta?  
Pois tinha uma experiência,  
tinha um lápis e um papel,  
tinha a intenção e o desejo –  
ninguém nunca teve mais que isto.*

*Clarice Lispector*

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa, aluna do Curso de Doutorado do PPGFil da Unioeste / *Campus* de Toledo, declaro que esta tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nela contidas. Estou ciente de que o envio de tese elaborada por outrem e o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 22 de abril de 2022.



---

Assinatura da aluna

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é celebrar, é o reconhecimento dos bons encontros!

Agradeço cada bom encontro com aquelas e aqueles com quem partilhei minha interrogação sobre o enigma ‘*O que quer uma mulher?*’:

*Ester*, obrigada por me *Orientar* nesta pesquisa de modo *parrhesiásta*, especialmente por abrir espaço *também* para o inconsciente! Obrigada por ser como a aurora boreal neste percurso de escrita: capaz de instigar o desejo e provocar alegria [assim como a alegria contagiante dos áudios de seu encontro *real* com a aurora boreal no Canadá].

Obrigada por orientar minha trajetória neste percurso em filosofia, conduzindo-me no sentido de sustentar a Tese de que precisamos menos de respostas do que de enigmas para inventar a feminilidade, para desejar, ensinar, analisar e escrever. *Merci beaucoup!*

*Ana Zenir*, obrigada pelo doce primeiro encontro, pelos significantes sustentados pela função materna;

*Minhas irmãs*, cada uma com suas nuances e contornos, por se fazerem presentes durante esta pesquisa;

*Minhas professoras*, mulheres instigadoras, felizmente foram muitas! Desde a infância nas escolas de Catuípe, na Unijuí, na PUCPR, no PPGFil da Unioeste, lugares que abriram inúmeras possibilidades para o encontro com a alegria e com os árduos desafios da docência e da escrita. Experiências que me acossaram mobilizando meu desejo de ler – *ler de cabeça erguida* – e escrever.

*Minhas amigas*, *colegas* de trabalho, *colegas* de estudo, de viagem, mulheres que contribuíram para que esta pesquisa, apesar de árdua, também tenha se tornado prazerosa e empolgante.

*Minha analista*, Cândida Maria de Oliveira Martins, que por meio da transferência provocou abertura para o desejo de desejo, sustentando a difícil travessia de uma análise.

Por fim, agradeço às *autoras parrhesiástas*, que, por meio de seus textos instigadores e inspiradores, sustentam com coragem suas convicções para transformar a realidade que habitam, problematizando e superando paradigmas: Ana Maria Colling; Aspásia de Mileto; Christine de Pisan; Cândida Maria de Oliveira Martins; Clarice Lispector; Colete Soller; Elisabeth Roudinesco; Ester Maria Dreher Heuser; Françoise Dolto; Gabriela Mistral; Hildegarda de Bingen; Joan Riviere; Juliana Pacheco; Kathrin H. Rosenfield; Lou Andreas-Salomé; Marie-Olympe de Gouges; Maria Cristina Poli; Maria Rita Kehl; Marie Christine Laznik; Mary Wollstonecraft; Mary Del Priore; Michaela Carla Laurindo; Nísia Floresta; Rita de Cássia Fraga Machado; Simone de Beauvoir; Silvia Nunes; Silvia Federici; Tania Rivera; Virgínia Woolf.

## RESUMO

ROSA, Miriam Izolina Padoin Dalla. **“O que quer uma mulher?”: uma experiência parrhesiásta em torno dos enigmas da feminilidade**. 2022. 216 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

Esta Tese estuda o conceito de *parrhesía* relacionado com a mulher, por meio das práticas do franco-falar sobre si que são operadas em sua construção da feminilidade. Textos foucaultianos e psicanalíticos são suas principais referências bibliográficas, especialmente os últimos três cursos desenvolvidos por Foucault, proferidos entre 1981 e 1984, no *Collège de France*, a saber: *A hermenêutica do sujeito*; *O governo de si e dos outros* e *A coragem da Verdade*. Dentre os textos psicanalíticos estão as obras de Freud e Lacan, principalmente acerca da histeria, feminilidade e sexualidade femininas, e de autoras e autores orientados pela vertente freudo-lacaniana. Seu objetivo principal é discutir os enigmas da feminilidade a partir da questão posta pela clínica psicanalítica “O que quer uma mulher?” em sua articulação com o conceito de *parrhesía* elucidado por Foucault. Para isso, problematiza a sexualidade feminina sob o domínio dos dispositivos de saber-poder e a feminilidade a partir de experiências de mulheres que exerceram a *parrhesía* na medida em que ousaram enfrentar leis sociais, morais, políticas e científicas em sua época, por meio de práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmas. Esta pesquisa, entretanto, evidencia que predominaram menos as práticas *parrhesiástas* do que as nefastas práticas discursivas de saber e poder sobre a mulher e seu corpo, cujos efeitos incluem submissão e sofrimento psíquico. Para sustentar que há *parrhesía* no discurso feminino desde a Antiguidade, elegeram-se a narrativa literária *Antígona*, de Sófocles; o texto em que Freud relata clinicamente a história de Ida Bauer, conhecida por meio da publicação do *Caso Dora*, a jovem mulher que o ensina a escutar o inconsciente; referências a Safo de Lesbos e Aspásia de Mileto, filósofas na Antiguidade; textos de e sobre Hildegarda de Bingen e Christine de Pisan, autoras na Idade Média, Mary Wollstonecraft e Marie-Olympe de Gouges, autoras no século XVIII, Lou Andreas-Salomé e Gabriela Mistral, autoras no século XIX e início do século XX e da autora brasileira Nísia Floresta. Mulheres *parrhesiástas* que desconfiaram da solidez das formulações teóricas clássicas, patriarcais, fortemente excludentes, apostando, com irreverência, nos caminhos tangenciais. Ao final, discute o gozo suplementar como próprio da sexualidade feminina e afirma que a *parrhesía* se contrapõe à submissão e ao sofrimento psíquico, possibilitando a invenção e a expressão da feminilidade, seja por meio da palavra falada ou escrita.

**Palavras-chave:** Feminilidade. Foucault. Gozo. *Parrhesía*. Psicanálise freudo-lacaniana.



## RESUMÉ

ROSA, Miriam Izolina Padoin Dalla. **“Que veut une femme?”: une expérience parrhésiaste autour des énigmes de la féminité.** 2022. 216 p. Thèse (Doctorat en Philosophie) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

Cette Thèse étudie le concept de la *parrhésie* lié à la femme, à travers les pratiques de franc-parler de soi qui s'opèrent dans sa construction de la féminité. Les textes de Foucault et psychanalytiques sont ses principales références bibliographiques, notamment les trois derniers cours développés par Foucault, donnés entre 1981 et 1984, au Collège de France, à savoir: L'herméneutique du sujet; Le gouvernement de soi et des autres et Le courage de la Vérité. Parmi les textes psychanalytiques figurent les travaux de Freud et de Lacan, principalement sur l'hystérie, la féminité et la sexualité féminine, et d'auteurs guidés par l'approche freudo-lacanienne. Son objectif principal est de discuter des énigmes de la féminité à partir de la question posée par la clinique psychanalytique “Que veut une femme?” dans son articulation avec le concept de *parrhésie* élucidé par Foucault. Pour cela, il problématise la sexualité féminine sous le domaine des dispositifs de savoir-pouvoir et de la féminité à partir des expériences des femmes qui ont exercé la *parrhésie* dans la mesure où elles ont osé affronter les lois sociales, morales, politiques et scientifiques de leur époque, à travers des pratiques de franc-parler de soi. Cette recherche montre cependant que ce sont moins les pratiques *parrhésiastes* qui prédominent que les pratiques discursives néfastes de savoir et de pouvoir sur les femmes et leur corps, dont les effets incluent la soumission et la souffrance psychique. Pour montrer qu'il y a de la *parrhésie* dans le discours féminin, on a choisi le récit littéraire Antigone de Sophocle; le texte dans lequel Freud rapporte cliniquement l'histoire d'Ida Bauer, connue par la publication du Cas Dora, la jeune femme qui lui apprend à écouter l'inconscient; références à Sapho de Lesbos et Aspasia de Milet, philosophes de l'Antiquité; des textes de et sur Hildegarde de Bingen et Christine de Pisan, auteurs au Moyen Âge, Mary Wollstonecraft et Marie-Olympe de Gouges, auteurs au XVIIIe siècle, Lou Andreas-Salomé et Gabriela Mistral, auteurs au XIXe et début XXe siècles et l'auteur brésilienne Nísia Floresta. Des femmes *parrhésiastes* qui se méfiaient de la solidité des formulations théoriques classiques, patriarcales, qui produisent l'exclusion, pariant irrévérencieusement sur des voies tangentielles. Enfin, il traite de la jouissance supplémentaire comme caractéristique de la sexualité féminine et précise que la *parrhésie* s'oppose à la soumission et à la souffrance psychique, permettant l'invention et l'expression de la féminité, que ce soit par la parole ou l'écrit.

**Mots-clés:** La féminité. La jouissance. Foucault. Parrhésie. Psychanalyse freudo-lacanienne.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>1. PARRHESÍA E ATO PARRHESIÁSTA</b> .....	<b>15</b>
<b>1.1 A parrhesía na filosofia de Foucault</b> .....	<b>16</b>
<b>1.2 Parrhesía no ato de coragem de Antígona</b> .....	<b>20</b>
1.2.1 <i>Antígona e a coragem da verdade</i> .....	20
1.2.2 <i>Parrhesía, desejo e verdade</i> .....	34
<b>1.3 Práticas parrhesiásticas</b> .....	<b>41</b>
<b>2. DISCURSOS DE SABER E PODER SOBRE A MULHER</b> .....	<b>47</b>
<b>2.1 Discursos de saber e poder sobre a mulher que provocam submissão e sofrimento psíquico</b> .....	<b>48</b>
2.1.1 <i>Práticas discursivas sobre o corpo da mulher desde Hipócrates</i> .....	48
2.1.2 <i>Histeria: prática discursiva nos séculos XIX e XX</i> .....	56
<b>2.2 Discurso do Mestre: práticas discursivas de saber e poder sobre a sexualidade da mulher</b> .....	<b>65</b>
2.2.1 <i>Dispositivos de saber e poder sobre a sexualidade da mulher</i> .....	66
2.2.2 <i>Histerização do corpo da mulher</i> .....	71
<b>3. SEXUALIDADE FEMININA</b> .....	<b>78</b>
<b>3.1 Discurso da Histérica</b> .....	<b>78</b>
<b>3.2 Caso Dora</b> .....	<b>84</b>
3.2.1 <i>Fragments da vida de Ida Bauer</i> .....	85
3.2.2 <i>O discurso da histérica na análise freudiana de Ida Bauer</i> .....	92
3.2.3 <i>Ida Bauer: ‘O que não quer uma mulher’</i> .....	96
<b>3.3 Sexualidade Feminina</b> .....	<b>112</b>
3.3.1 <i>Corpo erogenezável</i> .....	113
3.3.2 <i>Indefinições da Identidade</i> .....	119
3.3.3 <i>Sexualidade feminina psicopatologizada</i> .....	121
<b>4. MULHERES PARRHESIÁSTAS</b> .....	<b>131</b>
<b>4.1 O gozo feminino e a experiência de mulheres parrhesiásticas</b> .....	<b>132</b>
<b>4.2 Nísia Floresta: experiência parrhesiástica no Brasil</b> .....	<b>167</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS OU ‘O QUE QUER UMA MULHER?’: UMA EXPERIÊNCIA PARRHESIÁSTA EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE</b> .....	<b>177</b>
<b>5.1 A feminilidade é um enigma</b> .....	<b>178</b>
5.1.1 <i>Atividade e passividade pulsional na mulher</i> .....	186
<b>5.2 Os enigmas da feminilidade</b> .....	<b>189</b>
5.2.1 <i>Mulheres parrhesiásticas</i> .....	193
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>201</b>

## INTRODUÇÃO

A questão “O que quer uma mulher?” acossa as mulheres desde a puberdade; entretanto, é preciso algum tempo para, subjetivamente, se inscrever nela, reconhecendo seus enigmas como abertura e não como fragilidade. A escuta clínica psicanalítica permite notar que o contato com as manifestações do inconsciente, por meio da equivocação de um ato falho<sup>1</sup>, por exemplo, promove deslocamentos que modificam a relação da mulher com ela própria, ou seja, com aquilo que permeia seu corpo, seus laços sociais, suas experiências de gozo e suas práticas *parrhesiastas*. Esta Tese ocupa-se de “enigmas da feminilidade na mulher” e compreende ‘enigma’ como sinônimo de ‘indagação’, no sentido explorado por Giorgio Colli (1992), em *O nascimento da filosofia*, no qual nos faz saber que enigma esteve associado à ambiguidade e à hostilidade, no pensamento apolíneo, e teve grande relevância para a civilização arcaica da Grécia em relação às origens da sabedoria. Citando uma passagem do *Banquete* de Platão, Colli evidencia a ideia de que, mesmo aqueles que convivem por muitos anos juntos, ainda assim não sabem o que querem um do outro, permanecendo um tipo de enigma na convivência. Com Aristóteles, Colli apresenta o conceito de enigma como uma contradição em que estão associados elementos da realidade às coisas impossíveis. Em nossa pesquisa, nos referimos a enigmas não como se a feminilidade fosse um conceito obscuro, ou como efeito de uma impotência para enunciá-lo. Enigma nos indica abertura para a criação de respostas singulares, assim como Colli o descreveu: abertura para a invenção do saber ou aquilo que provoca o nascimento de um saber.

O objetivo da Tese é discutir os enigmas da feminilidade a partir da questão posta pela clínica psicanalítica “*O que quer uma mulher?*” [*Was will das Weib*], em sua articulação com o conceito de *parrhesía* elucidado por Foucault. Problematizamos, portanto, a sexualidade feminina sob o domínio dos dispositivos de saber-poder e a feminilidade a partir de experiências de mulheres

---

<sup>1</sup> Citando um fragmento da experiência clínica: uma analisante interrogava sua feminilidade que se fazia ‘ouvir’ em uma troca insistente entre os verbos *pouvoir* [poder] e *vouloir* [querer] nas aulas de francês. Ela depreendia disso as implicações entre aquilo que é permitido ou proibido para uma mulher e as consequências advindas do ‘querer’ posto em ato.

que exerceram a *parrhesía*. Para isso, partimos do *querer* enigmático de Antígona e o relacionamos com o enigma que a mulher engendrou na teoria psicanalítica, considerando que foi no momento de passar da teoria do desejo da mulher para o *querer* propriamente dito, o querer posto em ato, que a bússola da psicanálise enguiçou. Desde sua origem, essa indagação mobilizou estudiosos acerca da feminilidade; de nossa parte, nesta pesquisa, a articulamos ao conceito de *parrhesía* com vistas a ‘desenguiçar’ a bússola psicanalítica e, quiçá, abrir outras possibilidades para problematizar a questão “O que quer uma mulher?”.

Para tanto, consideramos, nesta investigação, o conceito de gozo feminino proposto por Jacques Lacan, em sua releitura da clínica psicanalítica freudiana. Discutimos o equívoco de Freud a respeito da sexualidade feminina, por meio do Caso Dora, evidenciando que o enguiço de sua bússola esteve em priorizar a questão do objeto, não considerando, desde o início do tratamento, a divisão subjetiva em Ida Bauer: Freud se pergunta ‘o que Ida deseja’ antes de se perguntar ‘quem deseja em Ida’. Esse debate é fundamental para ‘desenguiçar’ e sustentar a direção do tratamento em psicanálise. Além disso, evidenciamos a feminilidade a partir de experiências de mulheres que exerceram atos *parrhesiástas* na medida em que ousaram enfrentar leis sociais, morais e científicas em sua época, por meio de práticas do franco-falar sobre si mesmas. A Tese compreende e afirma que esse ato se contrapõe à submissão e, ao mesmo tempo, exerce a função de evitar o sofrimento psíquico de mulheres que cedem frente a seu desejo.

Esta pesquisa é composta de quatro seções. A primeira – “*Parrhesía e Ato Parrhesiásta*” – discute a posição *parrhesiásta* de Antígona, que não cede de seu desejo. Nela apresentamos como a personagem principal, com seu ato de coragem, enfrenta, de modo *parrhesiásta*, a tirania de Creonte, mais as leis políticas e sociais na polis. Para isso, fazemos uso dos três últimos cursos, proferidos entre 1981 e 1984, por Michel Foucault, no *Collège de France: A hermenêutica do sujeito* (2010b), *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011). Com o texto *O governo de si e dos outros* (2010b) discutimos a prática de se ocupar consigo mesma não como uma simples preparação momentânea para a vida, mas como uma forma de vida.

Apreendemos a *parrhesía* como um exercício das práticas de vida entre os gregos e, a partir disso, constatamos que conhecer é mais do que descobrir, é inventar. Em *A coragem da Verdade* (2011), Foucault evidencia que, entre os gregos na Antiguidade, somente os homens seriam considerados capazes de praticar a *parrhesía*, pois somente um homem poderia falar a verdade. Entretanto, defendemos que as mulheres também praticam a *parrhesía*, assim como fez Antígona; portanto, as mulheres também são *parrhesiástas*. Analisamos os atos de Antígona também a partir da leitura de Kathrin H. Rosenfield (2002). Em *Sófocles e Antígona*, esta autora apresenta a tragédia grega como aquela que reflete a organização social, a maneira grega de governar e de fazer justiça. Ao mesmo tempo, dá visibilidade a novos modos de conter conflitos, a outras maneiras de viver e agir e, ainda, de encarar as contradições fundamentais da existência humana. Com Antígona, discutimos a tragédia nos elementos principais apresentados por Sófocles em torno de uma mulher que encarna um Outro irrepresentável e absoluto, pois seus atos não são compreensíveis.

Na segunda seção – “Discursos de saber e poder sobre a mulher” –, discutimos o conceito de histeria, a partir dos discursos de saber e poder sobre a mulher que provocam submissão e sofrimento psíquico, desde Hipócrates. Com Foucault, investigamos como o poder e suas tecnologias atuaram e atuam sobre os corpos femininos construindo subjetividades, interrogando o lugar de sujeição e docilidade atribuído à mulher na Modernidade. Evidenciamos os dispositivos do poder patriarcal dos séculos XVIII e XIX, período regido pela imposição de códigos de conduta, transformações sociopolíticas e científicas. Para isso, partimos da *História da Sexualidade* (2018); *História da loucura na idade clássica* (1972); *Microfísica do poder* (2006); *Aulas sobre a vontade de saber* (2014) e *A coragem da Verdade* (2011).

Nessa seção, com Thomas Laqueur (2001), evidenciamos que até a Renascença o prazer de homens e mulheres foi considerado fundamental para a reprodução. Entretanto, a ciência médica deixou de pensar o prazer feminino como importante para a reprodução, estabelecendo a ideia de que o homem teria necessidades sexuais e a mulher teria somente necessidades afetivas, indicando a maternidade como sua fonte exclusiva. No século XVII, se deu a

invenção da aptidão do útero: os anatomistas reformularam as teorias de Galeno, a partir de novos desenhos do esqueleto feminino, definindo os ideais de masculinidade e feminilidade emergentes e atribuindo valor ao útero. Rejeitaram, com isso, a hipótese de que os órgãos femininos seriam imperfeitos e monstruosos, passando a identificá-los como sexualmente perfeitos. O principal efeito disso foi o útero passar a ser tratado como um órgão nobre. Por outro lado, a maternidade passou a ser considerada um ideal ao qual as mulheres deveriam corresponder.

Com Silvia Nunes (2000), reconhecemos que não foram as descobertas científicas que caucionaram a hipótese de um dismorfismo, ou defeito original na mulher, e sim as transformações das condições sociais femininas. Tais transformações contribuíram para a mudança da percepção médico-científica sobre a mulher, ou seja, a distinção das particularidades do sexo da mulher em relação ao do homem foi mais uma preocupação filosófica e moralista do que de cientistas. Entretanto, com os avanços da ciência se consolidaram as hipóteses de uma inferioridade nas mulheres, o que manteve o pensamento de que estas deveriam ocupar uma função social complementar à do homem.

Todavia, no século XIX houve uma impossibilidade de pensar a igualdade social e política para os dois sexos. Nesse sentido, as diferenças anatômicas estariam na base de uma harmonia familiar e social. A determinação cada vez mais forte das diferenças sexuais, porém, deu forma ao modelo de feminilidade em que as mulheres com características sensuais ou *putas* foram consideradas socialmente como repugnantes, aviltadas, feias. De outro lado, estariam as *santas* ou mulheres-mães que sustentariam um conjunto de virtudes femininas associadas ao pudor e à castidade. Assim, renegando todo o aspecto sexual exuberante da feminilidade, fundou-se um ideal de feminilidade frágil, atribuindo à mulher a condição de dependência, ou complementaridade, ao homem. Nesse sentido, a medicina, a partir da identificação das etapas fisiológicas da sexualidade feminina, contribuiu para a criação da ideia da mulher eternamente doente, no século XIX. Por ser afetada pela gravidez, parto, aleitamento, menstruação e menopausa, ela deveria ser poupada das atividades sociais e políticas já que sua função primordial era a maternidade.

Apontamos as contradições acerca das teorias sobre a sexualidade feminina. A ovologia, em pleno desenvolvimento no século XIX, estabeleceu que o prazer feminino não era necessário à fecundação. O ovário tornou-se o principal órgão da vida feminina e a menstruação seria prova de seu poder. Ao mesmo tempo em que alguns teóricos propuseram a existência de um instinto materno nas mulheres, alertavam para evitar o desenvolvimento inadequado de um apetite sexual, sendo, inclusive, uma das metas da educação das mulheres jovens. Essa contradição indica o desconhecimento da sexualidade feminina, pois, se houvesse um caráter inato na mulher quanto ao amor materno, por que seria preciso afastar as meninas, desde a infância, de qualquer realidade sexual?

Na terceira seção – “Sexualidade feminina” –, apresentamos e discutimos a experiência de Ida Bauer, por meio da publicação do *Caso Dora*, texto em que Freud relatou clinicamente a história de uma jovem mulher que o ensinou a escutar o inconsciente e, ao mesmo tempo, denunciou a subserviência da mulher às relações de saber e de poder de sua época. Analisamos os discursos médico, político e social implicados na sexualidade imposta à mulher, a partir de textos de Foucault e textos de autoras e autores fundamentados na psicanálise a partir de Freud e Lacan.

Com base no caso da jovem Ida Bauer, notamos a revolução do pensamento freudiano ao propor a histeria como um modo ativo e barulhento, inventado pelas mulheres, para protestar contra as opressões que lhes eram impostas pela cultura. As teses freudianas sobre a sexualidade infantil possibilitaram outra compreensão para a histeria e para a sexualidade: ao subjetivar o desejo feminino, tais teses comprovaram que as mulheres histéricas adoeciam no corpo. Isso colaborou para que a histeria fosse considerada um modo de funcionamento do desejo – em mulheres e em homens – e não mais uma doença. Freud, com isso, denunciou a opressão sexual à qual estavam submetidas as mulheres, mesmo que não tenha enfatizado que as mulheres se encontravam extremamente insatisfeitas com sua condição social como mulheres.

Ao sustentar a sexualidade infantil como prática perverso-polimorfa, a teoria freudiana antecipou o que a pesquisa de Foucault veio a evidenciar quanto

à moderna invenção de fronteiras entre masculino e feminino, hetero e homossexualidade, falsas fronteiras que culminaram em pseudodemarkações entre 'normal e patológico'. No segundo volume de *História da sexualidade*, Foucault discute a sexualidade evidenciando que, entre os gregos da Antiguidade, não havia oposição entre o que é exclusivo da sexualidade feminina ou da sexualidade masculina, ou seja, essas duas posições não eram excludentes entre si. A pesquisa foucaultiana sobre a *erótica* sustenta nosso problema de pesquisa ao articularmos a *parrhesía* à abertura de possibilidades, seja na construção ou na expressão da feminilidade da mulher.

Na quarta seção – “Mulheres *parrhesiáistas*” –, defendemos a afirmação de que a mulher não se inscreve totalmente na norma fálica. Para isso, apresentamos e discutimos a narrativa de mulheres autoras – filósofas, psicanalistas, escritoras, poetas –, que ocuparam lugares ditos masculinos, percorrendo caminhos tangenciais ousados: Safo de Lesbos e Aspásia de Mileto, na Antiguidade; Hildegarda de Bingen e Christine de Pisan, na Idade Média; Mary Wollstonecraft e Marie-Olympe de Gouges, no século XVIII; Lou Andreas-Salomé e Gabriela Mistral, no século XIX e início do século XX; e a brasileira Nísia Floresta. A partir da obra *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*, organizada pela brasileira Juliana Pacheco (2016), evidenciamos a importância de pesquisas dedicadas ao reconhecimento da produção intelectual das mulheres na filosofia, na medicina, na vida pública em geral. Indagamos também a permanência do não reconhecimento da participação das mulheres em atividades intelectuais, sociais e políticas. Enfatizamos, com isso, a visibilidade e a invisibilidade das mulheres escritoras/autoras em diferentes contextos.

Nesta seção, ao recolher a narrativa daquelas mulheres, à luz da teoria psicanalítica, propomos pensar que elas agiram *impulsionadas* menos pela repetição que provocaria o gozo fálico e mais pela experiência de um gozo suplementar. Agiram como mulheres não 'iguais aos homens', elas são, portanto, não homens, não se dizem um “todo”, são, cada uma de modo peculiar, 'não toda'. Propomos que são mulheres merecedoras da denominação *parrhesiáistas*.



Com a lacaniana Colette Soler (2005), argumentamos que, mesmo que as mulheres já não sejam como aquelas descritas no início do século XX, as mudanças da realidade não bastam para nos livrarmos da tese freudiana sobre o inconsciente e a pulsão e discutimos, a partir desses conceitos, a complexa articulação entre feminilidade, corpo e sexualidade feminina.

Com Gerárd Pommier (1991), mostramos que a mulher foi descrita como um mito encarnado, sempre estranho, marcado pela extravagância, ao qual cabe todo o amor. A história indicaria que os atos de amor se endereçam quase sempre à mulher, inclusive quando uma mulher ama um homem ela se encontraria em uma posição masculina, ou seja, essa mulher encenaria, para além desse homem, o lugar que outrora foi de outra mulher: a mãe. De um lado, a mulher ocupando-se da posição de mãe; nessa perspectiva, encarnaria a Outra mulher. Por outro lado, a mulher que quer mais do que ser amada sairia de uma posição passiva para uma ativa. Ser amada implica, portanto, passividade e um *quantum* de sofrimento, tratando-se de uma posição que se confronta com aquilo que o gozo tem de mais devastador. Devastador no sentido da não atividade e do sofrimento psíquico naquelas mulheres que cedem de seu desejo em obediência ao desejo daqueles que a tomam como seu objeto de amor/gozo.

A partir de Paul-Laurent Assoun (1993), evidenciamos a mulher como aquela que Freud suspeitou ter permanecido como uma verdade impermeável ao saber que ele produziu a seu respeito. A mulher deu corpo ao enigma do inconsciente, nela havendo uma incongruência entre o que ela deseja e o que quer. Justamente no momento de passar da teoria do desejo da mulher para o querer propriamente dito é que a bússola da psicanálise enguiça. Freud se afastou muito dos discursos de naturalização e/ou de misticismo sobre a mulher, no final se sua teoria.

Com Foucault (2014; 2002), em *Aulas sobre a vontade de saber e A verdade e as formas jurídicas*, analisamos as consequências da psicopatologização da feminilidade e defendemos a *parrhesía* como prática ou técnica do dizer-a-verdade sobre si mesma, operada pela mulher, como ato que possibilita a expressão da feminilidade. Sustentamos ser por meio da impetuosidade dos seus atos de coragem, por meio de práticas do franco-falar,

que a mulher reconhece em si mesma a indagação *que queres?* Ou seja, o agir *parrhesiásta* produz abertura e condições para contornar e/ou enfrentar os dispositivos de saber e poder a ela impostos.

Ao final deste estudo acerca da feminilidade, reafirmamos o enigma insolúvel da feminilidade, ligado à sexualidade e à diferença sexual. Constatamos que a palavra 'sexo' provém do latim *secare*, o que significa cortar, dividir, separar. Disso, orientadas pela filosofia e pela psicanálise, depreendemos que o sujeito do inconsciente não tem sexo, ele é o sexo, a divisão, o corte. Além disso, enfatizamos que histeria e feminilidade se diferem em relação ao gozo. Nesse sentido, o discurso histérico indica a condição de alguém que não quer saber sobre sua própria divisão subjetiva.

No entanto, para além de formular respostas para a questão 'O que quer uma mulher?', esta Tese discute 'O que quer o feminino na mulher?'. Consoante a Colette Soler, precisa em suas elaborações conceituais, afirmamos que a mulher histérica estaria não no registro do 'não-todo', mas, antes, identificada ao que está sujeito à castração. Na histeria haveria uma amarração ao circuito fálico, o que manteria a mulher – ou um homem – submetida à lógica do ter o falo, assumindo o lugar daquela que não o tem, dedicando-se à sua conquista por meio de suas infundáveis reivindicações, sem implicar-se nessas reivindicações. Em síntese, na histeria não haveria o reconhecimento do sexo da mulher como enigma, permanecendo inscrita na dolorosa relação com o *falo*. Por outro lado, exercendo a feminilidade, a posição da mulher estaria demarcada pelo reconhecimento de que seu sexo – e a sua sexualidade – permanece um enigma. Trata-se mais de uma posição de abertura para a feminilidade, para o 'querer' da mulher, manifestado em ato por meio da *parrhesía*, do que uma resposta para esse enigma.

## 1. PARRHESÍA E ATO PARRHESIÁSTA

O conceito de *parrhesía* é apresentado por Foucault especificamente na primeira<sup>2</sup> conferência “O Significado da palavra *parrhesía*” (2013) e desenvolvido pelo filósofo nos seus últimos três cursos, proferidos entre 1981 e 1984, por Foucault, no *Collège de France*, a saber: *A hermenêutica do sujeito* (2010a); *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011). Nesse período, ele investiga a subjetivação, a partir do estudo das práticas e do cuidado de si entre os gregos, fazendo algo diverso daquilo que o ocupou nas décadas anteriores<sup>3</sup>. Serão a conferência e esses cursos que orientarão esta pesquisa acerca de uma experiência *parrhesiásta*. A partir deles, será possível localizar e esclarecer as invenções conceituais forjadas sobre a mulher e sua conduta. Mais especificamente, investigar por meio de quais práticas ou técnicas do dizer-a-verdade sobre si mesma são operadas pela mulher, assim como localizamos em Antígona.

---

<sup>2</sup> Esta é a primeira de um conjunto de seis Conferências “Discurso e Verdade” sobre a *parrhesía*, realizadas por Foucault em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, a saber: 2ª. *Parrhesía* nas tragédias de Eurípedes; 3ª. *Parrhesía* e a crise das instituições democráticas; 4ª. A prática da *parrhesía*; 5ª. As técnicas de *parrhesía*; e 6ª. Observações Finais.

<sup>3</sup> Nos anos sessenta e setenta, Foucault dedicou-se a fazer a arqueologia dos saberes, a genealogia e a evolução do poder. Nesse sentido, Foucault poderia ser considerado assistemático, apresentando uma despreocupação em seguir um método de trabalho único de pesquisa e escrita. Segundo Machado (2007), Foucault escreve seus textos para ser diferente do que ele próprio é, em cada período de sua vida, e para subverter as certezas dos outros e as próprias certezas: “[...] Não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido, mas a analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser [...]” (FOUCAULT, 2017, p. 10). Ou seja, conhecer não é descobrir e sim inventar. Foucault se utiliza de diferentes métodos em sua escrita, tal como a arqueologia utilizada por ele como um procedimento que verifica os limites e as articulações de um saber, não havendo uma unidade metodológica.

## 1.1 A *parrhesía* na filosofia de Foucault

Em sua Conferência “O Significado da palavra *parrhesía*”, Foucault (2013) enfatiza alguns aspectos da evolução do jogo *parrhesiástico* na cultura antiga, desde o século 5 a.C. até o começo do cristianismo:

Etimologicamente, *parrhesiazesthai* significa dizer tudo – de *pan* (tudo) e *rhema* (o que é dito). Aquele que usa a *parrhesía*, o *parrhesiastes*, é alguém que diz tudo o que tem em mente: ele não esconde nada, mas abre seu coração e sua mente completamente para outras pessoas através de seu discurso. Na *parrhesía*, presume-se que o falante dê um relato completo e exato do que tem em mente, de modo que a audiência seja capaz de compreender exatamente o que aquele que fala pensa (FOUCAULT, 2013, p. 04).

Ele inicia sua conferência distinguindo os diferentes tipos de *parrhesía*. Há, primeiramente, o sentido pejorativo da palavra, que não estaria muito distante do ato de “tagarelice” e consistiria em dizer tudo e qualquer coisa que se tem na mente, sem distinção. Esse primeiro sentido é encontrado em Platão, segundo Foucault (2013), como uma caracterização da má constituição democrática em que todos teriam o direito de se dirigir aos seus concidadãos para lhes dizer qualquer coisa, até as coisas mais estúpidas ou perigosas. Seria encontrado mais frequentemente na literatura cristã, que considera a *parrhesía* uma ação “má”, a qual deve se opor ao silêncio como uma disciplina ou uma condição exigida para a contemplação de Deus. A *parrhesía*, nesse sentido negativo, é, portanto, considerada um obstáculo para a contemplação de Deus.

No sentido positivo, a *parrhesía* está associada à liberdade e ao risco. Na *parrhesía*:

o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou do silêncio, o risco de morte ao invés da vida e da segurança, o criticismo ao invés da bajulação, e o dever moral ao invés do interesse próprio e da apatia moral. Esse, então, muito geralmente, é o sentido positivo da palavra *parrhesía* na maioria dos textos gregos em que ela ocorre, do século 5 a.C. até o século 5 d.C. (FOUCAULT, 2013, p. 09).

Outro sentido positivo atribuído à *parrhesía* é a coragem. “Se há um tipo de ‘prova’ da sinceridade do *parrhesiastes*, ela é a sua coragem. O fato de que

um falante diz algo perigoso – diferente do que crê a maioria – é uma forte indicação de que ele é um *parrhesiastes* [ou uma *parrhesiásta*]” (FOUCAULT, 2013, p. 06). Esse segundo sentido do termo *parrhesía* foi explicitamente discutido por Plutarco e Galeno, entre outros, pois, era muito importante reconhecer alguém como *parrhesiásta* na sociedade greco-romana. Isso não implica, entretanto, que qualquer um possa usar a *parrhesía*. Há um texto de Eurípedes, lembra Foucault (2013), em que um servo usa a *parrhesía*; entretanto, para isso seria preciso que ele conhecesse a si mesmo primeiro. Ou seja, o uso da *parrhesía* exige que a pessoa *parrhesiásta* conheça sua própria origem, seu próprio status. Notamos aqui que as mulheres não poderiam ser consideradas *parrhesiástas* em sua conduta, pois usualmente se deveria primeiro ser um cidadão do sexo masculino para que fosse reconhecida a verdade naquilo que era dito. As mulheres, portanto, estavam na mesma condição de um escravo ou servo, pois, conforme o pensamento de Eurípedes, alguém que esteja privado da *parrhesía* está na mesma situação “de um escravo na medida em que ele ou ela não pode tomar parte na vida política da cidade, nem participar do ‘jogo *parrhesiástico*’” (FOUCAULT, 2013, p. 08).

Isso nos leva a outro aspecto atribuído à *parrhesía*, ou seja, de uma verdade. Essa questão é “particularmente moderna que, creio eu, é estranha aos gregos. [...] Diz-se que alguém usa a *parrhesía* e merece ser considerado como um *parrhesiastes* [*parrhesiásta*] apenas se há para ele, ou ela, um risco ou um perigo em dizer a verdade” (FOUCAULT, 2013, p. 06). Como exemplo disso, Foucault descreve que, quando um filósofo diz ao soberano que sua tirania é perturbadora e desagradável, porque a tirania é incompatível com a justiça, então o filósofo diz a verdade. Assim, acreditando que está dizendo a verdade está também se arriscando, considerando que um soberano tirano pode se enfurecer, puni-lo, exilá-lo e até matá-lo. Nessa última definição, que inclui ‘ele ou ela’ podemos situar a posição de Antígona, mulher que foi ameaçada e condenada a ser enterrada viva por Creonte, assim como Marie-Olympe de Gouges e tantas outras mulheres que pagaram com a própria vida pelo ato de falarem a verdade.

Foucault traz como exemplo do uso da *parrhesía* alguém que vê um amigo fazendo algo errado e se arrisca a incorrer em sua ira dizendo que ele está errado. Nesse caso, se estaria agindo como *parrhesiásta*:

[...] É porque o parrhesiastes deve assumir um risco falando a verdade que o rei ou o tirano em geral não pode usar a *parrhesía*: pois este não arrisca nada. Quando se aceita o jogo *parrhesiástico* no qual a própria vida está exposta, se está começando uma relação específica consigo mesmo: arrisca-se a morrer ao dizer a verdade ao invés de repousar na segurança de uma vida na qual a verdade permanece não dita. [...] A função da *parrhesía* não é demonstrar a verdade a outrem, mas tem função crítica: crítica do interlocutor ou do próprio falante (FOUCAULT, 2013, p. 07).

Foucault (2011) cita Plutarco ao tratar das relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres, em seu texto sobre *A coragem da Verdade* e em sua Conferência sobre a *parrhesía*. Entretanto, não apresenta minuciosamente essas relações, o que nos incita a pesquisar diretamente em Plutarco. Identificamos que Plutarco (2019) escreveu um de seus livros, *Preceitos conjugais*, para presentear seus discípulos, recém-casados, Poliano e Eurídice, com orientações de como mulher e homem devem se comportar na vida privada e na vida pública. Nesse livro, composto por 48 episódios, Plutarco intenciona orientar, pedagógica e filosoficamente, marido e mulher para que construam um relacionamento harmonioso. Entretanto, parece-nos que se trata de orientações que defendem a submissão da mulher aos desejos do homem.

Plutarco (2019) acredita que seus preceitos se dirigem para além das questões do casamento: eles orientam, principalmente, as mulheres para que o bem-estar harmonize também a vida na cidade e na ágora. A historiadora e tradutora<sup>4</sup> de *Preceitos conjugais*, Maria Aparecida de Oliveira Silva, acredita que Plutarco admite nesse texto que a mulher tem capacidade intelectual para o aprendizado e o questionamento do aprendido; por outro lado, sua submissão está centrada no plano das paixões e das vontades, sendo seu dever obedecer às vontades do homem. Dentre os preceitos, estas são algumas das orientações:

---

<sup>4</sup> Maria Aparecida é tradutora das demais obras de Plutarco e dos nove volumes da clássica série 'Histórias de Heródoto', sobre a expansão do Império Persa na Trácia e na Macedônia dedicadas às Musas Clio, Euterpe, Talia, Melpômene, Urânia, Calíope, Terpsícore, Érato e Polímnia.

Tal como, quando duas vozes soam juntas, a melodia que vem à tona é a mais grave, assim também é toda ação realizada em uma casa em que a prudência, quando os assuntos estão em conformidade com ambas, mas torna-se evidente a autoridade e preferência do marido (PLUTARCO, 2018, p. 38-39, 139D);

Do mesmo modo, a mulher não deve ter um sentimento próprio, compartilha o sentimento de seriedade, brincadeira, preocupação e o riso com o seu marido (PLUTARCO, 2018, p. 41, 140A);

Deve-se dizer que a propriedade e a casa são do marido, ainda que a mulher contribua com a maior parte (PLUTARCO, 2018, p. 46, 140F);

[...] a mulher deve conversar com seu marido ou por meio de seu marido, não lhe causando aborrecimento (PLUTARCO, 2018, p. 56, 142D);

E as mulheres que são prudentes, nos momentos de cólera dos maridos que gritam, elas ficam tranquilas, silenciam-se [...] (PLUTARCO, 2018, p. 59, 143C);

Portanto, deve-se estar bem ajustado em casa para no futuro harmonizar a cidade, a ágora e os amigos. Pois os *erros das mulheres aparecem mais que os erros cometidos contra as mulheres, que passam despercebidos pela maioria* (PLUTARCO, 2018, p. 64, 144B, *grifo nosso*).

Esses *Preceitos*, escritos no século I d.C, são resultantes dos muitos anos de estudos filosóficos de Plutarco, especialmente da filosofia de Platão, e de seus vinte anos dedicados ao sacerdócio. Suas ideias valorizam a filosofia, as artes e a prudência, desconsiderando, entretanto, a palavra da mulher e o que ela quer. Parece-nos que, se Eurídice seguir esses preceitos, poderá elidir a questão ‘*O que quer a mulher?*’ em sua vida com Poliano. Entretanto, a questão que permanece aberta é: quais as consequências dessa elisão à mulher?

Considerando os estudos de Foucault sobre os gregos e a conclusão de que a prática de se ocupar consigo mesmo não seria uma simples preparação momentânea para a vida, mas uma forma de vida, e que a *parrhesía* estaria no exercício das práticas de vida dentre os gregos, de que conhecer é mais do que descobrir, é inventar, apesar de Eurípedes ter afirmado que somente um homem poderia falar a verdade, acreditamos e defendemos que uma mulher também pode usar a *parrhesía*, que as mulheres também podem ser consideradas *parrhesiastes ou parrhesiástas*. Mostraremos narrativas de mulheres que comprovam nossa posição, a começar pelo ato de coragem de Antígona,

narrado por Sófocles, antes do ano de 440 a.C, personagem a quem o tragediógrafo Sófocles concede uma aura de radiosa e enigmática superioridade sobre Creonte, o rei de Tebas. Atribuímos à ação *parrhesiásta* de Antígona a posição de relevo que ela ocupa na narrativa de Sófocles.

## 1.2 *Parrhesía* no ato de coragem de Antígona

De uma perspectiva geral, conforme Kathrin H. Rosenfield (2002), em *Sófocles e Antígona* a tragédia grega reflete sobre a organização social e a maneira grega de governar e fazer justiça. Ao mesmo tempo, ela dá visibilidade a novos modos de conter conflitos, a outras maneiras de viver e agir e de encarar as contradições fundamentais da existência humana. A peça de Sófocles nos aparece como uma possibilidade para demarcar os efeitos da *parrhesía* praticada não somente pelos homens, mas também pela mulher. Sófocles, vinte e quatro vezes vencedor nos concursos trágicos no século V a.C, sucedido por Ésquilo e Eurípedes, escreveu sete<sup>5</sup> tragédias, entretanto, elegemos *Antígona* para ilustrar a *parrhesía* presente no discurso de uma mulher. Esta seção, portanto, objetiva tratar do ato de coragem de Antígona, articulando-o ao conceito de *parrhesía*, tal como é descrito nos três últimos cursos de Foucault: *A hermenêutica do sujeito* (2010b); *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011).

### 1.2.1 *Antígona e a coragem da verdade*

Quem é Antígona? É uma mulher corajosa que, na descrição de Sófocles, sustenta publicamente uma posição política diante dos questionamentos de Creonte sobre seus atos. Apresentamos, primeiramente, a descrição da peça teatral grega *Antígona*:

---

<sup>5</sup> “As sete tragédias conservadas de Sófocles são: *Ajax*; *As traquinianas*; *Antígona*; *Édipo rei*; *Electra*; *Filoctetes* e *Édipo em Colona*. Sófocles escreveu *Antígona* na sua maturidade, antes de *Édipo rei* e de *Édipo em Colona*” (ROSENFELD, 2002, p. 08).



Trata-se da continuação dramática da peça *Édipo Rei*, de Sófocles. Depois da tragédia ocorrida nessa primeira peça, Édipo parte para o exílio, deixando seus quatro filhos em Tebas: Eteocle, Polinice, Antígona e Ismena. Seus dois filhos, herdeiros do trono tebano, desejavam governar a cidade e chegaram a um acordo de revezamento no comando, a cada ano. No entanto, Eteocle, o primeiro a governar, ao fim do mandato, não quis ceder o poder ao irmão, Polinice. Este, derrotado, reuniu um exército em uma cidade vizinha e rival da grande Tebas para enfrentar o irmão com o objetivo de governar Tebas. Durante tal conflito, os dois irmãos se mataram e, então, quem assumiu o poder foi o tio Creonte, irmão de Jocasta, esposa e mãe de Édipo, que também morreu nessa primeira peça.

Creonte, autorizado pelo seu poder, estabelece que o corpo de Polinice não deve receber as honrarias tradicionais dos funerais, pois havia lutado contra a pátria. Já ao irmão Eteocle, o rei determinou que fossem dadas tais honrarias fúnebres. Além disso, determinou pena de morte a quem desobedecesse a suas ordens. Entretanto, a irmã Antígona decide realizar o próprio desejo, desejo esse que desobedecia às leis jurídicas vigentes, mas que ia ao encontro da tradição. Essa jovem mulher desejava enterrar seu irmão Polinice, tanto quanto a Eteocle, porém, Creonte, rei tirano, tio e futuro sogro<sup>6</sup> de Antígona, promulga uma nova lei que proíbe esse enterro, pois o considerava uma grande ofensa. No entanto, segundo a tradição, sem as devidas honrarias fúnebres, a alma de Polinice não faria a transição ao mundo dos mortos – justamente a intenção de Creonte com a promulgação da nova lei.

O que diz essa nova lei? - “[...] fica terminantemente proibido honrá-lo [Polinice] com um túmulo, ou de lamentar sua morte, que seu corpo fique insepulto, para que seja devorado por aves e cães, e se transforme em objeto de horror” (SÓFOCLES, 2005, p.17). Com isso, Creonte passa a defender a exposição do corpo do cadáver como medida da polis, o que restabeleceria o princípio mínimo das alianças familiares e políticas. Entretanto, essas não eram as leis vigentes em Tebas:

---

<sup>6</sup> Creonte, ao cumprir as leis públicas, em detrimento das leis da tradição como era o costume, tem como resultado a destruição da sua própria família, que se encerra com a morte de seu filho Hemon, o qual se casaria com Antígona.

Numa situação normal, ele [Creonte] poderia e deveria ter levado o corpo para além da cidade, para que os parentes pudessem enterrá-lo discretamente. [...] Como fratricidas, nenhum dos dois mereceria um túmulo na cidade e, como suicidas, deveriam ser enterrados num ermo longínquo, com as mãos quebradas (ROSENFELD, 2002, p. 37).

O que faz Antígona? Ao conhecer essa nova lei, Antígona decide recusá-la, mesmo sabendo que seu direito (inalienável) de enterrar Polinice irromperá um novo conflito. Ela age conforme as leis que eram até então reconhecidas, inclusive por Creonte, como leis a serem seguidas por todos. Ou seja, Antígona apela às leis não escritas, aos costumes imemoriais pelos quais aceita morrer.

Antígona decide enterrar seu irmão. A decisão de Antígona revela a importância do ato do *franco-falar* que, para Foucault, está justamente na possibilidade de constituir-se um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, pois o sujeito que fala se compromete. No mesmo momento que diz 'eu digo a verdade', Antígona se compromete a fazer o que diz e a ser sujeito de tal conduta: ela não cede frente a seu desejo e sustenta sua decisão publicamente. Quando Creonte a interroga sobre sua ciência da nova lei, a resposta de Antígona é simples e clara, assim como a encontramos nas pesquisas de Foucault sobre o pensamento de Sêneca: o essencial na *parrhesía* é transmitir pura e simplesmente o pensamento, com o mínimo de ornamento, desvencilhado de regras e procedimentos da retórica. Esse comprometimento da palavra na *parrhesía* é a base e a condição daquilo que se diz sobre si e daquilo que se vive, assim como lemos no diálogo com Antígona:

Creonte: Ó tu, que mantém os olhos fixos no chão, confessas ou negas ter feito o que ele diz?

(Antígona ergue-se e fita-o de frente, com desassombro)

Antígona: Confesso o que fiz! E confesso-o claramente.

Creonte: [...] sabias tu que, por uma Proclamação, eu havia proibido o que tu fizeste?

Antígona: Sim, eu sabia! Por acaso eu poderia ignorar, se era uma coisa pública?

Creonte: E, apesar disso, tiveste a audácia de desobedecer a essa determinação?

Antígona: Sim, porque não foi Júpiter que a promulgou, e a Justiça, Deusa que habita com as divindades subterrâneas,

jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos [...] (SÓFOCLES, 2005, p. 29-30).

Reconhecemos, nesse diálogo, a *fala franca* de Antígona, que pode ser pensada aqui como uma ação política que ultrapassa a noção de decisão de interesse particular. Considerando a definição de Foucault sobre a *parrhesía* como noção política, lemos o ato de Antígona como um ato ético e político. Isso porque a *parrhesía* trata da história das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo e aproxima as relações entre sujeito e verdade, arraigadas originariamente na prática política e derivadas depois para a esfera da ética pessoal. A decisão de Antígona teve como consequência ser sentenciada à morte.

Mesmo tendo sido legítimo o esforço de Creonte para restabelecer as estruturas de parentesco e garantir o destino de sua própria linhagem, de acordo com as leis gregas de seu tempo, o que predomina em sua decisão é o desprezo contra a mulher. Segundo Rosenfield, “Creonte dá aparentemente vazão a um desprezo viril contra as mulheres, aliás, muito comum na Cidade clássica [...]. Fala incessantemente dos perigos de uma intromissão feminina no novo governo [...]”(2002, p. 40-41). Uma questão é posta a partir disso: é possível viver com ética e ser submissa às normas impostas à mulher?

Ao considerarmos os dispositivos de poder de Foucault para discutir essa questão, entendemos que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que eles passam a representar, seja na Antiguidade, seja na contemporaneidade. Essa questão de obediência e transgressão é amplamente discutida na peça *Antígona* e conduz à compreensão da conduta humana e seus conflitos universais, pois a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada apenas a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se de um filosofar que, nas palavras de Foucault, implica ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar e testar se sabemos de fato o que sabemos sobre nós mesmos. A *parrhesía* é, então, vital em relação à política, à ética, à vida e à morte.

O termo *parrhesía* é definido, por Foucault (2011), como o *falar franco* ou *a libertas*, constituindo-se como uma das técnicas fundamentais do *cuidado de si* na Antiguidade. Falar com a liberdade da palavra é, portanto, o próprio ato

*parrhesiásta*, e está implicado com uma dimensão filosófica e política, considerando o *governo de si*, assim como Sófocles descreve em seu texto. Entretanto, há inúmeras interpretações para os acontecimentos na peça sobre *Antígona*, as quais mostram posições distintas e antagônicas.

No final do século XVIII, de acordo com Rosenfield, as leituras de Goethe e Schlegel fazem “interpretações polarizadas apresentando Antígona como figura de justiça absoluta, que tem todo o direito e toda a beleza de seu lado” (2002, p.10). De outro lado estaria Creonte, o qual realçaria a natureza nobre da heroína e assumiria o infeliz erro cometido ao determinar que Antígona fosse enterrada viva. Já na interpretação de Hegel, *Antígona* seria a mais bela e satisfatória obra de arte de todos os tempos. Hegel oferece uma interpretação complexa, nas palavras de Rosenfield:

Antígona e Creonte representam o choque entre a inconsciência natural e a consciência, ao mesmo tempo que a contradição entre a divina lei natural e lei da comunidade humana. Estas divisões desdobram-se na tensão entre os deuses de baixo, venerados por Antígona, e os deuses olímpicos, que Creonte invoca como protetores da cidade. Além disso, a heroína aparece como defensora do princípio feminino, do mundo privado da casa, que se ergue contra a lei masculina e a ação na vida pública. A trama de conflitos permite mostrar a sinceridade de ambos os heróis, assim como a complexidade das ações e do caráter dos personagens (2002, p.10-11).

O segredo da arte sofocliana parece estar justamente na apresentação de ambiguidades ou duplos sentidos nos seus personagens. Há algo para além das razões explícitas que levam ao enfrentamento pessoal e religioso de Antígona e Creonte, existindo no texto grego uma sutil trama política e genealógica que, na maioria das vezes, é examinada de modo polarizado, segundo Rosenfield (2002), citando o poeta Hölderlin:

os personagens de Sófocles deixam de ser meros símbolos, adquirindo a textura densa e labiríntica digna do mestre da ironia. Assim, essa segurança torna-se infinitamente mais rica e sua luta mais verossímil do que no conflito polarizado que faz de Creonte um simples tirano ávido de poder e Antígona uma Santa que se sacrifica pela família e pelo dever religioso (2002, p. 13).

Nessa perspectiva, Creonte é interpretado como alguém mais do que um bárbaro que abusa do poder, antes revelando os motivos de um esforço sincero para salvar a catástrofe em Tebas. Creonte parece ocupar mais do que uma

posição tirânica na peça de Sófocles. Desde os primeiros versos, Sófocles atribui a ambos os traços egocêntricos, sublinhando que Antígona se atribui um estatuto privilegiado na linhagem dos Labdácias. A etimologia do seu nome “*Antigone*” reforça essa indicação: *Anti* significa ‘no lugar da’ ou ‘contra’, e *gone*, ‘progenitura’. Em outras palavras, aquela que está contra a sua progenitura.

Para Gros, desobedecer é não só invocar uma legitimidade superior, é, ainda, afirmar que se obedece a outras leis, é pôr em causa o próprio princípio de uma legitimidade. Na desobediência, podemos encontrar uma dose de transmissão pura: é esse o brilho de Antígona:

Antígona, em sua desobediência, não afirma uma ordem contra outra: ela abala a própria possibilidade da ordem. Portar os valores da Noite<sup>7</sup>, defender o lado das mulheres, é o que Antígona faz diante dos homens, mostrando-se mais viril que eles. Jovem virgem frágil, ela faz frente ao macho da cidade; ela, a menina da família, não tem medo de falar publicamente. Antígona faz sentir esse risco de desobediência: algo de selvagem se desencadeia, incontrolável (2018, p. 90).

A incorrigibilidade viria de um fundo de animalidade rebelde. Aceitar a mediação das leis seria resistir à inclinação pulsional, fazer o que o *outro* exige que façamos é aceder ao patamar da humanidade dita normal. Nesse sentido, desobedecer seria se deixar escorregar ladeira abaixo na selvageria, ceder às facilidades do instinto anárquico, então obedecer seria afirmar a humanidade.

Gros (2018), referindo-se a Kant, diz que, se que podemos adestrar cães ou cavalos, podemos adestrar pessoas. Nesse caso, seria preciso desfazer-se das propensões naturais rebeldes, domesticando instintos forçosamente anarquistas, sufocando um fundo de selvageria avesso a qualquer irregularidade. Por outro lado, a obediência cega prepara o futuro sujeito político para a aceitação de leis com as quais ele não concordaria. Se a disciplina seria

---

<sup>7</sup> Antígona é representante da desmedida e do caos. Esses valores noite e dia referem-se a dois elementos nomeados como apolíneo e dionisíaco. São formas de contraste entre o deus Apolo, a ordem, a racionalidade, a clareza intelectual, e o deus Dionísio, a êxtase, a vontade, a espontaneidade, a desmedida e o caos. Para Nietzsche (1992), em *O nascimento da tragédia*, esses dois elementos não são contrários, mas, complementares, um é parte distinta do outro. A tragédia seria uma mostra disso, ela é criada a partir da relação entre os contrários, apresentando algo novo nessa criação. Entretanto, a existência humana valoriza menos ou mais um dos elementos apenas, culminando na negligência do outro elemento.

afirmar o princípio da humanidade, a obediência humaniza e a desobediência produz monstruosidades<sup>8</sup>:

Desobedecer é manifestar uma parte em nós de animalidade estúpida, rude. Michel Foucault, em seu curso no Collège de France de 1975, indica que o povo dos “anormais” –a psiquiatria construiu essa categoria ao longo do século XIX a fim de poder se apresentar como um vasto empreendimento de higiene política e moral – é, em parte, formado por incorrigíveis. O incorrigível é o indivíduo incapaz de se submeter às normas do coletivo, aceitar as regras sociais, de respeitar as leis públicas (GROS, 2018, p. 27).

Antígona é apresentada como sendo totalmente diferente da outra mulher de sua família, sua irmã Ismena. Ismena representa a mulher na polis clássica, ou seja, um ser frágil, suspeito, insignificante, e seu valor se restringiria em ser bonita e submissa, o que é afirmado claramente por ela mesma:

Convém não esquecer ainda que somos mulheres, e, como tais, não podemos lutar contra homens; e, também, que estamos submetidas a outros, mais poderosos, e que nos é forçoso obedecer a suas ordens, por mais dolorosas que nos sejam. De minha parte, pedindo a nossos mortos que me perdoem, visto que sou obrigada, obedecerei aos que estão no poder. É loucura tentar aquilo que ultrapassa nossas forças. [...] Não tenho forças para agir contra as leis da cidade (SÓFOCLES, 2005, p. 8-9).

Notamos que Ismena ocupa a posição da mulher submissa, descrita, séculos mais tarde, por Plutarco (2018). Ismena parece pensar que as mulheres deviam seguir tais orientações, ou *Preceitos*, ao sinalizar à irmã que esta deveria preferir silenciar e obedecer à Proclamação de Creonte. Ela lembra que os erros das mulheres aparecem mais dos que os erros contra as mulheres e, por isso, Antígona deveria preferir a boa conduta, a harmonia, evitando discordar das orientações do tio.

---

<sup>8</sup> Gros cita como exemplo disso a experiência totalitária do século XX, que “evidenciou uma monstruosidade inédita: a do funcionário zeloso, do executor impecável. *Monstros de obediência*. Refiro-me aqui à 'segunda modernidade' porque a razão que regula sua conduta não é mais dos direitos e dos valores, do universal e do sentido. É a razão técnica, eficaz, produtora, útil. A razão da indústria das massas, da administração e dos escritórios. A razão gestora, a nacionalidade fria, anônima, glacial, impessoal do cálculo e da ordem. Não se trata mais da antiga utopia: escutar e seguir a voz da razão universal em vez de permanecer na servidão dos instintos primitivos. Não; trata-se aí desse fazer *autômato*. No horizonte dessa segunda modernidade, a oposição já não é entre o homem e o animal, mas entre o homem e a máquina. E, súbito, é a desobediência que humaniza” (2018, p. 32).

Já a personagem Antígona é construída por Sófocles como uma mulher que fala com altivez, com uma superioridade surpreendente, comparável somente à aura dos heróis lendários, ou seja, ela tem a presença do espírito, o faro e a truculência de seu pai. Em Sófocles, encontramos, portanto, uma preocupação com as consequências advindas das atitudes de cada personagem. Segundo Lacan (1959-60/1991), Antígona faz uma escolha absoluta que não é motivada por nenhum bem. Por esse motivo, há um brilho na imagem e nos atos dessa mulher que leva o espectador de sua história a se deparar com a raiz de nossa experiência com a catarse<sup>9</sup>. Diante da lei dos homens se torna inflexível, dirigindo-se a um campo frente ao qual sua irmã recua. Com isso, mostra a dimensão própria do desejo puro, por meio de seu ato inquebrantável e intransponível.

Antígona é uma mulher que ocupa lugar central na condução do seu destino, o qual se apresenta de forma incerta em um mundo em transformação. No seu texto *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault, ao se referir à Antígona, diz:

ela [Antígona] nos apresenta um resumo das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar; do direito de dizer a verdade, de opor a verdade a seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam [...]. Esse direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade deu lugar a uma série de grandes reformas culturais características das sociedades gregas (FOUCAULT, 2005, p. 54).

Seguindo as pesquisas de Foucault (2010b) sobre os gregos em que cita a passagem da *Carta VIII*<sup>10</sup>, de Platão, percebemos que nela ele situa o conselho político (*symbolé*) como manifestação e exercício da *parrhesía*. Foucault

---

<sup>9</sup> Conforme Roudinesco e Plon, catarse refere-se à “palavra grega utilizada por Aristóteles [em *Poética*] para designar o processo de purgação ou eliminação das paixões que se produzem no espectador quando, no teatro, ele assiste à representação de uma tragédia. O termo foi retomado por Sigmund Freud e Josef Breuer, que, nos *Estudos sobre a histeria*, chamam de método catártico o procedimento terapêutico pelo qual um sujeito consegue eliminar seus afetos patogênicos e então ab-reagi-los, revivendo os acontecimentos traumáticos a que eles estão ligados” (1998, p. 107).

<sup>10</sup> Para Foucault, a carta VIII “é uma carta mais curta que a carta VII, menos cheia de reflexões [...] que responde de modo mais imediato a uma situação dramática em Siracusa [exílio de Dionísio e morte de Dion]” (2010b, p. 238). Nesta carta, Platão dá conselhos que levam ao esclarecimento da *parrhesía*: “diz respeito ao próprio estatuto de *parresía* e que nos levará ao cerne do problema” (2010b, p. 239). Ele toma como exemplo de uma ação *parresiásta* a morte de Dion no aspecto de que ele é “alguém que pagou com a própria vida o dizer-a-verdade [ao se opor a Dionísio em Siracusa]” (2010b, p. 252).

aponta que Platão desenvolve uma atividade *parrhesiásta* circunscrevendo em que o discurso da *symbolé*, o discurso do conselho, se caracteriza como uma *parrhesía*.

Foucault (2010b) afirma que o discurso de Platão, por um lado, apresenta caráter absolutamente pessoal. Trata-se, dessa forma, de uma enunciação em seu nome, de suas opiniões e recomendações. A *parrhesía*, em Platão, caracteriza-se por uma tensão entre o registro de um conselho particular dado em função de circunstâncias que lhes são contemporâneas, ao mesmo tempo em que é também um discurso que alude a princípios gerais e constantes. Em outras palavras, esse discurso de *parrhesía* estende-se a princípios gerais concomitantemente à referência a circunstâncias particulares. Por outro, a *parrhesía*, em Platão, dirige-se a ambas as partes do enfrentamento siracusano, pois trata-se de um discurso recomendado a todos. Ela não consiste em uma imposição e prescrição de leis: trata-se de um discurso de persuasão dirigido a todos e a cada um para que se adote certo comportamento ou conduta.

Segundo Foucault (2010b), é possível localizar notáveis modificações na noção de *parrhesía políticae* e, a partir dessa constatação, o filósofo propõe-se a elucidar os deslocamentos que incidem sobre as concepções desse exercício da palavra verdadeira no campo político<sup>11</sup>. O primeiro deslocamento refere-se à generalização da noção de *parrhesía*: esta passa a ser concebida enquanto um dizer-a-verdade que independe da *politeía* à qual esteja vinculada. Isso significa que a *parrhesía* deixa de estar necessariamente vinculada à democracia, a tal ponto de tornar-se uma função necessariamente universal.

O segundo deslocamento diz respeito à atribuição de relativa ambiguidade inerente à noção da *parrhesía*, ambiguidade esta que se dá em razão de dificuldades impostas ao seu exercício, na medida em que a *parrhesía* viabiliza a todos a *possibilidade* de falar. Desse modo, considera-se que a palavra possa ser tomada tanto ao seu melhor ou não. Além disso, na medida em que dizer a verdade se constitui como uma prática que implica riscos, ou

---

<sup>11</sup> Foucault refere-se a deslocamentos em relação às formulações de Tucídides e a Eurípedes, já anteriormente apresentadas e examinadas pelo autor com vistas à elucidação de diferentes dimensões da noção de *parrhesía*. As referidas modificações são localizadas com a apresentação de formulações mais tardias acerca da *parrhesía*, correntes no século IV.



seja, na medida em que existe o perigo em falar a verdade perante o soberano ou perante o povo, poderá contrapor-se à *parrhesía* a lei do silêncio diante do soberano e do povo. Ou, ainda, a partir desse medo, poderá ser constituído um discurso falseado, a má *mímesis*<sup>12</sup> da *parrhesía*: trata-se aqui da simulação do discurso para que este fique adequado àquilo que o povo ou o soberano desejam ouvir.

Localizamos, nesse segundo deslocamento, a decisão *parrhesiásta* de Antígona, que se opõe à nova lei promulgada por Creonte e concede as honrarias ao irmão Polínice. A condenação de Antígona à morte aparece, assim, como uma obrigação de Creonte, mas também com esperança de liberação de Tebas dos miasmas<sup>13</sup>, e de Hêmon da progeneritura maldita de Édipo, ao não realizar seu casamento com sua noiva. Entretanto, os detalhes do texto de Sófocles indicam que “Creonte não persegue todo e qualquer transgressor da [sua] proibição, mas as filhas de Édipo – as últimas raízes da estirpe [dos Labdácias]”, conforme Rosenfield (2002, p. 34), e são a esperança dos anciões em Tebas:

Os anciões ainda amam Édipo – apesar da infelicidade que ele atraiu sobre a cidade – precisamente porque ele encarna de forma mais pura a audácia maravilhosa-e-terrível (*deimos*) dos grandes fundadores da civilização. Como o pai Antígona jamais renuncia à esperança de suprimir os entraves de sua maldição, mas para fazer o que deve [enterrar Polínice] (ROSENFELD, 2002, p. 35).

O terceiro concerne a um deslocamento do alvo, um deslocamento do objetivo da *parrhesía*. Nos escritos referentes ao século IV, a noção de *parrhesía* não se restringe a um conselho dirigido à cidade para que ela se governe convenientemente. Assim, esse terceiro deslocamento implica que a *parrhesía* passe a ser uma atividade dirigida à alma daqueles que devem governar, intentando que estes se governem convenientemente para que a cidade seja

---

<sup>12</sup> Trata-se da *lisonja*, prática que, segundo Foucault (2010b), constitui-se como uma grande categoria do pensamento político na Antiguidade, mas que, no entanto, se apresenta como a própria sombra da *parrhesía*; como seu duplo ruim: ou seja, consiste numa imitação desqualificada do dizer-a-verdade política.

<sup>13</sup> “Poluição causada por uma transgressão. Diferentemente da culpa cristã (falha subjetiva e interiorizada), o miasma constitui uma impureza e uma perturbação objetivas que independem da intenção e da consciência ou deliberação do agente. As consequências do miasma não se restringem, portanto, ao agente causador, mas ameaçam todo o solo, a família e a cidade onde ocorreu (ROSENFELD, 2002, p. 66).

também assim governada. A *parrhesía* dirige-se, portanto, ao governo de si com vistas ao governo dos outros. Em *Antígona*, Creonte infringiu esse princípio ao criar a Proclamação com a proibição do enterro de Polínice.

A quarta modificação diz respeito àquilo ou a quem pode ser confiado o exercício da *parrhesía*. Trata-se aqui de um problema que pode ser traduzido em diferentes indagações: quem detém o monopólio do dizer-a-verdade político? Quem é capaz de exercer a *parrhesía* – exercício negado às mulheres em Tebas? Nesse sentido, Foucault considera que a filosofia passa a ser a detentora do monopólio da *parrhesía*, na medida em que sua função é dizer o que é verdadeiro e rechaçar o falso. Ela, então, não pode concernir à retórica, na medida em que é a filosofia que possibilita a distinção entre a *parrhesía* e a lisonja. À retórica, em contrapartida, cabe persuadir o público tanto do verdadeiro como do falso, tanto do justo como do injusto.

A partir dessa acepção, a filosofia detém o monopólio da *parrhesía* na medida em que se constitui não como uma força de persuasão capaz de convencer as almas de tudo e de qualquer coisa, mas porque se apresenta como uma operação sobre as almas que permite às mesmas a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Essa questão entre o falso e o verdadeiro parece ser ultrapassada pelo conceito de *parrhesía*. Sófocles apresenta a função de Tirésias na peça, o qual sustenta que há verdade na ação de Creonte e na de Antígona, não havendo julgamento entre a ação falsa e a verdadeira. Isso pode ser notado quando o *Coro* se refere a Antígona como a última raiz de sua estirpe, pois, para os anciões, ela suscita a esperança de fazer renascer a linhagem de Édipo. Há verdade no ato de Antígona, pois, segundo Rosenfield (2002), existia uma instituição jurídica que assegurava um estatuto particular à filha de um chefe defunto. Esse instrumento garante à filha, por direito, parir um sucessor para o seu pai morto, assegurando, assim, a continuidade da linhagem e do poder.

Na narrativa de Sófocles, Creonte chamou os anciões para uma conversa à parte, repetindo o gesto de Antígona, que chamou Ismena para falar a sós. Acuado pelas catástrofes sucessivas, o novo Rei pondera três problemas. Primeiro: a questão genealógica, Creonte sonda o *Coro* para saber se ele seria regente ou se governaria definitivamente. Segundo: a política, ele procura

assegurar a viabilidade de seu governo por meio do apoio dos anciões. Terceiro: a religiosa, ele acha que a cidade foi novamente poluída pelo sangue dos Labdácias e exige uma purificação, propondo que o cadáver seja tratado como bode expiatório dos males que assolam Tebas.

Creonte seria regente de Tebas apenas temporariamente, mas a morte dos irmãos, que poluiu a cidade, e que, pelos miasmas, causou vergonha e ameaça, poderia também garantir a continuidade da sua linhagem. A linhagem de Laio e Édipo está poluída, por isso Creonte considera necessário reerguer Tebas substituindo-a pela sua própria linhagem. Entretanto, Antígona e Ismena são as “últimas raízes” dos Labdácias e, na tradição tebana, as mulheres podem transmitir o direito ao trono.

[...] O parentesco e as alianças políticas (ambos designados em grego pela palavra *philia*, amizade) tornam-se altamente instáveis porque as inversões incestuosas perturbaram os limites simbólicos que asseguram os estatutos dos indivíduos. Quando um pai é ao mesmo tempo um irmão, uma mãe e avó dos seus filhos, a amizade facilmente inverte-se em: a relação entre Polinice e Eteocle mostra precisamente a frágil fronteira entre amor e ódio, amizade e inimizade, que estigmatiza os Labdácias [...]. Creonte distinguiu os irmãos segundo um critério moral: um atacou, outro defendeu a cidade. A simplificação permite a Creonte, de um lado, se distanciar dos Labdácias e dos seus miasmas (vilipendiando o cadáver de Polinice), de outro, honrar sua memória. Creonte procura tornar-se o herdeiro destes esforços notáveis de reerguer a cidade. Édipo salvou Tebas da Esfinge, Eteocle conteve Polinice (ROSENFELD, 2002, p. 32-33).

Os ambíguos diálogos de Creonte com Antígona e Hemon garantem que o decreto não evita o enterro proibido ou liberta Tebas dos miasmas. Apenas empurra Antígona, e talvez Ismena, para a morte, pois elas têm, por dever, sepultar o cadáver. Rosenfield (2002) evidencia que é o dever que define a existência no pensamento grego. Por outro lado, parece-nos que Antígona agiu para além de seu dever, pois além de realizar os gestos fúnebres, ela assumiu seu ato quando questionada por Creonte, agindo como uma *parrhesiásta*.

Foucault, no Curso sobre o *Governo de Si e dos Outros*, argumenta que a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se aqui de um filosofar, de um ocupar-se de si mesmo e de um exercício de

escrutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. E de um escrutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. A *parrhesía* filosófica é essencial “na medida em que consiste em uma provação de si mesmo e dos outros — e não ao funcionamento ou ao governo da cidade. Ela consiste na vigília da cidade, à vida da cidade. O *parrhesiásta* é, então, vital *em relação à política*” (FOUCAULT, 2010, p. 296).

Ao final da peça, Creonte decide “passar a vida obedecendo às leis que regem o mundo” (SÓFOCLES, 2005, p. 69), e libertar Antígona, essa mulher corajosa que agiu por meio da *parrhesía*; entretanto, ela já não mais vivia. Também sua esposa havia se suicidado com sérias acusações contra Creonte, assim como o fez seu filho Hemon. Já Antígona partiu sem acusações, sem causar miasmas. É nisso que consiste a reviravolta trágica: o herói age escolhendo um bem, mas, desde o início de sua ação, já se anunciam as sombras do ‘erro’, isto é, de uma limitação própria do homem, incapaz de realizar todos os bens. No centro da arte dos poetas trágicos, está sempre uma situação que coloca o herói diante da escolha entre dois bens. A ação trágica é, infalivelmente, uma ação que negligencia um desses dois bens equivalentes.

O que Antígona nos ensina? Ela nos ensina que não há monopólio do dizer-a-verdade político. A mulher é capaz de exercer a *parrhesía* e provocar transformações políticas, seja para o governo de si, seja para o governo dos outros. Entretanto, na realidade, essas transformações são parciais e politicamente há muito a fazer ainda. No Brasil, tem-se como exemplo o caso de Zuzu Angel, uma mulher que foi assassinada por contrapor-se às leis arbitrárias do governo militar que, durante a ditadura, torturou e assassinou seu filho, como outras tantas pessoas.

A coragem de Zuzu Angel foi imortalizada pelo filme e posterior publicação do seu roteiro pela coleção Aplausos:

O filme se concentra num período de cinco anos, que vai da morte de Stuart, em maio de 1971, a abril de 1976, quando Zuzu morre na saída do túnel que hoje leva seu nome, no Rio de Janeiro. Há qualquer coisa de tragédia grega, de Antígona, na vida de Zuzu. Elke Maravilha, mulher inteligente e sensível que desfilou para ela e com quem conversei bastante sobre o projeto, diz sempre isso, que Zuzu não era uma dramática, era uma trágica. Que não se fazia de coitada, não vivia chorando

pelos cantos mostrando suas dores; que era uma guerreira, que agia, as ações é que norteavam sua vida, sua luta incansável pelo corpo de seu filho e por justiça. [...] Ela deu sua vida por um filho que já estava morto, deu sua vida pela memória de Stuart e pela ideia fundamental de que a Lei e a Justiça não podem ser deixadas de lado, sob qualquer hipótese, em qualquer tempo (RESENDE e BERNSTEIN, 2006, p.13).

Considerando o que Foucault discutiu, no seu curso no *Collège de France*, em 1983, *O que é o Iluminismo?*, transcrito por Bülow, constatamos que questionar o que é nossa atualidade é o que possibilita reconhecer as reais transformações ocorridas em nosso tempo. Nesse texto, ele questiona:

Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade [...] (FOUCAULT, 1984b, p. 112).

No caso Zuzu Angel, o que encontramos é a permanência da violência contra a mulher, da manutenção de leis que negam a vida e provocam a tragédia. O uso do poder de governar ultrapassa o cuidado com a vida e a consequência é que a coragem de não silenciar dessa mulher, de enfrentar a tirania, não de Creonte, mas do governo militar, é conduzi-la à morte, do mesmo modo que ocorre na peça de Sófocles, com Antígona:

A morte de Zuzu Angel, em 1976, foi declarada acidental. Chico Buarque distribuiu 60 cópias da declaração de Zuzu a personalidades e imprensa. Nenhum jornal a publicou. Vinte e dois anos depois, a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos, constituída pelo governo brasileiro, através de uma perícia irrefutável e uma testemunha ocular, concluiu que ela foi assassinada. Hildegard e Ana Cristina Angel [filhas de Zuzu] fundaram o Instituto Zuzu Angel para preservar a memória de Zuzu e Stuart. Nunca puderam velar o corpo de seu irmão (RESENDE e BERNSTEIN, 2006, p. 190).

Como poderemos constatar pelos testemunhos de experiências *parrhesiásta*s apresentados nesta Tese, as mulheres que praticaram atos de coragem, tais como a personagem de Antígona, apesar das tentativas de apagamento de seus nomes, têm em comum a ousadia de expressar sua

coragem, diante de imensos riscos e, assim, afirmarem a ‘coragem da verdade’. Entretanto, de que verdade se trata? Esse é um conceito estudado e definido por autores e autoras nos diferentes campos de saber. Propomos pensar, nesta pesquisa, o conceito de verdade a partir do pensamento foucaultiano; além disso, diferenciá-lo do conceito de verdade a partir do pensamento lacaniano, notando ainda os pontos de intersecção entre eles<sup>14</sup>. No primeiro, temos a verdade como acontecimento, como categoria incluída numa análise do presente e, no segundo, ela é produzida pela equivocação, por meio da expressão inconsciente, como equívoco propiciador do reconhecimento do desejo inconsciente. Associamos, portanto, verdade à *parrhesía*: a *parrhesía* se torna possível a partir do momento em que a mulher age e, com isso – e só depois disso, num movimento *après coup* –, constrói sua própria resposta, uma verdade provisória, pois agiu reconhecendo em si a questão “O que queres? ou *Che vuoi?*”.

### 1.2.2 *Parrhesía, desejo e verdade*

Sustentamos que o ato *parrhesiásta* se aproxima do ato<sup>15</sup> de desejo inconsciente na medida em que seus efeitos são conhecidos somente a *posteriori*. Em Antígona o desejo estava lá, entretanto, ele só foi ‘reconhecível’ como tal quando colocado em ato. Nesse sentido, Antônio Quinet (2015) discute a definição, os objetivos e as partes da tragédia, para pensar sua articulação com o desejo em psicanálise. Ele retoma a definição clássica de Aristóteles acerca da tragédia como representação colocada em ato e faz uma advertência

---

<sup>14</sup> Não se trata de buscar semelhanças e dessemelhanças entre Foucault e Lacan, pois em alguns momentos seus sistemas de pensamento nos parecem incomunicáveis. Interessa-nos apreender a complexidade do conceito de verdade a partir da problematização desenvolvida por eles, tomando suas teorizações críticas como ‘caixas de ferramentas’.

<sup>15</sup> Um ato é algo que comporta uma ação que será conhecida, em sua significação, somente a *posteriori*: “Não há ação nenhuma que não se apresente, de saída e antes de mais nada, com uma ponta significante. Essa sua ponta significante é justo o que caracteriza o ato, a sua eficiência de ato nada tem a ver com a eficácia de um fazer. O ato é aquilo que o indivíduo faz sem saber” (MARTINS, 2008, p. 185). Lacan, em *O Seminário, livro 15*, discute a noção de ato e afirma: “se posso caminhar aqui, de um lado para outro, falando, isso não constitui um ato, mas se um dia ultrapassar certo limiar onde me coloque fora da lei, esse dia, minha motricidade terá valor de ato” (2001, p. 13); portanto, o ato não é um fazer consciente, é algo movido pelo desejo. O ato comporta algo que Lacan denomina como um ‘fracasso’, ou seja, ‘fracasso’ na medida em que comporta uma ruptura que não se encerra em si, ela rompe com o instituído e relança o desejo, a partir de seus efeitos, em uma nova direção.

quanto à tradução muitas vezes errônea da palavra *mimesis* para a língua portuguesa: o erro estaria em traduzi-la por 'imitação'<sup>16</sup> e não por 'representação' ou 'colocação em ato no palco'. Na tradução de Quinet, publicada em 1980 e retomada em *Édipo ao pé da letra: fragmentos da tragédia e psicanálise*, a *mimesis* é traduzida por ato: além disso, uma peça é considerada uma tragédia porque encena a ação:

A tragédia é a *mimesis* de uma ação nobre com uma certa extensão; levada a seu termo (completa) por meio da linguagem agradável feita com temperos de espécies variadas, utilizados separadamente segundo os pares da obra; a *mimesis* efetuada por personagens do drama sem recorrer à narração e, ao representar a compaixão e o temor, realizar a catarse dessas emoções (QUINET, 2015, p. 134).

Nessa perspectiva, o objetivo final da tragédia seria proporcionar um tipo de catarse. Ela provoca, paradoxalmente, o prazer do espetáculo e o desprazer do espectador em se reconhecer no destino trágico do herói ou da heroína. Daí decorre a complexidade do mito, propiciador de um gozo, para além do prazer, um composto de prazer e desprazer em uma única experiência. Quanto ao conceito de desejo, Lacan afirma que este se distingue da necessidade e da demanda, pois é evanescente, inconsciente e ilusório. Seu único objeto e única satisfação dependem se são ou não reconhecidos pelo outro. Tal reconhecimento do desejo está intrinsecamente associado à possibilidade de que alguém continue desejando apesar das consequências – positivas ou negativas – de seu ato:

O desejo é ilusório, por quê? Porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto, um resto constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo. Mas isso deixa em aberto a questão de saber onde pode encontrar-se a certeza. Nenhum *falo*<sup>17</sup> permanente, nenhum *falo* onipotente é próprio por

---

<sup>16</sup> “A palavra *mimesis* tem sido traduzida erroneamente por 'imitação', mas sua melhor tradução, segundo alguns autores, entre os quais Roselyn Duffout Roe, é 'representação', no sentido teatral [...] é errado dizer que a pintura de uma maçã imita a maçã, na medida em que arte não é um espelho da natureza [...]. A criação artística é a *mimesis* em ato [há 'algo' do ator ou artista neste ato]” (QUINET, 2015, p. 141).

<sup>17</sup> Consideramos, nesta Tese, o termo *falo* como o próprio significante da *falta*, ou seja, significante do desejo, inacessível ao homem e à mulher, não como referente da suposta soberania viril. O termo *falo*, conforme Roudinesco e Plon, é derivado do latim, a palavra *falo* foi utilizada, inicialmente, em um sentido simbólico pela psicanálise como designante do órgão sexual masculino em ereção – devido ao mito de Príapo, deus grego da fertilidade – estando associado ao lugar de gozo. O adjetivo *fálico* é empregado por Freud na teoria da libido, na

natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real (LACAN, 1963/2005, p. 262).

Nesse sentido, por não haver nenhuma substância que dominaria o desejo, o enquadraria, o habitaria, o desejo é pensado como 'desejo de reconhecimento'. A personagem de Antígona alcançou tal reconhecimento ao assumir seu ato *desejante*. Na tragédia de Sófocles, notamos que os guardas não puderam vê-la durante o sepultamento do irmão, sem enterrá-lo, apenas cobrindo-o com uma fina camada de pó. Entretanto, ao ser inquirida sobre o que havia acontecido, ela se expressa com altivez: "Confesso o que fiz! E confesso-o claramente. [...] Sim eu sabia! Por acaso eu poderia ignorar, se era uma coisa pública?" (SÓFOCLES, 2005, p. 29). Sua confissão tem como consequência sua sentença; entretanto, a partir daquele momento ela é reconhecida como sujeito de desejo.

A partir do ato de Antígona, surge uma verdade que até então não existia. Verdade inexistente, que se constrói ao ser dita, apesar de ser apenas uma meia-verdade<sup>18</sup>. A verdade, nesse sentido, seria decorrente do acaso. Nele evidenciamos ainda que o que se pode dizer de um ato alcança mais valor do que a experiência em si. Antígona atribuiu consistência e verdade ao acontecimento tornando esse ato um ato de coragem, por meio de seu 'dizer'. Em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", Lacan (1953/1996b) discute esse posicionamento. Em sua proposição, a verdade seria decorrente do que alguém pode expressar sobre a sua experiência, para além da própria experiência.

---

sexualidade feminina, na diferença sexual e nos estádios da psicosexualidade, como sendo masculina. Lacan revisa a teoria freudiana ao reutilizar o termo não mais como órgão do prazer, mas como atributo divino, inacessível ao homem e à mulher, e significante do desejo, por meio do falo imaginário e do falo simbólico: "o falo é assimilado a um significante puro da potência vital, dividindo igualmente os dois sexos e exercendo, portanto, uma função simbólica. Se o falo não é um órgão de ninguém, nenhuma libido masculina domina a condição feminina" (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 222).

<sup>18</sup> Para Lacan, o termo meia-verdade indica que há um resto que está recalcado. A *verdade* seria a mola propulsora do discurso, mas ela nunca pode ser dita por inteiro; sendo assim, não se pode dizer toda a verdade, mas também não se pode dizer sem ela, quando alguém enuncia um pensamento pode-se escutar também o enunciado, sua verdade inconsciente. Conforme os lugares agente/verdade e trabalho/produção, essa barra representa o recalçamento. Como veremos mais adiante na seção que trata do Discurso da histérica.



No texto “Televisão”, Lacan (2003b) discute a relação entre a histeria e a ciência. Ele escreve: “uma mulher – já que de mais de uma não se pode falar – [...] a verdade já é mulher – por não ser toda, não-toda a se dizer, em todo caso” (p. 538). A verdade está atrelada ao ato da fala, submetida às leis da linguagem:

O inconsciente, isso fala, o que faz depender da linguagem, da qual pouco sabemos, apesar do que designo como *linguisteria*, para nela agrupar o que pretende - essa é a novidade - intervir nos homens em nome da linguística. A linguística é a ciência que se ocupa de *lalíngua*<sup>19</sup>, o sujeito do inconsciente só toca na alma através do corpo, por nele introduzir o pensamento: desta vez, contradizendo Aristóteles. O homem não pensa com sua alma [...]. Ele pensa porque é uma estrutura, a da linguagem - a palavra comporta isso -, porque é uma estrutura recorta seu corpo, e nada tem a ver com anatomia. A histérica o atesta (LACAN, 2003b, p. 510-511).

Ao discutir o discurso científico, Lacan o aproxima da estrutura do discurso histérico. Conforme Lacan, a ciência e a histeria teriam objetivos muito próximos:

Concluo que o discurso científico e o discurso histérico têm *quase* a mesma estrutura, o que explica o erro que Freud nos sugere da esperança de uma termodinâmica pela qual, no futuro da ciência, o inconsciente encontraria sua explicação póstuma. Poder-se-ia dizer que, decorridos três quartos de século, não se esboça a menor indicação de tal promessa, e que até se distancia a ideia de fazer o processo primário ser endossado pelo princípio que, por ser chamado de prazer, não demonstraria nada, exceto que nos agarramos à alma como a sarna ao cachorro (LACAN, 2003b, p.522).

Noutra direção, Foucault (2011), em *A coragem da Verdade*, associa a verdade ao franco-falar como prática do *dizer-a-verdade*, ou seja, verdade associada à prática da *parrhesía* como enfrentamento da tirania. Ele afirma que à própria política cabe ocupar-se com as definições relativas às melhores maneiras de se exercer o poder. Entretanto, caberia à filosofia dizer a verdade não sobre o poder, mas em relação ao poder, tratando-se, assim, de um dizer-a-verdade em relação à ação política. Nesse curso, *A coragem da Verdade*, Foucault escolhe se dedicar aos textos de Sócrates e nos leva a reconhecer a

---

<sup>19</sup> O uso do neologismo lacaniano *lalíngua* é esclarecido em nota de rodapé pelos editores de *Outros Escritos*: “Seguindo a proposta de Haroldo de Campos, adotou-se nesta edição a forma ‘lalíngua’ para traduzir *lalangue*, em lugar de ‘alíngua’, uma vez que neste termo o ‘a’ tende a adquirir função de prefixo de negação - o oposto da língua de Lacan”. Por outro lado, “[...] permite evocar ‘lalação’, uma das tônicas do termo *lalangue*” (LACAN, 2003b, p. 510).

pertinência atual do que Sócrates pôs em questão: a habilidade de falar pode conduzir até ao esquecimento de ‘si mesmo’, mais especificamente, ‘me fazer esquecer o que sou’. Acrescentamos a isso as demandas civilizatórias presentes no século XXI, sejam elas socioafetivas ou socioeconômicas as quais nos parecem possuir a habilidade descrita por Sócrates. Godino Cabas se refere a isso:

Numa época como a nossa – a contemporaneidade [século XXI] – onde o acabamento da metafísica encontra sua máxima expressão na exploração sistemática da ciência a mando da tecnologia, nos defrontamos com uma nova dimensão. Uma nova problemática. As formas éticas da verdade perdem valor. A ciência instituiu um critério de verdade que é compatível com o seu modo próprio de saber. Em decorrência disso, a questão da verdade transformou-se apenas em um problema, e em um problema de segunda ordem – o problema da verificação. Isso acarreta consequências no plano ético. Simplesmente porque a verificação do saber não satura nem resolve a questão do sujeito, da verdade do sujeito, ou seja, do enigma que representa a sua própria existência. Nesse contexto, retornar a Sócrates equivale a reintroduzir a verdade como questão, como uma pergunta que insiste, e ao pé da letra. Isto é, como uma pergunta que insiste e persiste aquém do real, além da verificação e à beira da certeza (CABAS, 2002, p. 10).

Com isso, Cabas constata que ciência e verdade, sob o mando da tecnologia, produzem o apagamento da subjetividade. Encontramos esse debate desde Foucault, que, parafraseando Sócrates (*Apologia/Fédon*<sup>20</sup>) e incluindo a análise de Dumézil sobre possibilidade e habilidade para falar, concluiu que:

Se a habilidade em falar [de meus adversários que mentem] provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra, sem aparato e sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de *parresía*<sup>21</sup>, portanto, nos levará à verdade de nós mesmos [pois ela contém um espaço de experimentação de si] (FOUCAULT, 2011, p. 64).

No texto “A verdade entre o mesmo e o outro: a modernidade e a psicanálise em Foucault”, Martins demarca que a verdade é entendida não como uma categoria que define as condições de um discurso verdadeiro, um discurso

---

<sup>20</sup> Conforme Apologia publicada pelo Projeto áudio-fônico “Eu li Filosofia pra ti”, sob Direção da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ester Maria Dreher Heuser. Disponível em: <https://www5.unioeste.br/portaunioeste/pos/ppgfil/informacoes/outras-informacoes/extensao-midia/eu-li-filosofia-pra-ti>. Acesso em: 10 de nov. 2020.

<sup>21</sup> Nesta edição a grafia do termo *parrhesía* está sem a letra h *parresía*, nas outras encontramos *parrhesía*.

que diria a verdade sobre o verdadeiro. Ou seja, no pensamento foucaultiano, a verdade seria “uma categoria incluída numa análise do presente, numa ontologia de nós mesmos” (2016, p. 70). O pensamento não é imagem, não é definível por meio de uma forma ou modelo, segundo Foucault. Não constituindo um universal, também não se trata de um fundamento a partir do qual se poderia afirmar uma verdade. Não é ontologia, nem metafísica. Martins sintetiza: o pensamento “é formado por acontecimentos [singulares] que determinam na história as continuidades e as discontinuidades possíveis às formas de discursividade [...]” (2016, p.72).

Em síntese, em Foucault, a verdade está associada aos acontecimentos descontínuos, às rupturas do pensamento, àquilo que manifesta no mesmo um espaço de outro e de alteridade. Ela está intrinsecamente articulada à possibilidade da afirmação de um novo pensamento que, atravessado por acontecimentos, constitui como espaço de experimentação de si. Nesse sentido, como encontramos na posição de Antígona, pensar seria uma aventura composta por acontecimentos em que a verdade depende do acaso, também definido por um devir. Entretanto, as ‘artes de existência’ e ‘técnicas de si’ descritas pelos gregos perderam-se ou modificaram-se em importância e autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico (FOUCAULT, 2017).

O que acontece, portanto, com aquelas mulheres que, sem a coragem *parrhesíasta* de Antígona, por exemplo, aceitam as determinações que lhes são impostas? Quais seriam as consequências da transmissão de discursos que afirmam que o corpo da mulher se destina exclusivamente à reprodução e que a mulher se reduz a uma função fundamental? Nos parece que sofrem dos mais variados tipos de ofuscamentos que culminam em submissão ou em sofrimento psíquico, como veremos na próxima seção.

A *parrhesía*, como ato de sustentação do *desejo de desejo*, se apresenta como uma saída para essa encruzilhada. Enquanto a submissão à tirania do desejo dos outros, ou do Outro, provoca o apagamento do próprio desejo, que é mais do que um querer, é desejo de desejo, ou seja, sustentar uma posição desejante, em que o objeto do desejo é sempre metonímico:

O que chamo ceder de seu desejo<sup>22</sup> [...]. Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo – na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser. O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que ocorre por baixo, o que é, propriamente falando, o que somos, e também porque não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações (LACAN, 1960/1991, p. 384-385).

Para Lacan (1960/1991), Antígona nos faz ver o ponto de vista que define justamente esse conceito complexo que é o desejo. Não se trata de se dirigir ou encontrar o objeto de satisfação, mas de se manter desejante, apesar da condição metonímica que é própria dos objetos do desejo. A tragédia, tendo como meta a catarse, a purgação das paixões, do temor e da piedade, nos lança para o lugar que é próprio do desejo. É pela via da catarse que se pode vislumbrar o que está em jogo no desejo. O inassimilável que está em jogo no desejo. Antígona é uma mulher que nos atrai de forma inarredável e seria justamente do lado dessa atração que poderíamos procurar o que há de impetuoso na feminilidade. Por outro lado, em seu ato a pulsão sem simbolização se manifesta como pulsão de morte:

Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo. Essa visada se dirige a uma imagem que detém não sei que mistério até aqui não articulado [...]. Essa imagem está no centro da tragédia visto que é a imagem fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que, para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos mortais é ela que nos fascina, em seu brilho insuportável. Naquilo que ela tem que nos retém e ao mesmo tempo nos interdita, no sentido em que isso nos intimida no que ela tem de desnorante (LACAN, 1960/1991, p. 300).

Lacan nomeia Antígona como uma verdadeira mulher e seu extravio<sup>23</sup>. Seu desejo foi levado às últimas consequências por um motivo digno; mesmo

---

<sup>22</sup> No texto original em francês encontramos a expressão “não ceder de seu desejo”: *ce que j'appelle céder sur son désir [...] je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Non pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, ce qui court sous cette chaîne, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être, ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne sous toutes les significations* (LACAN, 2012, p. 710-711).

<sup>23</sup> Desejo de desejo: sentido do que é da própria estrutura do desejo que Antígona revela como uma mulher pode se extraviar da lei que a contém. Como ela transborda, criando outros

assim, há algo de inassimilável, extraviado. Algo que aponta em direção aos enigmas da feminilidade. Como aquela que se manifesta por caminhos movediços, por meio de palavras e significados que se deslocam constantemente, de modo enigmático e inconstante e, ao mesmo tempo, singular e *parrhesiásta*.

### 1.3 Práticas *parrhesiásticas*

Para responder à questão ‘o que quer uma mulher?’ no século XXI, consideramos o discurso *parrhesiásta*. Como vimos, o ato *parrhesiásta* foi descrito por meio de atribuições específicas na filosofia Antiga: o primeiro deles é que ele precisa ser praticado por um homem. Entretanto, foi possível notá-lo, na peça de Sófocles, por meio da personagem de Antígona. Em nossa análise, também será possível reconhecer a *parrhesía* em mulheres que enfrentaram publicamente a tirania que as subjugava ou oprimia, impondo-lhes subserviência, o que acarreta, geralmente, sofrimento psíquico, como veremos na seção *Mulheres Parrhesiásticas*. Nela, discutiremos as práticas recolhidas por Foucault entre os gregos consideradas *parrhesía*, elas estiveram associadas ao cuidado de si.

Como vimos na primeira seção, Foucault, em sua problematização acerca do jogo da verdade, encontra a *parrhesía* como uma prática da verdade. Na concepção grega clássica, a *parrhesía* pode ser definida como o franco-falar, constituído por alguém corajoso o suficiente para falar a verdade a outra pessoa. Isso conduziria à passagem do jogo *parrhesiástico* para o jogo da verdade, que consistiria então em ser corajoso o suficiente para revelar a verdade sobre si mesmo, ato que exigiria o que os gregos chamaram de *askesis*.

Nas *Conferências* proferidas em inglês, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, Foucault (2013) sintetiza suas ideias a respeito da *parrhesía* ou falar franco. Ele discute a origem da palavra

---

contornos, para além dos limites impostos pelo contexto em que está inserida. Nessa direção, Colling (2014, p. 27) escreve: “A mulher, como o homem, é algo produzido e não pode indagar ao fundo de si para resgatar uma essência. Não existe a verdadeira mulher, pois “verdadeira” e “mulher” são conceitos criados, portanto, aparências, superfícies, produções. Sob os conceitos, não há nada que possa ser chamado *mulher*, mas somente relações de *poder* e de *hierarquia* socialmente construídas.

ascetismo, afirmando que ela deriva da palavra grega *askesis*, a qual não tem relação com o sentido atribuído ao termo pelas práticas cristãs, convertido em ascético e implicava a mortificação da carne, purificação dos liames corpóreos e desvalorização dos aspectos sensíveis do homem. Para os gregos, de acordo com Foucault, a palavra tem um sentido amplo, denotando qualquer tipo de treinamento prático ou exercício. Entre os antigos, a própria *tékhne tou bíou* - a arte de viver - é pensada como as demais artes que não podem ser apreendidas somente por ensinamentos teóricos, ela exige prática.

Nas práticas cristãs, o ascetismo tem como meta a renúncia do eu, enquanto a *askesis* moral das filosofias greco-romanas tinha como meta estabelecer um relacionamento específico da pessoa consigo mesma, no sentido de uma posse de si e do alcance do autocontrole. Outra diferença é que no ascetismo cristão há um afastamento do mundo e nas práticas ascéticas das filosofias greco-romanas havia a preocupação em preparar o indivíduo moralmente, para que lhe fosse possível confrontar o mundo de um modo racional e ético.

As práticas ascéticas implicavam diversos tipos de exercícios, que, segundo Foucault (2013), eram bem conhecidos, entretanto, não foram catalogados nem analisados. Eram habitualmente utilizados sem qualquer teoria precisa sobre eles. Foram associados, pelos autores gregos e latinos, no contexto dos tópicos teóricos, ao tempo, à morte, à vida. Foucault analisa três desses jogos de verdade na quinta *Conferência* proferida em 1983:

Eu gostaria de analisar cinco [analisa três] desses jogos da verdade, comumente descritos como “exames de consciência”, de modo a mostrar-lhes (1) como alguns exercícios diferem uns dos outros; (2) que aspectos da mente, dos sentimentos, de comportamento, etc., foram considerados nesses diferentes exercícios; e (3) que esses exercícios, apesar de suas diferenças, implicavam uma relação entre o eu que é diferente do que nós encontramos na tradição cristã (2013, p. 94-95).

O primeiro texto que Foucault (2013) analisa é de Sêneca, denominado *De ira* (Sobre a ira), em que discute a purificação. Esse tipo de exercício era uma exigência diária, ou pelo menos um hábito presente na tradição pitagórica: antes de dormir, os pitagóricos realizavam um tipo de inspeção, coletando, na memória, as faltas que cometeram durante o dia. Em sua leitura dos textos sobre o autoexame, Foucault evidencia a notável mudança nas práticas *parrhesiásticas*

entre o 'mestre' e o 'discípulo'. Num primeiro momento, a *parrhesía* aparecia num contexto de orientação espiritual, o mestre era aquele que revelava a verdade sobre o discípulo. Nesses exercícios, o mestre também era franco ao falar com o discípulo para torná-lo consciente das faltas que não reconhecia e, num segundo momento, nota-se que o discípulo passa a ser mais ativo.

Foucault exemplifica seu pensamento citando a relação de Sêneca para com seus discípulos. Sêneca usa a *parrhesía* com Sereno e Epicteto: de Sêneca com Epicteto, filósofo grego estoico que pensava a vida feliz como sendo sinônimo de uma vida virtuosa, e para isso cita o texto *Discursos* ou *Diatribes de Epicteto*; do diálogo de Sêneca com Sereno, ele cita o texto *Sobre a tranquilidade da alma*. Foucault exemplifica que entre os gregos ocorria um movimento em que a *parrhesía* era dirigida cada vez mais sobre o discípulo, evidenciando seu próprio dever para consigo mesmo. Assim, a verdade sobre o discípulo passa a emergir da relação pessoal com ele próprio.

Ao problematizar a *parrhesía*, Foucault constata que, para os gregos, não era “suficiente analisar essa relação pessoal de autoconhecimento como derivando meramente do princípio geral de *gnothi seauton* – “conhece-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2013, p. 101). Encontramos esse pensamento em Lacan, que acredita ser a partir do que se depura da relação com o outro que a verdade aparece, ou seja, está para além do *gnothi seauton*. E, para além dela, o que há é o significante ou o saber inconsciente<sup>24</sup>.

Entretanto, Foucault (2010b), em *O governo de si e dos Outros*, afirma que não se poderia pensar a *parrhesía* proposta na Antiguidade na filosofia atual, e em nenhum outro período da história. Por exemplo, depois de Epicteto, seis ou sete séculos após Sócrates, o ensino cristão, em suas diferentes formas, substituiu a função *parrhesiástica* e o que antes era atribuído à filosofia passou a ser realizado pela pastoral cristã. Por isso, mesmo com a retomada da história

---

<sup>24</sup> “[...] A concepção de inconsciente fundado na linguagem, formulada por Lacan, teve um reconhecimento estratégico por Foucault. A posição descentrada do inconsciente e a exterioridade do campo da linguagem foram concebidas por Foucault como ruptura crucial com a tradição da filosofia do sujeito. Com efeito, enquanto aqueles funcionavam como sendo o Outro da consciência e como exterioridade da consciência, a hipótese lingüística interessava a Foucault na medida em que isso ia ao encontro do seu trabalho então, qual seja, valorizar o pensamento do fora, no qual a literatura se destacava. Foi esse, sem dúvida, o maior tangenciamento entre o projeto teórico de Foucault e a psicanálise” (BIRMAN, 2000, p. 94).

das práticas de veridicção<sup>25</sup> pela filosofia europeia moderna, não se pode pensar que se trate das práticas de *parrhesía* da Antiguidade, pois a filosofia moderna se desvencilhou, desde o século XVI, de certo número de discussões necessárias fundamentais na filosofia Antiga:

Se tomarmos a filosofia Antiga assim, isto é, como uma espécie de prática *parrhesiática*, vocês percebem que não podemos medi-la de acordo com o padrão do que foi a filosofia ocidental posterior, ou pelo menos de acordo com o padrão de como representamos hoje essa filosofia ocidental, digamos, de Descartes a Hegel, passando por Kant e outros. Essa filosofia ocidental moderna, se a considerarmos tal como é apresentada atualmente como objeto escolar ou universitário, tem relativamente poucos pontos em comum com a filosofia *parrhesiástica* de que procuro lhes falar (FOUCAULT, 2010b, p. 313).

A diferença, segundo Foucault (2010b), está na presença de um projeto moral entre os modernos. Desde o início do pensamento cartesiano a moral está bem explícita, sendo mais do que um aditivo a um projeto que é o de fundar uma ciência. Descartes<sup>26</sup> pensou verdadeiramente possibilidades de conduzir os homens em suas vidas, ou seja, “temos uma retomada do que era a função *parrhesiástica* da filosofia no mundo antigo” (p. 317). Mais adiante, ele especifica as diferenças dos modos de dizer a verdade no século XVIII:

[...] Nos deixamos obnubilar por dois esquemas anacrônicos: os esquemas da confissão cristã, com sua dupla referência constante, judicial e médica, e o de uma prática penal que, desde o século XVIII pelo menos, não cessou de justificar a punição por sua função terapêutica. [...] Se encontramos vários textos acerca da função terapêutica do tribunal em textos trágicos, ou em outros textos gregos, essa terapêutica que é requerida ao tribunal não se refere, na maior parte do tempo, à alma de quem cometeu a falta. É uma terapêutica que deve ser aplicada à cidade. Tomem o exemplo de Édipo: punir o criminoso não cura

---

<sup>25</sup> Foucault (2010b) não se refere ‘à’ verdade, se refere ao que denomina práticas ou modos de veridicção, tais práticas seriam as condições de possibilidade daquilo que é verdadeiro ou falso. Com isso, faz uma crítica à posição central ocupada ‘verdade’ e os seus efeitos, denominados por ‘jogos de verdade’. Seu interesse está em mostrar a ‘história das veridicções’, ou seja, em que condições surgem as verdades. Em síntese, segundo Castro (2009, p. 423), “Foucault distingue cinco características historicamente importantes da ‘economia política’ da verdade [...], discurso científico e as instituições que o produzem; [...] incitação política e econômica; é objeto de difusão e consumo; é produzida e distribuída sob o controle dominante dos grandes aparatos [...]; é a colocação em jogo do debate político e das lutas sociais [...]”.

<sup>26</sup> Com as *Méditations métaphysiques* de Descartes (1641), o problema das relações entre sujeito e verdade é proposto a partir de uma requalificação filosófica do *gnôthi seáuton*, ao pressupor, na atividade filosófica, que a verdade será acessada somente pela evidência de que o sujeito existe, ao passo que desqualificará a *epiméleia heautoû*, conforme Foucault (2010a).



o criminoso. Ela expulsa da cidade do mal que é, na verdade, ao mesmo tempo percebido como uma impureza e como doença. Não é uma psicagogia, é uma política (FOUCAULT, 2010b, p. 327).

Na ciência ou na filosofia do século XVIII, não encontramos os antigos modos ou práticas de como alguém tem acesso à verdade: mediante as operações que realiza em si mesmo, assim como encontramos na Antiguidade. Nesse período, para que o sujeito produza a verdade que há em si mesmo, para que ele se conheça, se fazem necessárias algumas práticas, as técnicas de si são o fio condutor. Ele partiu de *Alcíades*, de Platão, diálogo em que se apresentam as noções de *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) e *gnôthi seautón* (o conhecimento de si) como preocupações fundamentais do trabalho filosófico do sujeito para que se tenha acesso à verdade.

O estudo da *parrhesía* na Antiguidade poderia ser pensado como pré-história dessas práticas do dizer verdadeiro, as quais são em síntese: “[...] o penitente e seu confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista” (FOUCAULT, 2011, p. 09). Nesse período, somente atributos masculinos eram reconhecidos, imperava um pensamento de que haveria uma superioridade<sup>27</sup> masculina. Havia assuntos considerados inadequados às mulheres, especialmente às mulheres jovens, mantidos em segredo, tratados somente pelos homens. Por isso, propomos pensar aqui a *parrhesía* como um ato necessário para a mulher que fala francamente e denuncia as ditas inadequações, ou seja, que se recusa a ocupar um lugar de subserviência que lhe é imposto. Subserviência é uma atitude ou discurso oposto à atitude de *parrhesía*. É pensada como qualidade ou estado da pessoa que cumpre regras ou ordens de modo humilhante; característica de quem se dispõe a atender as vontades de outrem e, ainda, como submissão voluntária a alguém ou a alguma coisa. Por outro lado, a *parrhesía* é pensada

---

<sup>27</sup> Conforme Simone de Beauvoir, em todos os períodos da história tal pensamento foi propagado: “Em toda parte e em qualquer época, os homens exibiram a satisfação que tiveram de se sentirem os reis da criação. ‘Bendito seja Deus nosso Senhor e o Senhor de todos os mundos por não me ter feito mulher’, dizem os judeus nas suas preces matinais, enquanto suas esposas murmuram com resignação: ‘Bendito seja o Senhor que me criou segundo a sua vontade’. Entre as mercês que Platão agradecia aos deuses, a maior se lhe afigurava o fato de ter sido criado livre e não escravo e, a seguir, o de ser homem e não mulher. [...] As religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios, como vimos pelas frases citadas de Aristóteles e Santo Tomás. Desde a Antiguidade, moralistas e satíricos deleitaram-se ao pintar o quadro das fraquezas femininas” (1970, p. 16).

no sentido atribuído pelos gregos, está associada à coragem de falar francamente, mesmo arriscando-se a dizer algo diferente daquilo que crê a maioria, sendo considerado um dito perigoso por ser uma contraposição.

A partir da problematização formulada por Foucault (2010b) quanto a *parrhesía*, discutimos as práticas que estabelecem uma relação *parrhesiásta* da mulher consigo mesma e com os outros. Nesse sentido, investigamos, na próxima seção, as teorias sobre a mulher e sua sexualidade, as quais se destacam e se sustentam durante séculos, por meio de noções que tentam justificar ou fundamentar a sua suposta condição de ‘fragilidade’, ‘inferioridade’ e ‘instabilidade’. Mostraremos que, em função de tais teorias, defendeu-se o pensamento de que as mulheres seriam aptas única e exclusivamente às atividades consideradas ‘domésticas’.

## 2. DISCURSOS DE SABER E PODER SOBRE A MULHER

A seguir, nos ocupamos das práticas discursivas de saber e poder sobre a mulher e seu corpo, cujos efeitos incluem submissão e sofrimento psíquico. A abordagem será orientada pela psicanálise freudiana/laciana e por obras foucaultianas em que o discurso é pensado como construção, formação, possibilidade, configuração de signos de saber, poder, hierarquia, exclusão, inclusão, e também pelos textos de Foucault *História da Sexualidade* (1985; 2017; 2018), *História da loucura na idade clássica* (1972), *Microfísica do poder* (2006), *Aulas sobre a vontade de saber* (2014) e *A coragem da Verdade* (2011). Para isso, elegemos um caso clínico freudiano que narra a realidade de uma mulher sob o domínio de tais práticas discursivas. Trata-se de Ida Bauer, conhecida por meio da publicação do texto “Fragmento da análise de um caso de histeria: O caso Dora” (1905/1986). A partir dessa narrativa, discutimos o conceito de *parrhesía* articulando-o às práticas discursivas.

Com os textos de Foucault, especialmente no volume I de *História da Sexualidade* (2018), constatamos que, durante o século XIX, especificamente, houve o processo de institucionalização de práticas médicas que passaram a se ocupar dos cuidados com o corpo, o qual teve como consequência a produção de um saber-poder capaz de ordenar e orientar todas as áreas da sociedade: na formatação do espaço público e urbano; no trabalho; nas relações familiares e, principalmente, no cuidado com os corpos. Ou seja, o conjunto das práticas médicas fomentou o pensamento de que a sociedade seria um organismo doente. Desse modo, se estabeleceu uma oposição entre desordem real e uma ordem ideal, instituindo, portanto, o saber médico-científico como indispensável para a organização social e política da sociedade desse período. Práxis, cujos efeitos, defendemos, promoveu consequências nefastas para as mulheres. Isso porque o estabelecimento das práticas médicas higienistas, responsáveis por toda uma ideologia biomédica, passou a definir uma conduta social, provocando modificações que afetaram toda a população e, especificamente, a posição ocupada pela mulher nesse período.

Em síntese, tal conduta estabelecia que a saúde psíquica e física da mulher estava intrinsecamente associada à sua função na família. Ou seja, à

mulher caberia, exclusivamente, a função de garantir a manutenção de uma prole biologicamente saudável. Esse modelo, idealizado e prescrito pelo discurso médico-científico, restringiu a mulher ao espaço da vida privada; entretanto, nem todas as mulheres se submeteram a ele, como sustentamos nesta Tese.

## **2.1 Discursos de saber e poder sobre a mulher que provocam submissão e sofrimento psíquico**

O discurso médico-científico, por meio da produção de um saber específico, teve como efeito a produção de um saber/poder suficiente para moralizar a sociedade, principalmente no século XIX e nas décadas iniciais do século XX, ou seja, contribuiu para a formação de um discurso sobre como a mulher deveria pensar e agir: dócil, recatada, submissa, responsável pela manutenção da família e pela moralidade que a definia. Em suma, também a medicina contribuiu para o, e aprofundou o, estabelecimento de um modelo imaginário de mulher, voltado para a intimidade do lar e para o cuidado especial com o marido e os filhos gerados sob as leis de um contrato de casamento, assim como fez surgir novas práticas destinadas à assepsia das crianças e aos cuidados dirigidos à infância. Se trata de um aprofundamento desse modelo porque, desde a Antiguidade ele foi sendo inventado por meio de práticas discursivas, como mostramos a seguir.

### *2.1.1 Práticas discursivas sobre o corpo da mulher desde Hipócrates*

A caracterização atribuída à histeria pela psiquiatria durante os séculos XIX e XX é controversa e depreciativa em relação à mulher. Ela se fez presente desde a Antiguidade – mesmo antes dos relatos de Hipócrates – e permaneceu ativa em meio às modificações que ocorreram desde então. Hipócrates (4 a.C.) estudava as perturbações do útero, ou *histerikós*, e atribuiu a elas quase todos os males das mulheres. Com isso a histeria foi disseminada como uma doença das mulheres que seria decorrente das características fisiológicas e anatômicas

do seu corpo, associada especificamente ao funcionamento do útero<sup>28</sup>. Os sintomas histéricos atribuídos exclusivamente às mulheres tiveram diferentes interpretações, de acordo com a época e com os discursos vigentes, assim como receberam diversos tratamentos e significados ao longo da história, pela filosofia, medicina, psicologia e psicanálise<sup>29</sup>.

Considerando o caráter feminino atribuído à histeria, demarcar os discursos sobre o corpo da mulher é, ao mesmo tempo, demarcar os discursos predominantes acerca da mulher. Histeria, portanto, é um conceito com força suficiente para sustentar as diferentes relações de domínio médico, social e político sobre o corpo da mulher, que afeta seu modo de pensar e agir. Nesse sentido, nos questionamos: como as teorias<sup>30</sup> sobre o funcionamento do corpo da mulher produziram – e ainda produzem – saber e domínio sobre ela durante séculos?

A primeira, e mais antiga, teorização é de Hipócrates, conforme Trillat (1991). Ao estudar o útero, Hipócrates supôs que haveria uma doença orgânica, de origem uterina que afetava o corpo e a alma da mulher por meio dos deslocamentos do órgão. Ele a denominou de sufocação da matriz, ou *histerikós*. Como principal causa dessa doença orgânica estariam os tais deslocamentos do útero, originados, por sua vez, da privação de relações sexuais com homens.

---

<sup>28</sup> Émile Littré, tradutor das obras completas de Hipócrates, entre 1839 e 1819, para o francês, utilizou o termo histeria em substituição a sufocação da matriz. “Na mulher, o que se chama de matriz ou útero é como um ser vivo possuído pelo desejo de fazer crianças [...] e que, ao permanecer estéril, se irrita perigosamente, se agita em todos os sentidos, obstrui as passagens de ar [...]” (TRILLAT, 1991, p. 23).

<sup>29</sup> As teorias feministas criticam fortemente o conceito de histeria. “A misoginia está presente quando se associa às mulheres a loucura, a histeria [...] como se houvesse uma predisposição que conferisse a elas uma confiabilidade natural, originária. Essa confiabilidade mítica foi criada pelo próprio patriarcado para abalar a relação das mulheres entre si. Se as mulheres confiarem em si mesmas e umas nas outras, o sistema sustentado na diferença hierárquica entre homens e mulheres e a estúpida desconfiança sobre a potência das mulheres podem ruir” (TIBURI, 2018, p. 40-41).

<sup>30</sup> Segundo Colling, “a codificação das relações entre os homens na sociedade está baseada ou sustentada nos vários discursos hegemônicos, em uma certa época, que lhes confere um caráter de cientificidade. O primeiro discurso a ser utilizado para a designação dos papéis sociais é o de Aristóteles, matriz filosófica grega. Seu discurso sofrerá modulações diversas nas alianças com outros discursos que se vão produzindo ao longo dos tempos. O discurso grego é seguido pelo religioso, através de seu mito de criação, com a expulsão de Adão e Eva do Paraíso. Esta simbologia retratada no Velho Testamento foi, e muitas vezes ainda o é, usada para designar papéis e posições de gênero, assim como para criar representações femininas. A Eva pecadora e a Virgem Maria assexuada, imagem dupla feminina como que desde sempre acompanhando a história corporal das mulheres. Os fundadores dos vários discursos: religioso, médico, filosófico, psicanalítico e outros, são geralmente homens, que representam, numa relação de poder, o gênero feminino. Discursos recorrentes, sábios ou populares, enraízam-se numa episteme comum” (2014, p. 43).

Essa privação tornaria o útero seco e o faria perder peso. Isso faria com que o útero precisasse se deslocar pelo corpo em busca da umidade necessária. Com isso, a mulher teria desde sua respiração afetada até o surgimento de convulsões se o útero subisse até o hipocôndrio e ali permanecesse. Quando o útero prosseguisse sua subida e atingisse o coração, surgiriam sinais de angústia, opressão e vômitos.

A curiosa conjectura de Hipócrates atribui a uma parte do corpo da mulher, o útero, o poder de se movimentar pelas suas entranhas, com força suficiente para provocar falta de ar e desequilibrar seus humores. A partir daí se dá a origem da palavra histeria, que vem de útero, um órgão enigmático, entre os gregos, capaz de se deslocar por todas as outras partes do corpo da mulher. As mulheres suscetíveis ao *histerikós*, ou à sufocação pelo útero, seriam então aquelas que, recusadas pelos homens ou pela própria recusa à prática do ato sexual com um homem, manteriam um útero muito leve, assim, pela ausência de fluidos masculinos – líquido seminal e os espermatozoides – ou de “crianças”, haveria a movimentação e subida até o coração. Platão, orientado pelos tratados de medicina de Hipócrates, segundo Trillat (1991), supõe que o útero teria o desejo de conceber e, portanto, o útero sem uso, ou estéril, ficaria irritado e tal agitação obstruiria as passagens de ar provocando doenças do corpo e da alma.

Nos parece que Platão (2007) até reconhece a potencialidade psíquica criativa da mulher ao tratar da importância da educação disponível às mulheres. Entretanto, no seu Livro V, de *A República*, afirma, e reafirma, que, em função das suas características reprodutivas, haveria uma inferioridade e uma fraqueza intelectual próprias da mulher, conforme estes trechos do diálogo entre Sócrates e Glauco:

Sócrates – Vamos, portanto, seguir nosso plano e vamos atribuir também às mulheres a mesma natureza e a mesma educação. Logo veremos se isto é conveniente ou não.

Glauco – Em que sentido?

S. – Aqui está o ponto. Por acaso, achamos que as fêmeas dos cães de guarda deveriam vigiar e participar da caça e de todo o resto como os machos ou deveriam ficar em casa cuidando somente de parir e criar os filhotes, enquanto aqueles trabalham e tomam sobre si toda a responsabilidade do rebanho?

G. – Seria necessário que fizessem tudo em comum, embora as consideremos mais *fracas* que os machos, ponto.

S. – É possível obter de um animal o mesmo serviço que o outro, embora tenha sido nutrido e adestrado de modo diverso?

G. – Impossível.

S. – Se, portanto, exigimos das mulheres o exercício das mesmas funções dos homens *é preciso instruí-las da mesma maneira*.

G. – Claro.

S. – Conferimos aos homens a arte da música e a ginástica.

G. – Sim.

S. – Seria necessário, portanto, *ensinar também às mulheres essas duas artes, juntamente com a arte da guerra e tratá-las da mesma maneira [...]* (PLATÃO, 2007, p. 166 [grifos nossos]).

[...]

Sócrates – Logo, se descobirmos que o sexo masculino e o sexo feminino diferem na propensão a uma arte ou certa função, afirmaríamos que é preciso conferir funções respeitando essa diversidade. Mas, se resultar que a única diferença consiste em que a mulher gera e pare e o homem fecunda, não poderíamos admitir como verdade demonstrada que a mulher seja diferente do homem no que ora interessa, pelo contrário, continuaríamos a acreditar que nossos defensores e suas *mulheres deveriam desempenhar as mesmas funções*.

Glauco – E com toda razão.

S. – Em segundo lugar, convidemos nosso opositor para que nos explique qual a arte ou função pública para a qual as mulheres e os homens não seriam igualmente idóneos, pelo contrário, tivessem inclinação diversa.

G. – Correto. [...] (PLATÃO, 2007, p. 170 [grifos nossos]).

[...]

G. – Você está com a razão ao afirmar que, via de regra, o sexo feminino é inferior ao masculino. Isso não quer dizer que as mulheres, sob muitos aspectos, são superiores a muitos homens. Em tese, porém é como você diz.

S. – Assim, *na administração do estado não há nenhuma função própria do homem ou da mulher* enquanto tal, mas as inclinações são casuais em ambos e por natureza a mulher tem o mesmo e todo o direito de assumir funções, como o homem, *embora ela seja inferior* (PLATÃO, 2007, p. 171 [grifos nossos]).

Neste texto, Platão (2007) atribui fraqueza e inferioridade à mulher tanto nas atividades físicas quanto intelectuais. Fraqueza que estaria ligada à concepção de que a mulher tem um útero e precisa ocupar-se dele, das crianças, dos cuidados com elas. Com essas tarefas estaria ocupada para receber instrução adequada; entretanto, mesmo recebendo tal instrução, ele afirma que há uma inferioridade. As convulsões e as ditas sufocações da matriz, ou seja, do útero migratório, descritas por Hipócrates, também foram definidas como fraqueza da alma da mulher:

As sufocações da matriz eram consideradas a expressão de um prazer sexual e, por conseguinte, de um pecado [...]. Em seu *Timeu*, Platão retomou a tese hipocrática, sublinhando que a mulher, diferentemente do homem, trazia em seu seio um “animal sem alma”. Próximo da animalidade: assim foi, durante séculos, o destino da mulher, e mais ainda da histórica (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 338).

Essa noção permaneceu vigente por muitos séculos. Por exemplo, na Idade Média o desejo manifesto de trabalhar ou de amar de uma mulher foi considerado um grave defeito; mais especificamente, a mulher foi considerada possuída por um demônio que a fazia agir involuntariamente e encenando doenças, a mesma noção que culminou na Inquisição. Segundo Silvia Nunes (2000), em *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*, na Inquisição se investigou e se supôs casos de bruxaria ou possessão demoníaca, ou seja, as manifestações da sexualidade feminina foram definidas como expressões ditas históricas como se fossem efeitos de feitiçaria e, por isso, essas mulheres foram condenadas à morte, sendo queimadas em fogueiras em praças públicas. Durante mais de dois séculos, a caça às bruxas julgou, condenou e assassinou as mulheres que expressaram publicamente seu pensamento, sua sexualidade e sua contraposição aos dogmas da Igreja:

Entre os padres da Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo, a carne se torna sexualizada como especificamente feminina. Santo Agostinho, por exemplo, ao retornar do deserto, propunha que só ali a salvação se apresentava aos homens, porque estariam longe das tentações e especialmente das mulheres, causa principal de todos os males. [...] Essa imagem ameaçadora da mulher sobrevive durante toda a Idade Média, ganhando contornos mais nítidos. Uma das crenças universalmente aceitas era a da inferioridade inerente insuportável das mulheres. A mulher era filha e herdeira de Eva, do Pecado Original e um instrumento do diabo. Era a um só



tempo inferior (uma vez que fora criada da costela de Adão) e diabólica (por ter sucumbido à serpente). Os padres da Igreja Medieval acreditavam que as mulheres seriam mais inclinadas aos excessos sexuais. [...] A mulher é para eles portadora do mal e da morte, não possuindo nem bondade nem amizade, sendo incapaz de fortalecer os laços afetivos. Por ser um sexo mais frágil, ela pode ser facilmente possuída pelo Mal, tornando-se nociva, vil e predadora da humanidade (NUNES, 2000, p. 22-23).

Nesse período, a mulher foi considerada o flagelo dos homens e a única imagem salvadora atribuída à mulher seria a da Virgem Mãe, que ganhou força teórica e aceitação por parte das mulheres, mais especificamente, no século XII. Parece-nos que as possibilidades para viver e praticar a *parrhesía*, nesse período da história, eram escassas. Isso permaneceu nos períodos seguintes, nos quais as definições de doença mental substituíram as anteriores, as supostas práticas denominadas feitiçaria ou bruxaria. Em *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault (1972) critica essa nova definição de doença mental ao questionar em que medida é legítimo tratar a histeria e a hipocondria como doenças mentais ou formas da loucura; além disso, se poderiam ser tratadas juntas como se formassem um par virtual. Para isso, ele problematiza os discursos médico-moralistas forjados para definir a histeria nesse período da história:

A velha intuição moral que fizera da matriz, desde Hipócrates e Platão, um animal vivo e eternamente móvel e organizara a disposição espacial de seus movimentos; esta intuição percebia na histeria a agitação irreprimível dos desejos daqueles que não têm a possibilidade de satisfazê-los nem a força de dominá-los; a imagem do órgão feminino que subia até ao peito e à cabeça dava uma expressão mítica [...] (FOUCAULT, 1972, p. 320).

Foucault critica a definição de histeria de diferentes autores, entre eles Thomas Willis, médico inglês, do século XVII, e Willian Cullen, médico escocês do século XVIII. Willis a classifica como doença da cabeça, o que, segundo Foucault, não significa que ele “a tenha transformado numa perturbação do espírito” (1972, p. 308). Willis atribui a origem da histeria a uma alteração da natureza da mulher, desde sua origem e em todo o primeiro trajeto dos “espíritos animais”. Cullen, por sua vez, considera a histeria como resultante das afecções espasmódicas das funções naturais. Concordamos com Foucault quando ele constata que médicos da época clássica, como exemplifica por meio de Cullen

e Willis, intencionavam definir cientificamente as qualidades próprias da histeria; entretanto, muitos aspectos lhes escapavam na tentativa de localizar uma definição científica. Nos parece que ela permaneceu ambígua e enigmática, mais associada aos 'excessos' e à imagem do que a uma doença:

Todas as qualidades [da histeria] foram contraditoriamente invocadas, anulando-se umas às outras e deixando inteiro o problema referente ao que são, em sua natureza profunda, essas duas doenças. Muito frequentemente, a histeria foi entendida como o efeito de um calor interno que espalha através do corpo uma efervescência, uma ebulição ininterruptamente manifestada por convulsões e espasmos. Esse calor não será parente do ardor amoroso ao qual a histeria é tão frequentemente associada, nas moças à procura de marido e nas jovens viúvas que perderam o seu? A histeria é ardorosa por natureza; seus signos remetem muito mais facilmente a uma imagem do que a uma doença; esta imagem foi esboçada por Jacques Ferrand no começo do século XVII, com toda sua exatidão material. Em sua *Maladie d'amour ou mélancolie érotique*, ele se compraz no reconhecimento de que as mulheres se vêem mais frequentemente desvairadas pelo amor do que os homens; mas com que arte sabem dissimulá-lo! (FOUCAULT, 1972, p. 309).

A definição de histeria esteve, portanto, associada a um discurso de descontrole do corpo da mulher. A suposta movimentação do útero seria causada pela ausência de relação sexual e/ou de gestações e isso fundamenta um saber e um poder impostos sobre o corpo da mulher. Esses discursos médico-científicos sobre o corpo feminino produzem o discurso de que às mulheres caberia a função de satisfazer os interesses da sociedade dominada por homens e os cuidados dos filhos, decorrentes das relações sexuais com esses homens, dedicando-se exclusivamente a essas práticas.

Na Idade Média, a condição de submissão foi imposta de modo ainda mais radical às mulheres<sup>31</sup>. A sociedade patriarcal foi sustentada pela Igreja e o feminino considerado, nessa instituição, perigoso, descontrolado e maligno, o que se verificou terrivelmente na caça às bruxas<sup>32</sup> nessa época. Na Idade Média,

---

<sup>31</sup> Em *O Seminário, Livro 17*, Lacan (1992) propõe pensar a histeria não como doença e sim como discurso. Ao tratar do discurso histérico, ele retoma a profunda intolerância dos discursos instituídos em relação à mulher na Idade Média, período em que houve inúmeras tentativas fracassadas de eliminar mais do que o corpo da mulher nas fogueiras, haja vista que a radicalidade estaria na tentativa de eliminar ou elidir o discurso da mulher.

<sup>32</sup> Conforme Roudinesco e Plon (1998, p. 338), "na Idade Média, sob a influência das concepções agostinianas, renunciou-se à abordagem médica da histeria e a palavra em si quase

as práticas religiosas intencionavam excluir por completo a expressão do discurso da mulher sobre ela própria e seu entorno, havia uma limitação da própria sociedade em absorver o discurso histórico, fundamentada nos dogmas da Igreja católica. A mulher foi subjugada, inclusive, pelo cristianismo<sup>33</sup> nas representações cristãs da união conjugal; por exemplo, em pinturas ela era frequentemente mostrada virada, com o dorso no chão para garantir a posição de submissão da mulher em relação ao homem. O prazer era proibido e a inversão dessa posição sexual também poderia perverter a ordem no mundo, conforme Roudinesco (2003). Para Foucault (1972), essas práticas, decorrentes do pensamento patriarcal, permaneceram na modernidade. Entretanto, as práticas religiosas foram substituídas pelas determinações científicas da neurologia e da psiquiatria, tais como Cullen e Willis, dentre tantos outros. Qualquer atitude *parrhesiásta* das mulheres nesse período da história seria interpretada como afronta à Igreja e seus dogmas. Assim, uma das práticas usadas pela sociedade para defender-se desse perigo desconhecido atribuído às mulheres que se manifestaram contra o *status quo* era desqualificá-las, para depois silenciá-las, queimando-as nas fogueiras.

Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa*, apresenta argumentos impactantes sobre a condição das mulheres na Idade Média. Ela faz a reconstrução das lutas antifeudais da Idade Média e de lutas com as quais o proletariado europeu

---

deixou de ser empregada. [...] No Renascimento, médicos e teólogos disputaram o corpo das mulheres. Em 1487, com a publicação do *Malleus maleficarum*, a Igreja católica romana e a Inquisição dotaram-se de um manual aterrador, que permitia 'detectar' os casos de bruxaria e mandar para o carrasco todos os seus representantes, mais particularmente as mulheres. Durante mais de dois séculos, a caça às bruxas fez inúmeras vítimas, embora a opinião médica tentasse resistir a essa concepção demoníaca da possessão". Em 1888, na Carta 56, período dos textos pré-psicanalíticos, Freud escreve sobre seu espanto quanto à relação entre a histeria e a caça às bruxas na Idade Média: "... Aliás, que diria você [Fliess] se eu lhe contasse que toda aquela minha história da histeria, história original e novinha em folha, já era conhecida e tinha sido publicada repetidamente uma centena de vezes – há alguns séculos? Você se lembra de que eu sempre disse que a teoria medieval da possessão pelo demônio, sustentada pelos tribunais eclesiásticos, era idêntica à nossa teoria de um corpo estranho e de uma divisão (*splitting*) da consciência? Mas por que é que o diabo, que se apossava das pobres bruxas, invariavelmente as desonrava, e de forma revoltante?" (FREUD, 1986, p. 118).

<sup>33</sup> "A corrente misógina cristã defende a malignidade inata das mulheres. Alguns chegam a negar-lhes a qualidade de seres racionais, classificando-as, portanto, como seres que não tinham alma e não podiam aspirar ao céu. São Cipriano defende que o estado de pureza nas mulheres é sempre precário e instável e alerta: 'pode-se deflorar com a vista; mesmo a mulher incorrupta pode não ser virgem. Pois o dormir com o homem, a conversa, os beijos, contém muito de criminoso e impudico'. A luxúria havia perdido a humanidade com Eva no paraíso. O remédio contra estes propalados defeitos das mulheres seria uma constante vigilância sobre os seus costumes e um rigoroso confinamento ao mundo doméstico" (COLLING, 2014, p. 73).

resistiu à chegada do capitalismo, quando as mulheres sofreram uma violência extrema por meio da caça às bruxas. Nessa obra, densa e fascinante, Federici faz mais do que disponibilizar provas que sustentam seus argumentos, ela recolhe dados que denunciam uma longa história de resistência e violência contra a mulher e que corre o risco de ser apagada:

O fato de que a maior parte das vítimas na Europa tenham sido mulheres camponesas talvez possa explicar o motivo da indiferença dos historiadores com relação a tal genocídio; uma indiferença que beira a cumplicidade, já que a eliminação das bruxas das páginas da história contribuiu para banalizar sua eliminação física na fogueira, sugerindo que foi um fenômeno com um significado menor, quando não uma questão de folclore (2017, p. 290).

A violência religiosa que tentou silenciar as mulheres, segundo Khan, evidencia uma verdade sobre a própria sociedade vigente na Idade Média. Do contrário, não causaria esse efeito de palavras insuportáveis pronunciadas pelas mulheres sobre si mesmas, sobre o corpo e o desejo femininos:

Em todas as culturas, a histeria vestiu uma máscara que reflete tanto a moralidade manifesta quanto as aspirações sexuais mais escondidas do *ethos* da época. É por isso que foi tão identificada a uma feiticeira e queimada, quanto santificada e glorificada (1997, p. 49).

Em síntese, desde Hipócrates, a expressão da mulher e de sua sexualidade foram consideradas histeria: deslocamentos do útero e seus consequentes males da alma; falta de calor no corpo da mulher; bruxaria ou feitiçaria; desvios da natureza animal da mulher; falta de disciplina e controle de suas manifestações corporais. De certo modo, essas definições permaneceram vigentes nos séculos seguintes.

### *2.1.2 Histeria: prática discursiva nos séculos XIX e XX*

No século XIX, parece haver uma negação da sexualidade feminina nos textos de medicina. Laqueur (2001), em seu livro *Inventando o sexo, corpo e gênero: dos gregos a Freud*, com a intenção de investigar os manuais das parteiras do século XVII, encontrou surpreendentes conselhos para as mulheres. Ele afirma que as parteiras e os médicos acreditavam que o orgasmo feminino

era uma das condições para a concepção, indicando sugestões às mulheres para obtê-lo. O orgasmo, nesse período, era considerado uma rotina, e parecia indispensável à concepção. Laqueur nota uma expressiva diferença entre os textos médicos do século XIX e os textos dos gregos na Antiguidade. Nos primeiros, há dúvidas quanto ao orgasmo, predominando a hipótese de que as mulheres não atingiriam esse estado de prazer; entretanto, na Antiguidade, não havia dúvidas. O pensamento de Aristóteles sobre o corpo da mulher, e mais tarde Galeno<sup>34</sup>, indicava que as mulheres seriam homens virados para dentro:

Durante milhares de anos, acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens, só que – como dizia Nemesius, bispo de Emesa, do século IV – “a delas fica dentro do corpo e não fora”. Galeno, que no século II d.C. desenvolveu o mais poderoso exuberante modelo da identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, demonstrava, com detalhes, que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais havia uma falta de calor vital – de perfeição – resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa. [...] Os versos burlescos do início do século XIX ainda falavam sobre essas velhas homologias: [...] “embora sejam de sexos diferentes, em conjunto são os mesmos que nós, pois os que estudaram com mais afinco sabem que mulheres são homens virados para dentro”. Nesse mundo, a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos. O letrado Galeno citava as dissecações de Herófilo, o anatomista de Alexandria do século III a.C, para respaldar a sua afirmação de que a mulher tem testículos com canais seminais muito semelhantes aos do homem, um de cada lado do útero [...] (LAQUEUR, 2001, p. 16).

Contextualizando esse período da história, Laqueur nos lembra que predominava a teoria de Aristóteles sobre o calor e o frio. Em sua teoria, o sexo das fêmeas seria frio e, por isso, não poderia aquecer o sangue para transmitir a vida, sendo os machos os responsáveis pela progenitura. O corpo humano seria formado por quatro humores decorrentes da bile amarela do sangue, da bile escura ou melancolia e do catarro. Nesse sentido, havia uma hierarquia entre as coisas quentes e secas, as quais seriam superiores, e as frias e úmidas,

---

<sup>34</sup> A revolução científica não serviu para demonstrar a falsidade dos argumentos filosóficos e religiosos sobre a inferioridade das mulheres. Na hora de estudar a anatomia e a fisiologia femininas, os homens, revestidos de uma capa cientificista, reafirmaram a tradição baseada em Aristóteles e na medicina de Hipócrates. Galeno, médico grego, nasceu por volta de 130 d.C. e suas teorias, juntamente com as de Aristóteles, vigoraram até o século XVII, tendo uma grande influência na explicação da natureza feminina (COLLING, 2014, p. 78).

que seriam inferiores. Sendo o sexo masculino quente e seco e o feminino frio e úmido, o homem seria uma espécie superior e a mulher, inferior. A mulher, portanto, devido à sua falta de calor, foi definida como um homem inacabado:

No século II, seguindo a tradição aristotélica, Galeno desenvolveu um poderoso e resistente modelo de pensamento sobre a natureza dos órgãos reprodutivos de homens e mulheres. [...] O calor era um ponto fundamental da concepção de Galeno e a comparação que ele fazia entre homens e mulheres, baseada nesse elemento, colocava essas últimas como homens mutilados. O calor era o sinal de perfeição que localizava um ser vivo na cadeia hierárquica. Humanos eram mais perfeitos do que animais e homens mais perfeitos do que mulheres. O macho seria o ser humano mais quente e a mulher, mais fria, sua versão imperfeita, localizando-se em um grau inferior na escala hierárquica (NUNES, 2000, p. 31).

É surpreendente o desconhecimento, ou o véu posto sobre o corpo da mulher, se comparado ao que estudavam ou supunham sobre o corpo do homem desde a Antiguidade até o século XIX. Galeno se referia ao ovário pelo termo “*orchéis*, a mesma palavra que usava para os testículos masculinos” (LAQUEUR, 2001, p. 17). Os séculos que se seguem conservam uma noção enigmática ou depreciativa sobre o corpo da mulher, assim como consideravam a sexualidade feminina uma fraqueza, reduzindo a complexidade da mulher ao conceito de histeria, tal como encontramos no pensamento da Idade Média. No final do século XVIII, segundo Laqueur, apesar das inúmeras tentativas de deciframento do funcionamento da sexualidade feminina, predominou o desconhecimento sobre o corpo da mulher:

A fêmea humana, como a cadela, era uma “ovuladora espontânea”, produzindo um óvulo durante o período quente, que nas mulheres era conhecido como menstruação. Mas a evidência disponível dessa meia-verdade era, na melhor das hipóteses, débil e muito ambígua. [...] Na verdade, os livros padrões com conselhos médicos [primeiros pesquisadores em biologia do século XX] diziam que, para evitar a concepção, as mulheres deveriam ter relações sexuais durante metade do ciclo menstrual, entre os dias 12 e 16, hoje conhecido como o período de *máxima* fertilidade (2001, p. 27).

Outros equívocos quanto ao funcionamento do corpo feminino estão explícitos na teoria médica que indicava a prática de cirurgias nas mulheres históricas, tais como cliterodectomia e ovariectomia. Essas cirurgias de retirada do clitóris e ovários foram consideradas tentativas fracassadas de tratamento

médico para a histeria nas três últimas décadas do século XIX, segundo Nunes (2000). Muitas mulheres, literalmente, foram castradas nos Estados Unidos com o objetivo de eliminar os excessos da excitação sexual feminina interpretada como a origem da histeria. Entretanto, o objetivo último dessas cirurgias parece ser o controle do prazer e o adestramento do corpo feminino, permitindo às mulheres apenas o prazer pela via do casamento e da maternidade:

Baker-Brown, cirurgião inglês, que praticava a cliterodectomia apoiava-se no fisiologista Brown-Sequard, que inferia que certas lesões do sistema nervoso central eram devidas à superexcitação dos nervos periféricos. A excitação dos nervos pubianos, pela masturbação, estava na origem da histeria e propunha como remédio a ablação do clitóris. Já a ovariectomia apoiava-se teoricamente no papel do reflexo simpático de ligação do cérebro das mulheres e seus órgãos reprodutores (NUNES, 2000, p. 126).

Tal desconhecimento sobre o corpo da mulher corroborou para o ápice das teorizações sobre a histeria, que parece ter sido no início do século XX, momento em que lhe foi atribuída uma condição médica individualizante e psicopatologizante. Nela são atribuídas a condição de fragilidade orgânica e mental à mulher, mais tarde<sup>35</sup> denominadas de ‘transtorno mental’. Dentre os principais estudos médicos sobre a histeria no final do século XIX, estão os textos de Charcot, principalmente no que concerne à sua desmistificação e à apropriação desse conceito pela medicina. Os estudos de Charcot e, posteriormente, de Freud, podem ser considerados os principais responsáveis por enfrentar publicamente a psicopatologia da moral. Em *Doença mental e Psicologia*, Foucault citando Dupré, em *La Constitution Emotive*, publicada em 1911, enumera os deslocamentos discursivos que passam a atribuir à histeria aspectos psicológicos:

---

<sup>35</sup> Como veremos na próxima seção da Tese, para a redação do *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais* (DSM-4) e da *Classificação Internacional das Doenças* (CID-10), foram inventadas nomenclaturas diagnósticas, dentre elas os transtornos somatoformes e dissociativos. O termo histeria continua presente nos quadros clínicos em que há indefinição ou dúvida diagnóstica prolongada, em que se reconhece a multiplicidade de expressão dos sintomas, ou ainda não houve adesão a tratamentos médico-científicos. Isso nos remete ao que Foucault problematizou ao citar Sydenham em *Dissertation sur l'affection hystérique: Médecine pratique*: “Quando as mulheres me consultam [Sydenham] sobre alguma doença cuja natureza não sei determinar [que escapa à classificação nosográfica], pergunto se o mal de que se queixam não se faz sentir quando se sentem pesarosas; [...] se confessam que sim, tenho plena certeza de que a doença é uma afecção histérica” (FOUCAULT, 1972, p. 320).

estado no qual o poder da imaginação e da sugestibilidade, unido a esta sinergia particular do corpo e do espírito que denominei psicoplasticidade, resulta na simulação mais ou menos voluntária de síndromes patológicas, na organização mitoplástica de perturbações funcionais, impossíveis de distinguir das dos simuladores. Esta definição clássica designa, como sintomas superiores da histeria, a sugestibilidade, e o aparecimento de perturbações como a paralisia, a anestesia, a anorexia, que não tem, na ocorrência, fundamento orgânico, mas uma origem exclusivamente psicológica (FOUCAULT, 1975, p. 06).

A partir da invenção da doença mental, o conceito de loucura desafia todas as tentativas de classificação da medicina do século XIX, diz Foucault (1972, 1975). Há inúmeras tentativas fracassadas para isolar a verdade sobre a loucura, a qual é descrita como um desatino, um fenômeno à deriva na superfície indefinida da natureza, ou seja, um conceito que está para além de uma única e absoluta verdade científica:

Enigma sem outra verdade senão aquilo que a pode reduzir. É por isso que se deve ser justo com Freud. Entre as *Cinco Psicanálises* e o cuidadoso inquérito sobre as *Médications psychologiques*, há mais do que uma *descoberta*: há a violência soberana de um retorno. Janet enumerava os elementos de uma divisão, enumerava o inventário, anexava aqui e ali, conquistava talvez. Freud retomava a loucura ao nível de sua *linguagem*, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo. Ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos da loucura uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com o desatino. Não nos surpreendamos se o mais "psicológico" dos medicamentos tenha tão rapidamente reencontrado sua vertente e suas confirmações orgânicas. Na Psicanálise, o que está em jogo não é a Psicologia, mas, exatamente, uma experiência do desatino que a Psicologia no mundo moderno teve por sentido ocultar (FOUCAULT, 1972, p. 330).

Foucault (1972) reconhece na psicanálise de Freud e de Lacan uma abertura para a construção, para a invenção, escapando do aconselhamento e do apelo à conscientização. Em 1937 (2017), em "Construções na análise", Freud entende que, para além do determinismo psíquico, o inconsciente comporta um desejo recalcado que pode se manifestar. Entretanto, ele afirma algo a mais ao propor a possibilidade de 'novo', ou seja, denomina isso como 'construções' a partir de novos destinos para a pulsão. Com isso possibilitou outro entendimento para os sintomas histéricos: no século XX, a histeria perde



o caráter único de loucura/doença na clínica psicanalítica. Nela, a histeria deixou de ser definida como uma característica exclusiva das mulheres e, ao mesmo tempo, denunciou o pensamento vigente relacionado à forma como a sociedade dessa época se organizava em função da moral, determinando a condição da mulher seja no meio familiar ou social.

A clínica médica do início do século XX, descrita no dicionário médico *Larousse Médical Illustré*<sup>36</sup>, redigido em 1912, indica que a definição descritiva para a histeria se tornou mais ampla, incluindo todos os órgãos do corpo, assim como os sentidos. Além disso, passou a incluir as manifestações em pessoas idosas e crianças:

Histeria (Do Gr. *Hystera*, matriz), neurose, quer dizer doença nervosa sem lesão anatômica apreciável. Os antigos a consideravam exclusiva do sexo feminino, supondo-lhe um ponto de partida uterino e acreditando-a ligada à neurose. Os antigos a consideravam exclusiva do sexo feminino, supondo-lhe um ponto de partida uterino e acreditando ligada às funções genitais. A histeria é, sabemos hoje em dia [em 1912], quase tão frequente nos homens quanto nas mulheres, não é o apanágio da meia idade da vida e encontra-se por vezes nos velhos e nas crianças. [...] A hereditariedade neuropática é uma causa predisponente bastante importante. [...] Conhecemos a contagiosidade dos grandes acessos convulsivos [...]. Sintomas: quanto à pele [...]; quanto às mucosas [...]; quanto às vísceras [...]; a febre histérica [...]. Ataques: dividimo-las em grandes e pequenos (FONSECA, 1997, p. 9-10).

Para fundamentar os fracassos das tentativas de normatividade das doenças mentais no início do século XX, Fonseca (1997) cita o caso de Marie Anne Corronneau, que apresenta o lado esquerdo completamente paralisado. Após a avaliação médico-diagnóstica, ela é considerada uma histérica absolutamente incurável. De posse dessa determinação, contrariando qualquer expectativa ou prognóstico, no mesmo dia, Anne Corronneau fica súbita e perfeitamente curada, subindo escadas com uma rapidez surpreendente e carregando suas duas muletas suspensas no ar. O *Larousse Médical Illustré* descreve, além dos sintomas físicos, os distúrbios sensoriais, dentre eles: anestésias, hiperestésias, distúrbios dos órgãos dos sentidos, surdez, cegueira monocular. E ainda distúrbios intelectuais, tais como mutismo, amnésia e

---

<sup>36</sup> Tradução de Felipe Lessa da Fonseca (1997), diretamente do dicionário médico *Larousse Médical Illustré* Paris, *Librairie*, 1912.

debilidade ou facilidade sobre sugestibilidade. Nos parecem definições apressadas que confundem mais do que esclarecem, desconsiderando os aspectos singulares de cada mulher:

desde o final do século XVIII, de acordo com Foucault, o problema das grandes febres prepara o campo para os debates sobre a organicidade das doenças. Já no início do século passado [século XIX] a impossibilidade de se localizar uma lesão anatômica que justificasse certas febres levava à distinção entre doenças orgânicas e doenças nervosas (FONSECA, 1997, p. 19).

Desde o final do século XIX, Charcot propôs modificações fundamentais na definição e tratamento da histeria: atribuiu a histeria aos homens, propondo a histeria não mais como uma doença do útero, e sim uma doença no corpo. Ele acreditava que o 'doente de histeria' deveria ser isolado completamente de sua família para ser observado clinicamente. Nesse período, com as novas técnicas da medicina, se começou a transferir a função, que até então era da família, de cuidar das mulheres consideradas histéricas, para o médico; entretanto, Charcot ainda manteve as características místicas ou obscuras dos ataques histéricos:

Para explicar que a histeria não era uma doença do século, mas um mal estrutural, submetido a uma nosografia específica, Charcot mostrou que as suas marcas eram detectáveis nas obras de arte do passado. Por isso, em 1887, publicou *Os demoníacos na arte*, em colaboração com seu aluno Paul Richer (1849-1933). Para ele, tratava-se de encontrar, nas crises de possessão e nos êxtases, os sintomas de uma doença que ainda não recebera a sua definição científica [...], a "fase *epileptóide*", quando a doente se contraía em uma bola e dava uma volta completa em torno de si mesma, a "fase de *clownismo*", com seu movimento em arco de círculo, a "fase *passional*", com seus êxtases, e enfim o "período *terminal*", com suas crises de contraturas generalizadas. A isso Charcot acrescentava uma variedade "demoníaca" da histeria: aquela em que a Inquisição via os sinais da presença do diabo no útero das mulheres (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 110).

Apesar de ter sido aluno e propagador do pensamento de Charcot, Freud discordou de seu mestre em vários aspectos: no seu status de doença, quanto à origem da histeria e por incluir as experiências subjetivas inconscientes<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Consideramos, nesta pesquisa, o conceito inconsciente descrito por Lacan desde 1957, quando afirmou que o inconsciente freudiano, diferente de tudo aquilo que o precedeu, "não é o primordial nem o instintivo [pulsional] e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante" (LACAN, 1957/1998, p. 526).

experimentadas pelas mulheres consideradas histéricas. Suas pesquisas ultrapassaram a noção de doença mental de Charcot, pois seu interesse estava em investigar suas causas inconscientes e em criar um método terapêutico que cessasse as manifestações histéricas. Entretanto, nesse período, a vida das mulheres estava estritamente ligada aos laços de aliança e aos cuidados com os filhos, regida pela crença de que uma mulher sem filhos não estaria cumprindo suas tarefas sociais, permanecendo excluída das práticas da vida social e política. O lugar atribuído ou permitido às mulheres ainda era restrito à vida doméstica.

Nesse sentido, poderíamos conjecturar que as definições de histeria – desde a Antiguidade, com a suposta sufocação da matriz; na Idade Média, com a possessão demoníaca; na modernidade, com a loucura; e no século XX, com o sofrimento psíquico da mulher – estão diretamente relacionadas às condições de vida impostas às mulheres. As condições ou obrigações impostas à mulher, além do casamento e maternidade, com suas constantes e seguidas gestações e cuidados domésticos, eram a dedicação exclusiva ao cuidado contínuo de um familiar doente. Essa prática era destinada exclusivamente às mulheres, considerada também substituta do casamento, pois exigia dedicação exclusiva a uma mãe ou a um pai doentes, e se estendia por longos anos, até a morte, geralmente. Ao observar seus efeitos sobre as mulheres, Freud os incluiu como parte etiológica do sofrimento histérico. Essa hipótese de que o sofrimento psíquico seria decorrente de uma dedicação longa e exclusiva a um familiar doente amado foi aventada por Breuer e Freud, em *Estudos sobre a histeria* (1895/1986). Desse modo, os sintomas histéricos seriam causados pelo cuidado longo, exaustivo e contínuo, ou seja, pela dedicação exclusiva às necessidades de um outro amado, como uma submissão à demanda de outrem, e consequente supressão de suas próprias pulsões e necessidades – o cuidado de si. Os sintomas na histeria surgiriam, portanto, quando um afeto não pudesse ser vivido ou expressado e precisasse ser suprimido da vida cotidiana. Isso ocorreria devido à repressão vinda do mundo externo. Como consequência da repressão do afeto, ele encontraria outro caminho para ser expresso e seria no próprio corpo, através das ‘expressões histéricas’, semelhantes aos ataques histéricos atribuídos à sufocação da matriz, assim como foi descrita na Antiguidade.

Tal modo de viver das mulheres suprime seus próprios afetos para cumprir com deveres morais impostos a elas. Disto, formulamos duas questões: essas práticas seriam impostas também por si mesmas, se tratando de uma neurose histérica? Como isso se deu em meio a imposições moralizantes dessa época? Para abordar essas questões partimos da teoria psicanalítica, para, em seguida, articulá-las com a *parrhesía*.

Freud primeiro estudou a histeria como decorrente da repressão<sup>38</sup>, fruto de uma ação externa, e só alguns anos mais tarde reconheceu que precisaria haver uma ação psíquica interna que suprimisse a expressão do afeto. A reformulação teórica do conceito de angústia ocorreu quando escreveu o texto “Inibição, sintoma e angústia” (1926/1995g); antes, a angústia era pensada como elemento do recalque, sendo ela o sentimento que acompanha a culpa da neurose. Assim, angústia passa a ser pensada como o que produz recalque, e não mais o recalque que produz a angústia. Não se trata de uma mudança completa de posição, mas de duas etapas sucessivas: a segunda prolonga e remaneja a primeira; portanto, a angústia não é produzida por ocasião do recalque como uma manifestação nova e a cada vez. Ela reproduz uma imagem mnésica que já existia.

Sobre a teoria da repressão, evidenciamos os questionamentos foucaultianos acerca da teoria freudiana. Consideramos que, mesmo depois de mais de 40 anos da publicação de seus textos críticos, acerca dos dispositivos de sexualidade e aliança, as questões ali abordadas continuam pertinentes. Foucault (2018) questionou o quanto Freud contribuiu para a vigilância da sexualidade. Indagou se essa vigilância procuraria descrever, conhecer, interpretar, amortecer o ser humano a partir de sua sexualidade. São questões que estão no cerne da práxis da psicanálise. Quinet, em *Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo*, faz advertências à experiência clínica com psicanálise, especificamente quanto ao uso da política como uma tentativa de tratamento do gozo, como modalidade de domínio e regulação do gozo na

---

<sup>38</sup> Distinguimos o conceito repressão de fonte exógena do conceito de recalque como operação psíquica inconsciente. O primeiro é resultante das exigências provenientes do mundo externo. O segundo, nomeado como o recalque originário, recalque propriamente dito ou retorno do recalcado, ocorre em consequência das exigências internas, ou seja, fontes endógenas, tais como as exigências pulsionais de satisfação na neurose.

atualidade. Ele defende a ideia de que há algo do gozo que não é coletivizável, na medida em que é aquilo que cada sujeito tem de mais singular:

A singularidade é o modo como cada um goza de seu inconsciente, ou seja, seu *sinthoma*. A política da psicanálise é a política do *sinthoma*. E, ao levá-la para o mundo e poder se defrontar com a "civilização", os analistas se situam politicamente contra os discursos que fazem obstáculo ao *sinthoma* de cada um, que hierarquizam formas de parcerias sexuais, que discriminam determinadas maneiras de gozar, que excluem fala-a-seres por suas opções, cor, credos, classe social e suas aspirações e *sinthomas*. O psicanalista não pode ser preconceituoso e deixar-se contaminar pela moral, religião ou o discurso da ciência (QUINET, 2016, p. 197).

Concordamos com Quinet (2016) quando afirma que a política determinada pelo Estado pode contaminar o discurso de psicanalistas que não estejam advertidos de não se deixar guiar por tudo o que não seja o próprio 'desejo do analista', dito de outro modo: 'objeto causa de desejo'. Nesse sentido, as interrogações de Foucault, no volume um da *História da sexualidade*, sobre o que faz quando 'se alugam as orelhas', é pertinente para pensar a ética na formação<sup>39</sup> e na prática da psicanálise, ainda hoje.

Votando-nos para a problematização de Foucault quanto à práxis psicanalítica, retomamos: o discurso psicanalítico é mais um campo discursivo que contribuiu, e contribui, para a formulação de discursos de saber-poder sobre os corpos? A teoria freudiana estaria ligada ao adestramento e à normatização dos costumes por meio do discurso médico-científico e seu poder? Essas questões serão discutidas a seguir.

## **2.2 Discurso do Mestre: práticas discursivas de saber e poder sobre a sexualidade da mulher**

---

<sup>39</sup> Ver o texto ROSA, Miriam I. P. D. *Contribuições da ética da antiguidade ao problema da formação do psicanalista: uma interlocução entre Lacan e Foucault*. Dissertação de Mestrado (2014). Disponível em: <http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2057/1/Miriam%20I%20P%20Dalla%20Rosa.pdf>. Acesso em: 10 de nov. 2019. O desejo do analista foi tema constante no ensino de Lacan. Entretanto, a questão da homossexualidade, dentre muitas outras, é tema controverso entre psicanalistas. No livro *Edipo gay: Heteronormatividade y psicoanálisis*, Jorge N. Reitter faz uma crítica interna à homofobia entre psicanalistas em formação pela IPA, por exemplo.

Nesta subseção, nos ocupamos das relações entre saber e poder na produção da sexualidade; das condutas da família conjugal com seus dispositivos de aliança; da heterogeneidade sexual e histerização do corpo da mulher. Com os textos de Foucault, ampliamos a discussão sobre os elementos sociopolíticos implícitos e explícitos nas relações de saber e poder implicadas na condição de subserviência imposta às mulheres nos séculos XIX e XX. Mostraremos como os rígidos códigos de conduta impostos à mulher foram incluídos nas práticas médico-psicológica relacionadas à manifestação de sua sexualidade. Para, então, interrogarmos: como tais práticas discursivas se articulam com a sexualidade na mulher? Como se sustentam durante séculos, por meio de noções que tentam justificar ou fundamentar a sua suposta condição de ‘fragilidade’, ‘inferioridade’ e ‘instabilidade’?

### *2.2.1 Dispositivos de saber e poder sobre a sexualidade da mulher*

Em 1976, Foucault publicou o primeiro volume sobre a *História da sexualidade: A vontade de saber*, em que inicia uma série de estudos históricos sobre saber, poder e sexualidade, os quais nos ajudam a pensar como estes três termos estão imbricados. Para Foucault (2018), a sexualidade não é um dado da natureza, mas o nome de um dispositivo histórico, datado da metade do século XVIII, influenciado pelas práticas do século XVII: o dispositivo de sexualidade. Trata-se de um conjunto de práticas, discursos e técnicas de estimulação dos corpos, intensificação dos prazeres e formação de conhecimentos.

O dispositivo ‘sexualidade’ se estabeleceu como meio de afirmação da burguesia, que não desqualificou ou anulou o corpo; ao contrário, o instituiu como fonte de inquietação e de cuidados com a saúde e a higiene. A valorização de seus prazeres e a proteção do corpo contra perigos e contatos, além de garantirem seu vigor, descendência e longevidade, serviram como emblema de respeito e poder social. O controle da via social e política foi alcançado por meio do controle dos corpos e sua sexualidade, ou seja, a sexualidade é uma construção, uma invenção, inseparável do discurso e do jogo de poder dentro dos quais ela é constituída e, ao mesmo tempo, se constitui. No terceiro capítulo,

*Scientia Sexualis*, Foucault (2018) constata que até o século XX a ciência estava subordinada aos imperativos de uma moral que provocava medo e ignorância sobre a sexualidade:

Pelo menos até Freud, o discurso sobre o sexo – o dos cientistas e dos teóricos – não teria feito mais do que ocultar continuamente o que dele se falava. Poder-se-iam considerar todas as coisas ditas, precauções meticulosas e análises detalhadas, como procedimentos destinados a esquivar a verdade insuportável e excessivamente perigosa sobre o sexo. E o simples fato de se ter pretendido falar dele do ponto de vista purificado e neutro da ciência já é, em si mesmo, significativo (FOUCAULT, 2018, p. 59).

Historicamente, podem ser identificados cinco principais traços responsáveis pela ideia de que a sexualidade deve ser mantida ‘na sombra e em segredo’, conforme Foucault: a *relação negativa*, pois o poder jamais estabelece relação que não seja de modo negativo, produzindo rejeição, exclusão e recusa; a *instância da regra* associada ao *ciclo de interdição*, em que o poder faz exigências e produz imperativos negativos em relação ao sexo, tais como: não se aproxime, não toque, não consuma, não tenha prazer, a não ser que seja às escondidas; ainda, a *lógica da censura* e a *unidade do dispositivo de sexualidade*. Esses elementos dão origem ao dispositivo do poder, estabelecendo regras por meio da linguagem:

O domínio do poder sobre o sexo seria efetuado através da linguagem, ou melhor, por um ato de discurso que criaria, pelo próprio fato de se enunciar, um estado de direito. Ele fala e faz-se a regra. A forma pura do poder se encontraria na função do legislador e seu modo de ação com respeito ao sexo seria jurídico-discursivo (FOUCAULT, 2018, p. 91).

Em *Microfísica do Poder* (2006), Foucault também faz questionamentos quanto ao poder exercido pelo discurso médico sobre os corpos. Questiona o funcionamento peculiar e paradoxal do discurso médico-científico sobre o sexo, no qual se afirmam, simultaneamente, as práticas que reprimem o sexo para então criar a necessidade de libertar o sexo de tais práticas. Ele mostra por quais caminhos o saber-poder consegue chegar às mais tênues e individuais das condutas de alguém:

O poder do médico lhe permite produzir doravante a realidade de uma doença mental cuja propriedade é a de reproduzir

fenômenos inteiramente acessíveis ao conhecimento. A histérica era a doente perfeita pois se fazia conhecer. Ela retranscrevia por si própria os efeitos do poder médico em formas que podiam ser descritas pelo médico segundo um discurso cientificamente aceitável. Quanto à relação de poder que tornava possível toda esta operação, como poderia ser detectada já que as doentes dela se encarregavam e por ela se responsabilizavam – virtude suprema da histeria, docilidade sem igual, verdadeira santidade epistemológica. A relação de poder aparecia na sintomatologia como sugestibilidade mórbida. Tudo se desdobrava daí em diante na limpidez do conhecimento, entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido (FOUCAULT, 2006, p. 4).

Foucault questiona as evidências de uma hipótese repressiva. O falar sobre sexo ou sexualidade enquanto forma de produção de uma verdade do indivíduo se configura como uma prática implicada em relações de saber e poder, e não fora delas, como a princípio a hipótese repressiva poderia supor. Nesse sentido, qualquer forma de revelação da verdade não poderia ser tomada como evidência de uma espécie de libertação do sujeito das relações de poder; ao contrário, a produção da verdade é entendida já implicada nessas mesmas relações. Foucault se contrapôs à hipótese repressiva, mas não afirmou que a sexualidade não teria sido reprimida: “não pretendo afirmar que o sexo não tinha sido proibido, bloqueado, mascarado ou desconhecido desde a época clássica” (2018, p. 17). O que ele propõe é questionar a centralidade das interdições sobre o sexo na constituição da sexualidade, pois o poder faz algo mais do que apenas proibir. Ele cria modos de agir.

Para Foucault (1996), a psicanálise é normatizadora quando mantém o modelo familiar burguês nuclear como o centro de sua teoria acerca do complexo de Édipo. Contudo, não a considerou uma teoria conservadora, pois esta falava abertamente de sexualidade, da homossexualidade e das relações, sem preconceitos. No pensamento foucaultiano, encontramos que, mesmo mantendo um modelo burguês, Freud emancipou o sexo das coerções corporais e penais impostas por instituições. As normas sociais, entretanto, foram internalizadas na constituição do *supereu* do neurótico. A psicanálise também agiria como mecanismo de rompimento ao biopoder ao iniciar a noção de bissexualidade original no ser humano, libertando o corpo de um determinismo anatômico considerado impossível em outras teorias. A noção de inconsciente sem sexo



também contribuiu para a superação da determinação anatomofisiológica do sexo feminino e masculino:

Longe de fazer de uma mulher um “homem invertido” ou “falhado”, Freud afirma que a anatomia é tão somente o ponto de partida de uma nova articulação da diferença sexual que condena todos os homens e mulheres a se confrontarem com uma idealização ou uma desvalorização do outro, sem nunca alcançar uma completude real (ROUDINESCO, 2003, p. 131).

Por outro lado, a sexualidade proposta pela psicanálise em meados da década de 1920, ao se distanciar da prática médica, ganhou outra definição, ou seja, a sexualidade passou a ser pensada enquanto registro psíquico a partir dos traços mnêmicos. Acreditamos que Freud constatou que o saber precisa vir do paciente, no trabalho psicanalítico, e não o contrário, como no saber médico-científico. Nessa direção, Maria Cristina Poli faz uma leitura da sexualidade freudiana, acrescentando os conceitos lacanianos:

Freud estabelece as origens da sexualidade como registro de uma satisfação perdida que buscamos reencontrar. Trata-se de uma “experiência alucinatória” que inaugura a produção das fantasias de desejo. O desejo é, pois, relativo à representação de uma perda, isto é [...], relativo ao desejo do Outro. A inscrição psíquica provoca esse efeito de como se o objeto de satisfação tivesse estado lá, mas, quando vamos procurá-lo, já estamos atrasados (POLI, 2007, p. 14).

A psicanálise ‘advertida’, portanto, se afasta dos discursos de saber médico-científico. Esses que Foucault (2018) aproxima ao poder do discurso pastoral do século XVIII trazendo o exemplo da confissão religiosa com seu modo de falar sobre o sexo de uma forma extremamente complexa: não evidentemente sem prudência, mas em todos os seus aspectos, correlações e efeitos nas mais finas ramificações. Ao dizer que não há silêncio absoluto em relação ao sexo, Foucault nota como os modos de proibir práticas são prescritos, determinando uma organização não completamente aleatória que define quem pode ou não falar sobre sexo, o que também define quais práticas são permitidas e quais são proibidas.

O poder médico funciona, portanto, de modo injuntivo ou prescritivo, do mesmo modo que as práticas sexuais, mas exercendo uma função ou alcance ainda maior, em nome de uma racionalidade científica. A sexualidade continua a ser moralizada, passando a ser julgada pela sociedade e gerida por um

sistema<sup>40</sup> que intenciona garantir sua utilidade e um funcionamento dito adequado. O próprio discurso passou a ser produzido sob determinadas regras de controle de sua expressão, organização e circulação, guardando em si uma potencialidade ou um caráter perigoso devido à sua materialidade. Dessa forma, se, por um lado, Foucault (2018) defende que falar sobre sexo é menos revolucionário do que se poderia a princípio pensar, por outro, o discurso em si é regulado de modo a elidir alguns de seus próprios efeitos, a fim de se garantir sentido, coerência, estabilidade e verdade. Essas práticas de regulação do discurso revelam um profundo temor em relação ao que há de mais incontável, desordenado, violento e descontínuo nas práticas discursivas de poder:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si (FOUCAULT, 2018, p. 100-101).

Há, portanto, uma onipresença do poder, o poder está em toda parte, não se trata de uma instituição e ou estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados, é uma situação estratégica complexa na sociedade. Foucault, então, descreve as distribuições de poder e apropriações de saber que formam as práticas discursivas do saber médico, as mesmas que contribuíram para definir o que é saúde, e o que é doença, no corpo das mulheres:

O conjunto constituído, no século XIX, pelo pai, a mãe, o educador e o médico, em torno da criança e de seu sexo, passou por modificações e deslocamentos contínuos dos quais um dos resultados mais espetaculares foi uma estranha inversão: enquanto a sexualidade da criança fora, no início, problematizada numa relação que se estabelecia diretamente entre o médico e os pais (sob a forma de conselhos, de avisos para vigiá-la, de ameaças para o futuro), finalmente [termina] na relação entre o psiquiatra e a criança, a sexualidade dos adultos acabou posta em questão (FOUCAULT, 2018, p. 108).

---

<sup>40</sup> Nesse conjunto estão todas as práticas que se tornaram interesse de Estado, as atuais políticas públicas, ou seja, passou-se a acreditar que era preciso governar todas as práticas sexuais, incluindo seus índices no que se referem à taxa de natalidade e fecundidade, por exemplo.

Nesse sentido, há uma multiplicidade dos discursos sobre as mulheres que podem ser pensados como segmentos descontínuos para além dos pares do discurso dominante/dominado, admitindo o poder como um jogo complexo e instável. Assim, o discurso “veicula e produz poder; reforça-o, mas também mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições, mas também afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 110). Em síntese, esses discursos produzem a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo das crianças, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso como prova da eficácia do poder e da produtividade na ordem do saber, o que denominamos a ‘psicopatologização da vida’. Nos interessa investigar como o discurso de histerização do corpo da mulher se deu.

### *2.2.2 Histerização do corpo da mulher*

O discurso de histerização do corpo da mulher passou por um tríplice processo, sendo sexualizado, medicalizado e moralizado. Nesse processo, o corpo da mulher foi analisado, qualificado e desqualificado:

como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado sobre o efeito de uma patologia que seria intrínseca ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar) com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir por meio de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é da “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível dessa histerização (FOUCAULT, 2018, p. 113).

Há uma invenção do sexo, como propôs Laqueur (2001), que Foucault define como produção da sexualidade, e uma decorrente invenção sobre o que é saúde e o que é doença no corpo das mulheres. Isso se deve à crescente preocupação com o sexo ao longo de todo o século XIX, a qual deve-se à expansão crescente do saber científico do século XVII. Essa expansão promoveu as quatro figuras que aparecem fixadas a partir da produtividade na ordem do saber, são elas: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso, inventados desde o século XVII:

a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende como dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. Pode-se admitir, sem dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda sociedade, a um *dispositivo de aliança*: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens (FOUCAULT, 2018, p. 115).

Nesse contexto, a mulher é considerada a principal responsável pela homeostase do corpo social, e isso se deve ao dispositivo de aliança, que se articula fortemente à economia. O dispositivo de sexualidade se liga à economia por meio de articulações numerosas e sutis, devido ao papel que ela desempenha na transmissão e na circulação dos bens. A família, também a serviço da economia dos bens, se reorganiza com laços mais estreitos, intensificada com relação às antigas funções que exercia no dispositivo da aliança, presentes desde o século XVII:

Aparecem, então, essas personagens novas: a mulher nervosa, uma esposa feliz, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurasténica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher. São as figuras místicas da aliança desviada e da sexualidade anormal: transferem a perturbação da segunda para a ordem da primeira, dão oportunidade para que o sistema da aliança faça valer seus direitos na ordem da sexualidade (FOUCAULT, 2018, p. 120).

O dispositivo de aliança é exemplificado, por Foucault, por meio das práticas médicas de Charcot de separar o doente de sua família para melhor observá-lo. As práticas médicas separaram assim o domínio da sexualidade no sistema da aliança, ou seja, as práticas médicas chamavam para si, em nome de um saber científico, os cuidados com a sexualidade. Entretanto, as próprias técnicas da medicina incitavam as famílias a identificá-las como doentes, e mais, se ofereciam para assumir essa tarefa essencial e perigosa de curá-las:

Celebra-se o culto da vida doméstica e da mulher burguesa como mãe e denega-se a sexualidade feminina não reprodutiva. Quando os desejos venéreos de uma mulher extrapolam esses limites, encontram-se no quadro da patologia. A psiquiatria

nomeia esse comportamento de “ninfomania”, “erotomania” ou “furor uterino”; Pínel o classifica dentro das “neuroses genitais” que não seriam naturais, mas provocadas por leituras lascivas, organismo, extrema sensibilidade ou afecções do útero. Seria uma patologia adquirida, isto é, produzida por alguma causa externa ao organismo, e contrária, portanto, à natureza feminina (NUNES, 2000, p. 76).

Desse modo, o poder da família de cuidar dos seus integrantes passou para o médico. Com isso, surge uma medicina com função de ortopedia específica para o sexo; ou seja, surge o domínio médico-psicológico das perversões que assumem o lugar das categorias morais de devassidão e extravagância, até então vigiadas pela Igreja. A medicina das perversões e os programas de eugenia, descritos como tecnologias <sup>41</sup> do sexo, podem, portanto, ser considerados as duas grandes invenções da segunda metade do século XIX. Isso mostra as rupturas com os tradicionais mecanismos de repressão da sexualidade:

uma [ruptura] no decorrer do século XVII: nascimento das grandes proibições, valorização exclusiva da sexualidade adulta e matrimonial, imperativos de decência, esquivas obrigatórias do corpo, contenção e pudores imperativos da linguagem; a outra [ruptura], no século XX, menos ruptura aliás do que inflexão da curva: é o momento em que os mecanismos da repressão teriam começado a afrouxar; passar-se-ia das interdições sexuais imperiosas a uma relativa tolerância a propósito das relações pré-nupciais ou extramatrimoniais; a desqualificação dos perversos teria sido atenuada e sua condenação pela lei, eliminada em parte; ter-se-iam eliminado em grande parte os tabus que pesavam sobre a sexualidade das crianças (FOUCAULT, 2018, p. 125).

Um minucioso inventário das práticas sexuais que escapavam aos ditames morais foi classificado e etiquetado, fazendo surgir novas perversões. De uma perspectiva higienista e repressiva, passou-se a vigiar e punir os ‘efeitos nocivos da sexualidade’. Dentre esses efeitos estariam as práticas contra a suposta natureza do homem e da mulher; os perigos da masturbação; o coito interrompido; a vida conjugal insatisfatória; a patologização das homossexualidades. Freud se ocupa profundamente desses temas e modifica

---

<sup>41</sup> Deleuze (2005, p. 49), ao discutir os conceitos foucaultianos, afirma que há sempre “uma tecnologia humana antes de haver uma tecnologia material”, para ele as máquinas ou tecnologias são sociais antes de serem técnicas. São os modos de pensar humanos que produzem suas próprias tecnologias.

diversas vezes sua posição teórico-prática em relação a eles. Em “Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade”, desenvolve dois elementos quanto às homossexualidades, encontrados separadamente: o caráter inato e a degeneração:

Desvios no tocante ao objeto sexual: A teoria popular sobre a pulsão sexual tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades – homem e mulher – que aspiram a unir-se novamente no amor. Por isso causa grande surpresa tomar conhecimento de que há homens cujo objeto sexual não é a mulher, mas o homem, e mulheres para quem não o homem, e sim a mulher, representa o objeto sexual. Diz-se dessas pessoas que são *kontrarsexuale* [de sexo contrário], ou melhor, “invertidas”, e chama-se o fato de inversão. O número de tais pessoas é bastante considerável, embora haja dificuldades em apurá-lo com precisão (FREUD, 1905/2016, p. 21).

Sobre isso, Foucault propõe uma revisão de tudo o que podia existir de vontade normalizadora em Freud, questionando a função desempenhada pela instituição psicanalítica na grande família das tecnologias do sexo. Por outro lado, afirma que, desde a história do Ocidente cristão até o século XIX, com a medicalização do sexo, a psicanálise foi, até os anos 1940, a única que se opôs rigorosamente aos efeitos político-institucionais do sistema de perversão e hereditariedade:

A psicanálise, como prática terapêutica reservada, desempenhava em relação a outros procedimentos, um papel diferenciador, num dispositivo de sexualidade agora generalizado. Os que tinham perdido privilégio exclusivo de se preocupar com sua própria sexualidade têm, doravante, o privilégio de experimentar mais do que outros o que a interdita, e possuir um método que permite eliminar o recalque (FOUCAULT, 2018, p. 142).

No início de sua teorização, Freud intenciona criar um projeto para uma psicologia científica que pudesse curar a histeria, conforme o modelo médico defendido por Charcot. Entretanto, com o desenvolvimento da sua escuta clínica, modifica seu modo de pensar e substituiu as médicas por suas próprias criações psicanalíticas. Por exemplo: a hipnose e o método catártico foram abandonados e substituídos pela associação livre e atenção flutuante; a compulsão à repetição substituiu a ideia de que todos os pensamentos inconscientes poderiam e deveriam se tornar conscientes, pois o recalque não pode ser eliminado e a

repetição é intrínseca à vida psíquica. No início do texto “Fragmento da análise de um caso de histeria: O caso Dora”, Freud escreve:

A técnica psicanalítica sofreu uma revolução radical. Naquela época, o trabalho [de análise] partia dos sintomas e visava a esclarecê-los um após o outro. Desde então, abandonei essa técnica por achá-la totalmente inadequada para lidar com a estrutura mais fina da neurose. Agora deixo que o próprio paciente determine o tema do trabalho cotidiano, e assim parto da superfície que seu inconsciente ofereça à sua atenção naquele momento. Mas, desse modo, tudo o que se relaciona com a solução de determinado sintoma emerge em fragmentos, entremeado com vários contextos e distribuído por épocas amplamente dispersas (FREUD, 1905/1986, p. 23).

A crítica que encontramos em Foucault é também encontrada em Lacan (1986), no seu *O Seminário, Livro 1*, acerca dos pós-freudianos, dentre eles os representantes da Psicologia do Ego, psicanalistas que discordam do pensamento freudiano quanto à impossibilidade de unificação da consciência e do inconsciente. Eles defendem tal unificação como o fortalecimento do *eu*, nela o 'eu' perderia sua divisão ou *spaltung*. E sua unificação não é possível, nem mesmo almejada, no tratamento psicanalítico freudiano, pois parte do *eu* é consciente e outra parte é inconsciente. Conservar a divisão psíquica do *eu* é reconhecer as modificações radicais que Freud fez depois de 1920 em sua teoria. Isso implica em todo o funcionamento do inconsciente, do *supereu*, da culpa, do recalque, do retorno do recalçado, da transferência e da compulsão à repetição. Para Pommier, em *A exceção feminina*, considerar essas modificações na teoria freudiana implicam o reconhecimento de uma atitude ética em Freud:

Antes dessa modificação, a culpa permanece ligada ao complexo de Édipo, depois dela o sujeito sai da casa do Pai, sua angústia é existência. Ela não é mais um efeito, um avatar patológico do recalque, mas aquilo que é apenas consubstancial à presença no mundo da linguagem. Tal remanejamento dá ao destino aquilo que está escrito desde antes do nascimento, a medida da sua relatividade, da sua contingência. A angústia que está presente antes do recalque exige uma ética, porque coloca para aquele que a ela se submete [na neurose somente] a questão de uma falta da qual ele se sente culpado, embora nunca possa saber por quê. Contrariamente à moral, cujo ideal está apenas à justiça, essa ética se confronta com a injustiça incompreensível que resulta da relação de impasse entre o sujeito e seu gozo (POMMIER, 1991, p. 119).

Lacan (1986) adverte aos ouvintes de seus seminários que Freud retifica seus conceitos fundamentais ao amalgamar pulsão de vida e pulsão de morte. Isso é fundamental, pois a pulsão não tem objeto fixo, por isso não há nada que não passe pelo corpo: toda forma de atividade sexual resulta de um percurso pulsional, de uma história individual e única. Ou seja, a sexualidade, em cada ser humano, é composta por parte da pulsão de vida e por parte da pulsão de morte. Ela é psicosexual devido à singularidade da história de cada um. No final de “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud (1905/2016) conclui que:

É verdade que nos vemos impossibilitados de esclarecer satisfatoriamente a origem da inversão a partir do material apresentado até agora, mas podemos notar que nesta indagação chegamos a um conhecimento que talvez se revele mais importante para nós do que a solução da tarefa acima. Chamou-nos a atenção que imaginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre a pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, somos instruídos a afrouxar o vínculo que existe em nossos pensamentos entre a pulsão e o objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deva ela sua origem aos encantos deste (FREUD, 1905/2016, p. 37-38).

Portanto, a teoria freudiana não propôs uma única maneira como adequada e universal para as manifestações da sexualidade. Freud, em *O mal-estar na cultura*, faz críticas às regras de boa convivência social; para ele, tais regras provocam uma grande injustiça ao exigir de todos uma mesma conduta sexual (FREUD, 1930/2020). A vida sexual moderna e ‘civilizada’ de homens e mulheres estaria gravemente prejudicada devido às pressões da cultura:

Pode ser um equívoco, é difícil decidir. O trabalho psicanalítico nos ensinou justamente que esses impedimentos à vida sexual não são tolerados pelos assim chamados neuróticos. Eles criam para si, em seus sintomas, satisfações substitutivas, que, entretanto, ou criam elas mesmas sofrimentos, ou se tornam fontes de sofrimento, na medida em que lhes causam dificuldades com o mundo ao seu redor e com a sociedade (FREUD, 1930/2020, p. 357-358).



Em Freud (1930/2020), os elementos da cultura foram pensados como as principais fontes de frustração. Elementos encontrados na problematização do biopoder que teriam servido ao capitalismo, como escreveu Foucault (2018), pela inserção controlada dos corpos nos aparelhos de produção. A cultura exige docilidade, e isso se dá por meio das técnicas de biopoder que operam sobre o corpo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças. Dentre esses elementos da cultura estão as múltiplas estratégias de disciplinarização, as quais parecem movidas pelo desejo de eliminação da diferença e normalização das condutas.

Apesar das contribuições da teoria freudiana acerca da sexualidade humana, notamos que a indagação ‘*O que quer uma mulher?*’ permaneceu como uma verdade impermeável ao saber que ela própria produziu acerca da mulher. Para discutir esse ‘enguiçamento’ em relação à sexualidade e ao gozo feminino, apresentaremos uma discussão sobre Ida Bauer, a partir do *Caso Dora*, mostrando a intersecção entre elementos subjetivos e sociopolíticos acerca da histeria, do discurso da histérica, da sexualidade feminina e sua relação com a *parrhesía*.

Com os textos foucaultianos, que evidenciam a relação entre os discursos e as práticas implícitas nas relações constituídas historicamente, problematizamos as forças que possibilitaram que o poder se mantivesse sobre as mulheres e fosse aceito, inclusive, por elas próprias. A partir das problematizações de Foucault, investigamos a multiplicação, e permanência no século XX, dos discursos sobre o sexo, a vigilância e a dominação do corpo. Partimos, portanto, da relação entre saber e verdade entre os gregos sobre as mulheres para pensar a atualidade. Para isso, pesquisamos como o corpo da mulher e sua sexualidade foram, e ainda são, psicopatologizados pelas noções médico-científicas.

### 3. SEXUALIDADE FEMININA

Como vimos, a psicanálise, a partir de Freud, propôs novas hipóteses sobre a sexualidade, situando-a como parte intrínseca da subjetividade desde a infância. Sexualidade feminina e histeria são conceitos amalgamados na teoria freudiana, estudados a partir da escuta clínica de homens e mulheres e sofreram grandes modificações a partir da clínica lacaniana. A histeria foi pensada, até o século XIX, como agitação irreprimível dos desejos daquelas mulheres que não tinham a possibilidade de satisfazê-los, nem a força para ‘dominá-los’. Entretanto, a partir do intenso estudo dos textos freudianos, principalmente pelas discussões teórico-clínicas promovidas por Lacan, inicialmente na França, surgiram novas hipóteses tanto sobre a histeria, quanto sobre a sexualidade feminina, as quais culminaram no aforismo lacaniano ‘a mulher não existe’. Não existe como conceito universal, somente como singularidade. Nesse sentido, primeiro apresentaremos e discutiremos os quatro discursos propostos por Lacan, para, depois, nos voltarmos ao estudo do *Caso Dora*, caso clínico retomado na teoria lacaniana para evidenciar as diferenças entre histeria e feminilidade.

#### 3.1 Discurso da Histórica

Lacan manteve, nos anos 50, a hipótese freudiana para a compreensão da histeria. A histeria foi pensada como estrutura, definida pela questão em torno dos impasses com a feminilidade, mais especificamente, em torno da pergunta ‘*O que quer uma mulher?*’ Ele a considerou, nesse momento, como estrutura de um desejo, ou seja, o desejo histórico – o desejo de manter o desejo insatisfeito –, que se distingue e se opõe ao desejo impossível, predominante na neurose obsessiva e na fobia. Na década seguinte, a histeria foi investigada e descrita a partir do enigma representado pelo sonho da *Bela Açougueira*<sup>42</sup>. Na década de

---

<sup>42</sup> Lacan (1958/1999), no capítulo XX de *O Seminário, Livro 5*, discute o conhecido sonho de uma paciente de Freud “A Bela Açougueira”: esta mulher interpela Freud em uma sessão de análise dizendo que havia tido um sonho que contradizia sua premissa de que todo sonho é uma realização de desejo. Analisando esse sonho, Lacan indica que a função do caviar, elemento-chave do sonho, está articulada ao desejo do marido açougueiro representar o desejo de outra

70, a histeria foi elevada à condição de um discurso e de uma política, sendo caracterizada como consequência da divisão subjetiva. Nos seus últimos *Seminários*, Lacan propôs as fórmulas de *sexuação* retornando ao problema inicial, relativo ao caráter sexuado do corpo e suas modalidades de satisfação, mantendo a disjunção entre o gozo fálico na histeria e o gozo feminino. Em síntese, ele aponta quatro dimensões na histeria: desejo histórico; identificação histórica; discurso da histeria e gozo fálico.

Lacan (1992b), nos *Seminários* anteriores ao desenvolvimento das fórmulas da *sexuação*, se dedicou às quatro fórmulas dos discursos como modos de laço social. Neles há quatro lugares ou elementos:  $S_1$ ;  $S_2$ ; *objeto a* e *sujeito barrado*. A partir do primeiro, giram um quarto para determinar cada um dos outros três sucessivamente, posicionados a partir dos quatro lugares: agente/verdade e trabalho/produção:

**Quatro lugares:**    agente   =>   trabalho  
                           verdade        produção

**Discurso do mestre:**

$S_1$                  $S_2$   
 sujeito barrado    objeto a

**Discurso da histórica:**

sujeito barrado     $S_1$   
 objeto a                 $S_2$

**Discurso do universitário:**

$S_2$     objeto a  
 $S_1$     sujeito barrado

**Discurso do analista:**

objeto a    sujeito barrado  
 $S_2$                  $S_1$

Os termos  $S_1$  e  $S_2$  são elementos do discurso: o primeiro é a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor<sup>43</sup> e o segundo é o campo próprio do servo, o saber. Preocupado com o 'lugar' que ocupa aquele que fala a sua verdade, Lacan, citando Aristóteles, demarca o discurso no campo das relações sociais, para só depois pensar os quatro discursos:

---

coisa e, ao mesmo tempo, a necessidade de que essa outra coisa não seja dada, ou seja, mantém a realização do desejo insatisfeito.

<sup>43</sup> Nesse ponto, Lacan pensa o *senhor* como aquele que não deseja saber absolutamente nada, ele deseja que as coisas andem. Ao mesmo tempo, faz uma crítica aos psicanalistas que confundem o conceito de saber/conhecimento intelectualizado com o desejo inconsciente.

Na era Antiga, ele [o servo] não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles [em sua *Política*] está tanto na família quanto no Estado, e ainda mais em uma que no outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber-fazer. Antes de saber se o saber se sabe, se se pode fundar um sujeito na perspectiva de um saber totalmente transparente do que é o originalmente saber-fazer (LACAN, 1992b, p. 19).

Nos quatro discursos, a *verdade* – ainda que seja uma meia-verdade – é um termo que está situado sob a barra, e acima dela está o *agente*. Isso quer dizer que tal verdade também não é óbvia, está oculta, escamoteada, recalcada, ou seja, sob a insígnia de um significante. A *verdade* que fica escamoteada no discurso do mestre/senhor é o fato de o sujeito estar barrado, ou seja, o discurso do mestre escamoteia na verdade: o mestre/senhor é castrado. Assim, o que o discurso do mestre produz é o *objeto a*, que, para o servo, representa um mais-de-gozar, porque, afinal, seria um gozo que ele produz apenas para satisfazer o mestre/senhor. Ao se colocar na posição de mestria, o agente sempre trata o outro como servo, exercendo sobre ele poder de governo para fazê-lo produzir gozo, gozo para satisfazer o mestre. Esse discurso daquele que governa é também pensado como o discurso daquele que educa, o mestre.

Em sua teoria dos quatro discursos, Lacan (1992b) considera os quatro modos de se fazer laço social que encobrem as três profissões impossíveis<sup>44</sup> citadas por Freud: educar, governar e psicanalisar. Lacan inclui, ainda, a modalidade de laço inaugurada pela histérica, fazer desejar, que não é uma profissão, mas uma posição subjetiva, completando os quatro diferentes modos de nos relacionarmos com o outro, descrevendo quatro modalidades de discurso: o discurso do mestre, o discurso da histérica, o discurso universitário e o discurso do analista. Portanto, existem vários modos de alguém se portar na condição de agente – como  $S_1$ , como  $S_2$ , como sujeito *barrado* ou como *objeto a* –, o que define uma cadeia discursiva. Essas variações indicam o tipo de discurso produzido: do mestre, da histérica, do universitário e do analista. Além

---

<sup>44</sup> São impossíveis no sentido de que dependem do desejo do outro para que o trabalho se efetive; iferente do pintor, ele é o agente de seu trabalho, ele é quem produz. No caso do ato de ensinar, governar e psicanalisar é necessário um passo a mais, o qual é dado pelo governado, pelo aprendiz ou analisante.

destes, Lacan (1992b) concebe ainda um quinto discurso: o discurso capitalista<sup>45</sup>.

Conforme o enunciado lacaniano 'a histérica quer um mestre', o discurso da histérica está nesta posição: o sujeito do inconsciente (*S barrado*) com seus sintomas dirige-se ao mestre ( $S_1$ ), demandando que ele produza um saber ( $S_2$ ) sobre ele. A verdade, porém, em jogo nesse discurso é que a histérica goza com seu sintoma, mas o saber produzido pelo outro nunca dará conta do gozo, porque o gozo está sob a barra, é inconsciente. O que aparece no discurso do mestre é, então, o desejo de comandar; já o que aparece no discurso da histérica é que ela – ou ele, não se trata apenas de uma posição ocupada pela mulher e sim pela posição do feminino, a qual pode ser uma posição ocupada por um homem<sup>46</sup> – se coloca como causadora do desejo do outro. Neste discurso a mulher se coloca como imprescindível para o outro, ela demanda do outro que este seja seu  $S_1$ .

O discurso da histérica é o discurso da mulher insatisfeita: ela quer que o outro seja seu senhor, mas não se submete a ele, só o coloca no trono para destroná-lo. Para Lacan (1992b), a mulher, nesse discurso, quer um mestre sobre o qual ela reine, numa relação em que ela reine e o mestre não governe. Como produção do discurso da histérica, portanto, temos o *saber*, produzido pelo outro, o que não ajuda em nada ao agente desse discurso para produzir um saber próprio, pois o saber produzido no discurso da histérica estará sempre alienado ao outro. Retomando os termos foucaultianos, podemos afirmar que ela se interessa pelo governo dos outros, sem poder saber sobre o governo de si.

Lacan escreve os discursos em fórmulas matemáticas para demonstrar que, no discurso do mestre, o *outro* é tratado como escravo; no discurso da histérica, o *outro* é tratado como mestre; no discurso universitário, o *outro* é considerado objeto; e no discurso do analista – enquanto uma posição ética ocupada pelo psicanalista –, o outro é tratado como sujeito, sendo possível manifestar sua singularidade na cadeia de significantes. Entretanto, o sujeito considerado pela psicanálise é o sujeito do inconsciente, que, ao tomar a

---

<sup>45</sup> Esse quinto discurso se destaca dos quatro discursos radicais por não produzir laço, como os demais.

<sup>46</sup> O discurso da histérica pode ser encontrado na posição subjetiva ocupada tanto por um homem quanto por uma mulher, frente ao desejo do Outro.

palavra, não pode dizer tudo, na medida em que não é unívoco. O sujeito, no discurso do analista<sup>47</sup>, sendo o sujeito do inconsciente, é ativo, inventivo, criativo, um sujeito que trabalha, que não está pronto e acabado:

À primeira vista, pode-se dizer que a busca de uma via, de uma verdade, não está ausente de nossa experiência, pois que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora? Mas, cuidado, há motivos para não se confiar nas palavras e nas etiquetas. Essa verdade que procuramos numa experiência concreta não é uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito. É uma verdade particular. Mas, se a forma de sua articulação que encontramos em cada um pode ser a mesma reencontrada – sempre nova – nos outros, é na medida em que ela se apresenta, para cada um, em sua experiência íntima, com um caráter de *Wunsch* imperioso (LACAN, 1991, p. 35).

O discurso do analista, nesse sentido, implica a interrogação sobre o *wunsch* – desejo, que, nesse contexto, significa *desejo inconsciente*, desejo imperioso, desejo pulsional – e não em substituir o não saber por respostas que determinem, *a priori*, o que se deve saber para encontrar a felicidade, eliminando assim sua angústia, suas interrogações, os desejos que o acossam. Ao tratar da felicidade, da moral e do sentimento de culpa, Lacan (1991) cita o texto freudiano *O mal-estar na cultura* para determinar a origem da moral, a qual está na própria origem da civilização. “A experiência moral em questão na análise é também aquela que se resume no imperativo original que propõe o que se poderia chamar, no caso, de ascese freudiana – esse *Wo Es war, Soll Ich werden*” [onde o *Isso* era, o *Eu* deve advir] (LACAN, 1991, p. 17), pois o *Eu* deve advir lá onde o *Isso* estava no processo analítico. Essa ascese freudiana “*Wo Es war, Soll Ich werden*” é compreendida no texto lacaniano por “Devo (Eu ou *je*) advir lá onde o *isso* estava”, onde o “Eu devo” se refere ao sujeito produzido pela cadeia de significantes no processo de retificação subjetiva. E o termo ‘*isso*’ é compreendido como a expressão psíquica das pulsões.

---

<sup>47</sup> Na *Proposição de 9 de outubro de 67*, de Lacan (2003), fica claro que o discurso do analista se realiza por meio da transferência e não a partir do saber intelectual. Ou seja, por meio do processo analítico emerge um psicanalista que se autoriza a si mesmo, autorização que implica a assunção do discurso psicanalítico. Entretanto, isso está longe de um livre-arbítrio; pelo contrário, seguem-se as leis da decifração, no nível do significante e não no nível da significação. Para que alguém se autorize como analista, é fundamental colocar à prova o desejo de ser analista no trabalho com seus pares. Lacan questiona a função do analista e sua posição ética em toda a elaboração do Seminário 7.

Em seu Seminário 7, *A ética da psicanálise*, Lacan discute o encontro com o *bem supremo*, problematizado por Aristóteles, como o encontro com a felicidade. Entretanto, o que se encontra no fim de uma análise é o *real* da falta-a-ser. Essa é a saída ética do bem-dizer proposta por Lacan: o encontro com a verdade inconsciente, que é recoberta pelo imaginário, pelos ideais de felicidade. Por essa razão, precisa haver uma renúncia ao gozo, uma renúncia à satisfação – sintomática –, tendo como consequência não ceder frente ao desejo. Destacamos que a renúncia não aparece na posição dos discursos do mestre, da histérica e do universitário, uma vez que a satisfação está justamente no gozo em ocupar esses lugares.

Charles Melman discute a não renúncia ao gozo fálico no discurso da histérica. Ao questionar a atualidade do discurso da histérica em *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*, ele constata sua manifestação por meio de sua escuta clínica:

O que aconteceu com a histeria? É verdade que, em sua forma clássica, ela tornou-se muito mais rara que outrora. A forma clássica é constituída de manifestações somáticas muito ricas, que são a expressão de uma demanda que ninguém consegue satisfazer e tomou-se realmente mais rara, apesar de ainda continuar existindo. A histeria – agora podemos entender bem qual é sua estrutura – é a manifestação de um sujeito que não encontra o referente que dê autoridade à sua palavra, por razões de estrutura (MELMAN, 2003, p. 101).

A partir dessas demarcações teóricas sobre a releitura lacaniana da histeria, nos dedicamos à história da jovem mulher que ensinou Freud a escutar o inconsciente e, ao mesmo tempo, denunciou a subserviência da mulher às relações de saber-poder do século XX. Tais demarcações produzem novos entendimentos quanto à histeria, tomada pelo discurso da histérica, reformulando os conceitos fundamentais da psicanálise. Como vimos, a elaboração dos quatro discursos de Lacan subverte e valoriza a função da palavra ao delinear o conceito de gozo discursivo<sup>48</sup>. Com a leitura lacaniana, a questão “O quer uma mulher?” se desloca para o significante não sendo

---

<sup>48</sup> Lacan (1970/1992), em *O Seminário*, Livro 17, denominou a unificação dos processos psíquicos alienação e separação como um discurso, porque “há uma relação primitiva do saber com o gozo [ou seja] há uma relação primitiva dos significantes com o gozo” (MILLER, 2012, p. 23).

consequência da comparação com a psicosexualidade masculina, como fez a teoria freudiana no Caso Dora.

Nesse sentido, discutimos a questão “O quer uma mulher?” por meio da narrativa de Ida Bauer, conhecida a partir da publicação do caso clínico “Fragmento da análise de um caso de histeria: O caso Dora”<sup>49</sup>. Com esse texto, redigido entre o fim de 1900 e o início de 1901 e publicado em 1905, questionamos acerca do discurso de Ida Bauer: haveria nele *parrhesía*? Qual sua contribuição na composição da teoria freudiana acerca da histeria e da feminilidade? Quais elementos contribuíram e quais a impediram de agir de modo *parrhesiásta*?

### 3.2 Caso Dora

Roudinesco e Plon (1998) afirmam que o *Caso Dora* foi o caso clínico mais comentado desde sua publicação, dando origem a dezenas de artigos e livros; ainda, um romance e uma peça teatral, sendo objeto de vários estudos feministas. Importante destacar, de início, que o tratamento de Ida Bauer foi interrompido antes de sua conclusão. Freud não mascarou as condições que levaram à interrupção desse caso clínico, nem evitou discutir publicamente as muitas dificuldades que teve na leitura da transferência com essa paciente. Ele admitiu que Ida Bauer o desafiou e inspirou na composição da técnica de escuta clínica e edificação da teoria psicanalítica no início do século XX.

Ao publicar “Fragmento da análise de um caso de histeria: O caso Dora”, a intenção de Freud, em 1900, era utilizar dois sonhos extraídos do tratamento de Ida Bauer para fundamentar a interpretação de sonhos como uma técnica clínica para o trabalho psicanalítico. Essa técnica, no processo de associação livre, seria utilizada para a cura de sintomas neuróticos; motivo pelo qual o título para a publicação desse caso seria *Sonho e Histeria*. Entretanto, devido às atitudes

---

<sup>49</sup> “A escolha do nome Dora, que vem do grego ‘*durou*’ e significa “presente”, “dádiva”, não é casual. Dora revela a Freud o caráter homossexual do desejo insatisfeito. Essa homossexualidade é resultado de uma identificação com o homem, via pela qual a histérica se interroga sobre a feminilidade. Justamente por isso, em sua obra Lacan se refere à histérica como “mascarada”. O vestígio dessa identificação histérica é dada por Dora quando ela conta a Freud que, durante um passeio na cidade de Dresden, na Alemanha, visita a famosa Pinacoteca dos Mestres Antigos e, ao olhar a *Madonna Sistina*, quadro pintado por Rafael, ‘deixa-se ficar duas horas, sonhadamente perdida em silenciosa admiração’” (FERREIRA e MOTTA, 2014, p. 12).



intempestivas de Ida Bauer e ao desfecho do caso que o surpreendeu, Freud o publicou como um caso clínico para compartilhar os efeitos da transferência<sup>50</sup> no tratamento e suas próprias dificuldades no seu manejo. Foi Ida Bauer quem possibilitou a Freud teorizar sobre a transferência, instrumento clínico que modificou radicalmente a escuta clínica.

Freud reformulou inúmeras vezes os conceitos psicanalíticos, desde sua teoria inicial sobre o funcionamento psíquico até 1920, momento da virada freudiana, quando publicou *Além do princípio do prazer*. Isso lhe possibilitava rever seu posicionamento quanto ao conceito de pulsão. No texto *Pulsão e destinos da pulsão*, a pulsão<sup>51</sup> e seu funcionamento são descritos de modo igual, tanto no homem quanto na mulher. Ao conceituar a pulsão de morte, porém, modificou completamente a compreensão freudiana sobre a clínica psicanalítica. Entretanto, apesar da jovem Ida Bauer desejar avidamente como Antígona, constatamos que se trata de uma mulher que poderia ser descrita, por Sófocles, como Ismena, como vemos a seguir.

### 3.2.1 Fragmentos da vida de Ida Bauer

Ida Bauer Adler nasceu em 1882 na Áustria, e acrescentou Adler como sobrenome ao se casar com Ernest Adler<sup>52</sup>, em 1903. Seu marido faleceu em 1932. Em 1938, por ocasião da anexação da Áustria à Alemanha, Kurt, filho de

---

<sup>50</sup> Esse termo é um dos conceitos fundamentais da clínica psicanalítica freudiana e reafirmado por Lacan. “O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. Algumas dessas transferências em nada se diferenciam de seu modelo, no tocante ao conteúdo, senão por essa substituição. São, portanto, para prosseguir na metáfora, simples reimpressões, reedições inalteradas. Outras se fazem com mais arte: passam por uma moderação de seu conteúdo, uma sublimação, como costume dizer, podendo até tornar-se conscientes ao se apoiarem em alguma particularidade real habilmente aproveitada da pessoa ou das circunstâncias do médico. São, portanto, edições revistas, e não mais reimpressões” (FREUD, 1905/1986, p. 111).

<sup>51</sup> Em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos da psicanálise*, a definição lacaniana do objeto da pulsão é: “deve ser situado no nível do que chamei, metaforicamente, subjetivação acéfala, um osso, uma estrutura, um traçado, que representa uma face de topologia. A outra face é que faz com que o sujeito, por suas relações com o significante, seja um sujeito furado” (LACAN, 1993, p.169).

<sup>52</sup> “Aos 21 anos Ida se casa com o músico Ernesto Adler, que não consegue se sustentar com sua profissão e trabalha na fábrica do pai. Após dois anos, eles têm um filho, Kurt Herbert Adler, que se tornaria maestro de renome [foi diretor do coro da Companhia San Francisco Opera, de Gaetano Merola em 1943, nos EUA]” (FERREIRA e MOTTA, 2014, p. 15).

Ida Bauer, ajudou sua mãe a mudar-se para Paris e depois para Nova York, onde ela se estabeleceu. Ida morou sozinha em Viena tendo grandes dificuldades durante a guerra, antes de ir morar na casa de seu filho nos EUA. Faleceu da mesma doença de sua mãe, câncer de cólon, em 1945, aos sessenta e três anos, em Nova York. A maioria dos autores se refere à vida de Ida como um drama burguês, tal como aqueles encontrados nas comédias do fim do século XIX. Eis a situação conjugal dos pais de Ida Bauer:

Um marido fraco e hipócrita engana sua mulher [pai e mãe de Ida Bauer], uma dona de casa ignorante, com a esposa de um de seus amigos, conhecida numa temporada de férias em Merano. A princípio enciumado, depois indiferente, o marido enganado tenta, de início, seduzir a governanta de seus filhos. Depois, apaixona-se pela filha de seu rival [o pai de Ida Bauer] e a corteja durante uma temporada em sua casa de campo, situada às margens do lago de Garda. Horrorizada, esta o rejeita, pespega-lhe uma bofetada e conta a cena à sua mãe, para que ela fale do assunto com seu pai. Este interroga o marido da amante, que nega categoricamente os fatos pelos quais é recriminado. Preocupado em proteger seu romance extraconjugal, o pai culpado faz com que a filha passe por mentirosa e a encaminha para tratamento com um médico [Freud] que, alguns anos antes, lhe prescrevera um excelente tratamento contra a sífilis (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 110).

Ida Bauer iniciou um tratamento com Freud (1905/1986) por indicação de seu pai, Philipp Bauer, em outubro de 1900, quando tinha dezoito anos. Seu tratamento foi realizado diariamente durante onze semanas e terminou, de modo abrupto, por decisão exclusiva dela. Conforme o relato clínico de Freud, o que motivou o pai a conduzir sua filha para tratamento, além de sua saúde física, foi sua rebeldia, ou, diríamos, sua atitude *parrhesiásta*. Ida estava apresentando, na descrição do seu pai, alteração em seu caráter, desânimo; insatisfação consigo mesma e com a família, atitude de enfrentamento hostil para com ele e, desentendimento definitivo com sua mãe, Katharina Gerber-Bauer. Além disso, não se esforçava muito para se inserir nas tarefas domésticas, aquelas consideradas adequadas às mulheres, e começara a evitar o trato social. Entretanto, quando frequentava conferências para mulheres dedicando-se à leitura e estudos mais sérios, considerados adequados somente aos homens, o cansaço e a falta de concentração eram substituídos por um grande interesse.

Conjecturamos que essas conferências para mulheres frequentadas por Ida Bauer estariam associadas aos direitos das mulheres. Segundo Juliana Primi, o século XIX foi marcado por diversos grupos de mulheres que constituíram organizações sociais libertárias, como as lutas por melhores condições de trabalho, que incluem salário, redução de jornada, repouso semanal, e pelos direitos de cidadania, como o voto das mulheres. Entretanto, as batalhas pelo sufrágio universal e pela democracia jamais envolveram o sufrágio feminino. Na Europa, houve movimentos de luta pelo reconhecimento da cidadania das mulheres:

Enquanto o processo pelo direito ao voto feminino nos Estados Unidos percorre um longo e árduo caminho, a Nova Zelândia, na Oceania, torna-se o primeiro país do mundo, em sua totalidade, a conceder o voto às mulheres, em 1893. Paralelamente aos conflitos das sufragistas norte-americanas, na Europa as ações pelo direito das mulheres ao voto são intensas. Em 1866, o jurista e filósofo John Stuart Mill, autor de *A sujeição da mulher*, apresenta ao parlamento uma emenda assinada em conjunto com Emile Davis e Garret Anderson, a qual concede plenos direitos de voto às inglesas. A emenda é negada duas vezes, em 1866 e em 1884, por ampla maioria; a possibilidade de votar continua restrita às donas de propriedades, consideradas legalmente iguais aos homens (PRIMI, 2020, p. 345).

Ida, em meio a este cenário do final do século XIX, encontrou um modo para se expressar. Escreveu uma carta e a deixou sobre sua escrivaninha, para que seus pais a encontrassem. Nela se despedia deles, alegando que já não suportava as condições em que vivia. Outro modo que encontrou para se expressar foi por meio de um primeiro “ataque de perda de consciência”, assim descrito pela sintomatologia médica do século XIX, após uma discussão com seu pai. O pai não acreditou no propósito descrito na carta, mas, mesmo assim, a encaminhou para uma consulta com Freud, seu neurologista. Ele havia sido tratado com sucesso por Freud contra a sífilis, alguns anos antes.

Ida mantinha um laço afetivo intenso com seu pai, a quem ela admirava e respeitava, mantendo-se muito próxima dele nos períodos em que ele esteve profundamente doente. O pai de Ida, um abastado industrial de meia-idade, se destaca no relato freudiano. Philipp Bauer foi descrito com admiração por Freud tanto por suas características pessoais, dentre elas personalidade dominante, inteligência, vivacidade e talento, quanto pelas circunstâncias de sua vida.

Katharina Gerber-Bauer é descrita, por Freud, sem a mesma admiração manifestada por Philipp. Pelo contrário, Freud a descreve como uma mulher pouco instruída, mesmo sem conhecê-la e escutá-la diretamente, apenas a partir dos relatos do marido e da filha. Freud acrescenta em sua descrição de Katharina: mulher inculta, tola e simplória; em síntese, a classifica nosograficamente em um quadro de psicose de dona de casa, devido a suas obsessões de ordem e limpeza. Supondo que tais obsessões seriam decorrentes do afastamento do contato afetivo e sexual com seu marido que contraiu sífilis<sup>53</sup> mediante o sexo com outras mulheres quando ainda era solteiro. Com seu primeiro filho, Otto Bauer<sup>54</sup>, nascido aproximadamente 18 meses antes de Ida, mantinha também um laço afetivo intenso. As relações entre Katharina e sua filha eram difíceis. Ida a menosprezava, constantemente a criticava e recusava fortemente sua influência para os afazeres domésticos. Katharina parece apresentar um pudor característico da maioria das mulheres de sua época. A elas caberia:

[...] aprenderem que o corpo é inimigo da alma e o maior obstáculo é o caminho da salvação. A experiência da sexualidade absorvida com uma mácula e culpabilizada. Interessante notar que no século XIX é que começa aparecer uma literatura que nega o apetite sexual feminino. Se antes a mulher era pensada como mais carnal, aqui ela se torna assexuada. Em 1840, essa falta de apetite sexual passa a ser chamada de frigidez e excitar uma mulher passa a ser um “problema”. O Dr. Debay, médico militar muito realista, que teve a sua obra reeditada mais de 100 vezes entre 1848 e 1888, indica, em pormenores, os diversos modos de excitar uma mulher (NUNES, 2000, p. 71).

Ida, aos dezoito anos, parecia uma mulher de julgamento independente, orgulhosa de ser a companheira e confidente de seu pai, cuidando-o nos muitos momentos em que havia adoecido. Desde criança, Philipp apresentou problemas de saúde: aos dez anos sofreu um descolamento de retina sendo tratado em uma sala escura e, dois anos mais tarde, sintomas de paralisia e leve transtorno mental, o qual também foi descrito como uma crise confusional. Quando Ida tinha

---

<sup>53</sup> Freud, nessa época, estava tentando comprovar suas teses sobre a neurose histérica (etiologia sexual, conflito psíquico, hereditariedade sífilítica). Mais tarde ele reelaborou e descartou a etiologia da hereditariedade sífilítica na neurose.

<sup>54</sup> “Otto Bauer escreveu vários livros, exerceu a função de secretário do Partido Social-Democrata e chegou a ocupar o posto de Ministro dos Negócios Estrangeiros da República da Áustria (FERREIRA e MOTTA, 2014, p. 15).

seis anos de idade, seu pai contraiu tuberculose e toda a família se mudou para Merano, Itália, com a expectativa de que a mudança de clima o ajudasse a melhorar. Nessa ocasião, sua família estabeleceu uma amizade íntima com o casal Giuseppina e Hans Zellenka, citados por Freud como Sr. e Sr.<sup>a</sup> K. A partir disso, Philipp inicia uma relação amorosa com a ‘bela italiana’ Giuseppina. O sofrimento psíquico de Philipp, que cessa após os frequentes encontros secretos com sua amante, poderia ser aproximado ao que, no século XXI, se diagnosticaria como transtorno de estresse<sup>55</sup>, ou, em outros termos, ele apresentava sintomas histéricos. Classificar Philipp não é nossa intenção. Isso seria psicopatologizar sua insatisfação com seu casamento ou trabalho. O que queremos fazer notar com essa aproximação é que Philipp, esse rico industrial, é narrado como alguém bem-sucedido. Ida, que também estava muito insatisfeita com suas relações, é percebida de modo contrário ao homem, estaria doente, uma mulher histérica.

Nessa perspectiva, a curiosidade de Ida e seus interesses ficavam elididos, silenciados, o que parece ser o que lhe causava sofrimento. Ida estava tentando expressar sua contraposição ao não se submeter à realidade imposta a ela pela família; entretanto, seus atos foram lidos pelo seu pai como manifestação de uma doença. Seguindo a narrativa de Freud, a partir da relação amorosa com Giuseppina, Philipp tomou a filha como confidente, lhe confidenciando as dificuldades de seu casamento e Giuseppina, por sua vez, se tornou a conselheira de Ida. A aproximação das duas famílias possibilitou que Giuseppina passasse a cuidar de Philipp nos períodos em que esteve doente, substituindo a esposa, e a filha, em alguns momentos. A bela italiana teria conseguido, inclusive, evitar que Philipp cometesse suicídio numa ocasião. Talvez essa não fosse a melhor versão aos atentos olhos de Ida Bauer. Para ela, seu pai e Giuseppina eram amantes:

Quando retornaram para B [Merano, cidade do Tirol, na Itália], o pai visitava todos os dias a Sr.<sup>a</sup> K. [Giuseppina] em determinados

---

<sup>55</sup> A apresentação clínica do dito transtorno de estresse agudo “pode variar de acordo com o indivíduo, mas em geral envolve uma resposta de ansiedade que inclui alguma forma de revivência ou reatividade ao evento traumático. [Nele, um] quadro dissociativo ou de distanciamento pode predominar, embora essas pessoas também apresentem geralmente forte reatividade emocional ou fisiológica em resposta a lembranças do trauma. [Ainda] pode haver uma resposta de raiva intensa na qual a reatividade é caracterizada por respostas irritadiças ou possivelmente agressivas”, conforme o DSM-5 (APA, 2014, p. 282).

horários, enquanto o marido dela estava na loja. [...] Nos passeios de todos em comum, seu pai e a Sr.<sup>a</sup> K. sempre sabiam arranjar as coisas de modo a ficarem a sós. Não havia dúvida alguma de que ela aceitava dinheiro dele, pois fazia gastos que seria impossível sustentar com seus recursos ou com os do marido. [...] E a Sr.<sup>a</sup> K., até então doentia, ela mesma obrigada a passar meses num sanatório para doentes nervosos por não poder andar, tornara-se agora uma mulher sadia e cheia de vida. Mesmo depois de deixarem B [mudando-se para a cidade onde ficava a fábrica], esse relacionamento de anos prosseguiu, pois de tempos em tempos o pai declarava não suportar o rigor do clima e ter de fazer algo por sua saúde; começava a tossir e a se queixar, até que de repente partia para B de onde escrevia as mais alegres cartas (FREUD, 1986, p. 41-42).

Sobre o Sr. K, Hans Zellenka, Freud (1905/1986) relata que ele estava muito interessado na companhia da jovem moça e passava bastante tempo com ela. Hans flertava com Ida, lhe presenteando com flores e objetos de grande valor na medida em que ela crescia. Enquanto Giuseppina estava cuidando de Philipp, Ida estava se ocupando dos cuidados com os dois filhos pequenos de Giuseppina como se fosse uma mãe<sup>56</sup> para as crianças.

Dois acontecimentos se destacam na narrativa freudiana: aos quatorze anos, Ida Bauer foi beijada inesperadamente por Hans e, aos dezessete anos, ele tentou iniciar uma relação sexual com ela. Ida Bauer contou à mãe sobre essa investida sexual, entretanto Katharina não reconheceu a curiosidade de Ida, não sabendo aconselhar a filha. Esse assunto deveria ser levado ao conhecimento dos homens, aqueles com poder para solucionar o problema. Katharina apenas contou ao marido. Essa descrição indica que, para Ida Bauer, privada pela mãe dos significantes que portam as marcas do feminino, restava reivindicar o amor paterno, mas o pai se mostrou doente, impotente. Ida, então, se dirigiu em busca de um saber sobre a feminilidade a outra mulher, alguém que se apresentasse como quem porta um saber a mais e ocupasse o lugar do objeto causa de desejo: Giuseppina.

---

<sup>56</sup> Aprender a cuidar de crianças era uma atividade considerada adequada para as moças, tais como Ida Bauer. Defendeu-se o pensamento de que tal experiência desenvolveria, em meninas, o cuidado maternal com o marido e filhos na sua futura família; por isso, o uso da boneca era incentivado. Sobre as bonecas, Nunes destaca que seu uso se modificou e difundiu-se rapidamente nesse período, passando por mudanças significativas: “no início do século [XIX], a boneca mantinha a aparência de uma jovem elegante, como para dar vontade, em sua dona, de crescer e ser bela. Por volta de 1850, os fabricantes apresentaram *bonecas-bebês*, que se tornaram um sucesso imediato. Esses bebês são assexuados e assim se mantêm até bem depois da Segunda Guerra Mundial. Com eles a menina brinca de ser mamãe” (2000, p. 73).

Hans negou a acusação de Ida e, com o apoio de Giuseppina, acusou-a de ser excessivamente interessada em “assuntos sexuais” e de que teria fantasiado cenas sexuais “imaginárias”. O que surpreendeu Freud nesse enredo foi Ida, no lugar de ficar com ódio de Giuseppina, que não a defendeu, confirmando sua narrativa, mostrou ciúmes da relação amorosa entre ela e seu pai. Philipp concordou com a versão de Hans acreditando que ela apresentava fantasias sexuais inadequadas às mulheres. Ida era muito curiosa a respeito de temas sobre sexo, tinha lido o livro *A fisiologia do amor*, de Mantegazza, e suas leituras seriam a fonte que alimentava suas fantasias:

Chamado a prestar contas de seu comportamento ao pai e ao tio da moça quando do encontro seguinte entre eles, o acusado negou de modo mais enfático qualquer atitude de sua parte que pudesse ter dado margem a essa interpretação, e começou a lançar suspeitas sobre a moça, que, segundo soubera pela Sr.<sup>a</sup> K, só mostrava interesse pelos assuntos sexuais, e que até na própria casa dele junto ao lago leu “A fisiologia do amor”, de Mantegazza, e livros semelhantes. Provavelmente excitada por tais leituras, ela teria imaginado toda a cena que descrevera. “Não tenho dúvidas”, disse o pai, “de que esse incidente é responsável pelo abatimento, irritabilidade e ideias suicidas de Dora. [...] Primeiro porque eu mesmo acredito [continua o seu pai] que a história de Dora sobre a impertinência imoral do homem é uma fantasia que se impôs a ela, e segundo porque estou ligado à Sr.<sup>a</sup> K por laços de honrosa amizade. [...] Somos apenas dois pobres coitados que consolamos um ao outro como podemos [...], o Senhor bem sabe que não tenho nada disso com minha própria mulher” [...]. Não se harmonizava muito com essas declarações [...], mas eu resolvera desde longa data suspender meu juízo sobre o verdadeiro estado das coisas até que tivesse ouvido o outro lado (FREUD, 1905/1986, p. 35-36).

Ida Bauer fez várias tentativas para enfrentar as investidas sexuais de Hans, dirigindo-se diretamente à mãe; entretanto, não foi reconhecida. A mãe desconsiderou sua narrativa, talvez por ser uma mulher que não reconhecia a complexidade da própria sexualidade. Giuseppina também não. Lacan, em “O aturrito”, discute os efeitos da relação edipiana conflitiva entre mãe e filha, a qual pode se tornar devastadora, ao mesmo tempo em que reconhece a importância do *Mouvement de libération des femmes*:

É claro que bancar o calçado para esse pé [sustentar os interesses e os direitos das mulheres] é algo em que as mulheres – e que me perdoe entre elas essa generalização –, que repudio prontamente, mas, nesse aspecto, os homens são meio surdos, as mulheres, dizia eu, se empenham de vez em quando. Que a calçadeira se recomende por isso é, portanto,

uma decorrência, mas, prescindir desta deve ser previsto, não só no MLF<sup>57</sup>, que está na moda, mas também por não existir relação sexual [...]. Por essa razão, a elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (Freud *dixit*), contrasta dolorosamente com a realidade de devastação que constitui, da mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substâncias que do pai, o que não combina com ele ser segundo, nessa devastação (LACAN, 2003a, p. 465).

Por outro lado, Hans e Philipp estavam protegidos pela suposta superioridade masculina implícita nos dispositivos de sexualidade e aliança. Dois ‘homens de negócio’ defendendo a moral da família burguesa concluíram: Ida estaria doente, ‘precisava de um médico’<sup>58</sup>. Essa posição frente à sexualidade das mulheres reafirma o pensamento patriarcal predominante nessa época.

Como vimos, a partir de Foucault, desde o século XVII as mulheres que não se submetiam aos dispositivos de aliança e de sexualidade eram classificadas como doentes. Esse foi, também, o destino de Ida Bauer: sua família a considerou uma mulher doente, devido ao discurso perigoso que ela começava a manifestar – para nós, consideramos um início de atitude *parrhesiásta* –, pois ela costumava ler diversos livros, se interessava por e participava de eventos que questionavam o *status quo* da família e de seu entorno social, parecendo disposta a enfrentar a tirania da moral de sua época. Entretanto, em função de seus ‘atos perigosos’ para a moral da família, seu pai solicitou tratamento médico para ela.

### 3.2.2 O discurso da histérica na análise freudiana de Ida Bauer

---

<sup>57</sup> “Este indecível abre o lado mulher para o campo do Outro gozo – suplementar, e não complementar ao gozo fálico. A seu respeito, em rara referência ao *Mouvement de libération des femmes*, Lacan (2010, p. 151) diz: Há um gozo – já que nos limitamos ao gozo, gozo do corpo – que é, se posso me exprimir assim, porque afinal, por que não fazer disso um título de livro? seria para o próximo da coleção Galilée: ‘Para além do falo’ [*Au-delà du phallus*], seria bonito, hem! E depois, isso daria outra consistência ao M.L.F! Um gozo para além do falo, hem?” (COSSI, 2020, p. 08).

<sup>58</sup> Freud (1918/2018), em seu texto “O Tabu da virgindade”, acredita que as mulheres jovens devem preservar a virgindade até o casamento e isso não só garantiria a *fidelidade* sexual ao marido como, também, constituiria uma dívida de gratidão que o colocaria numa posição de amo e senhor. Um bom e feliz casamento seria alcançado a partir da virgindade feminina e pela proporção de resistência sexual até a experiência da defloração. Essas seriam as bases de um laço conjugal duradouro, ou seja, a dependência feminina deveria ser almejada pelas mulheres. Do contrário, as mulheres se tornariam frígidas e hostis na relação com os homens.



O que faz Freud, testemunha do relato de Ida, frente à narrativa de que Philipp e Guiseppina são apenas dois pobres coitados que se consolam? Ele percebe que esses acontecimentos não se harmonizam, “mas eu [Freud] resolvera, desde longa data, suspender meu juízo sobre o verdadeiro estado das coisas até que tivesse ouvido o outro lado [Ida Bauer]” (1905/1986, p. 36). Nessa época, Freud ainda acreditava que a teoria da sedução<sup>59</sup> poderia explicar a origem dos sintomas histéricos. Freud concordou com a visão de Ida e concluiu que seu pai a tinha entregado a Hans, usando-a como moeda em seu escambo sexual, para manter o romance com Giuseppina por um longo período. O comportamento sedutor de Hans teria causado o pré-requisito do trauma psíquico para a produção de uma desordem histérica em Ida, segundo o diagnóstico freudiano.

Para Freud, os sintomas de Ida estariam em estreita correlação com os sintomas paternos. Dentre eles estavam: a enurese, que permaneceu até cerca de oito anos de idade, momento em que este sintoma parece ter sido substituído pelo da asma crônica; dores de cabeça; tosse nervosa desde os doze anos, tendo a tosse duração de várias semanas de cada vez; afonia com perda total da voz; corrimento vaginal intenso. Freud, tendo apreendido o método de Charcot sobre as características da *petite hystérie*, vislumbrou a associação entre o sintoma da tosse nervosa da jovem e a secreta relação sexual de seu pai com outra mulher. A associação inconsciente estaria entre o sintoma da tosse e a constatação de que seu pai, sendo um homem impotente, obteria prazer sexual com Giuseppina por meio da felação.

Com essa comprovação dos sintomas corporais, Freud (1905/1986) concluiu: totalmente e completamente histérica<sup>60</sup> desde os quatorze anos, se tornando uma fonte de pesados sofrimentos para seus pais. Aí notamos o

---

<sup>59</sup> Freud propôs, em 1896, no texto “A hereditariedade e a etiologia das neuroses”, a etiologia da neurose histérica: as cenas sexuais prematuras ocorridas na infância, antes dos quatro anos de idade, por meio de um trauma psíquico, que seria revivido na puberdade. Esse trauma ocorreria em dois tempos: primeiro, a criança seria exposta precocemente à sedução por um adulto; no segundo tempo, na adolescência, o trauma retornaria pela via sintomática. Mais tarde, entretanto, na “Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas”, publicada em 1917, ele reformulou o funcionamento do inconsciente e abandonou essa teoria da sedução.

<sup>60</sup> Alguns anos após a publicação do “Caso Dora”, Freud fez novas constatações acerca da histeria. Em 1908, em “Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade”, se perguntando o que ele não teria podido compreender naquela época sobre ‘O que quer uma mulher?’, questionou: ‘O que é o órgão feminino?’.

equivoco de Freud, que teria agido em função do desejo dos pais da jovem mulher. Seus sintomas também poderiam representar tentativas de enfrentamento às rígidas normas impostas pelos pais. Obedecendo seria considerada, por eles, uma mulher normal. Como vimos, porém, conforme Gros (2018), desobedecer é mais do que invocar uma legitimidade superior, é afirmar que se obedece a outras leis. Ida Bauer estava pondo em causa o próprio princípio de uma legitimidade, desobedecendo às normas familiares e sociais. Entretanto, num contexto em que se atribuiu à medicina a função de definir e tratar da desobediência de Ida, esta foi notada como decorrente de uma doença e não como ato de coragem. Ato de coragem que nem mesmo ela sustentou, pois, aos poucos, cedendo às pressões sociais, assumiu ela própria o discurso histórico: casou-se com um homem que não desejava, a quem devia obediência. Este, por sua vez, para ser o ‘Senhor’ responsável pela família – ignorando seu desejo pela música –, se tornou o marido provedor, por meio de um emprego na fábrica do pai dela, que se torna dona de casa e, logo em seguida, mãe.

No texto freudiano, os sintomas histéricos são definidos como expressão de um desejo proibido<sup>61</sup> em Ida Bauer; entretanto, o que movia esse desejo nela foi escamoteado por Freud. Nesse momento, ele somente pôde notar que os sintomas eram resultantes de um compromisso entre dois impulsos afetivos e pulsionais opostos – um desejo e uma defesa contra o desejo –, ou devido à ambivalência dos sentimentos de amor e ódio dirigidos ao mesmo objeto. Eles representariam um retorno à satisfação sexual primária, isto é, à masturbação. Tal atividade indicava que a sublimação em Ida Bauer estava incompleta e os restos recalçados de fantasias onanistas, uma vez conscientes, tinham retornado pela somatização. Sobre a masturbação feminina, Freud, em 1925, escreve:

Outra surpreendente consequência da inveja do pênis – ou a descoberta da inferioridade do clitóris – é certamente a mais importante de todas. Antes, eu sempre tinha a impressão de que a mulher, em

---

<sup>61</sup> Freud considera, em sua análise, o conteúdo do primeiro sonho: “Uma casa estava em chamas. Papai estava ao lado da minha cama e me acordou. Vesti-me rapidamente. Mamãe ainda queria salvar sua caixa de jóias, mas papai disse: ‘Não quero que eu e meus dois filhos nos queimemos por causa da sua caixa de jóias.’ Descemos a escada às pressas e, logo que me vi do lado de fora, acordei...” (1905/1986, p. 67). Na perspectiva interpretativa de Freud, Ida está apaixonada por Hans e protege o caso extraconjugal entre o pai e Giuseppina para liberar Hans para si. Entretanto, reativa seu amor pelo pai e se defende desse novo amor. Como veremos com Lacan, mais adiante, essa interpretação freudiana foi apressada.

geral, suporta a masturbação pior que o homem, pois frequentemente resiste a ela e não é capaz de dela servir-se, ao passo que o homem, sob as mesmas circunstâncias, teria recorrido a esse meio sem hesitar (1925/2018, p. 267).

Freud, sob a influência dos dispositivos de sexualidade e de aliança, teve dificuldades para reconhecer a transferência com Ida Bauer. Mesmo tendo reconhecido que fantasias inconscientes infantis, assim como impulsos sexuais para com a imago paterna, estavam na origem dos sintomas de Ida, não pôde notar que havia mais do que isso para ser ouvido em sua narrativa. Assim, concluiu apressadamente que os desejos recalcados haviam retornado e ela estava se defendendo contra a ideia de que amava e desejava inconscientemente seu pai. Também considerou a masturbação infantil como parte da etiologia de seus sintomas e a tosse nervosa como representação do desejo de ter relações sexuais com o pai.

Desse modo, num primeiro momento, ele acreditou que a cura para ela dependeria de tornar consciente o desejo recalcado. Isso faria com que ela aceitasse suas fantasias e impulsos sexuais agressivos infantis. Nesse momento, para Freud, seria necessário que a amnésia infantil se tornasse consciente para ela ter controle sobre seus impulsos. Ele estava, porém, equivocado sobre isso e, nos anos seguintes, modificou sua teoria e abandonou esse pensamento descrito em 1905. Neste ponto, há dois embaraços freudianos: primeiro, quanto a revelar aos pacientes o que se sabe sobre estes; segundo, quanto às especificidades do desejo da mulher. Em relação ao segundo, terminou sua teoria sem encontrar a resposta. Como notou Assoun (1993), a bússola para encontrar o suposto continente negro enguiçou; entretanto, conseguiu formular a pergunta: '*O que quer uma mulher?*'. Quanto ao primeiro embaraço, entre 1925 e 1926, Freud propôs que a angústia fosse pensada como aquela que produz o recalçamento e não, como ele anteriormente acreditava, que o recalçamento produziria os estados de angústia. Freud atribuiu importância às condições externas, que descreveu como fontes exógenas de tensão. Exigências exógenas forçam o Eu à inibição ou ao sintoma. Por isso, no seu texto "Inibição, sintoma e Angústia" (1926/1995g), afirma ser provável que as causas imediatas dos primeiros recalques teriam sido fatores quantitativos, tais como uma força excessiva e o rompimento do escudo protetor contra os estímulos. O recalçamento ocorreria em duas situações diferentes: quando um

impulso indesejável fosse provocado pela percepção externa e quando surgisse internamente sem qualquer provocação. Concordamos que essa virada freudiana fez a clínica psicanalítica avançar, entretanto, em 1900, o que teria impedido Freud de reconhecer a *parrhesía* no relato de Ida Bauer?

### 3.2.3 Ida Bauer: 'O que não quer uma mulher'

Ida Bauer havia enfrentado a subserviência das imposições familiares e sociais, até se casar. Lhe foi imposto cultivar a fragilidade, doçura e submissão ao homem/marido, assim como se esperava da educação das moças do século XIX. Esperava-se que ela, pela via do casamento, pudesse formar uma família, criar filhos e garantir a espécie. Tudo isso, entretanto, sem fazer perguntas indiscretas e perturbadoras. Ela própria não encontrou outros destinos para sua energia psíquica, para além de sua expressão no corpo.

Parece-nos que Ida Bauer tentou, em diversos momentos, agir de modo *parrhesiásta* quando declarou o que pensava às pessoas de seu círculo familiar e social e ao jovem médico Freud. Também quando escreveu uma carta para seus pais confrontando as condições que lhes eram impostas, declarando que estas eram inaceitáveis. Essa jovem mulher não aceitou as imposições sobre suas escolhas, principalmente quanto à sexualidade. Ida estava interessada em aprender, em saber sobre si mesma, em saber sobre 'o que quer uma mulher?'. Entretanto, assumiu o discurso da histérica, fomentado em uma época em que às mulheres não era permitido falar sobre seus anseios e, menos ainda, sobre amor e sexualidade. Ela, por fim, cedeu às pressões internas e externas, aceitando o casamento com um homem escolhido por seu pai, colocado no lugar de Mestre. Ela quis que o outro fosse seu senhor, porém, não se submetendo a ele, só colocando-o no trono para destroná-lo, por meio do gozo fálico. Constatamos com isso que Ida Bauer não obteve êxito em suas tentativas de agir de modo *parrhesiasta*. Agiu menos como Antígona do que como Ismena – aquela que representa a mulher na polis clássica: um ser frágil, suspeito, insignificante. Acrescentamos, de nossa parte, Ismena tinha seu gozo restringido a ser bela e submissa.

Foucault (2011), na “Aula de 8 de fevereiro de 1984”, em *A coragem da Verdade*, discute o fracasso da *parrhesía*. Entretanto, a análise que Foucault faz é dirigida à filosofia na Antiguidade e, também, em relação à democracia e à ética. A partir disso, descreve o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem-governar<sup>62</sup>:

Primeira coisa: passar da pólis à *psykhé* como correlativo essencial da *parrhesía*. Segundo: o objetivo desse dizer-a-verdade, o objetivo da prática *parresiástica*, agora orientado para a *psykhé*, não é mais tanto o conselho útil nesta ou naquela circunstância particular, quando os cidadãos estão embaraçados e procuram um guia que possa lhes permitir escapar aos perigos e se salvar, mas a formação de uma certa maneira de ser, de uma certa maneira de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos, ou num indivíduo. O objetivo do dizer-a-verdade é, portanto, menos a salvação da cidade do que o *éthos* do indivíduo (FOUCAULT, 2011, p. 58).

Foucault evidencia que a *parrhesía* está articulada mais à ‘salvação ética’ do indivíduo do que ao grupo social ao qual ele pertence. No caso de Ida Bauer, esse grupo seria a família e suas exigências morais. As tentativas de agir de modo *parrhesíasta* aparecem, por exemplo, ao enfrentar Philipp recusando-se às suas investidas sexuais; recusando-se a cumprir os afazeres domésticos em detrimento da leitura e participação nas conferências para mulheres; e, por último, dizendo o que pensava nas consultas médicas com Freud, tratamento que ela interrompeu abruptamente. Ida Bauer, porém, não ousou como Mary Wollstonecraft; Marie-Olympe de Gouges; Lou Andreas-Salomé; Gabriela Mistral ou Nísia Floresta, como veremos na próxima seção.

Um ‘casamento arranjado’ foi a escolha consciente, e inconsciente, de Ida Bauer. Esse foi um destino imposto a muitas mulheres e, por isso, foi considerado, pela psicanálise, uma das fontes de sofrimento psíquico para elas; entretanto, notamos ambiguidade na teoria freudiana acerca dos efeitos do casamento sobre Ida Bauer. Se, por um lado, Freud mantinha o pensamento de que Ida Bauer precisava se casar para poder expressar sua libido sexual, por outro, ele defendia a ideia de que muitas mulheres, ao sofrerem as decepções

---

<sup>62</sup> Nessa aula, Foucault discute a narrativa da ida de Platão à Sicília, lá encontrando Dionísio, o Moço, que ele considera portador de um *entourage* ruim, ou seja, encontra esse homem imerso em circunstâncias prejudiciais, pois colocam em perigo o governo de si e dos outros.

do casamento, contrairiam neuroses graves<sup>63</sup>. Ao mesmo tempo, a neurose histérica seria um refúgio possível para as mulheres diante do conflito insuperável entre o seu desejo e o sentimento de dever – e amor ao pai – que a moral estabelecida lhe impunha:

Freud inverte a ligação entre patologia feminina e casamento, colocando a mulher não como uma doente que precisa casar-se, mas tratando adoecimento feminino como uma possibilidade contida na forma como se organizou a civilização ocidental moderna. [...] Para ele, essa repressão intensa e precoce da sexualidade feminina estaria na origem de uma possível inferioridade intelectual da mulher que não seria, portanto, inata, mas adquirida por uma educação inadequada. Freud apresenta a mulher como vítima de um nefasto processo de repressão social: aquele que incide sobre o desenvolvimento da capacidade de pensar (NUNES, 2000, p. 139).

A educação das moças nos remete ao pensamento de Rousseau (1994), que se dedicou a esse tema, mas sem considerar a expressão da energia psíquica das mulheres em sua teorização. À Ida Bauer foi imposto que ela deveria preferir o bordado e os afazeres domésticos aos textos escritos e destinados somente aos homens, como *A fisiologia do amor*; deveria resistir às investidas sexuais de Hans Zelenka em silêncio, apenas notando sua virilidade, sem se perguntar se queria ou não corresponder a elas; deveria, ainda, se resguardar para o futuro marido e à sua futura prole e ser 'bem-educada'.

Maria Rita Kehl discute o pensamento de Rousseau em *Deslocamentos do feminino*, em que faz uma releitura crítica sobre a feminilidade no século XIX:

As mulheres devem ser educadas para se tornar recatadas e resistentes ao sexo de modo a sustentar, com o seu negaceio, a virilidade dos parceiros; frágeis e desprotegidas para mobilizar neles a força, a potência, o desejo de proteção; submissas e modestas para melhor governar a casa e a família. Com uma dialética admirável, Rousseau pondera que justamente estas, que conservam, a partir do seu corpo, um vínculo profundo com

---

<sup>63</sup> Em *Estudos sobre a Histeria*, Freud (1895/1986) acreditava que o casamento, em muitos casos, acarreta novos traumas sexuais às mulheres. Para ele, era surpreendente que a noite de núpcias não apresentasse efeitos patogênicos com maior frequência, pois, nas primeiras relações sexuais das mulheres, muitas vezes, não havia uma sedução erótica, muitas foram uma violação do seu corpo. Lacan, em 1960, em "Ideias diretivas para um congresso sobre a sexualidade feminina", discute a frigidez e a estrutura subjetiva apostando no caráter de inacessibilidade da frigidez pela via somática, e propõe o acesso pela via da palavra. Ele parte de aspectos como: o momento do gozo na mulher não é perfeitamente marcado; a erótica do corpo não é localizável num órgão-sede do gozo feminino; além do clitóris há um circuito de gozo, inconsciente, e dele a mulher nada quer dizer.

a natureza [como Ida], devem ser mais bem submetidas às coerções da educação para, a partir da força domesticada do seu sexo, melhor governar o uso das potências masculinas. Estas, necessárias à espécie, não devem ser coibidas, e sim organizadas pela astúcia das mulheres, que, cientes de suas necessidades como procriadoras, têm a tarefa de agradar aos homens para melhor governá-los (KEHL, 2016, p. 53, grifo nosso).

Isso se confirma em *Júlia ou a Nova Heloísa* de Rousseau (1994) – texto em que encontramos uma classificação sobre dois tipos de mulheres: as fáceis e as honestas. Ao longo deste romance, Rousseau descreveu as condições necessárias para que uma mulher se tornasse digna e respeitada, moral e socialmente. Acreditando que a mulher possuía desejos libertinos; contudo, que deveria conter seus impulsos em defesa da família. Haveria na mulher uma espécie de ‘má levedura’ que fermentaria cedo ou tarde, razão pela qual

uma moça honesta não lê livros de amor. Que aquela mulher que ler este, apesar de seu título, não se queixe do mal que ele tiver feito: ela mente. O mal está feito de antemão. Ela não tem mais nada a pôr em risco. [...] Quando as mulheres fizerem seu dever [...] as moças não deixarão de fazer o seu [...] desde que todos os sentimentos da natureza são abafados pela extrema desigualdade, é do iníquo despotismo. Dos pais que vêm os vícios, são as vítimas da avareza ou da vaidade dos pais, jovens mulheres pagam por uma desordem de que se vangloriam no escândalo de sua primeira honestidade. Quereis remediar o mal? Remontai à fonte. Se houver alguma reforma a tentar nos costumes públicos, e temos costumes domésticos que ela deve começar, isso depende totalmente dos pais e das mães (ROUSSEAU, 1994, p. 36).

Para Nunes (2000), assim como para Kehl (2016), Rousseau foi um dos pensadores mais importantes para construir e fixar a ideia de uma diferença biológica natural que justificaria a dominação da mulher pelo homem. A exclusão das mulheres da esfera pública seria uma espécie de medida preventiva da ordem social:

Rousseau negava às mulheres o *status* de cidadãos. Essa perspectiva, no entanto, entrava em choque com sua própria proposta de igualdade universal. Dessa forma, viu-se diante da necessidade de justificar a desigualdade real que existia entre os sexos. A solução encontrada para resolver essa contradição foi propor que as funções preconizadas para homens e mulheres seriam determinadas por uma suposta diferença de ciência entre os sexos, que estaria ancorada em uma diversidade morfológica sexual, naturalmente determinada (NUNES, 2000, p. 37).

Para Nunes (2000), Rousseau não considerava a mulher como um ser inferior, nem superior, seu modelo de pensamento atribui à mulher um papel de complementaridade ao homem. A consequência dessa condição de complementaridade inculcada na educação das meninas e moças, no entanto, fere a ética libertária emergente, ao justificar a desigualdade social como decorrente de uma desigualdade natural. No mesmo sentido, encontramos a discussão de Marta Nunes da Costa (2017), em *Os Dilemas de Rousseau*, sobre o que é a natureza humana e o papel das mulheres na sociedade. Para ela, Rousseau pensa homens e mulheres como interdependentes e antagônicos:

O homem representa e tem a força e a grandeza; a mulher, a fraqueza e a fragilidade. Da força do homem, isto é, da força física e da capacidade de dominar, Rousseau deriva o princípio de que a mulher tem como finalidade agradá-lo. Agradar o homem significa aceitar a sua condição de subjugada, de inferior. Paradoxalmente, na relação entre os sexos, a mulher transforma a sua fraqueza numa força irônica, no sentido de que “a violência dela reside nos seus encantos”. A mulher exerce algum poder sobre o homem e transforma pela sua arte a subjugação numa dominação, embora apenas parcial. [...] A mulher aparece na luta permanente consigo mesma: fora subjugada por natureza ao homem, ora subjugada aos seus desejos e dominada pelos seus instintos (COSTA, 2017, p. 118-119).

Esse pensamento foi enfatizado também pelos médicos anatomistas, dentre eles o médico filósofo Pierre Roussel, que acreditava que o corpo da mulher era marcado por sinais particulares que comprovavam a vocação natural para a maternidade e não para as atividades intelectuais:

a fragilidade dos ossos, a forma alongada da bacia, a moleza dos tecidos, a estreiteza do cérebro e a superabundância das fibras nervosas [...]. O estudo de Londa Schiebinger sobre a modificação da descrição do esqueleto feminino na passagem do século XVII para o século XVIII é exemplar desse processo [...] assim, desenhava-se a mulher com menor crânio (sinal de menor aptidão intelectual) e pélvis maior (sinal de maior aptidão para a reprodução) [...] (NUNES, 2000, p. 39-40).

Mary Wollstonecraft, que lutou de modo *parrhesiásta* pelo direito das mulheres à educação, contraria essas definições médicas de que as mulheres seriam inaptas para atividades intelectuais no século XVIII – ampliaremos este



debate na próxima seção da Tese. Ela foi pioneira em criticar<sup>64</sup> teorias e práticas que impediam a emancipação das mulheres:

[a] *Reivindicação dos Direitos da Mulher* é considerada a primeira obra feminista. Escrita em 1792, é uma obra marcada pelas conturbações de uma época: a Revolução Francesa, os ideais Iluministas vinculados ao projeto de emancipação humana e universalidade de direitos [...] Wollstonecraft oferece uma crítica importante a Rousseau, não só pelo fato dela ser *feminista*, no sentido de que defende a igualdade de direitos das mulheres, mas por ela ser humanista, isto é, comprometida com o projeto de uma humanidade esclarecida e emancipada (COSTA, 2017, p. 144-145).

No séc. XVII, a sexualidade da mulher passa a ser descrita, tanto na filosofia quanto na medicina, como perfeita e adequada para a maternidade. Isso modifica radicalmente os discursos filosóficos e médicos anteriores sobre os órgãos reprodutores femininos, especialmente útero e ovários, que eram considerados imperfeitos e pouco evoluídos. Ao mesmo tempo, mostra a negação, por parte dos anatomistas, dos diferentes desenhos para o corpo de diferentes mulheres, as quais eram desenhadas em comparação com o esqueleto do homem, e não a partir do corpo da mulher. Sobre as controversas teorias quanto aos ovários da mulher, Beauvoir sintetiza:

O dinamarquês Stenon deu o nome de ovários às glândulas genitais femininas, que se denominavam, até então, "testículos femininos", e observou na superfície delas a existência de vesículas que Graaf, em 1677, identificou erroneamente com o ovo e às quais deu o nome. Continuou-se a encarar o ovário como um homólogo da glândula masculina. Nesse mesmo ano, entretanto, descobriram-se os "animáculos espermáticos" e verificou-se que penetravam no útero feminino, mas pensava-se que se restringissem a se alimentar aí, estando o indivíduo já prefigurado neles; o holandês Hartsaker desenhou, em 1594, uma imagem de um homúnculo escondido no espermatozoide, e em 1699 outro sábio declarou ter visto o espermatozoide desfazer-se de uma espécie de carapaça sob a qual surgiu um homenzinho que ele também desenhou. A mulher limitava-se, pois, nessas hipóteses, a nutrir um princípio vivo ativo e já perfeitamente constituído. Tais hipóteses não foram aceitas universalmente e as discussões prosseguiram até o século XIX;

---

<sup>64</sup> "A crítica da autora [Wollstonecraft] não se dirige à razão propriamente dita, mas antes à razão masculina ou masculinizada. Como excluir legitimamente as mulheres do direito ao uso, exercício e aperfeiçoamento da razão? Só seria admissível fazê-lo se fosse possível demonstrar que as mulheres não são naturalmente racionais ou, em outras palavras, que elas não são capazes de virtude e/ou não têm alma. Isso significaria afirmar que as mulheres não são *humanas* [...]" (COSTA, 2017, p. 146).

foi a invenção do microscópio que permitiu estudar o ovo animal; em 1827, Baer identificou o ovo dos mamíferos [...] (BEAUVOIR, 1970, p. 30).

Quanto à contradição das proposições de Rousseau sobre a essência natural atribuída à mulher, Nunes (2000) enfatiza que, de um lado, ele afirma que a mulher possuiria tal essência e, por outro, precisaria ser controlada e educada. E isso deveria ocorrer precocemente para que ela fosse capaz de dirigir suas energias para a família e não para seus próprios anseios, de modo egoísta e descontrolado. Sua educação desde a infância garantiria o papel de complementaridade da mulher, pois ela deveria ser capaz de criar condições adequadas para o homem se desenvolver bem:

A mulher seria a sombra que sempre se encontra atrás da luz. Para Rousseau, uma mulher que ultrapassasse esses limites, voltando-se para as ciências e as letras de forma mais sistemática, seria o flagelo do marido, dos filhos e da família. As ideias de Rousseau fizeram escola e o século XVIII viu nascer o desenho de um perfil feminino onde doçura, maternidade, amor, fragilidade, passividade e subserviência foram descritas como parte de sua essência (NUNES, 2000, p. 46).

Tais concepções influenciaram o ideal esperado para a mulher no século XIX. As tentativas de autonomia feminina foram identificadas como desqualificadas, com o argumento de que seria contra a natureza da mulher. Portanto, no século XIX, o laço entre sexualidade e prazer foi cada vez mais ignorado e inventou-se a pretensão de unidade feminina entre sexualidade, casamento, amor e reprodução. Em consequência disso, houve o aparecimento de uma espécie de dessexualização do corpo da mulher:

Os ciclos vitais do corpo feminino passaram a ser matéria de preocupação médica. [...] Em 1816, o Dr. Marc preconizava que as mulheres grávidas deveriam tornar-se objeto de uma vigilância ativa, de um respeito religioso, de uma espécie de culto. [...] A gravidez torna-se um tabu. [...] Aparecem fábulas como as da cegonha ou a da couve, que se, de um lado, pretendem garantir a “inocência infantil”, de outro negam o que existe de sexual na espécie humana e principalmente na mulher (NUNES, 2000, p. 69).

Ida Bauer não estava disposta a se contentar com essas fábulas sobre a sexualidade e protesta contra esse pensamento de complementaridade. Por outro lado, ela não se dispôs a escrever sobre a fisiologia do amor, ultrapassando Mantegazza – como fez Lou Andrea-Salomé –, permanecendo enredada nos

laços edípicos. Freud parece concordar com Rousseau sobre essa levedura, ou, diríamos nós, desejo sexual. Freud interpreta a recusa de Ida Bauer em aceitar suas observações como uma dificuldade inerente às mulheres. Desconsiderando o relato de Ida, Freud concluiu, e comunicou a ela, que haveria signos de seu amor, e desejo sexual recalcados, em relação a seu pai. Além disso, descreveu o comportamento de Ida como o de uma mulher incapaz de julgamento imparcial devido à sua excitação corporal provocada por pensamentos recalcados. Esse seria justamente o motivo pelo qual decidi interromper as sessões, abruptamente. Freud, anos mais tarde, reconheceu seu erro:

Ele [Freud] é surpreendido por Dora [Ida Bauer]. Mas ele insiste na pergunta: por que Dora interrompe o tratamento? A resposta se encontra em uma nota de pé de página, em que escreve que seu erro técnico não foi ter se dado conta, durante o tratamento, de que o objeto de amor de Dora era a Sr.<sup>a</sup> K [Giuseppina]. No segundo sonho<sup>65</sup>, o ódio que motiva a “sede brutal de vingança” contra o pai tem a função de ocultar o extremo amor pela Sr.<sup>a</sup> K. que se manifesta no perdão à traição da amiga amada. [Porém,] é preciso deixar bem claro que a técnica então utilizada se liga aos primórdios da clínica freudiana, que ainda passaria por diversas transformações. O próprio Freud dá testemunho do abandono da técnica usada na análise de Dora (FERREIRA e MOTTA, 2014, p. 39).

Com isso, notamos a revolução do pensamento freudiano ao propor a histeria como um modo ativo, barulhento, inventado pelas mulheres para protestar contra as opressões que lhes eram impostas pela cultura. Em síntese, as teses freudianas possibilitaram uma nova compreensão para a histeria, pois

---

<sup>65</sup> De acordo com Freud (1905/1986, p. 93), a narrativa do segundo sonho foi a seguinte: “Eu estava passeando por uma cidade que não conhecia, vendo ruas e praças que me eram estranhas [depois acrescentou: Em uma das praças, vejo um monumento]. Cheguei então a uma casa onde eu morava, fui até meu quarto e ali encontrei uma carta de mamãe. Dizia que, como eu saíra de casa sem o conhecimento de meus pais, ela não quisera escrever-me que papai estava doente. ‘Agora ele morreu e, se quiser (depois acrescentou: após esta palavra, havia um ponto de interrogação: queres?), você pode vir.’ Fui então para a estação ferroviária [*Bahnhof*] e perguntei umas cem vezes: ‘Onde fica a estação?’ Recebia sempre a resposta: ‘Cinco minutos.’ Vi depois à minha frente um bosque denso no qual penetrei, e ali fiz a pergunta a um homem que encontrei. Disse-me: ‘Mais duas horas e meia.’ Pediu-me que o deixasse acompanhar-me. Recusei e fui sozinha. Via a estação à minha frente e não conseguia alcançá-la. Aí me veio o sentimento habitual de angústia de quando, nos sonhos, não se consegue ir adiante. Depois, eu estava em casa; nesse meio tempo, tinha de ter viajado, mas nada sei sobre isso. Dirigi-me à portaria e perguntei ao porteiro por nossa casa. A criada abriu para mim e respondeu: ‘A mamãe e os outros já estão no cemitério [*Friedhof*]’ [na sessão seguinte, acrescentou: Muito nitidamente, me vejo subir pela escada e, após a resposta dela me dirijo ao meu quarto, sem tristeza alguma e lá leio um grande livro que está sobre minha escrivaninha]”.

subjetivaram o desejo mostrando que as mulheres histéricas adoeciam no corpo devido à repressão do desejo de desejo<sup>66</sup> e, ao final, possibilitaram que a histeria fosse considerada um modo de funcionamento do desejo e não mais uma doença. Indiretamente, Freud denunciou a opressão sexual à qual estavam submetidas as mulheres; no entanto, não enfatizou que as mulheres se encontravam extremamente insatisfeitas com sua condição social de mulher:

Com as histéricas, e particularmente com o caso Dora, ele se depara com um modelo de mulher que contradiz suas expectativas [como homem], como a mulher rebelde, que renega uma posição passiva [...] Freud vai então, apoiado na ideia de Fliess de uma bissexualidade inerente ao seres humanos, dizer que o sintoma histérico seria fruto do conflito entre uma fantasia masculina e outra feminina, sendo o confronto entre essas duas correntes mais um aspecto fundamental da divisão histérica [...] A figura feminina começa a aparecer no discurso freudiano como castradora, fálica, invejosa, narcísica, mortífera e, finalmente, como uma ameaça à civilização (NUNES, 2000, p. 150).

Freud ainda não havia reconhecido o funcionamento da pulsão de morte quando redigiu o caso clínico de Ida Bauer. Foram necessários mais quinze anos de estudo para notar que nos sintomas há um gozo, além de ser um substituto de uma satisfação pulsional, e mais, que isso é próprio do funcionamento psíquico na histeria. Há uma complexidade na teorização do gozo, inquietando ainda hoje psicanalistas que tentam apreender essa experiência pulsional para circunscrevê-la teoricamente, assim como Freud tentou apreender.

Para Freud, o objeto de satisfação permanece em estado inconsciente devido ao processo psíquico de recalçamento. O sintoma na histeria se formaria quando o *Eu*, por ordem do *supereu*, se recusa a associar-se ao investimento pulsional provocado pelo *Isso*. O *Eu* conserva a representação – veículo ao impulso repreensível quando tornado consciente – e recalca o que a motivou. Esse processo aparece na escuta clínica de Ida, mesmo que escamoteado durante o tratamento, revelando que a ideia persiste como uma formação inconsciente. A dificuldade de Freud, em 1900, esteve então em identificar o desejo de Ida Bauer, justamente àquilo que estava ‘mais além’ do complexo de

---

<sup>66</sup> Desejo de desejo, expressão lacaniana decorrente da tentativa de nominar o inominável do desejo, que, por ser metonímico, é sempre desejo em movimento e não desejo de um objeto específico.

Édipo: o desejo dirigido a Giuseppina. Portanto, esse ‘mais além’ sobre a feminilidade escapou tanto a Ida Bauer quanto a Freud:

Não consegui dominar a tempo a transferência; graças à solicitude com que Dora punha à minha disposição no tratamento uma parte do material patogênico, esqueci a precaução de estar atento aos primeiros sinais da transferência que se preparava com outra parte do mesmo material, ainda ignorada por mim. Desde o início ficou claro que em sua fantasia eu substituía seu pai, o que era fácil de compreender em vista de nossa diferença de idade. Dora chegou até a me comparar com ele conscientemente, buscando, angustiada, assegurar-se de minha completa sinceridade para com ela, já que seu pai “preferia sempre o segredo e os rodeios tortuosos” (FREUD, 1905/1986, p. 113).

Sobre o trabalho clínico da transferência, Freud diz que esse prosseguiu invisível e seus efeitos lhe escaparam à demonstração. Isso que lhe escapa à demonstração foi discutido na teoria lacaniana e estaria relacionado à soma dos preconceitos, das paixões, dos embaraços e mesmo da insuficiente informação do analista. Em um dado momento do processo dialético, segundo Lacan, o próprio Freud parece se interrogar sobre isso, mas não teria sido bastante tolo para crer na versão das coisas que Philipp lhe apresentou. Freud acreditou, num primeiro momento, que teria conseguido desvendar o enigma sobre o que seria o ‘Bem’ para a sua paciente:

A transferência não resulta de nenhuma propriedade misteriosa da afetividade [...] Assim, ela traduz ordinariamente um erro do analista mesmo sendo esse erro o querer excessivamente o bem do paciente, do qual o próprio Freud denunciou constantemente o perigo [por meio do conceito de transferência] (LACAN, 1951/1996, p. 99).

Lacan, no texto em que discute essas reviravoltas dialéticas no Caso Dora, “Intervenção sobre a transferência”, que compõe os *Escritos*, nota que Freud estava advertido da constância da mentira social para ser por ela enganado:

mesmo vindo da boca de um homem [Philipp] que ele considera como lhe devendo uma confiança total. Ele não teve, portanto, nenhuma dificuldade em afastar do espírito de sua paciente toda imputação de condescendência em relação a essa mentira (1951/1996a, p. 91).

Por outro lado, Freud, diante das queixas da jovem mulher, propôs uma retificação subjetiva, fazendo uma inversão dialética ao perguntar a Ida: “Olha,

lhe diz ele, qual é a tua própria parte na desordem da qual te queixas?” (LACAN, 1951/1996a, p. 91). Mesmo que não tenha continuado o tratamento, o que possibilitaria à jovem mulher a formulação de respostas a essa questão, Freud, com a publicação do caso, atribuiu relevância ao que ela tinha a dizer, especialmente quando admitiu seu equívoco na transferência com ela.

Segundo Lacan, os sintomas de conversão de Ida Bauer foram considerados, por Freud, como parte do complexo de Édipo<sup>67</sup>, ou seja, relacionados à identificação com o pai. Com isso ele nota uma segunda inversão dialética, operada pela observação de que o pretense objeto de ciúmes guarda o verdadeiro motivo, que é um interesse inconsciente pelo sujeito-rival. Numa terceira inversão dialética, Freud mostra o valor real do objeto de amor, que é aquele que sustenta o desejo de Philipp, a bela Guiseppina, esta que saberia o que quer uma mulher. Não se trata da pessoa, que poderia ser o pai, a mulher amada, a mãe ou a outra, mas daquilo que representa e encarna o objeto de desejo para Ida Bauer: “Quer dizer, não um indivíduo, mas um mistério, o mistério da sua própria feminilidade, em outros termos, de sua feminilidade corporal – como isso aparece sem véus no seu segundo sonho [...]” (p. 91-92). E, mais adiante, acrescenta:

A mulher é o objeto impossível de se separar de um primitivo desejo oral e onde é preciso, entretanto, que ela aprenda a reconhecer sua própria natureza genital. (Espanta-nos aqui que Freud não veja que a determinação da afonia durante as ausências do senhor K) exprime o violento apelo da pulsão erótica oral no enfim sóis com a Senhora K [...]. Para ter acesso a esse reconhecimento de sua feminilidade, ser-lhe-ia preciso realizar essa assunção de seu próprio corpo, sem o que ela permanece aberta à fragmentação funcional (para nos referirmos à contribuição teórica do estágio do espelho), que constitui o sintoma de conversão (LACAN, 1951/1996, p. 94)

Duas décadas mais tarde, em *O Seminário, livro 17*, em que propõe o avesso da psicanálise, Lacan (1970/1992) formula a teoria dos discursos por meio da intervenção freudiana no *Caso Dora*. Constatando que o lugar que figura

---

<sup>67</sup> Lacan discute a importância de considerar a experiência da histérica nas configurações que poderiam ter guiado Freud para além do complexo de Édipo. Tudo deve ser *requestionado* no nível da própria análise, inclusive o quanto de saber é preciso para que esse saber possa ser questionado no lugar de verdade. Ele inclui o discurso do mestre e adverte que, “no campo do discurso do mestre em que estamos tentando nos orientar, o pai, desde a origem, é castrado” (LACAN, 1970/1992, p. 94).

sobre o desejo é o da verdade sobre o outro, aquele em que se produz a perda, a perda do gozo do qual extraímos a função do mais-de-gozar. Assim, para discutir a histeria, Lacan cria a fórmula Desejo/verdade => Outro/perda.

É aí que o discurso da histérica adquire seu valor. Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la, ou, melhor dizendo, não pode sustentá-la. O interessante é esta verdade, o que está em jogo no saber sexual se apresenta como inteiramente estranho ao sujeito. Eis o que originalmente se chama no discurso freudiano: o recalçado. Mas não é isso o que importa. [...] As verdades que nos importam, e não um pouco, estão condenadas a serem obscuras. Não é nada disso (LACAN, 1970/1992, p. 88).

Para Lacan, não se trata de nenhuma obscuridade, pois não há possibilidade de um saber-verdade, este que Freud não se deu conta, num primeiro momento. Os preconceitos de Freud aparecem no Caso Dora: a moça se vira *sozinha* com tais empecilhos; ademais, uma moça normal não deve ficar enjoada quando lhe fazem um galanteio. É preciso reconhecer o que fica elidido na leitura de Freud, devido aos seus preconceitos: ele não percebeu o interesse de Ida Bauer na brancura da pele de Giuseppina, assim como os demais 'atributos do feminino' que ela portava. Além disso, não pôde notar a importante interrogação que ela própria se fazia acerca do desejo de uma mulher:

Quando o Sr. K lhe diz – *Minha mulher* [Giuseppina] *não é nada para mim*. É bem verdade que nesse momento o gozo do Outro se oferece a ela, ela não o quer, porque o que quer é o saber como meio de gozo, mas para fazê-lo servir à verdade, à verdade do mestre que ela encarna, enquanto Dora (LACAN, 1970/1992, p. 88).

Ida Bauer mais ensinou Freud sobre histeria e feminilidade nas mulheres do que foi reconhecida em seu desejo. Segundo Lacan, ela ensinou Freud sobre a heterogeneidade do discurso, dos vários sentidos que um enunciado pode assumir. Com o abrupto término do tratamento, Freud desiste do lugar de mestre, pois dá-se conta de que a escuta do analista vai além das palavras pronunciadas. Com isso, Lacan evidencia o que aprendeu com Freud: de que o desejo aparece nos equívocos, naquilo que não foi dito, evidenciando um saber não sabido e confirmando sua noção de inconsciente. Mesmo assim, Freud se embaralha na transferência com essa jovem mulher e isso faz com que ele acredite que ela poderia se interessar pelo pretendente a futuro marido que lhe

fazia a corte. Sem notar a relevância do interesse de Ida nos atributos da feminilidade, dos quais ela suspeitava – ou desejava – ser Giuseppina a portadora.

Nos parece que as tentativas de Phillip de manter a sexualidade na sombra e em segredo confirmam a lógica da censura, parte dos dispositivos de saber e poder que inventaram modos de como a sexualidade deveria ser no século XX. Havia uma verdade a ser mantida à sombra: o laço afetivo que manteve a relação amorosa entre Phillip e Giuseppina. De fato, como escreveu Foucault (2018), falar sobre sexo é menos revolucionário do que se poderia a princípio pensar: o discurso em si é regulado de modo a elidir alguns de seus efeitos, a fim de garantir sentido, coerência, estabilidade a uma única verdade. A coerência a ser mantida, nesse caso, seria a de que os dispositivos de aliança estariam assegurados na família Bauer por meio da seguinte estratégia: diagnosticar Ida Bauer como excessivamente interessada na sexualidade e, em função disso, mentirosa, desqualificada, mulher doente dos nervos, histérica que encena um sofrimento inexistente. Havia sim um sofrimento, e era decorrente da submissão que lhe impunham aqueles com quem ela mantinha laços de afeto, além de seu próprio modo de gozo, o gozo fálico.

As dificuldades de Freud em dominar a tempo a transferência na escuta de Ida Bauer parecem estar associadas à crença da suposta superioridade masculina de sua época. Freud faz algumas indagações em seus textos sobre a feminilidade: as mulheres têm cura? Como diminuir a infelicidade cotidiana das mulheres e resgatá-las da inveja que as constitui? Kehl acredita que Freud não pode ver certos aspectos da sexualidade feminina devido à sua denegação:

O percurso freudiano foi desde um suposto saber (a respeito do desejo incestuoso das primeiras histéricas) até uma confissão de ignorância que, a meu ver, é antes produto de uma denegação por parte do próprio Freud do que de algum mistério não revelado pelas mulheres, suas analisadas e suas colegas psicanalistas (2016, p. 15).

Lacan assinala que, mesmo que Freud tenha percebido o repentino ciúme de Ida Bauer pelo pai, não notou sua fascinação por Giuseppina. Se mantendo leal a Giuseppina, mesmo depois da traição e mesmo à custa de que ela própria passasse por mentirosa. Freud identificou a face homossexual da neurose



histórica, descrevendo as correntes afetivas masculinas e femininas como típicas da vida amorosa inconsciente das jovens históricas. Entretanto, o ciúme de Ida em relação a Giuseppina seria decorrente de sua identificação inconsciente com o homem, seu pai, havendo, para além disso, as enigmáticas armadilhas e ambivalências do amor. O embaraço freudiano estaria na definição das homossexualidades, considerando a homossexualidade em mulheres como não feminilidade.

A francesa Colette Soler, em *O que Lacan dizia das mulheres*, lembra que Lacan, ao invés de anunciar na mulher homossexual uma suposta renúncia à feminilidade, acredita “que esta constitui para ela o interesse supremo” (2005, p. 35). A mulher homossexual, portanto, rivaliza com o homem no intuito de enaltecer a feminilidade, ou seja, “assim, do bancar o ‘homem’ das mulheres, na atividade sexual ou em outra situação, Lacan deduz o desejo que a específica, como se, em seu ‘bancar o homem’, elas revelassem a que aspira uma mulher como tal” (SOLER, 2005, p. 36).

Freud, por outro lado, estava muito dedicado à criação de um método clínico eficaz contra a histeria como doença, durante a escuta clínica no Caso Dora. Com isso encontrou respostas cruciais a partir da análise minuciosa do relato dos dois sonhos e, com essa análise, sustenta sua ‘descoberta’ clínica à sociedade médico-científica: o funcionamento dos processos primários inconscientes:

O sonho é, em suma, um dos desvios por onde se pode fugir ao recalçamento, um dos principais recursos do que se conhece como modo indireto de representação no psíquico. O presente fragmento da história do tratamento de uma jovem histórica [Ida Bauer] destina-se a mostrar de que forma a interpretação dos sonhos se insere no trabalho de análise. Ao mesmo tempo, dar-me-á uma primeira oportunidade de trazer a público, com extensão suficiente para evitar outros mal-entendidos (FREUD, 1905/1986, p. 26).

Apesar dessas limitações quanto às definições da histeria e às especificidades da sexualidade feminina, Freud (1905/1986), por meio da análise dos sonhos, conseguiu identificar a relação entre a inibição e a angústia. Algumas inibições representam o abandono de uma função porque sua prática produziria angústia. Assim, percebeu a angústia como um sintoma da histeria: há um sintoma defensivo, a repulsa, surgido originalmente como reação

preterida à experiência de um ato sexual passivo; ele reaparece sempre que a ideia do ato lhe é rerepresentada, mas como inibição. Entretanto, essas formulações deixaram à margem as especificidades da feminilidade.

Histeria e feminilidade, segundo Serge Cottet (2016) no texto “Atualidade do corpo histérico”, podem ser estudadas a partir de seus modos de gozo, pois se diferem. Na histeria predomina o gozo fálico, enquanto a feminilidade é demarcada pelo gozo não fálico. Nesse sentido, as mulheres, na feminilidade, ocupariam a posição ‘não toda fálica’, enquanto as mulheres históricas insistentemente tentam se inscrever do lado do todo fálico. Colette Soler é mais precisa em suas elaborações conceituais quanto a essa distinção: a mulher histérica estaria não no registro do ‘não todo’, mas antes identificada ao que está sujeito à castração. Na histeria haveria uma amarração ao circuito fálico, o que manteria a mulher submetida à lógica do ter ou não o *falo*, assumindo o lugar daquela que não o tem, se dedicando a conquistá-lo por meio de suas infundáveis reivindicações. Segundo Cottet, os impasses na escuta clínica da histeria na atualidade ainda conservam a dificuldade de nomear, por meio das palavras faladas, aquilo que a histérica experimenta em corpo:

se ‘onde isso fala, isso goza’, a recíproca não é sempre verdadeira. Onde isso goza, nem sempre isso fala. A tradição sustenta que a histérica fala com seu corpo enquanto retorno do recaiado, mas, nesses casos extremos, os limites da simbolização são franqueados com o encorajamento da ciência que contribui para fazer calar (2016, p. 21).

Não podemos, por isso, afirmar que o sujeito histérico se encontra impossibilitado de gozar, mas apenas que seu gozo é de outra ordem. Trata-se de um gozo fálico e sintomático: goza com o seu próprio sintoma, como vimos em Ida Bauer. Segundo Melman (2003), o gozo do sintoma comporta a satisfação paradoxal da pulsão, ou seja, o gozo é paradoxal e se manifesta pelo desejo do todo, um gozo não barrado, sem limites. A consequência disso é que na histeria a mulher seria arrastada para a insatisfação, que lhe seria própria, ou seja, o gozo sem limites é da ordem do impossível, ele não se concretiza. Nesse sentido, a mulher, na histeria, busca a plenitude ou a perfeição; entretanto, estas só existem enquanto promessa, na fantasia e, por isso, produzem a insatisfação. Almejar o gozo absoluto seria o que definiria a mulher no discurso histérico, o que culminaria no gozo pela privação.

No posfácio de “Fragmento da análise de um caso de histeria: O caso Dora”, Freud (1905/1986) afirma não ter conseguido dominar a tempo a transferência no tratamento de Ida Bauer. No entanto, mesmo não tendo podido escutar a especificidade da feminilidade em Ida Bauer – para que ela própria pudesse se reconhecer na questão ‘o que eu quero’, para além daquilo que os outros querem de mim –, constatou que a sexualidade era, e ainda é, tema fundamental para a compreensão das psiconeuroses, nome que deu ao sofrimento psíquico. E mais: propôs pensar os fenômenos que lhes pareciam patológicos como a própria expressão da atividade sexual:

Empenhava-me em mostrar que a sexualidade não intervém simplesmente como um *deus ex machina* que se apresentasse uma única vez em algum ponto da engrenagem dos processos característicos da histeria, mas que fornece a força impulsora para cada sintoma singular e para cada manifestação singular de um sintoma. Os fenômenos patológicos são ditos de maneira franca, a *atividade sexual do doente [neurótico]*. [...] A sexualidade é a chave do problema das psiconeuroses, bem como das neuroses em geral. [...] O que tenho ouvido até agora não passam de manifestações de desagrado pessoal ou de incredulidade, às quais basta contrapor com o dito de Charcot: “*Ça n’empêche pas d’exister*”<sup>68</sup> (FREUD, 1905/1986, p. 110).

Em síntese, a definição freudiana para histeria foi compreendida como formação de sintomas de conversão, em alternância com manifestações corporais, conflito psíquico relacionado à psicosexualidade e transferência caracterizada pela ‘*belle indifférence*’. Tal definição, porém, foi desaparecendo dos principais documentos em medicina e psiquiatria nas últimas décadas<sup>69</sup>. Na década de 50, a histeria não mais foi descrita como resultante do conflito psíquico entre desejo sexual e defesa, na psiquiatria, mas como imaturidade acentuada do *eu*, caráter imaturo e personalidade frágil. As fantasias de sedução, por seu turno, foram descritas como dependência, infantilização e desamparo, pela psiquiatria. Trataremos disso a seguir.

---

<sup>68</sup> “*La théorie, c’est bon, mais ça n’empêche pas d’exister*” [A teoria é boa, mas isso não impede que (o fato clínico ou expressão do corpo) exista – tradução nossa], afirmou Charcot em uma de suas *Leçons du Mardi*, nas quais conduzia a apresentação de doentes sustentando em ato o real da experiência clínica.

<sup>69</sup> A multiplicidade expressiva da histeria, crises de angústia, dores, vertigens, desmaios foi substituída em 1980, no DSM-3, pela expressão ‘desordem de personalidade múltipla’, e em 1994, no DSM-4, foi substituída por ‘distúrbios dissociativos da identidade’.

### 3.3 Sexualidade Feminina

Nesta subseção, nossa atenção está voltada aos impasses da feminilidade na mulher. Para isso, delimitamos as construções teóricas sobre feminilidade e sexualidade feminina a partir da psicanálise, partindo da experiência clínica como fundamentação teórica de seus textos. Articulamos, nesta pesquisa, a indagação ‘*Was will das Weib?*’ – O que quer uma mulher? – ao conceito de *parrhesía*, pois nosso objetivo é mostrar que há mulheres que exercem atos *parrhesiástas* na medida em que enfrentam leis sociais, morais e científicas em função de suas convicções. Entretanto, essas convicções não estão dadas a priori e se transformam junto com a própria vida, principalmente, em relação à sexualidade na mulher.

Para além do enfrentamento das pressões externas, há o reconhecimento das pressões internas, e é nisso que sexualidade e feminilidade estão implicadas. Por isso, mostraremos os efeitos das principais modificações que ocorreram na teorização sobre o corpo da mulher, psicopatologizado, por um lado, pela busca subjetiva de satisfação a todo custo, sem limites, pela posição histórica, e, de outro, pelo conhecimento tecnológico-científico que se propõe a satisfazer as demandas decorrentes da insatisfação na atualidade. Dentre os instrumentos vigentes e utilizados pelo conhecimento científico, está o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM<sup>70</sup>, APA, 2014)*.

Os textos foucaultianos, por outro lado, possibilitam o debate acerca do saber e do poder exercidos pelo conhecimento científico presente nesses instrumentos, os mesmos que pretendem distinguir normal e patológico, no corpo e na subjetividade das mulheres. Iniciaremos, entretanto, discutindo os aspectos relacionados ao corpo na perspectiva psicanalítica. Nela, o corpo é

---

<sup>70</sup> A Associação Americana de Psiquiatria (APA) e a Organização Mundial da Saúde (OMS) criaram critérios para padronizar o diagnóstico dos ditos distúrbios mentais. A primeira elaborou o Manual Diagnóstico e Estatístico de Distúrbios Mentais (DSM) e a segunda o sistema de Classificação Internacional de Doenças (CID) com o objetivo de catalogar as doenças mentais, clinicamente descritas, para eliminar a divergência entre especialistas, tais como psiquiatras e psicólogos. Conforme Dunker e Neto (2011), sobre a edição e publicação do DSM: primeira em 1918, nos Estados Unidos; segunda em 1953; terceira em 1973-1974; quarta em 1994 e a atual, em 2014.

considerado como corpo simbólico, erógeno, pulsional, desejante, um corpo que goza, afetado pelo inconsciente e pelo ato da fala.

### 3.3.1 *Corpo erogeneizável*

O que é um corpo? Um corpo, ao nascer, é puro orgânico, pedaço de carne, dessexualizado, puro real, sem significação alguma, de modo que esse corpo ganhará sentido ao ser banhado pela linguagem, sendo-lhes impressas as marcas psíquicas vindas do Outro. Em psicanálise, são as palavras maternas e paternas que bordeiam o corpo e o significam e, somente a partir disso, ele se tornará um corpo simbólico. Recebe um nome feminino, masculino ou indefinido. Ele é afetado e formado pela palavra, ou seja, é por meio dela que ele deixa de ser pura potência de carne.

Conforme Quinet, o corpo simbólico é erógeno, pulsional, desejante, um corpo que goza. Por ser afetado pelo inconsciente e pelo ato da fala, somente as palavras podem construí-lo: trata-se de um corpo histórico. As primeiras satisfações de um bebê são autoeróticas e obtidas por meio de seus orifícios, por isso, na teoria freudiana o *eu* é, primordialmente, corporal, e o psiquismo é formado a posteriori. Sendo por meio das experiências de satisfação corporal que o mundo psíquico é formado, se justifica atrelar o psiquismo ao corpo. Nesse sentido, a teoria freudiana atrelou a constatação da diferença sexual considerando o corpo do outro, ao propor o *falo* como elemento organizador da sexualidade. Isso tanto em termos masculinos quanto femininos. A representação do corpo ocorre, portanto, quando este é posto em relação com outro corpo. Esse processo se dá quando a criança percebe e simboliza a diferença sexual, inscrita no seu corpo.

A partir das problematizações de Foucault, notamos a multiplicação dos discursos sobre sexo, a vigilância e a dominação do corpo. Ele destaca que a sociedade que antecedeu a teoria freudiana, a partir do final do século XVII<sup>71</sup>, viveu a suposta fase de repressão sexual, quando o sexo foi reduzido à função reprodutiva. Ou seja, o casal procriador passou a ser o modelo ideal para

---

<sup>71</sup> Foucault destaca a ascensão da burguesia no período vitoriano, que se refere ao reinado da rainha Vitória, na Inglaterra, de 1837 a 1901.

representar uma dita sexualidade normal, tendo como consequência direta às mulheres a vergonha do próprio corpo e da excitação/prazer que ele produz. Tentou-se, para tanto, manter em silêncio tudo o que se relacionava ao corpo:

O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos (FOUCAULT, 2018, p. 7-8).

Em síntese, entre os séculos XVIII e XIX os códigos de conduta foram alterados de modo radical, o que produziu o dispositivo da sexualidade para o domínio dos corpos. As práticas relacionadas ao corpo, incluindo a relação sexual, foram transformadas em tabu, ou seja, inventaram-se proibições, em nome da moral e da higiene, com o objetivo de impedir que se falasse sobre sexo ‘abertamente’. A sociedade, ao corrigir as condutas sexuais não desejadas, promoveu sobre os corpos uma sujeição, cultivando práticas de controle do desejo, ‘fabricando’ os indivíduos dessa época. Segundo Assoun (1993), a teoria freudiana promoveu a substituição das noções biológicas e neurológicas, forjadas nesse período, ao inserir a sexualidade na infância; além disso, incluiu aspectos subjetivos, efêmeros, contingenciais, pulsionais ao corpo. Isso significou um enfrentamento da moral sexual, o que possibilitou novos entendimentos sobre o corpo e a sexualidade. Entretanto, apesar das muitas contribuições da teoria freudiana acerca da sexualidade humana, notamos que a indagação ‘*O que quer uma mulher?*’ permaneceu como uma verdade impermeável ao saber que ela própria produziu acerca da mulher:

Freud lança uma pavorosa suspeita de escárnio sobre os que sabem bem demais o que quer a Mulher, ou por entronizá-la como gerenciadora da Natureza ou da Família, ou até por erigi-la como ideal de gozo. Não se deve confundir *O que quer a mulher?* com alguma versão atualizada da ideologia do eterno feminino, eco do famoso “nunca entenderei nada sobre as mulheres”, linguagem do poder decaído. Freud não se ajoelha diante do Eterno feminino<sup>72</sup>, nem tampouco sustenta a

---

<sup>72</sup> Expressão que santifica o feminino. Foi citada por Goethe no fim do Segundo Fausto, conforme Simone de Beauvoir (1970, p. 224): “*O Eterno Feminino* Atrai-nos para o alto’. [...] Sendo a Virgem Maria a imagem mais perfeita, mais geralmente venerada da mulher regenerada

linguagem do desprezo: ele avalia a feminilidade a partir de saber analítico e confessa que, no cômputo geral, não consegue descobrir-lhe as cartas, embora ocasionalmente, decifre muito bem seu jogo (ASSOUN, 1993, p. 23).

Freud enfrentou dificuldades no desenvolvimento de sua teoria sobre o corpo. No texto de 1923, “A organização genital infantil”, admite e esclarece seus equívocos na sua análise sobre o que se passa na sexualidade das crianças. Ele retifica suas formulações iniciais afirmando que não há uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*. Com essa retificação, passa a priorizar a satisfação pulsional e não a realidade do corpo. Lacan nota a importância disso e propõe, com a fórmula da sexuação, a existência das mais variadas formas de gozo. Feminilidade e masculinidade, a partir daí, passam a ser considerados pontos de chegada e não mais pontos de partida. Estes dependem agora da particularidade de processos subjetivos e singulares, e não mais de uma identidade. Ou seja, o ‘sexo’ é um significante. No texto “O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito”, encontramos a definição e origem da palavra sexo:

A palavra ‘sexo’ provém do latim *secare*, o que significa cortar, dividir, separar. O sujeito do inconsciente não tem sexo, ele é o sexo, a divisão, o corte e, por isso mesmo, a posição da histérica relativa a um não saber sobre a sua própria posição sexual interessa tanto à Psicanálise, pois ela revela o enigma insolúvel ligado à sexualidade e à diferença sexual. Quando Lacan escreve para designar o sujeito do inconsciente, é preciso notar que a divisão é inerente ao sujeito e que qualquer designação será insuficiente para colmatar a falha inerente à sua estrutura. [...] Existe o gozo fálico, masculino, do qual participam homens e mulheres, e o gozo do *Outro*, que é um gozo suplementar – e não complementar – ao qual têm acesso aqueles sujeitos que frequentam esse gozo, independentemente de sua anatomia corporal masculina ou feminina (JORGE, 2020, p. 31).

---

e consagrada ao Bem, é interessante ver através da literatura e da iconografia como ela se apresenta. Eis um excerto das litânicas que lhe endereçava na Idade Média a cristandade fervorosa: ‘Alta Virgem, tu és o Orvalho fecundo, a Fonte da Alegria, O Canal das misericórdias, o Poço das águas vivas que apaziguam nossos ardores [...], o Seio com que Deus amamenta os órfãos [...], a Mulher sem ardis e cujo amor nunca muda’. Beauvoir critica o Eterno feminino: “a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas [por não corresponderem aos mitos sobre a mulher]. Declara-se que as mulheres não são femininas [...]. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito” (1970, p. 299).

Os primeiros significantes atribuídos às crianças são “menino” ou “menina”, a pergunta fatídica refere-se ao sexo do bebê que está para nascer, por exemplo. Esses significantes, porém, não indicam apenas uma diferença anatômica, mas o pertencimento a um conjunto carregado de significações imaginárias. As crianças são marcadas como homem ou mulher, mesmo antes do nascimento. Elas são inseridas na trama simbólica que constitui a cultura, designando lugares, posições, deveres e traços subjetivos que as identificam como mulher ou como homem. Feminino e masculino seriam, portanto, significantes que se mantêm distintos, de forma mais ou menos rígida, dependendo da trama simbólica e social de cada cultura. Acreditamos que não há uma correspondência natural/biológica entre o ser homem (sexo) ou masculino (gênero), ser mulher (sexo) ou feminina (gênero). Sexo e gênero não são substantivos, são produções/invenções culturais. Lacan enfatiza a força da cultura na determinação dos significantes ‘feminina’, ‘feminino’, ‘masculina’, ‘masculino’:

Desde o nascimento, existe uma diferença inata e muito natural entre o menino e a menina [...]. Essa pequena diferença corresponde ao que há de real no fato de que os sexos parecem dividir-se em dois números mais ou menos iguais de indivíduos [...]. Esses indivíduos se distinguem bem mais cedo do que se espera. No entanto, *é preciso reconhecer que somos nós [Outro, inseridos numa determinada cultura] que os distinguimos, não são eles que se distinguem* (LACAN, 1972, p. 15-16).

Lacan faz uma crítica radical à utilização da noção de gênero. Para ele, esse termo não leva em conta que o sexual é uma construção imaginária, constituída pela articulação entre real e simbólico. Segundo o autor, o real do sexo é inacessível e o essencial para a construção da posição sexual é que ela seja simbolicamente reconhecida pelo discurso do Outro, encarnado pela função materna. É no reconhecimento do Outro que inscreve o recém-nascido na função fálica e o torna falante, inserido na linguagem como homem ou mulher. Nada, no psiquismo, permite que o sujeito se situe como macho ou fêmea, é do Outro que o ser humano apreende esse lugar. Assim, a importância da constituição da psicosexualidade é inegável e ultrapassa os fatores biológicos. Em Freud, porém, não encontramos o termo ‘gênero’, pois na língua alemã o termo *Geschlecht* designa sexo e gênero ao mesmo tempo:



[...] Nos textos pré-Iluminismo, e mesmo em alguns textos posteriores, o *sexo* ou o *corpo*, deve ser compreendido como o epifenômeno, enquanto o *gênero*, que nós consideramos uma categoria cultural, era primário ou “real”. O gênero homem e mulher era muito importante e fazia parte da ordem das coisas; o sexo era convencional, embora a terminologia moderna torne essa reordenação sem sentido. Pelo menos, o que nós chamamos de sexo e gênero existiam em um modelo de sexo único explicitamente ligado em um círculo de significados [...]. O sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não antológica (LAQUEUR, 2001, p. 19).

Nesse sentido, Laqueur afirma ser necessário considerar a cultura de cada um e que ela tem efeitos que ultrapassam os atributos biológicos. Cada mulher significa a função de cada parte de seu corpo, confirmando ou refutando o que lhe é imposto biologicamente, ou socialmente, como gênero. A presença do útero, por exemplo, assumirá o significado que a mulher atribuir:

A afirmação de que a mulher é o que é em razão do seu útero não é nem mais nem menos verdadeira que a afirmação subsequente de que ela é o que é em razão de seus ovários [ou de seus hormônios]. Outras evidências não refutarão nem confirmarão esses pronunciamentos obviamente absurdos, pois não estão em risco questões biológicas sobre os efeitos do orgasmo ou hormônios, mas as questões culturais e políticas com relação à natureza na mulher (LAQUEUR, 2001, p. 32).

Masculino e feminino, para nós, são apenas semblantes, ou seja, imagens construídas, gestos, roupas, performances ou significantes que o sujeito supõe ser pertencente ao sexo masculino ou feminino. Declarar-se homem ou mulher é um processo que ocorre por meio da cristalização das identificações na busca singular de saber qual é o seu sexo. Nada no psiquismo impõe que a mulher se posicione como feminina; não feminina ou masculina, em decorrência do sexo biológico. Muitos autores e autoras se contrapõem ao conceito de *falo*, mantido na teoria lacaniana, entre eles Judith Butler<sup>73</sup>. Para ela, a teoria de que as

---

<sup>73</sup> Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler recusa a hipótese da binaridade dos sexos, expressa pela centralidade do *falo* como organizador único da sexualidade, como havia proposto Freud. Para Butler, a teoria lacaniana contestaria a primazia dada à ontologia na metafísica ocidental e insiste na subordinação da pergunta “o que é?” à pergunta “como se institui e localiza o ‘ser’ por meio das práticas significantes da economia paterna?” (2019, p.84-85). Butler e Lacan conceituam a diferença sexual de modos completamente distintos. No texto *A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família*, Cossi e Dunker (2016) discutem essas distinções, por exemplo, as LGBTfobias – lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais – indicam que transexualidade ou *drag queens* são práticas sociais e não sintomas, nem desvios de uma sexualidade original e universalmente esperada, como a psicanálise supôs. Outro elemento apontado na teoria de Butler é em relação

mulheres são o *falo* teria um sentido pejorativo, mantendo o poder de refletir ou representar a realidade das posturas autorreferidas, ditas masculinas. Para serem o *falo*, as mulheres teriam de se tornar um ‘ser’, aquilo que os homens não são. Essa relação entre ter e ser é questionada<sup>74</sup> ao supor que disso resultaria uma renúncia da mulher frente ao próprio desejo.

O próprio Lacan critica os excessos do conceito de identidade desde 1936, quando formulou a teoria da formação do *eu*, publicada em *O estádio do espelho como formador da função do eu*. Para discutir o processo de identificação, ele desenvolveu os três registros de Real, Imaginário e Simbólico, nas décadas seguintes<sup>75</sup>. Quinet (2016) esclarece as formulações lacanianas sobre o Édipo no texto “Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo”, apresentando importantes distinções entre os conceitos de Butler e de Lacan, como o de que haveria um equívoco na compreensão da função que mãe e pai ocupam na formação psíquica da criança. A distinção está no modo como o termo função é compreendido e se divide em ‘função materna’ e ‘função paterna’.

A definição de “função”, em psicanálise, aproxima-se de seu conceito na matemática. Ela indica a relação entre dois ou mais conjuntos, pai e mãe, por exemplo, estabelecida por uma lei de formação, isto é, uma regra geral. Os elementos de um grupo devem ser relacionados com os elementos do outro grupo, por meio dessa lei. O termo laciano “função” se afasta do conceito de identidade materna ou paterna. Um homem ou uma mulher podem exercer a

---

à pulsão. Ela é pensada como um dispositivo de repetição que opera em todos os modos de subjetivação, tais como experiências de satisfação, de gozo, de transferência e identificação. Já Lacan (1991), em *O Seminário, livro 7: ética da psicanálise*, articula a repetição, a deformação, e a negação como fundamentos simultâneos das gramáticas sociais de reconhecimento social e formas lógicas do desejo e do gozo.

<sup>74</sup> Para Butler, haveria “uma dupla renúncia, de fato, correspondente à ‘onda dupla’ de recalçamento que Freud afirmou fundar a feminilidade, o que representaria a expropriação desse desejo como um desejo de não ser nada além do reflexo, do garante da necessidade difundida do Falo. Por outro lado, diz-se que os homens ‘têm’ Falo, mas nunca o ‘são’, no sentido de que o pênis não é equivalente à Lei, e nunca poderá simbolizá-la plenamente. Assim, verifica-se a impossibilidade necessária ou pressuposta de todo esforço para ocupar a posição de ‘ter’ o Falo, com a consequência de que ambas as posições, a de ‘ter’ ou a de ‘ser’, devem ser entendidas nos termos de Lacan, como fracassos cômicos, todavia obrigados a articular e encenar essas impossibilidades repetidas” (2019, p. 88).

<sup>75</sup> “Para Lacan, o caráter ontológico da identidade é uma ilusão imaginária. Depois disso, Lacan se interessará pela não-identidade do objeto da economia libidinal, chamado de objeto *a*, bem como pela experiência de corrosão da identidade que ele descreve com a categoria de gozo. Finalmente, ele enfatizará a não-identidade ontológica com seu conceito de Real, desenvolvido nos anos 1970 e decisivo para entender a sua nova teoria da sexualização” (COSSI e DUNKER, 2016, p. 04).

função paterna segundo a teoria lacaniana. Isso tem consequências<sup>76</sup> no entendimento sobre os conceitos de feminino e masculino em psicanálise. Discutiremos a seguir as indefinições mais do que as definições da identidade feminina.

### 3.3.2 *Indefinições da Identidade*

Identidade é um conceito de difícil definição. Não o encontramos entre os conceitos fundamentais da psicanálise nem em Freud, nem em Lacan. Para a semiótica, esse conceito tem pertinência. No *Dicionário de semiótica*, Greimas e Courtés (1979) estabelecem quatro elementos possíveis para a identidade. Na primeira definição, temos esse conceito como diferença, em oposição à alteridade; como a oposição clássica entre “mesmo” e “outro”, enquanto conceitos que, indefiníveis como tais, encontram sua pressuposição recíproca. Na segunda, a identidade designa um traço ou conjunto de traços pelos quais dois objetos podem ser vistos em mútua relação na suspensão das suas oposições, num eixo semântico comum. Na terceira, temos a identidade como princípio de permanência que garante a continuidade do seu ser, mesmo a despeito das transformações por que passam sua existência. Por último, temos a identidade como procedimento do fazer interpretativo.

Dessa perspectiva semiótica, dois aspectos nos interessam: a suspensão das oposições e a negação das transformações que lhe ocorrem. Discutiremos esses pontos em Foucault e em Lacan, pois, apesar de diferirem em suas definições teóricas, ambos fazem uma crítica ao conceito de identidade no século XX. Para Lacan, a identidade é secundária em suas formulações, a mulher é movida mais pela pulsão do que por uma identidade. E depende da palavra para expressá-la. A pulsão se desloca constantemente para objetos substitutos, por isso trata-se de processos inconscientes que atuam de modo

---

<sup>76</sup> Butler criticou o Édipo freudiano, pois, segundo ela, tal conceito é heteronormativo e dominado pela ideologia machista em que a mulher está em segundo lugar entre os sexos, certamente porque os analistas não fizeram uma revisão das leituras equivocadas a partir do Édipo normativo descrito por Lacan no Seminário V: *As formações do inconsciente*. Vale lembrar que, no escrito de 1958, em que nos traz a fórmula da metáfora paterna, Lacan não se refere a nenhuma normatividade nem fala de papai e de mamãe e sim das funções do Nome-do-Pai e do desejo da mãe deslocando, assim, o Édipo da família para uma função da fala no campo significativo do desejo (QUINET, 2016. p. 192).

metonímico. Para Foucault (2011), a identidade é apenas um jogo, um procedimento para favorecer relações sociais e relações de prazer sexual:

A identidade se torna o problema mais importante da existência sexual se as pessoas pensam que elas devem “desvendar” sua “identidade própria” e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: “Isso está de acordo com minha identidade?”, então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal.

Entrevistador: A assimilação do prazer ao sexo é, então, ultrapassada.

Foucault: É exatamente isso. A possibilidade de utilizar nossos corpos como uma fonte possível de uma multiplicidade de prazeres é muito importante. Se consideramos, por exemplo, a construção tradicional do prazer, constata-se que os prazeres físicos, ou os prazeres da carne, são sempre a bebida, a comida e o sexo. É aí que se limita, penso eu, nossa compreensão dos corpos, dos prazeres (FOUCAULT, 2011<sup>77</sup>, s/p).

Notamos um processo metonímico em Foucault, assim como propôs Lacan, quanto à sexualidade: seus múltiplos objetos de prazer e as relações sociais que se estabelecem a partir de uma posição sexual. Tal processo metonímico também foi pensado, por Freud, em 1930, ao afirmar que os humanos, na busca pela felicidade, se utilizam de uma *técnica de viver*. Os humanos se enlaçam a objetos externos a fim de encontrar a almejada felicidade por meio de relacionamentos amorosos. Esse enlace ocorre mediante deslocamentos de libido em busca de satisfação, o que não impede que em algum momento encontre a dor e a tristeza decorrentes da perda de tal objeto.

Nesse sentido, Freud afirmava que, quando amamos, estamos irremediavelmente disponíveis ao sofrimento e à infelicidade, pois nos arriscamos a nos deparar com a perda de nosso objeto amado ou de seu amor.

---

<sup>77</sup> Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. *Revista Verve*, n. 20, 2011.

Nesse caso, a identificação, que se desloca em cada objeto, se dá pela relação libidinal e implica a demanda de amor. Entretanto, estamos discutindo a identificação e não a identidade. Desse modo, constatamos que, em lugar de identidade, o termo ficção define melhor a condição da sexualidade feminina. Para Foucault, segundo Castro, no verbete *ficção*, temos “uma trama das relações estabelecidas, através do discurso, entre quem fala e daquilo do que fala. [...] A ficção não consiste em fazer ver o invisível, mas em fazer ver como é invisível o invisível do visível” (2009, p. 172).

Nesse sentido, propomos que, para notar o que é o invisível do visível, é preciso fazer uso da *parrhesía*. Reconhecer a importância do ato do *franco-falar* está justamente na possibilidade de constituir um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, pois quem fala se compromete. Ao mesmo tempo, quem fala torna visível o invisível; entretanto, é mais do que isso, a *parrhesía* tem a função de contraposição, assim como a descrevemos na primeira seção, a partir de Foucault (2011): *parrhesía* é um exercício ou conjunto de práticas de vida, pois conhecer a si mesmo é mais do que descobrir, é inventar.

Conjecturamos uma aproximação entre o que propõe Foucault e Lacan: a identidade é inventada, ela não é predeterminada. Está intrinsecamente associada ao corpo biologicamente constituído e à cultura em que está inserido. Por essa razão, pode-se afirmar que a sexualidade feminina é também inventada, fantasiada e experimentada a partir da erogeneização do corpo e seu gozo. Por outro lado, há autores que defendem o conceito de identidade, por meio da nosologia e da nosografia, como veremos a seguir.

### 3.3.3 Sexualidade feminina psicopatologizada

Nesta subseção, discutimos os impasses quanto às definições de sexualidade no século XXI. Apesar do desejo freudiano de tornar o trabalho

clínico com o inconsciente reconhecido pela comunidade médica<sup>78</sup>, a qual definiria quais práticas seriam validadas ou não, Freud reconheceu os limites internos da psicanálise:

A psicanálise [...] se atém aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias. Não há incongruência (não mais que no caso da física ou da química) se a seus conceitos mais gerais falta clareza e seus postulados são provisórios; ela deixa a definição mais precisa deles aos resultados do trabalho futuro [e a ser definido em cada caso] (1923, p. 249).

Ao fundar a psicanálise, Freud se distanciou da prática nosológica da neurologia; entretanto, permaneceu atrelado ao desejo de cientificidade à psicanálise. Lacan, ao contrário de Freud, não buscou o ideal científico para a psicanálise, nem a ciência representou qualquer regulação para a psicanálise lacaniana, justamente por ambas não pertencerem a um campo comum. As questões de Lacan quanto à ciência circunscreveram-se em torno da existência da psicanálise como possível a partir do advento da ciência. No início do século XX, Freud advertiu quanto aos perigos das definições científicas que se apresentam como verdades. Em “Dois Verbetes de Enciclopédia” escreve:

A psiquiatria é na atualidade essencialmente uma ciência descritiva e classificatória cuja orientação ainda é no sentido do somático, de preferência ao psicológico, e que se acha sem possibilidades de fornecer explicações aos fenômenos que observa. A psicanálise, contudo, não se coloca em oposição a ela, como o comportamento quase unânime dos psiquiatras poderia levar-nos a acreditar. Pelo contrário, como uma psicologia profunda, uma psicologia daqueles processos da vida mental que são retirados da consciência, ela é convocada a dar à psiquiatria um fundamento indispensável e a libertá-la de suas atuais limitações (1923, p. 247).

---

<sup>78</sup> Freud sempre comunicou suas ideias, decorrentes da sua experiência clínica, à comunidade médica de sua época. Seu objetivo de se tornar um pesquisador lhe trouxe muitos opositores e também lhe levou em 1909 à *Clark University*. A Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras (*Psychologische Mittwoch-Gesellschaft*) foi criada “em 1902 por Sigmund Freud, Alfred Adler, Wilhelm Stekel, Rudolf Reitler (1865-1917) e Max Kahane (1866-1923), a *Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras* foi o primeiro círculo da história do movimento psicanalítico. Existiu durante cinco anos, de 1902 a 1907, sendo então substituída por uma verdadeira instituição de tipo associativo, a *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* (WPV), que serviu de modelo para todas as sociedades reunidas na *International Psychoanalytical Association* (IPA) a partir de 1910”. Esta última foi alvo de um debate acirrado e fez Lacan fundar seus próprios grupos de trabalho, afastando-se radicalmente do pensamento médico sustentado pela IPA.

Nos textos “A ciência e a verdade” e “A instância da letra no inconsciente” (1957/1996c), Lacan defende que a psicanálise não faz prescrições, ou prognósticos, assim ela se afasta da noção de uma teoria do sujeito da ciência. No primeiro texto, ele afirma “[...] o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (p. 879), sendo mais preciso em *O Mito individual do neurótico*:

Costumam dizer que ela [a psicanálise] não é uma ciência propriamente dita, o que parece implicar por contraste que ela é simplesmente uma arte. É um erro, se por isso entendermos que ela é tão somente uma técnica, um método operacional, um conjunto de receitas. Mas não é um erro se empregarmos essa palavra, “arte”, no sentido em que era empregada na Idade Média quando se falava das artes liberais – vocês conhecem a série que vai da astronomia à dialética, passando pela aritmética, a geometria, a música e a gramática. É-nos certamente difícil apreender hoje, dessas artes ditas liberais, a função e o alcance na vida e no pensamento dos mestres medievais. No entanto, é certo que o que as caracteriza e as distingue das ciências que delas teriam se originado é que conservam em primeiro plano o que se pode chamar uma relação fundamental com a medida do homem (LACAN, 2008, p.12).

Foucault problematiza esses conceitos em *Aulas sobre a vontade de saber*, ou seja, discute a verdade e as tentativas de dominação que dela decorrem. Nessas aulas, problematiza a relação entre saber e verdade a partir dos gregos para pensar a contemporaneidade, afirmando que seu objetivo é evidenciar a relação entre os discursos e as práticas implícitas nas relações constituídas historicamente:

O jogo que eu gostaria de jogar: consistiria em saber se a vontade de verdade não exerce, com relação ao discurso, o papel de exclusão, análogo – numa certa parte e, admito, numa parte apenas – ao que pode desempenhar a posição entre a loucura e a razão, ou o sistema de proibições. Em outras palavras, consistiria em saber se a vontade de verdade não é tão profundamente histórica quanto qualquer outro sistema de exclusão; se, na raiz, não é arbitrária como eles [...], se não forma um sistema de coerção que se exerce não só sobre outros discursos, mas sobre toda uma série de outras práticas. Em resumo, consiste em saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na vontade de verdade (2014, p. 4).

Goldemberg, assim como Foucault, no texto “(Quem tem medo) do DSM-4”, discute os efeitos nocivos da classificação dos aspectos subjetivos. Assim como os efeitos da associação do *DSM* (APA, 2014) aos laboratórios

farmacêuticos que escamoteiam a subjetividade, supervalorizando os aspectos orgânicos coassociados à psicofarmacologia. Sobre a invenção do *DSM*, Goldemberg adverte para a elisão daquilo que não pode ser quantificado cientificamente:

Era uma vez um entomólogo que concluiu a obra de sua vida: uma *Taxonomia Universal dos insetos Ilustrada*, com 60 volumes. Durante a apresentação frente à Sociedade Mundial de entomologia, no entanto, alguém lhe mostrou um bichinho que teria ficado fora do catálogo. O interpelado interrompeu sua exposição para estudar cuidadosamente o espécime com a ajuda de uma lupa, depois, esmagou o inseto com a sola do sapato e disse, antes de continuar calmamente sua conferência: “Não existe”. Este é, resumidamente, o discurso que deu origem ao Manual [*DSM*], que não é outra coisa que a *Taxonomia Universal das Doenças Mentais*, elaborada mediante a combinação de dois métodos, o do catálogo e o do análogo [...] (2011, p. 41-42).

Nesses manuais até a felicidade já foi diagnosticada<sup>79</sup> como doença, assim como a timidez e a prática da relação sexual com alguém do mesmo sexo. Veremos, a seguir, as classificações nosológicas no *DSM-5* (APA, 2014) acerca da sexualidade, as quais são sistematicamente psicopatologizadas pelo discurso científico nele contido. Nos interessa evidenciar a permanência do controle dos corpos e da sexualidade elidindo a condição de singularidade, ao constituir outro tipo de silenciamento, uma vez que a sexualidade perde sua condição de enigma. Esses manuais psiquiátricos se propõem a responder, de modo padronizado, os enigmas da sexualidade e da feminilidade. Tais classificações nos parecem conservar o dispositivo ‘sexualidade’, já apontado por Foucault, mantendo o controle da vida social e política por meio dos atuais diagnósticos.

Conforme Dunker e Neto (2011), na terceira versão do *DSM* houve uma grande decomposição do termo histeria. Ela foi multiplicada em novas categorias diagnósticas: transtorno de humor; transtorno de ansiedade; transtorno somatoforme; transtorno dissociativo; transtorno sexual; transtorno de alimentação; transtorno de adaptação; transtorno de personalidade histriônica.

---

<sup>79</sup> Para Goldemberg (2011), a união entre ciência médica e farmacologia tem como consequência que o saber médico psiquiátrico se confunde com a acumulação de dados estatísticos no século XXI, e isso é o mesmo que afirmar: os aspectos subjetivos não existem, como fez o entomólogo. Além da padronização, o *DSM* utiliza critérios facilitadores do processo de regulamentação farmacêutica. Forma-se, com isso, um novo dispositivo de aliança, diríamos, a partir do pensamento de Foucault.



Tal classificação decorre dos mesmos dispositivos de saber e poder descritos por Foucault<sup>80</sup>. O *DSM-1* teve grande influência do sistema diagnóstico de Meyer<sup>81</sup>, no final do século XIX, com predomínio de categorias de extração psicodinâmica, com oposição entre neurose e psicose, segundo Dunker e Neto (2011). O segundo, *DSM-2*, publicado em 1952, ampliou a classificação utilizada pelo exército desde 1918. Para uniformizar os critérios semiológicos da prática diagnóstica, criou 180 novas classificações para os supostos 'distúrbios'. Utilizou o mesmo sistema de coleta de recenseamento e estatísticas de hospitais psiquiátricos e de um manual interno desenvolvido pelo Exército dos Estados Unidos. Em síntese, a nosologia psiquiátrica<sup>82</sup>, por meio do *DSM-2*, estabeleceu, universalizou e psicopatologizou a sexualidade.

A nosografia do *DSM* revela uma recusa ao que compõe a subjetividade ao desconsiderar as peculiaridades da sexualidade das mulheres. Notamos contradições e embates durante a elaboração de todas as edições do *DSM*. Mesmo assim, a classificação dos transtornos mentais alcançou a padronização internacional dos diagnósticos psiquiátricos, promovendo uma unidade científica na nomenclatura utilizada entre especialistas de diferentes países. Houve muitos protestos de ativistas, em 1973, que discordavam da padronização e psicopatologização da sexualidade no *DSM-3*. Por fim, a APA reconheceu, por exemplo, que as homossexualidades não poderiam ser consideradas como doenças ou transtornos mentais. A quinta edição, publicada em maio de 2013, apresenta modificações significativas em relação ao desejo sexual dito hipotativo

---

<sup>80</sup> O censo de 1840 considerou a oposição entre idiotice e insanidade; em 1880 distinguiu entre sete categorias: mania, melancolia, monomania, paralisia, demência e alcoolismo. A partir destas, a Associação Psiquiátrica Americana (APA) e a Comissão Nacional de Higiene Mental desenvolveram, nos EUA, um novo guia para os hospitais mentais, o Manual Estatístico para o Uso de Instituições de Insanos (*DSM*), que incluiu 22 diagnósticos, segundo Dunker e Neto (2011).

<sup>81</sup> Adolf Meyer (1866-1950), psiquiatra suíço, foi presidente da APA e influenciou o sistema diagnóstico da primeira versão do *DSM*. Nesta versão predominavam categorias provenientes da psicodinâmica, mostrando a oposição entre neurose e psicose. Meyer se opôs ao processo de divisões proposto por Kraëpelin, porque sua racionalidade diagnóstica se voltava para os tipos de reação dos pacientes, considerando a história de vida destes e as peculiaridades do seu sofrimento mental, conforme Dunker (2014).

<sup>82</sup> A associação entre histeria e feminilidade ou homossexualidade e perversão é exemplo de que o manual representaria a realização institucional referendada pelo Estado e articulada aos seus dispositivos educacionais, jurídicos e de pesquisa para repressão política. A individualização e patologização de contradições sociais, a segregação de minorias e o controle e neutralização de resistências encontrariam, assim, um referendo psiquiátrico-psicanalítico (DUNKER e NETO, 2011, p. 614-615).

nas mulheres. Dentre elas encontramos que o termo desejo foi excluído da descrição diagnóstica para a dita 'disfunção sexual feminina' no *DSM-5* (APA, 2014).

As supostas disfunções sexuais femininas<sup>83</sup> parecem indicar que deveriam existir práticas sexuais lineares, ou seja, processos de interesse e excitação 'uniformes'. Nesse caso, a imprecisão entre desejo e excitação é entendida como uma inadequação, portanto, classificada como transtorno. O fato é que a relação entre desejo e excitação é imprecisa e não linear. O que problematizamos aqui é justamente a hipótese de que a imprecisão é considerada patológica. Desejo e excitação sexuais, na mulher, são tratados, pelo *DSM-5* (APA, 2014), como distúrbios, sugerindo que não patológica seria a presença de linearidade na excitação sexual. O 'transtorno de interesse e excitação sexual' considera duração e frequência<sup>84</sup> como critérios para a identificação da patologia. A quinta edição do *DSM* considera as alterações de humor experimentadas pelas mulheres como patológicas. Elas foram associadas à tensão que antecipa o período menstrual na mulher e receberam o diagnóstico de 'transtorno disfórico pré-menstrual'<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Na redação das supostas 'disfunções sexuais', houve uma fusão dos tópicos 'transtornos sexuais do desejo' e 'transtorno da excitação em mulheres', que apareciam no *DSM-4*, os quais foram substituídos por uma só expressão, 'transtorno do interesse e excitação sexual feminino'. A elisão do termo 'desejo' sexual feminino do documento foi específica para as mulheres; no caso dos homens, o *DSM-5* manteve como 'transtorno do desejo sexual masculino hipotativo'.

<sup>84</sup> O critério 'A' é descrito pela ausência ou redução significativa do interesse ou da excitação sexual manifestada quanto aos pensamentos ou fantasias sexuais/eróticas e o critério 'B' indica que os sintomas do critério 'A' persistem por um período de aproximadamente seis meses. O critério 'C' indica que os sintomas do critério 'A' causam sofrimento clinicamente significativo para a mulher. E o critério 'D' indica que disfunção sexual não é mais bem explicada por um transtorno mental não sexual ou como consequência de uma perturbação grave do relacionamento, como violência sexual, ou de outros estressores importantes nem é atribuível aos efeitos de alguma substância/ medicamento ou outra condição médica. Considera que as mulheres experimentam uma excitação mental, subjetiva, que pode ou não ser acompanhada de excitação genital (ou ainda podem não estar cientes de sua própria excitação genital; que as mulheres nem sempre têm orgasmos durante o sexo, ainda que sintam prazer; comparadas com os homens, as mulheres experimentam motivações diferentes para se envolver em relações sexuais, incluindo incentivos e recompensas que não são estritamente sexuais; e que, para as mulheres é muito mais importante a relação afetiva do que quaisquer impulsos biológicos, conforme o *DSM-5* (APA, 2014).

<sup>85</sup> "O diagnóstico do transtorno disfórico [mudança repentina e transitória do estado de ânimo] pré-menstrual é apropriadamente confirmado por dois meses de avaliação prospectiva dos sintomas [...]. os sintomas devem estar associados a sofrimento clinicamente significativo e/ou prejuízo claro e acentuado na capacidade de funcionar social e profissionalmente na semana anterior à menstruação" (APA, 2014, p. 173-174).

Propomos pensar de modo inverso quanto à expressão corporal das mulheres e sua sexualidade. O problema está em considerar as alterações de humor experimentadas pelas mulheres como as causadoras da incapacidade de ‘funcionar bem social e profissionalmente’, e não os modos de se relacionar social e profissionalmente como causadoras, mesmo que parcialmente, do mal-estar vivido sob o nome de tensão pré-menstrual. A menstruação, nessa perspectiva, é considerada causa do mal-estar e da ‘menor’ produtividade das mulheres.

O ‘Transtorno de Identidade de Gênero’, da quarta edição do *DSM*, foi substituído pela ‘Disforia de gênero<sup>86</sup>’ em sua quinta edição (APA, 2014). Dentre os muitos estudiosos que se opuseram a essa classificação está Butler. A crítica aponta os efeitos nocivos de tal classificação: “Receber o diagnóstico de transtorno de identidade de gênero – é ser, de certa maneira, considerado doente, errado, disfuncional, anormal e sofrer uma certa estigmatização em consequência desse diagnóstico” (BUTLER, 2009, p.98). Nesse sentido, para além da psicopatologização da sexualidade, a categoria de disforia de gênero, no *DSM-5*, pressupõe uma identidade de gênero e impõe uma fronteira entre o normal e o patológico. Conforme Butler (2009), sua consequência é nefasta ao estabelecer que o gênero precisa ser um fenômeno permanente, criando a necessidade de uma definição inflexível, imutável, sem flutuações ao longo da vida.

Laqueur, assim como Butler (2009), critica as definições deterministas sobre o corpo do homem e da mulher, fixando um gênero ou sexo:

O registro em que eu me baseei dá testemunho da incoerência fundamental de categorias de dismorfismo sexual fixas e estáveis, de masculino e/ou feminino. A noção tão poderosa, depois do século XVIII, de que teria de haver uma coisa fora, dentro e por todo o corpo que definisse o homem em oposição à mulher e que apresentasse o fundamento de uma atração dos opostos, é inteiramente ausente na medicina clássica ou

---

<sup>86</sup> Esse termo, no *DSM-5*, diagnostica aqueles que apresentam uma *diferença* marcante entre o gênero experimentado/expresso e o gênero atribuído pela cultura. Essa descrição enfatizou o conceito de incongruência de gênero mais elevada do que apenas a identificação com o gênero oposto, descrita como ‘transtorno de identidade de gênero’ na quarta edição. O termo “disforia” é definido como um mal-estar geral e mal-estar psíquico, acompanhado de sentimentos de tristeza/depressivos.

renascentista<sup>87</sup>. Em termos de tradições milenares da medicina ocidental, a genitália passou a ser importante como marca da oposição sexual somente na semana passada. Na verdade, grande parte da evidência sugere que a relação entre um órgão como sinal e o corpo que supostamente lhe dá curso é arbitrária, como na verdade é a relação entre sinais. O corpo masculino pode ser sempre o padrão no jogo de significados, mas é um padrão cuja condição é minada por sua inconstância histórica impenitente (2001, p. 33).

A psicopatologização das experiências sexuais diagnosticadas como ‘disforia de gênero’ tem grande alcance<sup>88</sup>. O discurso médico-científico promete um corpo que se adeque ao gênero e, mais do que isso, promete corrigir o corpo. Exigir adequação definitiva, entre gênero e identidade sexual, é da ordem do impossível. A concepção lacaniana indica que pertencer a um sexo é uma questão significativa. Não há um significante que represente a mulher no inconsciente, nem tampouco um significante que represente o homem, há um só operador que permite, a partir do inconsciente, dar conta da diferença sexual – e esse operador é o *falo*.

Foucault (2001) faz inúmeras advertências quanto às consequências de aplicar uma verdade predeterminada sobre alguém. De nossa parte, afirmamos que sua principal consequência é o sofrimento. Em *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*, Dunker (2015) faz distinções quanto à definição de sofrimento: para a primeira, é um fato a ser eliminado e sua relação com o contexto parece escamoteada; na segunda, ele é mais do que um sintoma a ser anestesiado por meio de um comprimido diário, ou *três vezes*

---

<sup>87</sup> Conforme Laqueur (2001), da Antiguidade clássica até o século XVIII, prevaleceu o modelo do isomorfismo sexual, a ideia de que o corpo-homem e o corpo-mulher não eram opostos anátomo-fisiologicamente. A fronteira entre o masculino e o feminino era de grau, não de espécie, a vagina foi descrita como um pênis invertido. Esse modelo isomórfico influenciou Freud, pois a distinção anatômica se dá somente a partir de um determinado momento, e sob certas condições. Psiquicamente, até o fim do período edipiano não há diferença sexual e a libido seria única, masculina. Tal compreensão de libido é modificada por Lacan.

<sup>88</sup> Nas concepções médicas, a solução proposta é a eliminação do sintoma ou mal-estar em relação à sexualidade por meio do tratamento hormonal e cirurgia. Por se tratar de um documento internacional, sua classificação diagnóstica inclui o Sistema Único de Saúde (SUS), também pelas seguradoras médicas, para pagar ou aprovar tratamento médico e/ou psicológico à população brasileira. Também no caso de cirurgia para pessoas transexuais. Assim, mesmo após a redesignação do sexo, por exemplo, a insatisfação permaneceria, já que a questão não é puramente biológica, não é do pênis que se trata, ou dos seios, é o *falo*. Entretanto, a onipotência do *DSM-5* cria a concepção de que nos transexuais a cirurgia e o uso de hormônios seriam a cura.

ao *dia*. O sintoma é uma mensagem cifrada que comporta um desejo de que as coisas sejam diferentes.

O mal-estar tem sua gênese na impossibilidade de narrar uma experiência, ou seja, se origina pelo não reconhecimento do outro frente à própria experiência. Assim, mal-estar e sofrimento intensos se entrelaçam com as relações com o Outro, ou seja, com as pessoas consideradas significativas, com quem se faz laço social. Essas experiências com o reconhecimento social – em última instância, reconhecimento do Outro – são como aquelas problematizadas por Foucault (2010) que exigem um ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. De um escutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. Do contrário, as experiências humanas se tornam fonte de sofrimento.

Esse tema foi amplamente discutido por Foucault em sua relação com a hegemonia do poder psiquiátrico que atuou no controle social. Atuou definindo e inventando o que seria reconhecido ou psicopatologizado, ou seja, considerado normal/aceitável/reconhecido ou não aceitável/sem valor, nos últimos séculos. Em *O poder psiquiátrico*, fica evidente a invenção cultural daquilo que se considera doença: “A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas de sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT, 2006, p. 163). Constatamos, a partir disso, que o saber-poder contido em manuais médico-científicos representa uma tentativa de apagamento dos elementos subjetivos da sexualidade feminina. Como vimos, Foucault (2006), ao discutir o poder psiquiátrico, já advertiu quanto à relação de saber-poder: o saber subjetivo fica em segundo plano em relação ao poder médico-científico. O poder do discurso prevalece sobre todo e qualquer saber a ser experimentado em si mesmo. Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault afirma que:

Esta possibilidade de dar-se a loucura como conhecida e ao mesmo tempo dominada num único e mesmo ato de consciência é aquela que agora está presente no âmago da experiência positivista da doença mental. Enquanto essa possibilidade não tiver se tornado impossível, numa nova liberação do saber, a loucura permanecerá para nós aquilo que ela já se anunciava para Pinel e para Tuke; permanecerá prisioneira em sua era de positividade (2002, p.117).

A crítica de Foucault se dirige ao discurso médico-científico, que, por meio de critérios de verificação que ele própria inventa, cria uma realidade sobre a experiência que se torna uma doença, uma verdade pressuposta. Desse modo, constatamos que o saber médico-científico psicopatologiza experiências sexuais inerentes à vida humana. Por outro lado, notamos mulheres que não se submeteram às imposições hegemônicas se opondo aos discursos de saber-poder.

Nesse sentido, na seção seguinte mostraremos mulheres *parrhesiáistas*, assim com *Antígona*: Safo de Lesbos; Aspásia de Mileto; Hildegarda de Bingen; Christine de Pisan; Mary Wollstonecraft; Marie-Olympe de Gouges; Lou Andreas-Salomé; Gabriela Mistral e Nísia Floresta. Para isso, nos inspiramos na obra *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*, organizada pela brasileira Juliana Pacheco (2016). Sua pesquisa é dedicada ao reconhecimento da atuação das mulheres nas artes, na filosofia, na medicina, na vida pública em geral. Notamos também um importante debate sobre a permanência do não reconhecimento da participação das mulheres em atividades intelectuais, sociais e políticas, em diferentes contextos, justificado por diversos autores.

#### 4. MULHERES PARRHESIÁSTAS

Como vimos, na seção anterior o discurso histérico foi considerado, por Lacan, uma posição subjetiva, frente ao desejo e ao gozo. Para Melman (2003), esse discurso poderia ser considerado uma opção escolhida para servir de defesa contra a castração. Nesse sentido, ao negar a castração do Outro, a mulher, ou o homem no discurso histérico, recusaria a diferença entre os sexos, rejeitando, com isso, seu próprio sexo. Tal recusa ou recuo parece ter sido a escolha de Ida Bauer. Seus sintomas indicavam que a relação entre corpo e sexualidade é intrínseca. Nela se destacam sintomas que se expressam menos por meio das palavras do que por sintomas corporais. Em síntese, desprazer, insatisfação, *penisneid*, recusa ao prazer, segredo, moral sexual civilizada, saber-poder e discurso médico-científico foram os principais pontos problematizados na discussão do Caso Dora.

A partir disso, consideramos que há diferenças significativas entre histeria e feminilidade. Na primeira, não há o reconhecimento do sexo como enigma, a mulher permanece inscrita na dolorosa identificação ao *falo*<sup>89</sup>; na segunda, a partir do reconhecimento de que seu sexo permanece um enigma, a mulher assume uma posição de abertura para a feminilidade, ou seja, a mulher formula e reformula as saídas para seu enigma.

O objetivo desta seção, portanto, é discutir a afirmação lacaniana de que a mulher não se inscreve totalmente na norma fálica. Para isso, apresentamos e discutimos a narrativa de mulheres que teriam ocupado lugares ditos masculinos, percorrendo caminhos tangenciais ousados. Essas mulheres, por não se submeterem aos discursos dominantes, parecem ter desconfiado da solidez fálica das formulações teóricas clássicas, patriarcais, fortemente excludentes, e apostado, com irreverência, nos caminhos tangenciais. Nesta pesquisa, afirmamos que elas não agiram como homens. Agiram como mulheres, mulheres com coragem para defender seu modo de pensar, viver e

---

<sup>89</sup> Segundo Kehl (2016), tornar-se homem ou mulher exige de cada um o abandono das disposições bissexuais primárias e das potencialidades polimorfos da sexualidade infantil.

agir a partir dele. São mulheres *parrhesiastas*. Mostraremos a intrincada relação entre a autorização de si mesma, na experiência da *parrhesásta*, e o gozo feminino.

#### 4.1 O gozo feminino e a experiência de mulheres *parrhesiastas*

Predominou, em toda proposição lacaniana, a aposta de que cada mulher responde à questão ‘O que quer uma mulher?’ A partir dela, cada mulher declara, por si mesma, o que lhe acossa – o que produz, mantém ou inibe sua inquietação, excitação, insatisfação – na vida. Pommier discute tal inquietação por meio da ambivalência entre passividade e atividade. Para ele, a hipótese lacaniana comporta em si uma complexidade e exige a inclusão de outros conceitos, especialmente o conceito de gozo não fálico:

A relação entre uma mulher e sua imagem é problemática, flutuante. Ela é objeto de uma inquietude narcísica<sup>90</sup>, na proporção apenas de um desejo masculino que não poderia dispensar essa incerteza, essa máscara frouxa lançada sobre a aparência. Amar essa imagem, amar-se nela necessita o desvio do olhar do homem, do seu amor, mas esse amor é também separação e isolamento. A solução trazida por esse jogo de reflexo narcísico engendra o desejo ao preço de uma solidão que seria insuportável, se a imagem assim raptada não fosse a condição para um gozo mais além (1991, p. 35).

Nesse sentido, a atividade pulsional comporta em si os ‘excessos’ próprios da sexualidade, desde as pulsões autoeróticas da primeira infância até as pulsões sexuais na vida adulta. Entretanto, depois do conceito de gozo feminino, proposto por Lacan, não situamos esse gozo num registro em que poderia ser comparado ao do homem. Haveria uma espécie de segredo, de véu lançado sobre o gozo feminino como se sua realização estivesse ligada à ausência de palavras que o definissem?

Para responder a essa questão, é preciso retomar a mitologia. Na peça de Sófocles, a característica principal do personagem Tirésias é conhecer o gozo feminino. Ele é apresentado como mestre da verdade, cego e adivinho, capaz

---

<sup>90</sup> Narcisismo, termo da mitologia, estudado pela psicanálise. Pode ser pensado como “um termo ligeiramente pejorativo e essa constatação impede de compreender que tal amor de si confina [a mulher] ao desespero” (POMMIER, 1991, p. 33).



de decifrar os enigmas dos deuses. Segundo Quinet, “quando jovem, ao passar pelo monte Citéron, Tirésias cruzou com duas serpentes copulando. Ao bater nelas, separando-as, ele se transformou em mulher. Sete anos depois, ao passar pelo mesmo local [...], voltou a ser homem” (2015, p. 63). Essa experiência de gozo lhe deu condições de ver além das aparências:

Metamorfoseado em mulher durante sete anos, Tirésias<sup>91</sup> pode comparar o gozo feminino ao do homem. Esta experiência lhe confere um saber superior ao dos deuses. Consultado por Zeus e Hera, ele revelará que a mulher encontra no amor um prazer dez vezes maior que o do homem. Sua resposta fará que seja atingido pela cegueira, por Hera, furiosa ao ver revelado o segredo do seu sexo. Em compensação será agraciado pelo dom da profecia por Zeus. [...] Por que Hera é tão zelosa desse segredo? Será mesmo preciso que a amplitude de seu gozo permaneça ignorada, até desvalorizada, para que ela possa extrair um prazer que é incomensurável em comparação [...]. O gozo feminino não está situado num registro que possa ser comparado ao do homem (POMMIER, 1991, p. 39).

Na atualidade, portanto, podemos considerar que, na teoria psicanalítica, a mulher não se inscreve totalmente na norma fálica. Em decorrência disso, ela experimentaria um outro gozo que não está submetido ao gozo fálico, definido como gozo feminino, também nomeado como gozo suplementar. Nessa perspectiva, a mulher encarnaria a estranheza que está fora dela, sendo *Outra*; entretanto, essa condição não seria exclusiva das mulheres e sim da feminilidade, o que significa que tanto aqueles do sexo masculino quanto aquelas do sexo feminino que se dizem mulheres<sup>92</sup> experimentam um

---

<sup>91</sup> Pommier (1991) não nos informa a fonte de sua leitura; entretanto, encontramos em *Os usos da mitologia grega*, de Dowden (1994), que Zeus e Hera, em meio a uma disputa, perguntaram ao sábio se seriam os homens ou as mulheres quem desfrutaria mais o prazer sexual. Tirésias respondeu que, se o prazer fosse dividido em dez partes, as mulheres ficariam com nove partes e os homens com o equivalente a apenas uma parte. Além disso, Dowden (1994) constata que já na época clássica os mecanismos para conter os ímpetos da sexualidade da mulher foram a casa e o véu.

<sup>92</sup> Mulher, nesse texto, não é um conceito decorrente de um atributo biológico que é o sexo (macho ou fêmea), nem o convencional que é o gênero (homem ou mulher), mas para indicar, a partir da diferença com o masculino/homem, aquelas e aqueles que se dizem femininas. Conforme Quinet (2020, p.139) “a partir das fórmulas da sexuação podemos apreender suas lógicas distintas: a lógica do Um e a lógica da Heteridade. A primeira é a lógica fálica [...] A segunda lógica, a que Lacan propõe pensar o sexo feminino, é uma lógica distinta do Um e do todo [...] Por não ter o quantificador lógico da exceção que contraria a função fálica, a lógica do *Heteros* [outro em grego] não constitui um Universo [...] Não é a lógica da ‘medida por medida’, da competição, da luta por saber quem tem o maior, quem tem mais. Heteros é o âmbito do incomensurável. É o campo aberto do um a um, um mais um mais um que não se fecha num todo”. Tal pensamento sustenta que a partilha dos sexos - me declaro homem ou me declaro

gozo *suplementar*. Sendo assim, por não estar incluída totalmente na norma fálica, a mulher é descrita por Lacan como “*não-toda*”, ultrapassando a lógica do gozo fálico, que, por ser impossível de significar, é nomeado como gozo *Outro*, ou seja, um gozo “*não todo*”.

Esse conceito de gozo é de difícil apreensão, pela sua complexidade teórica e pela fugacidade de sua expressão. Jacques Miller (2012) sintetiza os seis paradigmas do gozo apresentados por Lacan ao longo de seu ensino. O primeiro deles é o gozo *imaginário*:

Dito de outra forma: diante da satisfação simbólica, que estende seu império sobre o conjunto do psiquismo, subsiste a satisfação imaginária que chamamos propriamente de gozo. No primeiro paradigma de Lacan, a libido tem um estatuto imaginário e o gozo, como Imaginário, não procede da linguagem, da fala e da comunicação. O gozo, para se dizer com propriedade, não procede do sujeito, ele diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária (MILLER, 2012, p. 05).

Para Miller, esse primeiro paradigma foi substituído pelo segundo, a *significatização do gozo*, nele o “significante anula o gozo e o restitui sob a forma de desejo significado” (p. 10). O terceiro trata-se do gozo *impossível*, em síntese: “o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão” (p. 14). O quarto é nomeado por Miller como gozo *normal*: “o objeto pequeno a traduz por uma significatização do gozo, [com ele] Lacan abandona a noção de significante do gozo (p. 23). O quinto paradigma é nomeado, por Lacan, como o gozo *discursivo*, nele o ponto de inserção do aparelho significante é o próprio gozo. O sexto, e último, é nomeado por *não há relação*, nele Lacan propõe uma aliança originária entre o gozo e a *lalíngua*:

Nesse paradigma, avança-se até que o antigo conceito da fala como comunicação e também o conceito do grande Outro, o Nome-do-Pai, o símbolo fálico se desmoronem como semblantes. Todos esses termos acabam por serem reduzidos a uma função de grampo entre elementos fundamentalmente disjuntos. Esse paradigma é fundado, essencialmente, sobre a não-relação, sobre a disjunção – a disjunção do significante e do significado, a disjunção do gozo e do Outro, a disjunção do

---

mulher - se define de acordo com a modalidade de gozo, ou seja, não pela anatomia. A feminilidade, nesse sentido, transita no campo da Heteridade, da abertura para um gozo a mais.

homem e da mulher sob a forma de: A relação sexual não existe (MILLER, 2012, p. 39).

Nos seus *Seminários*, Lacan adverte aos praticantes da psicanálise de que é preciso evitar o excesso de ‘*compreensão*’, uma vez que é a partir do percurso da análise pessoal, em *intensão*<sup>93</sup>, de cada uma/um que se abre a possibilidade de *dizer* sobre seu próprio gozo. Por outro lado, é preciso ir além dos conceitos já demarcados pela psicanálise sobre a sexualidade feminina, especialmente aqueles forjados por homens, tais como Sigmund Freud e Jacques Lacan, como adverte Tania Rivera no texto “Psicanálise do outro (para nela tomar lugar)”, ao evidenciar que foi por meio da discussão permanente entre seus pares que a teoria psicanalítica se construiu e ainda está por se construir:

Está por se fazer o gesto de transformação de nossa condição periférica [latino-americanas/os, preta/os, mulheres] em uma autêntica força de renovação intelectual nas ciências humanas em geral (RIVERA, 2020, p. 13).

Lacan (1985), em *O Seminário, livro 20*, reconhece a necessidade de que as mulheres autoras digam, elas próprias, o que sabem sobre o gozo feminino. Para ele, haveria um outro gozo sobre o qual as mulheres ‘*não dizem nada*’ sobre ele. Constata que elas o experimentam, mas não falam dele, nem mesmo as autoras psicanalistas escrevem sobre ele. Disso, Lacan conclui que essa complexidade do gozo feminino evidencia sua implicação com o impossível da simbolização, ou seja, evidencia isso que não cessa de não se escrever, mesmo que a diferença sexual não cesse de se escrever. Além disso, para Lacan, é preciso considerar a ambiguidade quanto ao gozo da mulher, que transitaria entre o gozo fálico e o gozo suplementar:

Será que esse gozo do Outro é a mesma coisa que o gozo Outro, já que, como os senhores sabem, há este enigma que foi introduzido por Lacan, de um gozo do qual até aqui ninguém teria falado, ninguém teria conceitualizado, mas que existiria? O que pode ser esse gozo Outro? O gozo só pode ser o gozo de um Real, ou de uma instância no Real. Então, tentem imaginar o que é essa ordem particular da qual  $S_2$  faz parte. Essa ordem específica no Real e que não tem limite, nenhuma borda. Então, o infinito, para retomar um termo teológico e também lógico, não

---

<sup>93</sup> O termo *intensão* indica que os conceitos psicanalíticos são apreendidos mais da experiência pessoal de análise do que pela teoria psicanalítica.

é atual, mas sim virtual [...], o gozo do corpo de uma mulher é sempre parcial (MELMAN, 2003, p. 136-137).

Para avançar nesse ponto enigmático – ponto de partida e não de chegada –, é preciso retornar aos textos que tratam da sexualidade feminina num movimento ativo e crítico, como faz Poli, no texto “A Medusa e o Gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise”, no qual considera que a “a tematização da ‘diferença sexual’ nas obras de Freud e de Lacan parece ser um destes pontos sobre o qual impera um ‘desconhecimento seletivo’. A diferença sexual é sempre reevocada para reafirmar preconceitos históricos [...]” (2007, p. 280). Em *O Seminário, livro 20*, Lacan discute a origem do termo e sua relação com o campo do Direito:

O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza! (1985, p. 11).

Haveria uma desproporção entre gozo fálico e o *Outro* gozo, pois o gozo feminino estaria ‘*não todo*’ referenciado à função fálica, razão pela qual, para ele, “o gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona com o Outro como tal” (LACAN, 1985, p. 17-18). Isso não representa uma exclusão total da referência do *falo*; entretanto, o gozo feminino estaria alhures, ou seja, localizado num lugar *Outro*, também descrito como um gozo suplementar. Nesse sentido, esses dois modos de gozo não são complementares, não se trata de um gozo que visa o *todo*. Ele é descrito como gozo suplementar justamente porque sua significação indica algo para além do gozo fálico, um ‘a mais’:

Há uma coisa que, desse não-todo, desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso. Vejam como, com uma dessas nuances, dessas oscilações de significação que se produzem na língua, o não-todo muda de sentido quando lhes digo – nossos colegas, as damas analistas, sobre a sexualidade feminina, elas nos dizem algo, mas... não-tudo. É absolutamente contundente. Elas não fizeram avançar um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo (LACAN, 1985, p. 79).

Ao discutir as formulações freudianas sobre a sexualidade feminina, consideradas *falocêntricas*, Geisianni Gonçalves lembra que, quando a mulher

não está completamente submetida à lei da palavra e ao gozo, se abre a possibilidade para um outro gozo, ou seja, ele é *não todo* em referência ao *falo*:

Estes autores [Freud e Lacan] parecem caminhar juntos na afirmação do *falocentrismo* do inconsciente, exceto pela alteração realizada por Lacan [...] de transformar o falo em significante. [...] Ao propor as fórmulas da sexuação, questiona a lógica da castração defendendo sua incapacidade em regular todo o campo do gozo, pois é uma parte dele que não passa pela instância fálica e que permanece Real<sup>94</sup>, fora do simbólico. A partir dessa lógica é possível falar da posição sexuada assinalando o homem e a mulher por sua modalidade de gozo (GONÇALVES, 2019, p. 484).

Retomando o texto de Freud sobre a feminilidade redigido em 1933, notamos uma posição de abertura em relação à sexualidade feminina:

[...] bissexualidade, como se o indivíduo não fosse nem homem nem mulher, e sim, ambos a cada vez, só que com mais de um do que do outro [...], o masculino e o feminino se mesclam no indivíduo [em proporção que] sofrem oscilações extraordinárias (FREUD, [1933] 2018b, p. 315).

Nessa direção, e nessa mesma época, Virgínia Woolf, em *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*, texto escrito em 1931, apresenta uma discussão sobre aquilo que é impossível dizer, e escrever, sobre o gozo experimentado *pulsionalmente* no corpo das mulheres. Ela afirma não saber dizer o que se passa com seu corpo, acreditando que as outras mulheres também não saberiam dizer algo sobre *isso*<sup>95</sup>. Ela descreve uma espécie de luta interna e inventa um termo – que parece se aproximar do conceito freudiano de supereu –, definindo-o como ‘Anjo do Lar’. Conjecturamos que ele seria uma espécie de imperativo ou impedimento interno contrário ao acesso ao gozo feminino:

Segundo o Anjo do Lar, as mulheres não podem tratar de nenhuma dessas questões [dizer o que pensam sobre as relações humanas, moral e sexo] com liberdade e franqueza; se querem se dar bem elas precisam agradar, precisam conciliar, precisam – falando sem rodeios – mentir. Assim toda vez que

---

<sup>94</sup> O *real* é definido pela ausência de sentido. Lacan define propriamente o real como aquilo que se opõe ao imaginário, considerado o registro do sentido. Além disso, o real se opõe ao simbólico, considerado o registro da palavra e da linguagem, pois se caracteriza por sua estrutura de duplo sentido.

<sup>95</sup> *Isso*, escrito em itálico, enfatiza a polissemia do termo que indicaria topologicamente o *inconsciente*.

eu percebia a sombra de sua asa, o brilho de sua auréola em cima da página, eu pegava o tinteiro e atirava nela. [...] Matar o Anjo do lar fazia parte da atividade de uma escritora (WOOLF, 2013, p. 05).

Ela afirma ter conseguido matar esta “Outra”, se referindo ao ‘Anjo do Lar’, entretanto, permanece sem poder nomear *isso* que se passa em seu corpo quando se autoriza ao prazer de escrever e aos outros prazeres que a função como escritora lhe proporciona, sendo mulher. Experiência, até então, permitida somente aos homens. Woolf (2013) questiona seus leitores e leitoras sobre o que é definido como próprio à atividade feminina e à atividade masculina. Sua posição como escritora parece clara em relação à mulher: seu gozo está em diferentes ‘papéis’, seja na condição de mãe, esposa, cozinheira, crítica literária, escritora, atriz, pintora, seja entre tantas outras. Em sua escrita, ela parece indicar que esses lugares são metonímicos.

A partir dessa perspectiva teórica, evidenciamos a participação ativa e criativa da mulher, em diferentes contextos, como indica Pacheco (2016) em *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Entretanto, enfatizamos a denegação da presença das mulheres como ‘pensadoras’, por parte de alguns pesquisadores, durante séculos. Tem sido sugerido, tanto por escritores antigos quanto modernos, segundo Berquó (2016), que a participação das mulheres nas escolas filosóficas estaria restrita a fornecer a satisfação sexual para os homens, e por isso o status das mulheres como filósofas era *manchado* por seu status sexual. Porém, mesmo quando sugestões e implicações desse tipo estão ausentes, muitos estudiosos enfatizam de maneira excessiva no status sexual mais do que no status intelectual das mulheres.

A historiadora Sandra Boehringer (2016) parece discordar dessa análise de Berquó (2016). Em “A sexualidade tem um passado? Do *érôs* grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo”<sup>96</sup>, Boehringer discute a noção de sexualidade entre os gregos exemplificando as

---

<sup>96</sup> Artigo traduzido por Letícia Batista R. Leite, originalmente publicado em francês: BOEHRINGER, Sandra. “*La sexualité a-t-elle un passé? De l’érôs grec à la sexualité contemporaine: questions modernes au monde antique*”. *Recherches en psychanalyse*, Paris, L’Esprit du Temps, vol. 2, n. 10, p. 189-201. 2010. Disponível em: [https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-189.htm#anchor\\_abstract](https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-189.htm#anchor_abstract). Acesso em: 15 fev. 2022.

práticas sexuais a partir da análise da produção poética do período arcaico entre VII-VI a.C., dentre elas citando os poemas de Safo de Lesbos:

Safo, a poetisa de Mitilene, faz uso de termos próximos daqueles do poeta espartano, exprimindo, de forma particularmente intensa, as emoções paradoxais advindas dos impactos de éros [o termo éros, assim como o estado amoroso que ele descreve, caracterizam indistintamente os elãs entre mulheres, homens, e entre um homem e uma mulher] sobre o corpo daquela que ama uma mulher: *'Parece-me ser par dos deuses ele, o homem, que oposto a ti senta e de perto tua doce fala escuta, e tua risada atraente. Isso, certo, no peito atordoa meu coração; pois, quando te vejo por um instante, então falar não posso mais [...]*' (BOEHRINGER, 2016, p. 18).

Para Boehringner, as concepções, acerca da sexualidade e do amor, das sociedades antigas encontradas em Safo, são bastante distintas daquelas que caracterizam as sociedades ocidentais contemporâneas:

O éros antigo não implica uma “orientação” particular do desejo, nem uma característica específica de uma relação sexual. Se o termo éros é bastante antigo, podemos não obstante constatar que em grego, assim como em latim, não existe um termo que traduza a nossa noção de “sexualidade”. Ao estudarmos as fontes antigas, a primeira coisa que chama atenção é que o que chamamos de “sexualidade” e agrupamos na categoria de “práticas sexuais” não era de forma alguma percebida pelos gregos como parte de um conjunto de atos coerentes, ou como um conjunto de atitudes que poderiam ser agrupadas. Em nossas leituras, torna-se então necessário fazer um esforço para distinguir, ou ao menos tentar diferenciar, o que é relativo a uma “identidade” (noção demasiado moderna), do que se refere a uma categoria de pessoas, a uma categoria de atos, ou a um outro tipo de categoria que convém à(ao) pesquisador(a) definir (2016, p. 21).

Apesar das inúmeras pesquisas sobre sua poesia lírica, sabe-se pouco a respeito da vida da poetisa Safo de Lesbos<sup>97</sup>. Ela é considerada a primeira mulher filósofa, nasceu em 630 a.C., em Mitilene, cidade integrante da ilha de Lesbos, e pertencia à classe aristocrática. Seus poemas são conhecidos e

---

<sup>97</sup> Apesar dos movimentos de engajamento coletivo de mulheres, encontramos autoras que se destacam de modo singular: “algumas isoladas – Safo, Christine de Pisan, Mary Wolloncraft, Olympe de Gouges — protestaram contra a dureza de seu destino; ocorreram, por vezes, manifestações coletivas: mas as matronas romanas, ligando-se contra a lei Ápia ou as sufragistas anglo-saxônicas, só conseguiram exercer uma pressão porque os homens estavam dispostos a aceitá-la. Eles é que sempre tiveram a sorte da mulher nas mãos; dela não decidiram em função do interesse feminino; para seus próprios projetos, seus temores, suas necessidades foi que atentaram” (BEAUVOIR, 1970, p. 167).

estudados por diferentes pesquisadores, dentre eles Edgar Lobel e Denys Page, segundo Ricardo Nobre (2012), em “‘Já Safo não seria!...’ Figuração romântica de Safo em *Vibrações da Madrugada*, de Maria Browne”. A poesia lírica de Safo foi reconhecida no século XIX, a partir da publicação da obra *Peri Hupsous - Do Sublime* –, traduzida do latim, pela primeira vez, em 1674. A partir da análise desses textos, foi possível reconhecer a posição pública ocupada por Safo:

A condição de poetisa, que a bem dizer ficará implícita no facto de se tratar de uma personalidade pública, é definitivamente revelada nos versos “Cinge-lhe c’roa [coroa] laureada a fonte que o estro incendeia (vv.15-16). Safo apresenta-se, assim, com os símbolos típicos de uma grande poeta, já que a coroa era um prémio de mérito na Antiguidade e o loureiro era a árvore de Apolo, deus das Artes (NOBRE, 2012, p. 149).

Para Nobre, o interesse moderno pela produção de Safo deve-se ao “prestígio que a poetisa gozava entre os antigos, para quem ela era já considerada a décima musa: a Poetisa (enquanto Homero era o Poeta)” (2012, p. 144). Acredita-se que a extensão das obras deixadas por Safo de Lesbos seja ainda maior:

As primeiras catalogações dos textos levaram à noção de uma “completude presumida”, ou seja, os “poemas” de que dispomos (de Safo e de outros poetas líricos) são considerados como completos na estrutura que apresentam desde sua descoberta; embora, em muitos casos, os textos estejam visivelmente incompletos (há, inclusive, fragmentos de Safo que possuem apenas uma linha), foram caracterizados paradoxalmente como “fragmentos completos”, isto é, são fragmentos porque eles mostram a possibilidade de sua extensão ser maior do que a que é apresentada e são completos porque eles, assim como estão, é o que de fato dispomos, pelo menos até que uma versão mais completa venha a ser encontrada (SILVA, 2016, p. 18).

No texto “Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I”, Berquó (2016) interroga a predominância da ênfase na sexualidade das mulheres em detrimento da habilidade intelectual por parte da maioria dos historiadores que estudam esse período. É muito curiosa a descrição da função das mulheres, algumas estariam ali para a satisfação sexual dos homens e não para fazer filosofia, discutindo intelectualmente as questões da polis. Por outro lado, parece que em nenhum momento se aventa a possibilidade de que elas também estivessem ali buscando satisfação sexual e não sendo apenas objeto de gozo dos homens.



É surpreendente como o desejo sexual e a satisfação sexual nas mulheres são questões escamoteadas nos textos que apontam a mulher como objeto sexual dos homens. Só os homens teriam acesso ao gozo. Isso parece fruto de algum tipo de recalque que elide o gozo na composição da vida da mulher. Sobre isso a psicanalista inglesa Joan Riviere<sup>98</sup> redigiu um artigo, em 1929, em resposta aos textos psicanalíticos publicados no início do século XX sobre sexualidade feminina, dentre os quais os textos de Sigmund Freud, Ernest Jones e Melanie Klein. Neste artigo, discute a complexidade da intrincada relação entre sexualidade e vida profissional da mulher, a partir de trechos recolhidos do tratamento psicanalítico com mulheres:

A feminilidade, portanto, podia ser assumida e usada como uma máscara, tanto para ocultar a posse da masculinidade, como para evitar as represálias esperadas, se fosse apanhada possuindo-a; tal como um ladrão que revira os bolsos e pede para ser revistado a fim de provar que não furtou os bens roubados. O leitor poderá agora perguntar como defino a feminilidade, ou onde traço a linha divisória entre a feminilidade genuína e a “máscara”. Minha sugestão é, entretanto, a de que não existe essa diferença: quer radical ou superficial, elas são a mesma coisa. A capacidade de feminilidade existia nessa mulher – poderíamos mesmo dizer que existe na mais completa mulher homossexual –, mas, devido a seus conflitos, não representava seu desenvolvimento principal e era usada muito mais como um artifício para evitar a ansiedade do que como uma forma primária de prazer sexual (RIVIERE, 2005, p. 16-17).

Essa discussão apresentada por Riviere é decorrente, principalmente, das proposições freudianas sobre a sexualidade feminina e foram retomadas nos *Seminários de Lacan*.

Aspásia<sup>99</sup> teria mantido uma escola para mulheres, como Safo de Lesbos já havia feito no séc. VII a.C. Há diversos testemunhos antigos que apontam para a maestria de Aspásia no campo da retórica e a sua qualidade como

---

<sup>98</sup> Nascida em 1883, morreu em 1962, tendo participado ativamente da fundação da *British Psychoanalytical Society* e ajudado James Strachey na realização do glossário terminológico da tradução inglesa da Edição Standard das Obras Completas de Freud.

<sup>99</sup> Aspásia teria vindo para Atenas com a família de Alcebíades, o velho, em 450 a.C.: “era estrangeira em Atenas. Nessa pólis, as estrangeiras eram denominadas *metecas*. Elas não possuíam direitos políticos, que eram restritos aos cidadãos atenienses, e pagavam uma taxa de residência (*metoikion*). Além disso, tinham de ser representadas por um cidadão (*prostatês*) nos assuntos públicos (BERQUÓ, 2016, p. 32).

oradora/professora. Entretanto, Aspásia, assim como Diótima<sup>100</sup>, é considerada, por muitos estudiosos da obra platônica, como um ser ficcional. Ponto fraco das teorias que tentam desqualificar a capacidade oratória de Aspásia é justamente a diversidade de testemunhos. Em princípio, uma mulher hábil em retórica seria um feito singular e especialmente contrário à ideologia ateniense, que delimitava o espaço doméstico como feminino:

Plutarco conta que Aspásia de Mileto “tinha a reputação de se associar com muitos atenienses como uma professora de retórica” e que “era muito admirada por Péricles por causa de sua rara sabedoria política” (Vida de Péricles, XXIV). No diálogo intitulado Menêxeno, Platão afirma que Aspásia ensinou retórica a Sócrates. Esse tópico gerou muita controvérsia, porque, devido à ideologia ateniense de rígida separação entre masculino/público e feminino/doméstico, os estudiosos tendiam a considerar [equivocadamente] impossível que uma mulher pudesse ensinar homens na arte de falar bem em público (BERQUÓ, 2016, p. 35).

Aspásia, assim como os homens considerados filósofos nesse período, era mestra na arte do discurso, conhecedora da política, ensinou Péricles, Sócrates e Lísicles, três homens famosos em Atenas. Era perita em economia doméstica e no aconselhamento de casais, como informa Xenofonte. Todavia, verifica-se o gradual apagamento da memória sobre Aspásia ao longo dos séculos. Assim como ocorreu com outras filósofas antigas, passou-se a duvidar de sua capacidade como pensadora, devido a um único fato: ser mulher. Entretanto, a historiadora Boehringer argumenta que esse modo de pensar não é encontrado entre os gregos da Antiguidade:

Essa concepção não sexuada de Eros, essa assexualidade, aparece claramente em uma passagem bastante conhecida de Platão, um excerto d'O Banquete, que se costuma designar erroneamente como o “mito do andrógino”. O Banquete, escrito por volta do ano 380 a.C., é composto por sete discursos, dentre os quais seis são elogios a *érôs*. O tema do *Peri erôtos* não é, portanto, o “amor” no sentido atual do termo, com suas implicações e conotações modernas (que estariam mais próximas da noção grega de *philia*), mas o “*érôs*” grego, o qual, como vimos, podemos conceber como uma espécie de apetência ou um elã. Eis o sentido mais amplo, naquela época,

---

<sup>100</sup> Segundo Berguó (2016) Diótima de Mantinea era uma sacerdotisa que foi chamada a Atenas por volta de 441/440 a. C. “a fim de dar conselhos sobre como afastar uma peste; [...] as medidas sugeridas por ela afastaram a peste de Atenas durante 10 anos; e [...] ensinou a Sócrates uma doutrina sobre o amor (BERQUÓ, 2016, p.46).

de um termo cujas implicações serão exploradas por Platão (BOEHRINGER, 2016, p. 25).

Conforme Berquó (2016), a contestação é defendida por autores que se perguntam: como poderia uma mulher filósofa e professora, na Grécia antiga, como Diotima de Mantinea, ensinar filosofia a um homem? Nesse sentido, Beauvoir localiza o desprezo pela mulher em trechos de textos de filósofos da Antiguidade:

Com Aspásia, Frinéia, Lais, afirma-se a superioridade da mulher liberta sobre a mãe de família. Salvo essas brilhantes exceções, a mulher grega é reduzida a uma semiescravidão; ela não tem sequer a liberdade de se indignar. Mal se ouvem alguns protestos de Aspásia e, mais apaixonadamente, de Safo. Em Homero subsistem reminiscências da época heroica em que as mulheres tinham algum poder: entretanto os guerreiros as rechaçam com dureza para seus cômodos. Depara-se com o mesmo desprezo em Hesíodo: "Quem se confia a uma mulher confia-se a um ladrão". Na época clássica, a mulher é resolutamente confinada ao gineceu. "A melhor mulher é aquela de quem os homens menos falam", dizia Péricles. Platão, que propõe aceitar um conselho de matronas na administração da república e dar às jovens uma educação livre, é uma exceção: ele provoca as zombarias de Aristófanos: em Lisístrata, a uma mulher que o interroga acerca dos negócios públicos, responde o marido: "Não é da tua conta... Cala-te ou apanharás... Tece o teu pano" (1970, p. 111).

Dentre as muitas mulheres que deixaram sua marca na Idade Média, estão *Christine de Pisan* e Hildegarda de Bingen<sup>101</sup>. Período marcado pela violência contra as mulheres, como argumenta Federici (2017, p. 289), por meio da caça às bruxas, ela ilustra o pensamento predominante por meio de um ditado francês que permaneceu vigente por séculos: a mulher é "um animal imperfeito, sem fé, sem lei, sem medo, sem consistência".

Segundo Pinheiro e Eggert (2016), no texto "Hildegarda de Bingen: as autorias que anunciam possibilidades", ainda hoje há um desconhecimento sobre a participação das mulheres na produção intelectual desse período da história da filosofia e das mulheres escritoras sobre os mais variados temas. Isso

---

<sup>101</sup> "Quase tudo o que sabemos sobre as mulheres na Idade Média foi, em boa medida, um legado deixado pelos homens. É possível suspeitar que a literatura desse período pode até ter sido escrita por mulheres sob o pseudônimo masculino. No entanto, o que nos chegou, em grande medida, foram vozes femininas por meio dos discursos masculinos. Nesse sentido, Hildegarda rompeu uma barreira ao nos deixar uma obra significativa, pois teve uma intensa atividade nos anos que se seguiram à instalação no novo local escolhido para ser sua casa [o mosteiro de Eibingem fundado por ela] e de suas filhas" (PINHEIRO e EGGERT, 2016, p. 101).

se deve ao obscurantismo atribuído a esse período; além disso, muitos historiadores ainda se mantêm arraigados à crença de que nele não houve uma efetiva participação feminina:

No começo e no fim de suas obras biográficas, Hildegarda tende a focalizar suas inabilidades de vidente, como sua feminilidade, sua saúde fraca e sua falta de saber formal. [...] o conhecimento que ela detém provém de Deus que é quem lhe instrui. Suspeitamos que a monja se apropriava das suas visões para escrever sobre doutrina da Igreja, e com propriedade opinava sobre fenômenos físicos e corporais como desejo sexual, gravidez, doenças e seus respectivos remédios. Ela enfatizou em suas afirmações que era uma pobre mulher sem o saber necessário para receber as visões e as transmitir aos homens. Neste quesito, mais uma vez ela se assemelhava aos inúmeros relatos bíblicos de homens que num primeiro momento recusaram sua missão, por não se sentirem capacitados para tal. Hildegarda mostrou o quanto era beneditina e o quanto ela tinha assimilado a regra da humildade (PINHEIRO e EGGERT, 2016, p. 91).

Todas as desconfianças, entretanto, que poderiam desqualificar Hildegarda foram descartadas. Ela não era *louca*, não estava em estado de sonolência; portanto, não sonhava, não estava dominada pelo demônio e tampouco desejava ser agraciada com os êxtases ou os procurava. As visões de Hildegarda tinham conteúdo político e estavam baseadas em sua própria experiência. Ela fundou dois mosteiros, um deles restrito às mulheres e, além disso, escreveu diferentes tipos de livros, os quais tratavam sobre animais, ervas e medicina simples:

Hildegarda tratava de problemas fisiológicos que envolviam homens e mulheres, tais como desejo sexual, relações sexuais, menstruação, poluções noturnas, educação de filhos, dentre outros. Assim, suas visões não tratavam apenas de um mundo concebido no Além, ou que utilizavam tão somente metáforas com jardins paradisíacos, ou algo idealizado, mas também se pautavam no cotidiano que ela vivenciava (PINHEIRO e EGGERT, 2016, p. 94).

Segundo Federici (2017), está bem documentado que, durante a Idade Média, as mulheres haviam contado com muitos métodos contraceptivos, assim como propunha Hildegarda de Bingen. Tais métodos consistiam em ervas transformadas em poções e supositórios vaginais que estimulavam a menstruação, provocavam aborto ou criavam condições de esterilidade.

Entretanto, a criminalização do controle da mulher sobre a procriação mudou o curso da história das mulheres no Ocidente:

Em *Eve's Herbs: A History of Contraception in the West* (1997) [Ervas de Eva: uma história da contracepção no Ocidente], o historiador estadunidense John Riddle nos oferece um extenso catálogo das substâncias mais utilizadas e os efeitos esperados ou mais prováveis. A criminalização da contracepção expropriou as mulheres desse saber, que havia sido transmitido de geração a geração, proporcionando-lhes certa autonomia em relação ao nascimento dos filhos. Aparentemente, em alguns casos, esse saber não foi perdido, mas passou à clandestinidade; no entanto, quando o controle da natalidade apareceu novamente no cenário social, os métodos contraceptivos já não eram do tipo que as mulheres podiam usar, mas foram especificamente criados para o uso masculino (FEDERICI, 2017, p. 181).

A italiana Christine de Pisan foi outra mulher escritora ciente da desvalorização do trabalho feminino que defendeu a educação formal para as mulheres. Conforme Karawejczyk, em “Christine de Pisan: uma filósofa no medievo?!” , Christine nasceu em 1364, em Veneza. Seu pai, Thomaz de Pisan, era astrônomo e, como tal, foi convidado a viver na corte de Carlos V, o sábio. No ano de 1370, mudou-se para a França onde a família passou a viver. Christine escreveu mais de 15 obras de prosa e outras tantas de poesias, entre 1399 e 1430. Seus livros<sup>102</sup> tiveram uma grande aceitação, sendo divulgados não somente na França:

A visão de mundo das pessoas do medievo apontava para a definição dos papéis masculino e feminino na sociedade como uma dualidade não complementar, melhor definida em termos de hierarquia. Tal construção foi lapidada pela cristandade que, desde a Antiguidade Tardia e os primeiros Pais da Igreja, reforçava a representação do desequilíbrio entre os sexos e favorecia uma tendência a favor do masculino e a uma elegia à sua superioridade, marcando de forma irremediável o pensamento ocidental, do qual somos herdeiros (KARAWEJCZYK, 2016, p. 108).

Christine de Pisan defendeu publicamente o seu posicionamento sobre as questões femininas quando se envolveu em uma batalha literária contra um autor

---

<sup>102</sup> Dentre as obras da autora, está *Le Livre des Trois Vertus*, livro publicado entre os anos de 1405 e 1406. “Em 1518 recebeu uma versão portuguesa e foi intitulado de *O Espelho de Cristina*, nome sugestivo, pois metaforiza um comportamento a ser seguido pelas mulheres. A anônima tradução portuguesa da obra parece ter sido feita entre 1447 e 1455. O Infante D. Pedro teria trazido da França uma cópia do manuscrito original que, traduzida, pertenceria a D. Isabel” (KARAWEJCZYK, 2016, p. 113).

que defendia a exclusão das mulheres no meio intelectual. Sua ousadia foi, por ela mesma descrita, lutar pelo acesso à educação para todas as mulheres.

Em seu texto “Os leitores do Espelho de Cristina: um recorte das cortes”, Ana Luisa Sonsino denuncia as atitudes de discriminação e violência sobre as viúvas na Idade média. As mulheres viúvas eram submetidas à miséria econômica por sofrerem frequentemente de diferentes tipos de injustiça, principalmente injustiças legais. Isso teria ocorrido com Christine; entretanto, ela teria encontrado uma saída dita “masculina” após a morte de seu pai e de seu marido:

Christine começa o processo que ela própria identificaria como sendo de metamorfose. Dá-se uma profunda mudança interior que viria a descrever como a sua transformação “em homem”, pelas características de personalidade e comportamento que teve de adquirir, ou seja, passou de uma posição de fragilidade extrema enquanto viúva muito nova, para a de solidez de uma mulher capaz de sustentar a sua mãe, os dois filhos que sobreviveram e a sua sobrinha (SONSINO, 2019, s/p).

Christine lutou avidamente pelo direito à educação, assim como Mary Wollstonecraft, que denunciou o enclausuramento das mulheres no lar e a proibição ao acesso à educação formal:

Quase quatro séculos antes da inglesa Mary Wollstonecraft publicar, o que é considerado como um dos primeiros clássicos da literatura feminista, *A Vindication of the rights of woman*, em 1792, encontramos uma mulher [Christine de Pisan] expondo publicamente seu ponto de vista e procurando um lugar para as outras mulheres na sociedade da sua época (KARAWAJCZYK, 2016, p. 120).

Lucimara Leite (2008), em sua tese “Christine de Pisan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação”, defende a inserção efetiva de Christine de Pisan na Idade Média. Seus textos foram lidos e respeitados; além disso, poderiam ser considerados como pioneiros na defesa das ideias feministas, pois opunham-se à desvalorização e submissão das mulheres. Eles tiveram longo alcance devido à sua expressiva participação na alta nobreza. Foi uma mulher que conquistou uma posição social como escritora, enfrentando de modo *parrhesiásta* a hierarquia social que negava direitos às mulheres, principalmente o direito à educação. Christine de Pisan, depois de ficar viúva, conseguiu se sustentar social e economicamente graças à sua intensa produção

literária. Ela enfrentou um período histórico em que a crescente comercialização reduziu o acesso das mulheres à propriedade e à renda:

Nas cidades comerciais italianas [no final do século XIII], as mulheres perderam o direito a herdar um terço da propriedade de seu marido (a *tertia*). Nas áreas rurais, foram excluídas da posse da terra, especialmente quando eram solteiras ou viúvas. [...] No século XV, [as mulheres] constituíam uma alta porcentagem da população das cidades. Aqui, a maioria vivia em condições de pobreza, fazendo trabalhos mal pagos como servas, vendedoras ambulantes, comerciantes (com frequência multadas por não terem licença), fiandeiras, membros de guildas menores e prostitutas [ditas prostitutas, pois nos arquivos municipais franceses, as fiandeiras e outras assalariadas eram associadas com as prostitutas, possivelmente porque viviam sozinhas e não contavam com uma estrutura familiar]. No entanto, a vida nos centros urbanos, entre a parte mais combativa da população medieval, dava-lhes uma nova autonomia social. As leis das cidades não libertavam as mulheres; poucas podiam arcar com os custos da “liberdade cidadina”, como eram chamados os privilégios ligados à vida na cidade. Porém, na cidade, a subordinação das mulheres à tutela masculina era menor, pois agora podiam viver sozinhas ou como chefes de família com seus filhos (FEDERICI, 2017, p. 63).

Nas cidades medievais, a porcentagem de trabalho feminino era tão alta quanto a dos homens. As mulheres sustentavam a si e suas famílias trabalhando como ferreiras, açougueiras, padeiras, candeieiras, chapeleiras, cervejeiras, cardadeiras de lã e comerciantes. Ainda tinham acesso a muitas ocupações que, posteriormente, seriam consideradas trabalhos masculinos. Havia muitas mulheres como Christine de Pizan:

No século XIV, as mulheres também estavam tornando-se professoras escolares, bem como médicas e cirurgiãs, e começavam a competir com homens formados em universidades, obtendo em certas ocasiões uma alta reputação. [...] Médicas, assim como parteiras ou *sage-femmes*, predominavam na obstetrícia, tanto contratadas por governos urbanos quanto se mantendo por meio da compensação paga por seus pacientes (FEDERICI, 2017, p. 64).

Entretanto, nem todas as mulheres tiveram o privilégio de Christine de Pizan; geralmente, as mulheres eram os membros mais pobres da sociedade urbana. Segundo Federici (2017), em *O Calibã e a Bruxa*, no final do século XV foi posta em marcha uma contrarrevolução que atuava em todos os níveis da vida social e política na Europa. Ela evidencia que as autoridades políticas empreenderam importantes esforços para cooptar os trabalhadores mais jovens

e rebeldes por meio de uma maliciosa política sexual. A consequência disso é que os homens tiveram acesso ao sexo gratuito por meio da violência e hostilidade contra as mulheres solteiras proletárias. O século XIV, inclusive, foi marcado pela prática impune do estupro coletivo:

O estupro coletivo de mulheres proletárias se tornou uma prática comum, [em Veneza e nas cidades francesas, por exemplo], que se realizava aberta e ruidosamente durante a noite, em grupos de dois a quinze que invadiam as casas ou arrastavam as vítimas pelas ruas sem a menor intenção de se esconder ou dissimular. Aqueles que participavam desses “esportes” eram aprendizes ou empregados domésticos, jovens e filhos das famílias ricas sem um centavo no bolso, enquanto as mulheres eram meninas pobres que trabalhavam como criadas ou lavadeiras (FEDERICI, 2017, p. 103).

O destino dessas jovens mulheres proletárias, foi, em geral, buscar seu sustento na prostituição<sup>103</sup>. Não podendo ocupar nenhum outro papel social, uma vez que não seriam escolhidas por nenhum homem para a função de esposa, função inventada para favorecer o domínio masculino. Tal degradação do corpo, da função econômica e social da mulher foi motivo de muitas lutas nos séculos seguintes.

Maria Lygia Quartim de Moraes (2016), no prefácio da publicação *Reivindicação dos direitos da mulher*, apresenta três mulheres que lutaram para mudar a função social da mulher: Mary Wollstonecraft; sua tradutora para a língua portuguesa, Nísia Floresta; e Marie-Olympe De Gouges. Mulheres que lutaram para melhorar as condições de vida da mulher, tendo, para isso, exigido a abolição da escravatura, a criação de instituições de apoio às mães solteiras e o direito à educação feminina:

[...] Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft [foram] duas feministas europeias que inauguraram a idade do feminismo como movimento social que emergiu juntamente com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Um feminismo que

---

<sup>103</sup> Segundo a pesquisa de Federici sobre as consequências da prostituição na exploração das mulheres a serviço do capitalismo, “logo que a prostituição se tornou a principal forma de subsistência para uma grande parte da população feminina, a atitude institucional a respeito dela mudou. Enquanto na Baixa da Idade Média a prostituição havia sido aceita oficialmente como um mal necessário e as prostitutas haviam se beneficiado de um regime de altos salários, no século XVI a situação se inverteu. Num clima de intensa misoginia, caracterizada pelo avanço da Reforma Protestante e pela caça às bruxas, a prostituição foi inicialmente sujeita a novas restrições e, depois, criminalizada. Por todas as partes, entre 1530 e 1560, os bordéis urbanos foram fechados e as prostitutas, especialmente aquelas que trabalhavam na rua, severamente penalizadas: banimento, flagelação e outras formas cruéis de reprimendas” (2017, p. 184).



defendia a República laica e a cidadania plena para todos. Um feminismo como movimento de radicalização da democracia. E, para além da esfera dos discursos, um feminismo de sujeitos do próprio desejo, de superação da dependência financeira (MORAES, 2016, p. 26).

Na biografia de Mary Wollstonecraft, encontramos que ela e seus irmãos viviam sob o jugo do pai, um déspota que dilapidou os bens da família em negócios desastrosos. Aos dezenove anos, conforme Moraes (2016), durante a Guerra da Independência dos Estados Unidos, ela deixou a casa dos pais e passou a viver por conta própria, trabalhando como acompanhante de uma senhora viúva, Sarah Dawson. Em 1781 retornou à casa dos pais para cuidar da mãe, que estava muito doente. No ano seguinte, após a morte da mãe, mudou-se para a casa da família de sua amiga mais próxima, Fanny Blood, na qual viveu por dois anos. Em 1783, foi morar com sua irmã Eliza, que enfrentava uma depressão pós-parto, e a ajudou a sair de um casamento com um homem violento. Juntas as duas irmãs criaram uma escola em Newington Green. Depois disso, trabalhou como governanta na casa da família Kingsborough, na Irlanda, onde permaneceu por três anos.

Mary Wollstonecraft se casou duas vezes, primeiro com o norte-americano Gilbert Imlay, com quem teve sua primeira filha, Fanny Imlay, em 1794. Neste ano publicou *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*. Seu segundo casamento foi com o jornalista e filósofo inglês William Godwin, com quem teve sua segunda filha. Esta se tornou escritora ainda jovem, assim como sua mãe Mary Wollstonecraft, tendo sido mais conhecida como Mary Shelley, em função da publicação do seu romance *Frankenstein*. Mary Wollstonecraft se opôs fortemente à condição de dependência das mulheres em relação aos homens. Ela argumentou de modo *parrhesiásta* sobre o direito das mulheres em seu primeiro livro, *Reivindicação dos direitos da mulher (A Vindication of the rights of woman)*, considerado um dos primeiros documentos feministas<sup>104</sup>:

*Reivindicação dos direitos da mulher* pode ser considerado o documento fundador do feminismo. Publicado em 1792, em resposta à Constituição Francesa de 1791, que não incluía as

---

<sup>104</sup> A edição centenária de *Reivindicação dos direitos da mulher*, publicada em 1892, “traz o prefácio da sufragista Millicent Garrett Fawcett, que se refere a Wollstonecraft como uma precursora da luta pelo direito ao voto feminino” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 248).

mulheres na categoria de cidadãos, o livro denuncia os prejuízos trazidos pelo enclausuramento feminino na exclusiva vida doméstica e pela proibição do acesso das mulheres a direitos básicos, em especial à educação formal, situação que fazia delas seres dependentes dos homens, submetidas a pais, maridos ou irmãos (MORAES, 2016, p. 02).

Depois da morte de Mary Wollstonecraft, seu segundo marido William Godwin organizou e publicou seu legado político. Dentre as publicações póstumas, a partir do ano de 1798, estão: os escritos inéditos; uma novela inacabada e a correspondência entre ela e seu marido Godwin. Além destes, ele publicou o livro *Memórias da autora de Reivindicação dos direitos da mulher* (*Memoirs of the Author of 'A Vindication of the Rights of Woman'*), que é considerado a primeira biografia moderna, segundo Moraes (2016). Essas publicações evidenciam a clareza do pensamento de Mary Wollstonecraft e sua luta pelos direitos das mulheres. Esta autora *parrhesiásta* afirma que:

o entendimento do sexo feminino tem sido tão distorcido por essa homenagem ilusória que as mulheres civilizadas de nosso século, com raras exceções, anseiam apenas inspirar amor, quando deveriam nutrir uma ambição mais nobre e exigir respeito por suas capacidades e virtudes (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 25).

Além de sua luta constante pelo direito das mulheres, ela participou ativamente dos movimentos antiescravagistas. Segundo Moraes (2016), na mesma direção teórica de Kant, contemporâneo de Mary Wollstonecraft, ela formulou respostas à questão 'O que é o Esclarecimento?'. Em seu livro *Reivindicação dos direitos da mulher*, ela mostrou a importância da participação das mulheres na revolução teórica e política que estava ocorrendo nessa época:

[...] Já que o matrimônio tem sido chamado de o pai das caridades afetuosas que afastam o homem da plebe selvagem, a relação corrupta que a riqueza, a ociosidade e a insensatez provocam entre os sexos é mais universalmente prejudicial à moralidade do que todos os outros vícios da humanidade considerados em seu conjunto. Os mais sagrados deveres são sacrificados à luxúria adúltera, porque, antes do casamento, os homens, por meio de uma promíscua intimidade com as mulheres, aprenderam a considerar o amor uma satisfação egoísta – aprenderam a separá-lo não apenas da estima, mas do afeto meramente construído em torno do hábito, que mescla com ele um pouco de humanidade. [...] Da tirania do homem, creio piamente, procede a maior parte das tolices femininas [...]. Afirmando os direitos pelos quais as mulheres, juntamente com os homens, devem lutar, não tentei atenuar suas faltas, mas

provar que elas são a consequência natural de sua educação e sua posição na sociedade. Assim, é razoável supor que mudarão seu caráter e corrigirão seus vícios e sua insensatez quando a elas for permitido ser livres no sentido físico, moral e civil (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 242-243).

Com esse movimento, ela inspirou todos aqueles que militavam pelos direitos das mulheres e foi além, ela também lutou pela abolição da escravidão. Em síntese, seus textos reivindicaram a igualdade de todos os seres humanos. Mary Wollstonecraft viveu ativamente até seus 38 anos de idade. Sua morte trágica se deu em decorrência de complicações do parto de sua filha, Mary Shelley, no ano de 1797.

Assim como Mary Wollstonecraft, outra mulher *parrhesiásta* que deixou um legado político para a atualidade foi Marie-Olympe de Gouges. Ela redigiu a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 1791. Seu texto se opôs à exclusão dos direitos das mulheres, anunciada dois anos antes na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Ela ousou entregar à Rainha da França um documento completo, contendo 17 artigos e proposições de lei para a restituição dos direitos das mulheres. Ao solicitar educação nacional, alterações nos costumes e nas convenções conjugais, declarou corajosamente:

Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher. [...] que, sendo mais respeitados, os atos do poder das mulheres e os atos do poder dos homens possam ser a cada instante comparados com o objetivo de toda instituição política; e que as reivindicações das cidadãs, fundamentadas doravante em princípios simples e incontestáveis, sempre respeitem a Constituição, os bons costumes e a felicidade de todos. Consequentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã. Artigo primeiro: A Mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos. As distinções sociais só podem ser fundamentadas no interesse comum. Artigo segundo: O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis da Mulher e do Homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, sobretudo, a resistência à opressão. Pós-âmbulo: Mulher, acorda! A força da razão faz-se ouvir em todo o universo: reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza já não está limitado por preconceitos, superstição e mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da parvoíce e da usurpação. O homem

escravo multiplicou suas forças, precisou recorrer às tuas (forças) para romper seus grilhões. Tornado livre, ele fez-se injusto em relação à sua companheira. Mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? (DE GOUGES, 2007<sup>105</sup>).

Qual foi o destino de Marie-Olympe De Gouges, e de sua declaração? Conforme Siess (2016), em “Reivindicar os direitos das mulheres em 1791: uma tentativa fadada ao fracasso?”, ela foi condenada à morte, em 1793, pelos robespierristas, por ter reclamado um lugar na tribuna, onde somente homens tinham espaço. Marie-Olympe De Gouges, entretanto, não recuou diante de seu desejo de denunciar a exclusão das mulheres e enfrentou a guilhotina. Infelizmente, as proposições de Marie-Olympe De Gouges em sua declaração não foram aceitas, não ocorrendo a efetividade de suas reivindicações, e os direitos das mulheres continuaram ignorados nos próximos séculos:

[...] Veremos que o texto de 1789 [*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*], tido como definitivo e universal, longe de constituir um exemplo a ser seguido, será um material a ser retrabalhado e subvertido. É como se a *Declaração*, atribuída aos Constituintes da Assembleia Legislativa, fosse a expressão mais flagrante dos direitos que os homens atribuíam a eles mesmos e cujo poder De Gouges pretendia neutralizar. Madame de Gouges questiona radicalmente tal pretensão, reclamando a participação das mulheres no poder do qual, aliás, elas tinham sido excluídas quando da *Declaração* dos deputados homens (SIESS, 2016, p. 144).

As mulheres não eram consideradas responsáveis ou capazes de ocuparem um lugar nas tribunas; entretanto, eram consideradas responsáveis para assumirem seus crimes e morrer por eles. Assim como de Marie-Olympe De Gouges, mulheres, como Madame Châtelet, Mary Wollstonecraft, Madame Roland, protestaram e advogaram seus direitos com o objetivo de provar que poderiam realizar atividades intelectuais, assim como os homens. Conforme o texto de Silvia Nunes, em *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*:

Na França revolucionária esse debate [sobre os direitos das mulheres] ganha grandes proporções. Discutem-se os direitos femininos, suas associações sociais, seu poder na família, sua submissão ao pai, suas possibilidades de acesso aos tribunais. Ao fim desse processo as mulheres são silenciadas, espoliadas

---

<sup>105</sup> *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Declaração dos direitos da mulher e da cidadã). Tradução de Selvino José Assmann, vol. 4, N. 1. Florianópolis, jan./jun., 2007.

em seus direitos civis e políticos e, em alguns casos mais graves, são condenadas à guilhotina (NUNES, 2000, p. 50).

O pensamento e as atitudes de Marie-Olympe De Gouges estiveram à frente de seu tempo, revelando imensa capacidade de produzir, nas mais diversas áreas. Ela escreveu peças de teatro, novelas, artigos políticos, panfletos e tratados, tornando-se uma mulher influente e intelectualizada:

No ano de 1778, em Paris, Olympe deu início à sua produção textual, escrevendo peças de teatro onde já apresentava seu lado humanista. Em poucos anos teve sua peça *Zamora et Mirza* ou *L'Heureux Naufrage* relacionada para o repertório da *Comédie-Française*, entretanto, a peça não chegou a ser encenada pelo seu caráter abolicionista [em 1788 foi editada e publicada e encenada] (RODRIGUES, 2016, p. 128).

A condenação e a morte de Marie-Olympe De Gouges confirmam a tirania enfrentada por ela. Ela foi acusada, muitas vezes, de querer ser homem. Tal acusação esteve associada a suas publicações, dentre elas *Le Trois Urnes* ou *Le Salut de La Patrie*, em que sugeria a eleição por plebiscito para escolha do tipo de governo. Ela lutou intensamente para que seu texto fosse apresentado à Assembleia Nacional Constituinte, em outubro de 1791, para sua aprovação. No entanto, sua reivindicação foi completamente ignorada <sup>106</sup> na época e, juntamente com as acusações, ela foi

considerada perigosa para a moral feminina e sua oposição política a Robespierre e Marat sentenciam-na à morte. A *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, composto por 17 artigos, praticamente inspira os 30 artigos da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, aprovada pela ONU em 1948 e, apesar de alguns historiadores considerarem as reivindicações femininas da época como totalmente reprimidas e desconexas com as que se sucederam após a Segunda Guerra Mundial, as lutas pela cidadania no começo da Revolução foram protótipo para os clubes femininos surgidos com a Revolução de 1848 (RODRIGUES, 2016, p. 131).

Em “Palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges”, Marcela Mendonça e Marcelo Primo (2020), elencam os principais temas políticos discutidos nos textos redigidos por Olympe de Gouges. Sobre *Réflexion sur les Noirs*, publicado em 1788, afirmam que ela

---

<sup>106</sup> Os dispositivos de saber e poder indicam que a ignorância, o esquecimento e o menosprezo dos direitos da mulher, e em relação ao corpo da mulher, denunciados por Marie-Olympe De Gouges, permaneceram vigentes nos séculos seguintes.

antecipa os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade com suas ideias abolicionistas:

Logo no início da *Réflexion* [1788], Olympe afirma com todas as letras: “sempre me interessei pelo destino deplorável da raça negra” [...]. À medida que o seu entendimento sobre as coisas mundanas se desenvolvia, ocorreu a primeira vez que vi uma mulher negra, levando-a a refletir e questionar-se sobre a sua cor. Perguntas feitas a outrem não colocaram termo à sua curiosidade e intelecto, já que só ouvia como resposta que as pessoas negras eram selvagens, castigadas pelos céus. Quanto mais crescia, Olympe entendia que não era de forma alguma de ordem natural que a escravidão infligida aos negros e que a única causa dessa injustiça era o poder e os anseios particulares dos brancos [...] (MENDONÇA e PRIMO, 2020, p. 310).

Onze anos antes da Revolução Francesa, em um contexto de profusão do ideário iluminista, a autora apresenta com clareza a condição degradante, escamoteada pela sociedade, dos escravos negros, que se assemelhava à condição das mulheres:

Embora, no século XVIII, as personagens femininas proliferassem tanto na cena pública como na literária, ainda estavam sob a tutela masculina, desprovidas de persona civil e política, existindo juridicamente apenas através do pai, marido ou outro “responsável” e não possuíam seus direitos civis, políticos e profissionais reconhecidos (MENDONÇA e PRIMO, 2020, p. 307).

Não se trata de uma posição masculina, mas de um ato de coragem de uma mulher *parrhesiásta*. Marie-Olympe De Gouges inspirou muitas mulheres a respeitarem a si mesmas, os movimentos e as teorias feministas fizeram avançar o debate e a efetivação futura dos direitos das mulheres<sup>107</sup>. Do século seguinte,

---

<sup>107</sup> Segundo Beauvoir, há muitas mulheres soberanas e poderosas que conquistaram uma posição social: “O Renascimento italiano é uma época de individualismo que se mostra propício ao desabrochar de todas as fortes personalidades sem distinção de sexo. Encontram-se, então, mulheres que são soberanas poderosas como Joana de Aragão, Joana de Nápoles, Isabel d'Este; outras foram *condottiere* aventureiras que pegaram em armas contra os homens. Assim é que a mulher de Giralomo Riario luta pela liberdade de Forli; Hipólita Fioramenti comanda as tropas do Duque de Milão e durante o sítio de Pavia conduz às fortificações uma companhia de grandes damas. Para defender sua cidade contra Montluc as sienesas constituíram três exércitos de mil mulheres cada um, comandados por mulheres. Outras italianas se tornaram célebres pela sua cultura e seus talentos: Isara Nogara, Verônica Gambará, Gaspara Stampara, Vitória Colona que foi amiga de Miguel Ângelo e, particularmente, Lucrécia Tornabuoni, mãe de Lourenço e Júlio de Médicis, que escreveu, entre outras coisas, hinos, uma vida de São João Batista e da Virgem. Entre essas mulheres distintas, a maioria é constituída de cortesãs; aliando às liberdades dos costumes as do espírito, assegurando-se, pelo exercício da profissão, uma autonomia econômica, muitas delas eram tratadas pelos homens com deferente admiração; elas

elegemos outras duas mulheres dignas de nota: a russa Lou Andreas-Salomé e a chilena Gabriela Mistral.

Gabriela Mistral<sup>108</sup>, pseudônimo de Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga, nasceu no Chile, em 1889, e faleceu em 1957, em Nova York, sendo considerada a maior poetisa da literatura de seu país. Com destaque no cenário literário internacional, representou o Chile em comissões culturais das Nações Unidas. Trabalhou como educadora, poetisa, diplomata e se destacou como feminista, sendo a primeira autora da América Latina a receber o Prêmio Nobel de Literatura de 1945 e, além dessa honraria, em 1951 conquistou o Prêmio Nacional de Literatura do Chile.

Carola Vasquéz (2014, p. 28), em “Gabriela Mistral: das danças de Roda de uma professora consulesa no Brasil”, afirma que o trabalho intelectual de Gabriela Mistral ainda foi pouco estudado tanto no campo historiográfico quanto sob uma perspectiva feminista. Além disso, os estudos realizados até o momento desconsideram, por exemplo, suas diferentes posições de sujeito, além de suas narrativas, mesmo que ela tenha recebido o título de consulesa vitalícia desde 1935, por iniciativa de um grupo de intelectuais europeus. Gabriela Mistral foi uma autora ativa, ela colaborou com prestigiosas revistas e suplementos literários do mundo hispânico e lusófono, tais como: *El Universal*, de Caracas; *El ABC*, de Madri; *La Nación*, de Buenos Aires; *El Mercurio*, de Santiago; *Repertorio Americano*, de San José de Costa Rica e no Suplemento *Pensamento de América*, do jornal *Amanhã*, no Brasil. Além disso, publicou quatro livros: *Desolación*, em 1922, em Nova York; *Ternura* em 1924, em Madri; *Tala*, em 1938, em Buenos Aires, e, o último, em 1954, *Lagar*, em Santiago, no Chile:

Em 1922, convidada pelo governo do México, Mistral deixou o Chile e foi colaborar na Reforma Educativa proposta pela Revolução mexicana [...]. A experiência mexicana significou uma herança para Mistral e influenciou seu compromisso com outros projetos, como, por exemplo, o Projeto de Chilenidade de Pedro Aguirre Cerda [...] onde sua palavra foi ouvida e valorizada,

---

protegiam as artes, interessavam-se pela literatura, pela filosofia e não raro escreviam ou pintavam: Isabel de Luna, Catarina di San Celso, Impéria, que era poeta e musicista, reatam a tradição de Aspásia e de Frinéia. Entretanto, para muitas, a liberdade só assume ainda a configuração de licença; as orgias e os crimes das grandes damas e das cortes às italianas ficaram lendários” (1970, p. 133).

<sup>108</sup> Gabriela Mistral escolheu seu pseudônimo em homenagem aos seus poetas preferidos: o italiano D’Annunzio e o francês Frédéric Mistral, conforme Vasquéz (2014).

reafirmando com isso sua condição de intelectual. Após essa experiência, a professora chilena tornou-se uma cidadã do mundo e uma autoexilada (como ela mesma se definiu) (VASQUÉZ, 2014, p. 20-21).

Em *'Antología Poética'*, Gabriela Mistral escreve poesias que tratam de temas complexos, tais como fé, miséria, morte e desilusões humanas. Conforme Vásquez (2014), nas poesias mistralianas há reflexões acerca da luta das mulheres-mães que sofrem preconceitos e dificuldades sociais no cuidado e sustento dos filhos. Dentre as poesias nessa temática, está o *Poema del Hijo*, dedicado à poetisa Alfonsina Storni, uma mãe solteira que enfrentou a sociedade patriarcal<sup>109</sup> argentina em seu tempo para continuar sua gravidez mesmo em meio a condições desfavoráveis a ela e seu filho. Gabriela Mistral discute as experiências femininas em *'Tala'* e, de modo crítico e com engajamento político, aborda a condição das mulheres em *'La extranjera'* e *'Canción de las muchachas muertas'*. Segundo Carola Vasquéz (2014), sua autobiografia é tema recorrente em seus poemas, tais como *Vieja, Muerte de mi madre* e *Todas íbamos a ser reinas*. Sob o título *'De Ternura'*, aparecem vinte e cinco experiências infantis escritas em versos, as quais rememoram a infância em uma diversidade de momentos e sentimentos. Por meio de uma linguagem simples, com melancolia e saudade, produziu poesias, dentre elas *Canción amarga, Que no crezca, Miedo, Jugarretas, La rata, El papagayo* e *El pavo real*. Suas poesias envolvem afetivamente os leitores em seu passado, especialmente nas suas experiências tristes e ousadas.

Entretanto, encontramos autores<sup>110</sup> que criticam a vida e os textos de Gabriela Mistral, dentre os quais está Licia Fiol-Matta. Em "Mulher-Raça: a Reprodução da Nação em Gabriela Mistral", levanta hipóteses sobre atitudes de

---

<sup>109</sup> Conforme Tiburi, o patriarcado é uma forma de poder composto de ideias prontas: "certezas naturalizadas; de dogmas e de leis que não podem ser questionadas, de muita violência simbólica e física. De muito sofrimento e culpa administrados por pessoas que têm o interesse básico de manter os seus privilégios do gênero, sexuais, de raça, de classe, idade, de plasticidade. O feminismo é o contradispositivo, uma espécie de agulha que fura essa bolha" (2018, p. 40).

<sup>110</sup> Fiol-Matta fundamenta suas críticas principalmente a partir de autores norte-americanos: KNIGHT, Alan. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940. In: GRAHAM, Richard (ed.). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990. p. 71-113; LAVRIN, Asuncion. *Women, Feminism, and Social Change*. In: *Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995 (FIOL-MATTA, 2005, p. 261).



eugenia e racismo: “a jovem Mistral foi atraída pela crença na supremacia branca” (2005, p. 232) e, mais adiante:

Mistral era a favor da eugenia? De acordo com a historiadora Asunción Lavrin, Mistral participou de debates sobre programas de eugenia na América Latina. Suas “ideias sobre eugenia social reproduziam aquelas de higienistas e cientistas feministas de sua geração, e sem dúvida tiveram por base sua experiência no Chile (FIOL-MATTA, 2005, p. 239).

O seu artigo apresenta um tom acusatório, fazendo afirmações sobre a vida privada de Gabriela Mistral. Para Fiol-Matta (2005), ela teria escondido da vida pública seu ‘verdadeiro’ modo de pensar. Seu discurso nacionalista teria sido útil aos interesses do Estado e isso teria promovido a normatividade sexual e racial no Chile. Ela argumenta que, no âmbito privado, sua posição teria sido absolutamente oposta a qualquer afirmação sexual pública não normativa:

Como se deve abordar o fato de Mistral louvar os negros publicamente e desprezá-los no espaço privado? Será que os pesquisadores deveriam simplesmente negligenciar o fato como desimportante, em consideração à posição da Mistral defensora de povos indígenas, mulheres e crianças? É algo extraordinário que Mistral tenha agido como se nunca tivesse ouvido falar de populações negras na América Latina antes de suas viagens ao Caribe em 1930 e que tenha reagido ao sujeito negro com atitudes brancas estereotipadas: ansiedade, sexualização e patologização (FIOL-MATTA, 2005, p. 260).

Numa direção completamente oposta a essas acusações, a pesquisa de Vazquez sustenta as qualidades do trabalho de Gabriela Mistral por meio da experiência das danças de Roda realizadas no Brasil:

[...] As Rodas apresentam uma possibilidade interessante de releitura em termos simbólicos e políticos, por isso as reconheço como um espaço de resistência, onde Mistral uniria suas diferentes vozes (“alheias” e “próprias”) [...] As Rodas podem ser entendidas como esse Universo de Mistral, onde ela retira uma nova roda de folhas (escritas) até atingir seus leitores (as). Nessa Roda, existem outras formas de compreensão do tempo (além do tempo medido pelo relógio) e do espaço, que conecta às suas memórias suas experiências e suas expectativas. Nelas se conectam, também, múltiplas histórias locais, nacionais e internacionais que se tornam convites a sentir, pensar e participar (2014, p. 44).

De nossa parte, nos parece que Gabriela Mistral, escritora hispano-americana, assim como Lou Andreas-Salomé, optou por conduzir sua vida se

opondo às convenções impostas às mulheres de sua época. A partir da narrativa de suas histórias de vida, compreendemos que ambas agiram de modo *parrhesiásta*, opondo-se publicamente aos discursos dominantes.

Conhecida como Lou Andreas-Salomé, por meio de suas publicações, Louise Von Salomé, nasceu em 1861, em São Petersburgo, Rússia. Em “O diálogo Freud – Lou Andreas-Salomé sobre a feminilidade e o erotismo”, Lara Pereira (2016) descreve os 25 anos em que ela estudou e praticou a clínica psicanalítica:

Em pouco tempo Andreas-Salomé torna-se uma das maiores interlocutoras de Freud – vindo a ser a grande parceira que Jung não foi – travando com ele uma correspondência que ultrapassa duzentas cartas, sendo ela a única mulher, fora do círculo familiar, a estabelecer uma sequência de cartas tão longa e duradoura com o pai da psicanálise, resultado de uma amizade que perdurou por 25 anos. A análise da correspondência revela também um retrato íntimo dos procedimentos intelectuais de Freud. Em 25 de maio de 1916, ele escreveu a Andreas-Salomé que ela era uma entendedora “*par excellence*” [...] (PEREIRA, 2016, p. 64).

Como escritora e psicanalista, Lou Andreas-Salomé se dedicou ao estudo de conceitos clínicos como erotismo, narcisismo e sexualidade feminina. Além disso, escreveu sobre arte, religião, costumes da sociedade, maternidade, masculino *versus* feminino, trabalho intelectual e união dos amantes. Sua educação começou na Rússia, entretanto, estudou em diferentes países:

Filha mais nova e única menina entre os sete filhos de um general de origem francesa e mãe russa, sendo criada em meio à elite da Europa oriental. Quando jovem, mudou-se para a Suíça, onde passou a frequentar cursos de religião comparada, teologia, filosofia e história da arte na Universidade de Zurique – uma das únicas que aceitavam mulheres na época – surpreendendo a todos os professores por seu brilhantismo, seriedade e determinação. Em 1882 viajou para Roma, hospedando-se na casa da amiga Malwida von Meysenbug, escritora e ativista pelos direitos das mulheres que lhe apresentou importantes nomes da intelectualidade da época, tais como os filósofos Paul Rée e Friedrich Nietzsche [...], o poeta Rainer Maria Rilke, [...] Sigmund Freud (PEREIRA, 2016, p. 48).

Lou Andreas-Salomé sempre despertou intensos sentimentos nos homens, influenciando-os e se deixando afetar por suas obras. Por outro lado, a amizade e o estreito vínculo afetivo com intelectuais proeminentes como Rée, Nietzsche,

Rilke e Freud fizeram com que a relevância de sua obra fosse ofuscada em detrimento das especulações acerca de suas relações constantes com homens. Pereira (2016) alerta quanto a isso: os artigos e as biografias sobre Lou Andreas-Salomé priorizam mais o aspecto de que ela teria sido um objeto sexual de ‘grandes’ homens do que suas atividades clínicas e intelectuais como escritora e psicanalista. Neles são destacados, em síntese: era uma bela mulher; amada e desejada sexualmente por muitos homens, principalmente por Nietzsche e Freud; era uma mulher sedutora que conseguiu conquistar o coração de grandes mentes; era avessa a cumprir a conduta esperada às mulheres de sua época; surpreendia a todos por recusar os constantes pedidos de casamento que a tornariam esposa e mãe de uma família ‘respeitada’. De nossa parte, demarcamos que esses autores<sup>111</sup> não evidenciam que ela atraía os homens pela atividade de seu pensamento, por meio de sua habilidade na escrita e na clínica, por sua habilidade na interpretação de textos clássicos de filosofia, pela escuta atenta e crítica de seus interlocutores, especialmente com Freud.

Nos parece que o desejo feminino, expresso intelectualmente e de modo *parrhesiásta*, por Lou Andreas-Salomé, foi recebido, em seu meio, e depois também por seus biógrafos, como algo inassimilável ou insuportável. Em decorrência disso, ela foi descrita mais como objeto sexual dos homens do que reconhecida como uma mulher autora. Talvez porque se esperava dela uma atitude maternal, ou seja, que cedesse às pressões da cultura. Apesar dos 25 anos de convívio com Lou Andreas-Salomé, em *O mal-estar na cultura* (1930/2020), Freud atribuiu à mulher uma posição de desvantagem em relação ao homem. Ele defendeu a hipótese de que, devido à menor capacidade de sublimação – do que discordamos veementemente –, a mulher sofreria mais os efeitos da repressão da sexualidade exigida pela sociedade. Neste texto, propôs que a ambivalência entre amor/*Eros* e necessidade/*Ananke* estaria na origem e manutenção dos laços civilizatórios. Com isso, a mulher, associada ao *Eros*, seria parte da fundação da cultura e ocuparia uma função próxima ao recalçamento.

---

<sup>111</sup> Dentre tais autores, estão François Roustang, na obra *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, publicado em Baltimore, pela editora John Hopkins University Press em 1982.

Parece-nos que se esperava que Lou Andreas-Salomé agisse como a maioria das mulheres: desempenhando a função de agente civilizatório ao ocupar o lugar materno, representando a ordem. Entretanto, ocupando a função erótica, não seria mais agente da ordem, mas agente da desordem. O erotismo seria o componente de desordem do ponto de vista social. A mulher alternaria seu lugar de ordem ou desordem, estando polarizada entre maternidade e erotismo. Isso tem como consequência que esses lugares são tomados como se fossem lugares excludentes entre si: a mulher é mãe ou objeto sexual. Lou Andreas-Salomé parece recusar esse tipo de pensamento, pois nota que, ao garantir os laços civilizatórios, a mulher é excluída de suas benesses. A cultura, portanto, não parece tolerar bem o desejo sexual feminino porque o considera desencadeador da desordem nos laços sociais. As funções homem e mulher, masculinidade e feminilidade, não são dados da natureza, são resultado do trabalho da 'cultura civilizatória' e isso traz efeitos diretos à sexualidade das mulheres.

Conforme as autoras Souza (2006), Schuck (2016) e Pereira (2016), se Lou Andreas-Salomé, uma mulher bela, comunicativa e atraente sexualmente não poderia, ao mesmo tempo, ser considerada capaz de discussões filosóficas, políticas e psicanalíticas, isso se deve à referência de feminilidade vigente nos séculos XIX e XX. Esperava-se de uma mulher, que fascina um homem que por ela rapidamente se apaixona e deseja torná-la sua esposa, não uma recusa. Lou Andreas-Salomé recusou vários pedidos de casamento e sua atitude *parrhesiásta* aparece em suas elaborações teóricas acerca da feminilidade, mais especificamente sobre o erotismo.

Lou Andreas-Salomé publicou duas obras sobre amor e erotismo que tratam da feminilidade. Em *Reflexões sobre o problema do amor* (2005), escrita em 1900, se refere ao amor como união e fonte ímpar de criação. Para ela, todo ato de amor está também relacionado com o amor que o criador tem por si mesmo, sendo uma fonte de alegria, entretanto, dependente da liberdade individual e sexual. Ela propôs que a tendência a incluir o outro em seu universo ou entrar no universo do outro teria como efeito a morte da criatividade. Ela justificou esse pensamento afirmando que, quando as pessoas se separam, após um longo período juntas, elas florescem, porque o 'nós' não foi capaz de

carregar o *eu*. A segunda denomina-se *O erotismo*, publicada em 1910, na qual Lou Andreas-Salomé considera o erotismo inconciliável com a fidelidade. A sexualidade, em seu texto, implica um sinal de ascensão para conexões vitais ainda mais amplas. A vida erótica, portanto, estaria mais associada à infidelidade e menos ao casamento. No texto “Lou Andreas-Salomé: Uma Filósofa, Psicanalista e Escritora Vanguardista”, Elena Schuck (2016) mostra que os textos de Lou Andreas-Salomé foram considerados como meros produtos de sua época, sendo classificados como literatura feminina. Entretanto, esta autora foi muito além disso:

Lou rompeu os limites de um mundo interpretado pelos homens, sendo acusada de possuir uma vitalidade “demasiadamente cerebral” e uma vontade muito “varonil”. Sua obra aborda sempre o problema do equilíbrio entre a diversidade de possíveis papéis e uma imagem circunscrita da mulher, assim como os problemas fundamentais que adentram a mudança cultural produzida no *fin-de-siècle*. Podemos destacar *Personagens femininos de Henrik Ibsen*, publicado em 1892, onde defende a necessidade de liberdade para as mulheres prisioneiras de variadas circunstâncias sociais; *Fenitschka* e *Uma divagação*, publicadas em 1898, novelas que tratam das paixões amorosas de duas mulheres, mas cumprem a função de exemplificar e generalizar a problemática das mulheres; e *O erotismo*, publicado na década de 1910, cuja temática central é a sexualidade feminina e onde já se evidencia um enfoque próximo ao psicanalítico. Desde estas primeiras novelas e ao longo de todos os seus escritos e ensaios, correspondências, textos autobiográficos e trabalhos psicanalíticos, aparece esse interesse pela condição feminina (SCHUCK, 2016, p. 138-139).

As críticas acerca da relevância da obra de Lou Andreas-Salomé enquanto psicanalista, porém, estão longe da unanimidade, e são contraditórias:

Autores tais como Roustang (1982), por exemplo, desconsideram a importância da psicanalista russa ao reduzir suas posições perante Freud a um paradoxo entre a total conformidade ou rebelião e independência. Desse modo, não seria possível conceber o relacionamento entre ambos como nada além do que se dá entre uma filha e um pai a quem se adora. Roustang rejeita também sua importância para Freud e sua habilidade de encontrar um pouco de liberdade em seu relacionamento pessoal e profissional com ele, assim como ocorrera com a filha, Anna [Anna Freud]. [...] Já Abenheimer (1971) atribui a Andreas-Salomé uma crítica metodológica fundamental e bem-sucedida da psicanálise, e até surpreende-se com o fato de a amizade entre ela e Freud ter se mantido inabalada apesar das críticas que ela fez abertamente sobre algumas bases de sua teoria (PEREIRA, 2016, p. 52).

É inegável a importância clínica do trabalho de Lou Andreas-Salomé e de sua posição de enfrentamento das barreiras sociais ultrapassadas por ela. No início do século XX, diferentemente do que ocorria com outras profissões predominantemente ocupadas por homens, notamos a forte presença de mulheres psicanalistas, entre elas: Margarete Hilferding, Anna Freud, Melanie Klein, Sabina Spielrein, Helene Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot<sup>112</sup>, Karen Horney, Ruth Marck Brunswick, Joan Riviere, incluindo ainda Marie Bonaparte<sup>113</sup>, que adere ao discurso psicanalítico. Mulheres que estabeleceram laços de intensa colaboração intelectual com a criação da psicanálise, ao que Freud foi favorável:

Quando, em 1910, a Sociedade Psicanalítica de Viena revia seus estatutos internos, houve a oposição de alguns membros à admissão de mulheres, [...] sendo bastante raras mulheres com formação médica. Freud posicionou-se firmemente a favor da admissão de mulheres. Com efeito, Margarete Hilferding foi a primeira representante feminina a fazer parte do círculo, tendo sido eleita em abril de 1910 (IANNINI e TAVARES, 2018, p. 25).

Apesar da convivência e amizade entre eles, Lou Andreas-Salomé e Freud discordaram teoricamente acerca da sexualidade e da cultura: para ele a felicidade não faz parte da cultura e o desprazer implica uma tensão interna constante: para ela, o prazer é acessível, pois tanto o homem quanto a mulher se encontram em unidade maior com tudo o que existe no universo. Há muitos

---

<sup>112</sup> Freud escreveu: “Parece, realmente, que as analistas mulheres puderam perceber esses fatos [a primeira ligação da mulher com a mãe e a hostilidade com esta na vida adulta] de maneira mais fácil e clara, porque as pessoas em tratamento com elas [Helene e Jeanne] tiveram o auxílio da transferência sobre um substituto adequado da mãe” (1931/2018, p. 287).

<sup>113</sup> Marie Bonaparte traduziu as obras de Freud para a língua francesa, além de salvar textos e correspondências de Freud do nazismo. De acordo com Alessandra Ricciardi Gordon, em “Marie Bonaparte – Princesa e Psicanalista”, foi pioneira no estudo da sexualidade feminina a partir da psicanálise freudiana: “suas contribuições teóricas centraram-se na feminilidade e na sexualidade feminina. Era estudiosa, dedicada e escrevia muito bem. Seus textos são claros e se baseiam tanto em sua experiência clínica, como traduzem uma elaboração teórica que, embora siga as ideias de Freud sobre a sexualidade feminina – ou, como hoje denominamos, o monismo fálico –, também foi em alguma medida original e arrojada para sua época. Faz longas e significativas citações tanto de Freud, como de outros autores, inclusive da literatura. [...] Seu interesse na sexualidade feminina era certamente motivado por questões pessoais, pois Marie sentia-se frustrada como mulher e julgava-se frígida. Em 1924, antes de iniciar sua análise com Freud, fez uma pesquisa com 200 mulheres, na qual avaliou o prazer sexual correlacionando-o com a distância entre o clitóris e a vagina, concluindo que a ausência de prazer coincidia com uma distância maior. Seu artigo “Considerações sobre as causas anatômicas da frigidez feminina”, publicado no periódico médico *Bruxelles – Médical*, sob o pseudônimo de A. E. Narjani, apontava a existência de duas causas para a frigidez: uma devida à inibição psíquica e outra de caráter vaginal anatômica” (2009, p. 112).

outros pontos de discordância entre eles. Freud atribuiu à mulher pouco<sup>114</sup> senso de justiça devido a suas teses de preponderância da inveja em sua vida anímica, de interesses sociais mais fracos e, como já apontamos, de menor capacidade para a sublimação pulsional que os homens. Ele atribuiu a suposta inferioridade à ligação pré-edípica em que haveria uma identificação com a mãe, na qual a menina se prepararia para o seu futuro como mulher, adquirindo as qualidades necessárias para sua atividade sexual e para responder às demandas sociais na vida adulta:

Na menina, falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo. A castração já produziu antes seu efeito, que consistiu em forçar a criança na situação do complexo de Édipo. Por isso, este foge ao destino que lhe está preparado no caso do menino; ele pode ser abandonado lentamente, ser resolvido por recalçamento e deslocar seus efeitos amplamente na vida anímica normal da mulher. [...] *O Supereu nunca se torna tão implacável*, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como o exigimos do homem. Traços de caráter que sempre foram criticados na mulher – que ela mostra menos *senso de justiça que o homem, menor inclinação para se submeter às grandes necessidades da vida, que, com maior frequência, deixa-se guiar em suas decisões por sentimentos ternos e hostis* – estariam amplamente fundamentados na modificação da formação do Supereu (FREUD, 1925/2018, p. 270-271 [grifo nosso]).

Lou Andreas-Salomé posiciona-se de modo contrário à proposição freudiana: para ela, a relação amorosa pode ser construída de tal modo que não ocorra a anulação do desejo. Em seus textos, faz críticas diretas a Freud ao propor outros modos de compor uma relação amorosa: sem impor limites à mulher. Lou Andreas-Salomé (2005) afirma que as mulheres se tornam um adereço dos homens quando se dedicam exclusivamente ao casamento, cuidados com casa e à monogamia. Ela própria se recusou à condição de sofrimento que esse vínculo exigiria, mantendo laços afetivos e relações sexuais com outros homens: “é deveras instigante o fato de ela ter permanecido casada por mais de quarenta anos sem jamais ter tido qualquer tipo de contato físico íntimo e relações sexuais com o marido [somente com homens que lhe despertavam desejo sexual]” (PEREIRA, 2016, p. 60). Ela manteve sua liberdade

---

<sup>114</sup> Conjecturamos que Freud, homem que foi assistido por uma mulher, Martha, esposa dedicada, dispondo-lhe todo seu tempo para cuidar de sua alimentação, roupas, educar seus seis filhos e sustentar seu lugar fálico, como homem protetor, é quem mostrou pouco senso de justiça para com as mulheres.

para pensar, para desejar sexualmente e viver conforme suas ideias. Entretanto, como vimos, isso contribuiu para que não fosse reconhecida como mulher pensadora. Parece-nos que havia, em seus pares, dificuldades para apreender seu modo de pensar e agir, o qual ultrapassava os limites predeterminados pela cultura misógina do século XX:

Para ela [Lou Andreas-Salomé], amar não é sinônimo de possuir. A posse do objeto, reduzida ao ato de devorar o outro, nada pode fazer nascer de novo naquele que ama – tal como no mecanismo de alimentação, o que se tem, nesse caso, é a expulsão do objeto destruído após a assimilação de algumas de suas partes, transformadas, narcisicamente, na mesmidade de um “eu” bulímico. Amar também não é o encontro de um corpo com sua cara metade – nenhuma metade integra o que no corpo haverá sempre como falta (SOUZA, 2006, p. 244).

Para Lou Andreas-Salomé, a fonte do prazer e do interesse contínuo pelos acontecimentos da vida seria decorrente da liberdade. Liberdade que ela própria se permitiu, tendo, para tal, forjado seus próprios referenciais como psicanalista. Pereira (2016) destaca que, antes de conhecer Freud, ela já teorizava sobre satisfação sexual e satisfação intelectual, alcançadas por meio da amizade com homens e mulheres. Mesmo assim, Freud supôs que haveria pouco senso de justiça na mulher, se comparada ao homem, devido à inveja do pênis – *penisneid*. A exigência de justiça seria decorrente da superação ou elaboração dessa inveja psíquica; do contrário, os interesses sociais das mulheres se tornariam fracos, permanecendo inferiores aos do homem:

[...] Um homem em seus 30 anos parece um indivíduo jovem, e até mesmo imaturo, de quem esperamos que aproveite firmemente as possibilidades de desenvolvimento que a análise lhe oferece. Mas uma mulher da mesma idade muitas vezes nos assusta por sua rigidez psíquica e imutabilidade. Sua libido assumiu posições definitivas e parece incapaz de abandoná-las por outras. Não há caminhos disponíveis para continuar o desenvolvimento; é como se o processo todo já estivesse concluído e permanecesse, a partir de agora, ininfluenciável; é como se o difícil desenvolvimento para a feminilidade houvesse esgotado as possibilidades (FREUD, 1933/2018, p. 340-341).



Freud, apesar de sua convivência com Lou Andreas-Salomé, na Sociedade Psicanalítica de Viena<sup>115</sup>, ignora a potencialidade psíquica criativa das mulheres ao desconsiderar as condições sociais que se apresentavam a elas na primeira metade do século XX. A possibilidade de realização ou satisfação da feminilidade estava reduzida ao casamento e à maternidade. Talvez isso se deva à sua formação médico-científica do século XIX, que lhe imprimiu um saber-poder que fundamentaria a suposta superioridade masculina. Por outro lado, em “Reflexões sobre o problema do amor e o erotismo: ensaios por Lou Andréas-Salomé”, Regina Maria de Souza (2005) afirma que, em nenhuma das cartas trocadas entre eles, é perceptível que Freud a critique, ou que lhe sugira cautela em sua conduta. Nesse sentido, as cartas de Lou Andreas-Salomé a Freud contribuem para discutirmos essa questão ambivalente na teoria freudiana. É contraditória a posição freudiana: a mulher teria menor capacidade sublimatória, por um lado; de outro, a mulher é pensada, de modo inaugural, como um ser que se angustia, que pensa e sublima, para além do aspecto biológico da maternidade, ao propor a existência do inconsciente:

[A mulher,] condenada a entrar no desejo apenas através da união com o homem, ela lhe devia até mesmo sua angústia! Quando se sentia frustrada, o essencial de sua alienação social já fora decidido, uma vez que era seu ingresso que a condenava a ligar ao homem sua economia de gozo<sup>116</sup>. Mas, nesse ponto que ela começa a protestar, por meio de seu inconsciente (POMMIER, 1998, p. 152).

Lou Andreas-Salomé agiu de modo *parrhesiásta*, expressando, por meio das palavras, do corpo e de seus laços afetivos, o seu desejo. Ela influenciou<sup>117</sup> Freud em sua elaboração da teoria psicanalítica. Foi mencionada em vários textos, dentre eles no capítulo VIII, “Equívocos na ação’ de *Interpretação dos sonhos*; no volume XVI, na “Conferência XX”; no volume XVII, em “As transformações da pulsão exemplificadas no erotismo anal”; no volume XXII na

---

<sup>115</sup> “Pela indicação do próprio Freud, que logo percebe seu potencial e sua utilidade à causa da psicanálise, Andreas-Salomé passa a frequentar as reuniões de quarta-feira da Sociedade Psicanalítica de Viena, sendo muitas vezes a única mulher presente” (PEREIRA, 2016, p. 62).

<sup>116</sup> Protesto inconsciente, como ocorre na histeria, em que, devido ao recalçamento, se mantém um ‘alheamento’, ou uma dissociação, entre o somático e o psíquico.

<sup>117</sup> Conforme Pereira (2016), a interlocução com Lou Andreas-Salomé pode ter contribuído significativamente para a relação que Freud manteve com Bertha Pappenheim, pseudônimo Anna O.; Ida Bauer; Margarethe Csonka-Trauteneegg, a jovem homossexual; Fanny Moser, pseudônimo Emmy von N.; e Ilona Weiss, pseudônimo Elisabeth von R., dentre outras mulheres não investigadas, mas não menos importantes.

“Conferência XXXII” e, por último, no volume XXIII, texto em que escreveu uma despedida, após sua morte:

A 5 de fevereiro deste ano, *Frau* Lou Andreas-Salomé faleceu pacificamente em sua casinha de *Göttingen*, com quase 76 anos de idade. Durante os últimos 25 anos de sua vida, essa notável mulher esteve ligada à psicanálise, à qual contribuiu com trabalhos valiosos e que também praticou. Não estarei dizendo demais se reconhecer que todos nós sentimos como uma honra quando ela se juntou às fileiras de nossos colaboradores e companheiros de armas, e, ao mesmo tempo, como uma nova garantia da verdade das teorias da análise (FREUD, 1937, p. 334).

Lou Andreas-Salomé foi admirada e temida, já que muitos a julgavam excessivamente independente para uma mulher e pouco interessada por temas então tidos como femininos. Entretanto, com suas atitudes *parrhesiásticas*, contribuiu fortemente para a libertação e emancipação das mulheres do século XX:

Ao se inserir amplamente nos debates suscitados pela teoria psicanalítica e pela filosofia de 1900, Lou em muito contribuiu para a atitude da mulher moderna a qual, mesmo sofrendo o desconcerto da época, se arrisca a entender a si mesma. Produz-se então uma explosão de possíveis imagens do próprio ser – e resulta sumamente difícil projetar nessa situação tão aberta uma imagem comprometida para a nova mulher. Essa dificuldade ocorre nas mais diversas situações da vida, mas se acentua especialmente onde trata-se da autoconfiança da mulher, baseando-se em suas próprias experiências de vida (SCHUCK, 2016, p. 141).

Dentre os pensadores e psicanalistas pós-freudianos na investigação sobre ‘O que quer uma mulher?’, Lou Andreas-Salomé não se destaca segundo Pereira,

apesar da obscuridade que frequentemente permeia o pensamento da autora, é em seus toques pessoais, certamente intuitivos, mas nunca apartados da vida, que é lançada luz a seu respeito, e ainda que ela não tenha se destacado como uma das maiores sistematizadoras do pensamento psicanalítico, é enriquecedor o estudo de sua leitura da psicanálise como uma contribuição ímpar para a experiência humana (PEREIRA, 2016, p. 130).

No início do século XX, entretanto, Lou Andreas-Salomé se destacou quando suas experiências clínicas e pessoais se tornaram públicas. Isso

também ocorreu com Anna Freud<sup>118</sup>, Dorothy Burlingham, Jenny Aubry, Sabina Spielrein, Løe Kann, Helene Deutsch, Marie Bonaparte<sup>119</sup>, Joan Riviere, Alix Strachey, Melanie Klein e Françoise Dolto. Elas expandiram significativamente a publicação de textos sobre a feminilidade. Essas autoras foram além da teorização sobre a feminilidade, contribuíram para a continuidade ou reformulação de teorias psicanalíticas, especialmente na criação de novos modos de tratamento psicoterapêutico com crianças e adolescentes, no período anterior e após a II Guerra Mundial.

#### **4.2 Nísia Floresta: experiência *parrhesiásta* no Brasil**

Constância Duarte (2001), crítica literária feminista, dedicou-se a resgatar as contribuições da brasileira Nísia Floresta do anonimato. Publicou diversas pesquisas sobre essa autora, descrita como uma mulher corajosa, escritora, tradutora, educadora e, acrescentamos, *parrhesiásta*. Nísia Floresta viveu e trabalhou em Pernambuco, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, depois mudou-se para a Europa, onde esteve durante 28 anos, residindo em diferentes países, entre eles Itália, França e Portugal, até falecer, em 1885, na cidade francesa de Rouen.

Nísia Floresta, pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto, nasceu em doze de outubro de 1810. Casou-se aos 13 anos e logo deixou o marido, uma vez que seu casamento parece ter sido 'arranjado' pela família dela. Foi uma atitude corajosa para o início do século XIX, com seus códigos de conduta conservadores: uma jovem mulher desfazer um casamento, especialmente pela posição atribuída às mulheres naquele contexto. Alguns anos mais tarde, passou a viver com o estudante de direito Manoel Augusto de Faria Rocha, com quem teve uma filha, Lúvia Augusta de Faria Rocha, em 1830. Conforme Duarte (2001),

---

<sup>118</sup> Segundo Roudinesco e Plon, "em 1937, graças ao dinheiro de uma rica americana, Edith Jackson (1895-1977), que foi a Viena analisar-se com Freud, Anna criou um pensionato para crianças pobres, ao qual deu o nome de Jackson Nursery. A experiência se inspirava na de Maria Montessori. Foi interrompida pela implantação do nazismo na Áustria" (1998, p. 259).

<sup>119</sup> "Marie publicou vários trabalhos seus e traduziu a obra de Freud para o francês; clinicou sem formação médica; tornou-se porta-voz de Freud na França; fundou, juntamente com alguns outros colegas, a Sociedade Psicanalítica de Paris (1926); a Revista Francesa de Psicanálise (1927) e o Instituto de Psicanálise (1934), e usou métodos personalíssimos" (GORDON, 2009, p.118).

Lívia foi descrita pela mãe como companheira e tradutora, em suas viagens. Tiveram um segundo filho e, em 1833, mudaram-se para Porto Alegre, ano em que seu marido faleceu, ainda com 25 anos.

Segundo Bezerra e Silva (2016), em 1837, em função da Revolução Farroupilha, Nísia Floresta deixou o Rio Grande do Sul e mudou-se para o Rio de Janeiro. Em 1849, publicou a primeira edição de *A Lágrima de um caeté*, Poema de 712 versos sobre a degradação do índio brasileiro colonizado pelo homem branco e o drama vivido pelos liberais durante a Revolução Praieira, em Pernambuco. Depois disso mudou-se para Paris. Sua história foi marcada por muitas idas e vindas, entre o Brasil e a Europa, mantendo-se ativa em suas publicações em português, francês e italiano. Em 1875, regressou ao Brasil por dois anos aproximadamente e, em 1878, em Paris, realizou sua última publicação: *Fragments d'un ouvrage inédit – Notes biographiques*.

Em 1832, aos 22 anos, Nísia Floresta publicou seu primeiro livro, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*<sup>120</sup>, texto em que ela questiona, de modo *parrhesiásta*, a realidade em que está inserida: “Que direito pois têm eles [os homens] de nos desprezar, e pretender uma superioridade sobre nós, por um exercício que eles partilham igualmente conosco?” (FLORESTA, 2010, p. 82). Ela afirma que é conhecido o fato de que os homens, em sua grande maioria, olham com desprezo para a função de criar filhos; para eles, esta seria uma função indigna. Além disso, os homens fazem acusações diretas e incorretas contra a maior parte das mulheres, acreditando que estas seriam semelhantes à lua, que não brilha senão por uma luz emprestada. E, mais especificamente, que as mulheres são definidas pelos homens como ‘inimigas da reflexão’, não sendo capazes de pensar ou inventar algo. Sobre suas afirmações contundentes, Constância Duarte pontua que:

Desde o início do século XIX há notícias de “experiências científicas” que visavam “provar” a superioridade do homem branco sobre a mulher, bem como sobre o negro e o índio. Apesar de lançarem mão de verdadeiras fraudes científicas, ao fim do século tais experiências eram consideradas por muitos

---

<sup>120</sup> Textos selecionados por Constância Duarte para a ‘Coleção Educadores’, publicada em meio digital pelo MEC, em 2010. Nesta publicação constam três de seus livros: *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, *Opúsculo humanitário* e *Cintilações de uma alma brasileira*. Texto também publicado em: FLORESTA, N. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. 4. ed. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

como absolutamente corretas, reforçando a “superioridade” de sexo e a racial. Nísia Floresta, já em 1832, antecipa-se a estas conclusões, ao pregar a mesma capacidade intelectual para mulheres e homens (DUARTE, 2010, p. 91).

Em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, Nísia Floresta enumera alguns dos preconceitos relativos às mulheres. Conforme Bezerra e Silva (2016), esse texto foi incomum para sua época, ao denunciar o abuso do poder masculino, a dupla moral e a educação que servia apenas para transformar as mulheres em bonecas para exclusivo usufruto dos homens. Nísia é contundente nas suas palavras:

Que personagens singulares! Não são eles [os homens] bem dignos de tão alta preeminência! Exigir uma servidão a que eles mesmos não têm coragem de se submeter, de um sexo, que sua vaidade qualifica com o título de – vasos frágeis –, e querer que lhes sirvamos de ludíbrio, nós, a quem eles são obrigados a fazer a corte e atrair em seus laços com as submissões as mais humilhantes! Têm porventura eles alguns títulos para justificar o direito com que reclamam os nossos serviços, que nós igualmente não tenhamos contra eles? (FLORESTA, 2010, p. 88).

Nísia Floresta efetuou a tradução do texto de Mary Woolstonecraft *Vindication of the rights of woman (Reivindicação dos direitos da mulher)* segundo vários autores e autoras. Dentre elas estão as autoras Rita de Cássia Fraga Machado e Samantha Lodi-Corrêa, que no texto “*Nísia Floresta: Pensamento pedagógico-feminista*” discutem as valiosas contribuições de Nísia para a educação brasileira. Além disso, contrapõem-se à ideia de que Nísia seria uma mulher a frente de seu tempo:

Nísia era uma mulher de seu tempo. Educadora, feminista dedicada à libertação da mulher durante o século XIX. Demonstrou por suas publicações e luta, ou seja, como exemplo, a sua capacidade intelectual. Pensar sobre isso nos permite afirmar que um pensamento nunca é totalmente pronto e acabado, pelo contrário, ele sempre estará em movimento e cabe a nós, pesquisadoras do nosso tempo, contradizendo a máxima “Nísia, para além do seu tempo”, interpretá-la para a transformação que buscamos (MACHADO e LODI-CORRÊA, 2022, p.14).

Em 1832, portanto, ao realizar a livre tradução desta obra, ela apreendeu as reflexões dessa autora inglesa – Mary Woolstonecraft – e foi se apropriando delas e adaptando-as à realidade brasileira. Ao reescrever o texto *Reivindicação*

dos direitos da mulher, Nísia Floresta estaria se inserindo “na linhagem antropofágica da literatura brasileira (que tem Gregório e Sousândrade como representantes, bem antes de Oswald), ainda que com outras intenções que não são meramente poéticas” (DUARTE, 2001, p. 157). Maria Lúcia Palhares-Burke<sup>121</sup> analisa esse trabalho de outro modo. Para essa autora, Nísia Floresta teria apenas copiado o texto de Mary Woolstonecraft. Por isso, lhe acusou de plágio, tentando desqualificar suas qualidades intelectuais. Entretanto, no artigo “Nísia Floresta e Mary Woolstonecraft: diálogo ou apropriação?”, Constância Duarte rebate habilmente as críticas dirigidas a Nísia Floresta:

O artigo<sup>122</sup> – é preciso ressaltar – revela ser fruto de pesquisas minuciosas e conserva o mérito de haver descoberto quais outros pensadores, além de Mary Wollstonecraft, como François Poulain de la Barre e Sophie, Nísia Floresta havia lido e assimilado em seu trabalho [...]. Mas o tratamento e a utilização dos dados a essas mesmas descobertas, que julgo merecer alguns reparos. Afinal, lá tais referências, identificadas em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, de Nísia Floresta, foram chamadas de “plágio”, e sua leitura daqueles autores “uma travessura literária”, entre outras considerações (DUARTE, 2001, p. 154).

No início do século XIX, era considerado comum que um autor realizasse a leitura de outro autor e, a partir dessa leitura, escrevesse seu próprio texto, incluindo suas reflexões, a partir do que aquela primeira obra lhe houvesse despertado. Nesse sentido, Duarte (2001) fundamenta sua posição por meio de exemplos de autores que foram acusados de plágio, dentre eles Gregório de Matos e Euclides da Cunha. Ela também refuta a ideia de ‘travessura literária’, pois a publicação de Nísia Floresta seria muito mais do que um ato inconsequente: ela produziu reflexões de autoria própria. Duarte (2001) fundamenta seu texto a partir de uma advertência que a própria Nísia Floresta redige na sua tradução desse texto de Mary Woolstonecraft. Ela indica que se trata de uma tradução livre do francês para o português. Além disso, tanto as reivindicações inglesas, quanto as francesas, nessa época, se mostravam distantes da realidade brasileira em 1832, com o velho esquema colonial e a

---

<sup>121</sup> PALHARES-BURKE, M. L. Nísia Floresta. *Folha de São Paulo*, SP, n. 5, p. 3, 1995. Caderno Mais!

<sup>122</sup> Duarte se contrapôs às ideias da ensaísta Maria Lúcia Palhares-Burke, que acusa Nísia Floresta Brasileira Augusta de plágio em suas obras. Esse artigo, criticado por Duarte (2001), foi publicado no *Caderno Mais!* do *Jornal Folha de São Paulo*, em 1º/09/1995.

dependência econômica. Em outro texto, Duarte considera a atitude de Nísia Floresta “um gesto de legítima defesa numa *apropriação* e numa desconstrução de escritos europeus realizadas da perspectiva da *periferia* visando à construção de um outro texto” (2010, p. 159). E acrescenta, de modo mais preciso:

[...] Antes de Marx dissertar sobre a superação dialética, Nísia realizava na prática esta superação, ao reler os europeus e reelaborar em suas afirmações. E muito antes de Derrida proclamar que a escritura é parricida, Nísia já matava o Pai do texto e enriquecia seu escrito com um enxerto de Poulain de la Barre (DUARTE, 2001, p. 160).

Em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, Nísia Floresta continua:

As observações que as mulheres fazem em sua prática têm-se achado tão exatas e apoiadas sobre razões tão sólidas, que têm demonstrado mais de uma vez a inutilidade, e pedantaria da maior parte dos sistemas das escolas. Eu duvido que o nosso sexo quisesse passar tantos anos tão inutilmente, como fazem esses homens, que se apelidam filósofos; se quisesse aplicar-se ao estudo da natureza, estou persuadida que acharíamos um caminho mais breve para chegarmos a esse fim. Não faríamos, como certos homens, que empregam anos inteiros e algumas vezes mesmo toda sua vida, a raciocinar sobre entes de razão e bagatelas imaginárias, que só existem em seus próprios cérebros (FLORESTA, 2010, p. 97).

A partir desse pensamento, Nísia Floresta ousou se ocupar da criação de um Colégio, na cidade do Rio de Janeiro, prática incomum para uma mulher. Nísia Floresta pôde realizar, na prática, as ideias que havia defendido em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, sustentando sua oposição à dita superioridade masculina por meio da educação das meninas. Seu objetivo esteve em combater o estado de subordinação e dependência absoluta das mulheres em relação aos homens no século XIX. Defendia publicamente a ideia de que os homens impõem submissão às mulheres, escrevendo: “Nós [mulheres] somos capazes de nos governar a nós mesmas” (FLORESTA, 2010, p. 88.). Ela era viúva, mãe de dois filhos, escritora e, na função de Diretora do Colégio, praticou e comprovou as ideias defendidas em suas traduções e seus textos.

Constância Duarte (2010), em seu livro *Nísia Floresta*, mostra a coragem em fundar e sustentar um Colégio só para meninas no Rio de Janeiro num contexto completamente desfavorável a isso. Nísia Floresta foi pioneira nesta

função no Brasil<sup>123</sup>, uma vez que somente mulheres estrangeiras exerciam a função de dirigir um Colégio. Sua coragem lhe resultou em muitas críticas, especialmente por defender e propiciar às mulheres acesso à educação científica, ultrapassando a aprendizagem exclusiva ditas femininas, as atividades consideradas domésticas, tais como pintar, cozinhar, costurar e bordar. Nísia propõe uma desconstrução da noção de essência feminina. Nessa direção, Colling (2014) argumenta que, nos processos de desconstrução, é imprescindível considerar os aspectos históricos, ou seja, que a mulher conheça sua história, para de fato transformá-la, assim como fez Nísia Floresta ao defender a educação formal para as meninas:

Em sua crítica ao essencialismo e ao universalismo, Michel Foucault ofereceu às mulheres base conceitual para a desconstrução das palavras e das coisas. Considerar como as mulheres e homens são produzidos é uma tarefa primeira dos historiadores. Todas as coisas, escreve Foucault [em “Ditos e escritos”], foram feitas, assim, ‘elas podem ser desfeitas, sob a condição de que se saiba como foram feitas’ (COLLING, 2014, p. 39-40).

Com sua ousadia, Nísia Floresta possibilitou que meninas brasileiras tivessem o mesmo tipo de educação que os meninos, ultrapassando a noção de essência feminina. Entretanto, foi fortemente criticada em jornais de grande circulação por seus atos *parrhesiásta*s, críticas que se intensificaram por meio de uma campanha anônima de difamação contra ela. Não duvidavam de sua capacidade intelectual como Diretora, as acusações eram dirigidas à vida pessoal de Nísia Floresta e estavam diretamente associadas ao fato de ela ter sido casada duas vezes e por seus ditos “excessos” supostamente cometidos no Colégio por ela administrado:

A valorização da “educação da agulha” em detrimento da instrução era um fato tão aceito como sendo o mais correto, que não faltou quem criticasse o colégio de Nísia Floresta por incluir disciplinas consideradas supérfluas para a formação das meninas. Um dos críticos, por exemplo, no jornal O Mercantil, de 2 de janeiro de 1847, fez o seguinte comentário acerca dos

---

<sup>123</sup> Conforme Rita de Cássia Fraga Machado e Samantha Lodi-Corrêa (2022, p.11) “não foi Anísio Teixeira o “pai” da educação pública no Brasil. Na verdade, Nísia foi a pioneira em realizar o debate a respeito da educação pública. Ela fazia forte oposição à comercialização do ensino, como escreveu em jornais da época, pois escolas eram frequentemente abertas sem consistência educacional nem a presença das mulheres”.



exames finais em que várias alunas haviam sido premiadas com distinção: “trabalhos de língua não faltaram; os de agulha ficaram no escuro. *Os maridos precisam de mulher que trabalhe mais e fale menos*” (DUARTE, 2010, p. 17).

Nísia Floresta opunha-se publicamente à concepção de educação vigente, a qual pautava-se partir de uma visão romântica, religiosa e moralista. A educação das meninas tinha como objetivo, na concepção dos estudiosos dos séculos XVIII e XIX, tais como Rousseau, a preparação destas para assumirem, exclusivamente, as funções da maternidade, da educação dos filhos e da esposa na família:

[...] Foram muitos os ideólogos que se projetaram e tiveram seus discursos repetidos *ad infinitum*. Jean-Jacques Rousseau foi um deles. Aliás, um dos principais. Seus escritos de 1759 e de 1762 – *Émile* e *La nouvelle Héloïse* –, definidores do papel “natural” da mulher (boa mãe, servir e agradar ao homem), são sempre retomados e contribuem decisivamente na formulação dos novos preceitos. Outro, Jules Michelet, obtém ampla aceitação entre os homens, particularmente entre as mulheres, com *La femme*, de 1859. [...] Michelet fixa uma imagem de mulher/esposa dócil, meiga, frágil, dependente, que se converterá quase na imagem ideal de mulher que todos passariam a desejar. Segundo ele, a esposa deveria assim se expressar para o marido: “Meu amigo, eu não sou forte. Para pouco sirvo, apenas para amar-te e zelar por ti. Não tenho teus braços musculosos, e *se fixo muito tempo a atenção em uma coisa complicada, o sangue afluí-me à cabeça, o cérebro lateja-me. Não sei inventar* [...]” (DUARTE, 2010, p. 21, grifo nosso).

Em direção oposta a esses filósofos, no Colégio Augusto, fundado por Nísia Floresta, a educação das meninas tinha como objetivo habilitá-las para participar, futuramente, junto com o homem, dos progressos da técnica e das ciências. Ela alertou, no texto *Opúsculo humanitário*, que o cuidado com a educação feminina estava diretamente associado ao progresso da nação brasileira. Conforme a pesquisa de Duarte (2010), ela esteve em consonância com o pensamento filosófico e utópico mais avançado de seu tempo, este que acreditou que o progresso social dependia do grau de emancipação feminina na sociedade:

Atribui à colonização portuguesa as causas determinantes do nosso atraso cultural, enumera os preconceitos herdados da metrópole e conclama os brasileiros a agir de modo a reverter o quadro educacional. [...] O desejo de ver seu país ao lado das nações mais progressistas levava Nísia Floresta a desenvolver o tema da necessidade de educação, a provocar o debate entre

os contemporâneos e a cobrar alguma coerência entre os projetos governamentais e seu alinhamento aos ideais liberais (DUARTE, 2010, p. 30).

Havia, entretanto, um jogo de forças e de influências nos textos produzidos e publicados por Nísia Floresta. Se, por um lado, se aproximou do pensamento liberal mais progressista; por outro, permaneceu ainda limitada, por sua formação religiosa, aos ditames conservadores do catolicismo. Além disso, Nísia Floresta esteve próxima da filosofia positivista, especialmente por meio da amizade com Auguste Comte, em Paris:

Assim, ao fazer a sua leitura do positivismo e ao destacar nele os pontos que mais atendiam a seus interesses intelectuais, Nísia Floresta adquiriu um certo verniz desse pensamento filosófico. Enganou, desta forma, a muitos que reconheceram aí uma adesão completa. Tanto foi apenas superficial sua identificação com tais propostas, que não se encontra em seus escritos nenhuma outra referência a Comte ou à sua filosofia, que não esteja diretamente relacionada com a melhoria da condição feminina (DUARTE, 2010, p. 35).

Ela se identificava com uma filosofia que defendia seus interesses e enfatizava uma suposta supremacia feminina, tal como havia defendido em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Entretanto, se distanciava do pensamento positivista:

O fato de Nísia Floresta ter realizado um estudo de campo, e a partir do conjunto das impressões recebidas fazer uma abstração e ainda teorizar a respeito, poderia talvez sugerir uma aproximação entre sua atitude “científica” com a corrente filosófica e religiosa positivista, que valorizava o conhecimento racional fundado na observação e experiência. Mas essa aproximação deve ficar reduzida apenas à atitude empírica da pesquisadora (DUARTE, 2010, p. 70).

O conceito de educação feminina proposto por Nísia Floresta termina por não avançar muito no que se refere às possíveis mudanças nas condições de vida da mulher no século XIX. Isso se deve ao pensamento patriarcal ainda vigente nessa época:

As opiniões recolhidas na *Polianteia comemorativa da inauguração das aulas para o sexo feminino do Imperial Liceu de Artes e Ofícios*, por exemplo, ainda que já de 1881, nos oferecem uma ideia da diversidade de pontos de vista entre os intelectuais [...]. A maioria das respostas aponta para uma educação permeada pela religião e pela moral que

aperfeiçoasse ainda mais a mulher e a tornasse naturalmente devotada ao lar [...]. Entre os que assim se posicionaram estavam dois positivistas: Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes que, coerentemente, condenavam *qualquer possibilidade de emancipação feminina através da profissão, pois acreditavam que isso seria o princípio destruidor da família e da sociedade* (DUARTE, 2010, p. 39, grifo nosso).

Há diferentes interpretações dos críticos sobre a obra de Nísia Floresta. O texto “Fany ou o Modelo das Donzelas”, por se tratar de uma narrativa vinculada aos acontecimentos de 1835 em Porto Alegre, foi considerado uma crônica da Revolução Farroupilha. Duarte (2001; 2010) propõe outra análise: as reais intenções da autora e suas opiniões acerca da Revolução foram elididas. Uma leitura mais atenta revelaria um posicionamento político:

Basta que observemos a forma como a Revolução Farroupilha é introduzida no texto, o tratamento que recebe por parte da voz narradora e o papel que os personagens – Fany e seus pais – aí desempenham. Longe de ser prenunciada, desejada ou mesmo justificada, a revolta chega de repente rompendo a harmonia do lugar e da vida das pessoas que ali habitavam (DUARTE, 2010, p. 54).

Nísia Floresta, em *A mulher*, publicado em 1857, revela a diversidade de perspectivas que compõe o seu pensamento. O texto parece um conto, mas comporta análise e reflexão, o que o aproxima do estilo jornalístico, sociológico e filosófico. Neste texto há ficção, estudo de campo e reflexão. Sobre o estudo de campo, há exemplos nas suas anotações do período em que esteve em Paris:

Após ter esperado cinco ou seis meses de salário [dos pais da criança], não tendo mais meios de alimentar o menino em sua numerosa e necessitada família, resolvia-se finalmente com grande pesar a levá-lo de volta à tal repartição [órgão que acolhia criança em abandono]. Em um burgo mais distante, um menino deixado por sua ama no quintal da cabana, fora comido por um leitão! (FLORESTA, 2010, p. 131)

Seu texto foi composto por diversos casos a partir do registro de flagrantes da vida no campo, no interior da França. Esse texto de Nísia Floresta adquire condição de pesquisa porque tais imagens foram descritas depois de ter vivido a situação narrada. Ela não se limita ao superficial registro formal, de comentar um acontecimento de que ouvira dizer. Se autorizava, aos olhos das leitoras, a falar a respeito dos problemas vividos pelo cotidiano das mulheres. A transcrição dos diálogos entre ela e as mulheres entrevistadas foi um dos recursos utilizados

por ela que contribuiu para se aproximar mais de uma pesquisa sociológica. Para Duarte (2010), pode-se considerar Nísia Floresta uma autora de obras de ficção, uma observadora do comportamento humano (por meio de suas pesquisas de campo) e uma filósofa. Acrescentamos, uma mulher *parrhesiásta*.

A força dos argumentos dessas mulheres autoras está no questionamento que fazem à suposta inferioridade intelectual das mulheres, as quais eram educadas exclusivamente para o casamento. Como vimos, na modernidade as mulheres eram sustentadas pelo pai ou pelo marido, ou foram exploradas pelo capitalismo<sup>124</sup> ou pela prostituição. Elas estavam sob forte influência dos códigos de conduta dominantes, ou seja, a delicadeza feminina era considerada uma grande virtude e um atributo necessário para o casamento. Ao casar, porém, elas perdiam toda e qualquer autonomia permanecendo sob a autoridade masculina. Como escreveu a *parrhesiásta* Mary Wollstonecraft (2016), suas potencialidades permaneciam reprimidas e, quando uma mulher agia como um ‘ser humano’, era logo acusada de ser masculina. Evitando qualquer tipo de generalização, destacamos a condição de sofrimento psíquico daquelas mulheres que não correspondiam aos códigos de conduta dominantes, nem encontravam modos de agir *parrhesiásta*.

---

<sup>124</sup> Conforme Federici, a exploração das mulheres cumpriu uma função central no processo de acumulação capitalista: “na medida em que as mulheres foram as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: a força de trabalho, [...] o trabalho não remunerado das mulheres no lar foi o pilar sobre o qual se construiu a exploração dos trabalhadores assalariados” (2017, p. 17). De modo súbito, o desenvolvimento da indústria passou a exigir uma mão de obra mais específica e a colaboração da mulher foi necessária. Segundo Beauvoir: “essa é a grande revolução que, no século XIX, transforma o destino da mulher e abre, para ela, uma nova era [...]. No princípio do século XIX a mulher era explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo. O trabalho em domicílio constituía isso que os ingleses chamam *sweating system*; apesar de um trabalho contínuo, a operária não ganhava o suficiente para atender às suas necessidades” (1970, p. 148).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS OU ‘O QUE QUER UMA MULHER?’: UMA EXPERIÊNCIA *PARRHESIÁSTA* EM TORNO DOS ENIGMAS DA FEMINILIDADE

Neste estudo, a questão ‘O que quer uma mulher?’, formulada pela clínica psicanalítica, está articulada ao estudo foucaultiano acerca da *parrhesía* entre os gregos da Antiguidade. Investigamos as práticas ou técnicas do dizer-a-verdade sobre si operadas pela mulher na construção de sua feminilidade. A partir de Foucault, demarcamos que esse conceito implica o risco de dizer a outrem uma verdade – sobre si mesma – que faz oposição àquilo que se espera que seja dito. No caso de Antígona, seu ato *parrhesiásta*, interpretado por Creonte como desobediência, foi assumir sua posição e as consequências decorrentes dela. Nesse sentido, apresentamos narrativas que comprovam a participação ativa das mulheres no exercício da *parrhesía*, tais como Hildegarda de Bingen; Christine de Pisan; Mary Wollstonecraft; Marie-Olympe de Gouges; Lou Andreas-Salomé; Gabriela Mistral e Nísia Floresta.

Para discutir o sofrimento psíquico decorrente da ausência de *parrhesía* ou do ‘dizer a verdade sobre si mesma’, mostramos o pequeno universo social constituído para ser ocupado pelas mulheres, no período de invenção da psicanálise, final do século XIX e início do século XX. Nesse contexto, destacamos o lugar da mulher como a mulher-sintoma, a partir de Ida Bauer, sintoma de uma reprodução hipócrita das relações familiares que destinava à mulher a incumbência de guardar seus segredos. Especialmente aqueles ligados à sexualidade, enquanto sacrificava seu desejo, seja dirigido ao prazer no corpo ou aos objetos externos, o qual, a partir daí, só poderia se expressar pelo sintoma, e não pela palavra. Nesse caso, pelo sintoma, ou seja, por meio do discurso da histérica.

Desde a revolução no entendimento da subjetividade inaugurada por Freud, com a inclusão do inconsciente na experiência humana, destacou-se o lugar da mulher como aprisionada numa rede discursiva. Nela a mulher é econômica e socialmente dependente do homem. Mais do que isso: o saber-

poder e sua microfísica invadem a constituição subjetiva da mulher. A síntese de Pommier lista os significantes que anunciam as marcas mnêmicas do sofrimento de uma mulher: “o marido morto; patrão amado; pai ou tio sedutor; cunhado amado [...]” (1993, p. 154); muitas autoras, porém, discordam da posição masculina de Freud acerca da sexualidade feminina. Por essa razão, muitas críticas surgiram e se destacaram nos movimentos feministas<sup>125</sup>, também por mulheres que estudam e/ou praticam a psicanálise freudiana. Essas críticas são fundamentais para que a psicanálise, ao ser confrontada, avance em sua teoria e em sua prática. A sexualidade foi um tema revolucionário no início da criação da psicanálise. Discutimos seus avanços e retrocessos, a partir de autoras e autores contemporâneos que debatem a sexualidade feminina em suas publicações.

### 5.1 A feminilidade é um enigma

A feminilidade é um enigma que homens e mulheres se propuseram a decifrar. Esse enigma, entretanto, permanece irresoluto<sup>126</sup>, sustentando a condição de abertura da feminilidade. Considerando que abertura, na língua portuguesa é um substantivo feminino que significa fenda, buraco, espaço sem preenchimento, acrescentamos, é o não todo: feminilidade é, portanto, uma experiência de abertura, por isso podemos escrever, uma experiência não toda. A expressão lacaniana ‘a mulher é não toda’ emergiu dos conceitos freudianos acerca das experiências psicosssexuais infantis e suas consequências para a constituição da feminilidade.

Desde seu início, a psicanálise defendeu a ideia de que a anatomia não é o destino, nem define uma posição sexual. É a partir da sexualidade infantil que a subjetividade se constituiu em meninos e meninas. A pergunta inaugural que a teoria freudiana propõe é: como uma criança, especificamente a menina,

---

<sup>125</sup> Uma autora que se destaca é Judith Butler, em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, no qual questiona o dualismo freudiano e a releitura lacaniana sobre o representante fálico no psiquismo da mulher ou *falocentrismo*.

<sup>126</sup> O enigma da feminilidade é insolúvel na medida em que a sexualidade é um enigma, um homem ou uma mulher só tem acesso ao 'Outro sexo' por meio da fantasia.

dotada de uma disposição bissexual, ascenderia à feminilidade? Essa questão é ainda hoje um enigma. Em sua pesquisa, Freud forjou respostas, consideradas, por ele mesmo, como incompletas. O que depreendemos dessa questão é que ela nos remete a outras problematizações: Como cada criança interpreta a diferença sexual? Quais experiências psicosssexuais obtém a partir de sua curiosidade infantil? Experimenta a *penisneid* ou não? Opera, e como opera, a castração simbólica? Quais saídas encontra para o complexo edípico? Repudia a feminilidade na reedição edípica na puberdade?

Reafirmamos que a anatomia não é determinante. Nos opomos à relação de causa e efeito determinista de que uma criança que nasce com pênis constituirá uma psicosssexualidade masculina e uma criança que nasce com vagina constituirá uma psicosssexualidade feminina. Defendemos que há um *real* do corpo que não pode ser elidido, porque a diferença sexual organiza a sexualidade de forma distinta para meninas e meninos. O que determina uma posição sexual é, então, a inscrição psíquica decorrente da diferença no *real* do corpo de cada criança. Na primeira infância há uma mínima diferença, como escreve Kehl, entre as crianças: a presença de um pênis, de uma vagina, ou de ambos<sup>127</sup>. É observável que meninos e meninas não têm seios ou outras características que lhes indicaria o sexo. A presença 'invisível' da vagina pode ser reconhecida da mesma forma que qualquer outra parte do corpo; no entanto, fica sem significação especial enquanto o gozo estiver passando pela via fálica, que, no início da vida, é igual para meninos e meninas, por meio do pênis ou clitóris.

Em algum momento, meninas e meninos constataam que o clitóris é diferente do pênis. O que produz, em algumas meninas, a inveja do pênis, descrita por Freud como *penisneid*. Com essa constatação, se instaura uma revolta contra a mãe, se a menina acreditar que foi a mãe que a deixou com um 'a menos'. O que seria esse 'a menos'? Não é a *coisa* em si, mas a constatação, ou a fantasia, de que uma outra criança – menino ou menina – teria recebido mais amor do Outro, e este seria o motivo de ter recebido um 'a mais' ou um 'a

---

<sup>127</sup> A intersexualidade ocorre quando se nasce com alguma deformidade ou distúrbio da diferenciação sexual (DDS). Sua principal causa é a hiperplasia congênita da suprarrenal, responsável por cerca de 90% dos casos de DDS. Ao nascer, um bebê é designado menino ou menina a partir da observação dos genitais.

menos'. Apontamos, com isso, o engodo da diferença sexual na infância. Diferença que pode – ou não – ser tomada como comprovante de um 'a menos' ou de um 'a mais' recebido do Outro. Para Freud, a *penisneid* seria sentida como uma ferida narcísica<sup>128</sup>, que a menina precisaria superar, podendo conservá-la como uma cicatriz na vida adulta. Nos textos “O declínio do complexo de Édipo” (1924) e “Sobre a sexualidade Feminina” (1931/2018), Freud propõe que a principal zona erógena da menina seja o clitóris, substituído mais tarde pela vagina:

O clitóris da menina se comporta, de início, exatamente como um pênis, mas a criança percebe, através da comparação com um coleguinha menino, que ele “ficou muito pequeno” e sente esse fato como um prejuízo e como motivo de inferioridade. Ela ainda se consola durante algum tempo com a expectativa de que mais tarde, quando crescer, ela receberá um apêndice tão grande quanto o do menino. É nesse ponto, então, que se bifurca o complexo de masculinidade da mulher (FREUD, 1924/2018, p. 252).

A menina, entretanto, poderia não internalizar a diferença como sendo de natureza sexual, supondo que já possuiu um pênis, e perdeu-o pela castração. Para Freud (1924/1986), a menina parece não estender essa conclusão sobre si mesma em relação a outras mulheres adultas e acredita que elas o possuam. Assim, a menina culparia a mãe pela perda, uma vez que acreditaria ser a única nessa condição de castrada. Em seu livro, *O segundo sexo: fatos e mitos*, Simone de Beauvoir<sup>129</sup> adverte quanto aos privilégios concedidos à condição dos meninos, que podem ser o pano de fundo para o conceito equívoco da *penisneid*:

Não é a ausência do pênis que provoca o complexo e sim o conjunto da situação; a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo a confirma na ideia da superioridade masculina. Mais tarde, em suas relações sexuais, a própria posição do coito, que coloca a mulher embaixo do homem, é uma nova humilhação. Ela reage por meio de um “protesto viril”: ou procura

---

<sup>128</sup> Segundo Roudinesco e Plon (1998), o termo narcisismo pode ser caracterizado como o amor dedicado pelo sujeito a si mesmo. Freud considera o narcisismo um estágio da evolução sexual, uma etapa libidinal.

<sup>129</sup> Beauvoir faz uma análise crítica acerca das teorias psicanalíticas, tanto de Freud quanto de Adler: “Há, em todos os psicanalistas, uma recusa sistemática da ideia de escolha e da noção de valor que lhe é correlativa; é o que constitui a fraqueza intrínseca do sistema. Tendo desligado impulsos e proibições da escolha existencial, Freud malogra em explicar-lhes a origem: toma-os por todos” (1970, p. 66).



masculinizar-se, ou luta contra o homem com armas femininas (BEAUVOIR, 1970, p. 64).

Ambas as autoras, Beauvoir (1970) e Soler (2005), propõem pensar a sexualidade da menina para além da comparação com o menino. Considerando o aforismo lacaniano de que ‘*não há relação sexual*<sup>130</sup>’, a posição freudiana relativa à castração seria considerada normativa e primitiva: “aos olhos do psicanalista, com efeito, só é obrigatório o que é impossível de evitar. Ora, a relação entre os sexos não passa de impossível” (SOLER, 2005, p. 30). A hostilidade aparece no momento de troca ou deslocamento de objeto amoroso da mãe para o pai. Isso justificaria o ódio ou repúdio à feminilidade na menina no término dessa vinculação. O ódio à feminilidade poderia permanecer por toda vida, em algumas mulheres. A condição de saber-se castrada, segundo Freud (1933/2018), daria início ao complexo de Édipo na menina. Com o reconhecimento da diferença sexual, a menina teria três possibilidades psíquicas: a inibição sexual ou a neurose; a segunda, a mudança de caráter no sentido de um complexo de masculinidade; a terceira, a feminilidade ‘normal’. Na primeira, a menina reconhece a diferença sexual, se compara com o menino e isso a afasta da atividade sexual, desistindo da masturbação clitoriana. Sobre essas ‘três saídas’, Poli (2007) evidencia, a partir de Freud, a dualidade psíquica masculino/feminino em um único sujeito, o que reafirma a ideia de que um se constrói ao passo que se afasta de outro, em uma espécie de processo e não exclusão:

A segunda linha a leva a se aferrar com desafiadora autoafirmatividade à sua masculinidade ameaçada [...]. Esse ‘complexo de masculinidade’ nas mulheres pode também resultar numa escolha de objeto homossexual manifesta. Só se seu desenvolvimento seguir o terceiro caminho, muito indireto, ela atingirá a atitude feminina normal final, em que toma o pai como objeto, encontrando assim o caminho para a forma feminina do complexo de Édipo (FREUD, 1931/2018, p. 238).

Sobre o complexo de masculinidade, Soler (2005) afirma que é preconceituoso e conceitualmente confuso. Tudo se remete ao *falo*, o desejo de adquirir, de se apropriar, torna-se legitimado como metonímia de seu ‘ter fálico’. No que concerne às mulheres, o desejo de ter seria proibido, em todas as

---

<sup>130</sup> A relação sexual só se torna possível no campo da fantasia.

instâncias fálicas da vida cotidiana: fortuna, poder, influência, entre outras. Nesse ponto, a diferença entre Freud e Lacan é muito sensível, afirma ela. Lacan não era grosseiro com as mulheres, nem em seus escritos nem tampouco na clínica, não procurava desestimulá-las de seus objetivos, por mais difícil que fosse a realização. Entretanto, esse anseio de objetos não pode caracterizar propriamente o desejo, o desejo da mulher seria outra coisa. Ou seja, há algo a mais sobre a feminilidade do que a *penisneid*. Além disso, esse pensamento freudiano seria decorrente da angústia de castração presente nos homens:

A solução freudiana, que confere na teoria ao homem e ao pai, o pênis ou falo, seria o inverso da onipotência fantasmática atribuída à mãe pela criança e mesmo pelo homem adulto. [...] Colocando a mulher como castrada e invejosa, com uma imagem desvalorizada, Freud a assimila ao modelo da figura feminina degradada que ele encontra na fantasia de muitos homens, que buscariam essas mulheres no intuito de minimizar sua impotência psíquica, manifesta diante de mulheres mais valorizadas. Entre a “mãe” e a “puta”, o homem civilizado escolheria um objeto sexual a última, pois só com ela conseguiria exercer toda a sua potência. [...] A tese da inveja do pênis que pressupõe castração feminina e materna, e asseguraria o homem de que seu próprio pênis está intacto, sendo por isso invejado, protegendo-o [Freud, com sua teoria da *penisneid* estaria se protegendo a si mesmo] contra sua própria angústia de castração (NUNES, 2000, p. 158-159).

O equívoco de Freud (1931/2018) foi considerar o desejo feminino apenas uma variação do desejo masculino, este que seria sinônimo de desejo de ‘ter’ ou desejo fálico, que equivaleria a ter o amor de um homem ou ter um filho. Nesse caso, a menina passaria a rivalizar com a mãe escolhendo o pai como objeto de amor. Assim, o desejo inconsciente de ter um pênis ou um bebê resultaria na feminilidade considerada ‘normal’. Nessa lógica freudiana, caberia ao feminino *ser* o objeto fálico, equivalente a ser desejada. Ou, o desejo de *ter* o falo, equivalente a desejar. Nessa encruzilhada, Lacan afasta-se radicalmente de Freud e, onde este declinara, aceita o desafio. Lacan não elucida a sexualidade feminina da mulher pela identificação com a mãe e, além disso, retifica a depreciação freudiana quanto à questão “O que quer uma mulher?” e, ao mesmo tempo, conserva os efeitos da parcialidade pulsional presentes na sexualidade feminina:

Parece-me que, hoje [em 1995], a questão é a seguinte: até que ponto e de que modo essas mudanças no nível do discurso do

avesso, ao modificarem patentemente os desejos das mulheres, modificam também a economia das pulsões, em especial a da parcela de gozo que não passa pela mediação fálica, a parcela não-toda (SOLER, 2005, p. 128).

No texto de 1905, “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud relacionou a sexualidade feminina/masculina a partir da diferença anatômica entre os sexos, considerando a bissexualidade como imprescindível para o entendimento das manifestações sexuais de mulheres e homens: “[...] a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino” (FREUD, 1905/1986, p. 207). Essa tese freudiana, da qual discordamos, afirmava que a libido provinha de uma natureza masculina, observada tanto no homem como na mulher, sendo improfícuo e preconceituoso definir tal ‘qualidade’ para a libido, seja do ponto de vista teórico ou clínico<sup>131</sup>. A bissexualidade, nesse sentido, remontaria a uma disposição psíquica sexual, masculina e feminina, em que a psicosexualidade passaria por um processo de constituição psíquica para além da anatomia.

Esse processo levou Freud a propor um monismo sexual para ambos os sexos, até a puberdade (FREUD, 1905/1986). O chamado monismo sexual representou, portanto, o reconhecimento de um único sexo na infância: o pênis, e seu correspondente feminino, o clitóris, qualificando, portanto, a sexualidade feminina como simétrica à do homem, no sentido anatômico e pulsional. Anatômico por propor que meninos e meninas possuiriam um pênis, mesmo que atrofiado na mulher. Pulsional devido à característica libidinal ou energia psíquica ser pensada como ativa e masculina, encontrada na masturbação<sup>132</sup>, tanto para meninos como para meninas. Pommier (1991), na mesma direção de

---

<sup>131</sup> A escuta psicanalítica de analisantes mulheres, no trabalho com o par das operações de *alienação* e *separação*, confirma o que Lacan escreveu em *Escritos*: “libido, como objeto perdido, representa a parte do vivo que se perde no que ele se produz pelas vias do sexo” (1996, p. 861).

<sup>132</sup> “As análises da pré-história fálica me ensinaram que, na menina, logo depois dos indícios da inveja do pênis, entra em cena uma intensa contracorrente oposta ao onanismo, que não pode unicamente ser remetida à influência da pessoa que cuida da criança. Essa noção é claramente um precursor da onda recalçante [*Verdrangungsschubes*], que na época da puberdade quer eliminar grande parte da sexualidade masculina, para deixar espaço para o desenvolvimento da feminilidade. [...] Não posso explicar de outra maneira essa revolta da menininha contra o onanismo fálico, a não ser pela suposição de que o prazer dessa atividade agradável lhe será gravemente estragado por algum fator concorrente. [...] O conhecimento da diferença anatômica entre os sexos força a menininha a afastar-se da masculinidade e do onanismo masculino por novas vias, que levam ao desdobramento da feminilidade” (FREUD, 1925/2018, p. 267-268).

Soler (2005), nota contradições internas na teoria freudiana acerca da sexualidade feminina e afirma que é preciso retomar o conceito de bissexualidade:

Freud pôde observar que a bissexualidade era mais desenvolvida na mulher. Ela o é, com efeito, não por motivos orgânicos, mas porque existe uma indeterminação do significante “mulher”. Nessa medida, como aqui escreve Lacan: A “mulher é não-toda” no gozo fálico. Sua bissexualidade implica um outro gozo que não é o do *falo*, no qual o homem está inteiramente aprisionado. Oportunidade para um gozo suplementar, a vagina não substitui o clitóris. Sua descoberta é apenas a consequência da inveja do pênis. O desconhecimento da vagina, que tantas críticas valeu a Freud, não diz respeito tanto à sua existência quanto à sua erogeneidade. [...] O uso erótico dessa particularidade anatômica não pode ser reconhecido enquanto o gozo estiver passando exclusivamente pelas vias do *falo* (POMMIER, 1991, p. 43).

As pulsões parciais se encontrariam nas meninas de modo passivo ou ativo. Freud (1923) descreveu as condutas ativas das mulheres como sinais de masculinidade, por isso o clitóris corresponderia a uma masculinidade na mulher. Essa hipótese freudiana se deve ao seu conceito de libido, pensado como energia sexual ativa e de caráter masculino. O conceito de bissexualidade foi sustentado pelo fato de que na infância não se define a escolha de um objeto sexual em meninos e meninas. Na infância, as pulsões parciais estariam sob a primazia do *falo*, em ambos, enquanto na adolescência ocorreria a primazia dos órgãos genitais. A bissexualidade na mulher sustenta a parcialidade da pulsão:

[...] Não há dúvida de que a afirmada bissexualidade na constituição humana aparece muito mais nitidamente na mulher do que no homem. O homem possui só uma zona sexual orientadora, um órgão sexual, enquanto a mulher possui duas delas: a vagina, propriamente feminina, e o clitóris, análogo ao órgão masculino. [...] Geralmente, a vida sexual da mulher se divide em duas fases, das quais a primeira tem um caráter masculino; apenas a segunda é especificamente feminina. No desenvolvimento feminino, há um tipo de processo de transição de uma fase para a outra, do qual nada existe de parecido no homem (FREUD, 1931/2018, p. 289).

A falta fálica seria a responsável pela dinâmica de toda a libido, como também a posição sexuada é suposta a partir do medo de perder o objeto de gozo, naquele que o tem; e do desejo de tê-lo, naquela que dele está privada. Nesse contexto, a mulher é nominada unicamente por meio da sua relação com

o homem, é uma proposição insuficiente, afirma Soler (2005). A oposição feminina não aguardou pelos movimentos contemporâneos em favor da libertação das mulheres, surgiu no próprio círculo de Freud, com mulheres como Marie Bonaparte, Helene Deutsch e Jeanne Lampl-de Groot<sup>133</sup>. A injustiça para com o feminino estaria em transformar a falta fálica no núcleo do ser feminino, posicionando-o sob o signo de um valor menor. Há algo aí que fica implícito sobre o valor do que é 'maior' ou 'menor', pois o valor é atribuído nos laços sociais, os quais se iniciam com os significantes que pai e mãe atribuem a uma criança desde seu nascimento. Lacan retomou a tese do falocentrismo do inconsciente, procurando esclarecer que não é do pênis que se trata, mas do *falo*, "de um significante que, como todo significante, tem lugar o discurso do Outro, sempre transindividual" (SOLER, 2005, p. 27). Sobre as formulações freudianas, afirma que

todas fazem dela a parceira do sujeito masculino: ser o falo, isto é, o representante do que falta ao homem, depois ser o objeto causa de seu desejo e, por fim, ser o sintoma em que seu gozo se fixa. Todas, como vemos, definem a mulher como relativa ao homem e não dizem nada sobre seu ser para o Outro. Essa variação subjaz implicitamente a todas as elaborações sobre a sexualidade feminina (SOLER, 2005, p. 29).

Sobre esse gozo do qual não se diz nada, Pommier (1991) adverte que a bissexualidade não foi concebida em termos orgânicos, mas segundo o modelo de divisão psíquica decorrente das primeiras experiências de gozo experimentadas pela criança em seu corpo. Haveria, portanto, um gozo a mais na mulher, contemplando tanto o gozo ativo quanto o gozo passivo. Na tentativa de descrever a pulsão e inventar uma 'justificativa' para isso que é o enigmático no 'gozo a mais', ele recorre à mitologia:

Quando Hera vem colocar sua questão a Tirésias, ela faz questão de ser a vítima. Ainda que seu gozo seja dez vezes mais elevado que o do homem, ela prefere se apresentar como aquela que é derrotada. Preocupa-se em esconder sua superioridade, como se seu rebaixamento fosse uma condição de seu prazer. Ela se conduz como se o gozo de seu corpo devesse permanecer ignorado e ser o lugar de um desejo que escapa ao olhar. Assim, Hera pune Tirésias, privando-o da visão. Fica, dessa forma, invisível, vestida apenas do desejo que

---

<sup>133</sup> Helene Deutsch e Jeanne Lampl-de Groot exerceram a função de psicanalistas no início do século XX, se manifestando na 'contramão' do que se esperava das mulheres nessa época.

provoca. [...] A erogeneidade de um orifício qualquer é de mesma ordem que aquela que pode investir a vagina. Isso porque um homem pode sem dúvida atingir, ele também, esse outro gozo em excesso que é próprio da mulher. A noção freudiana de uma “passividade” feminina responde por esse destino (POMMIER, 1991, p. 44).

A bissexualidade, nessa lógica conceitual, seria uma noção que não contradiz a primazia do *falo*. Todo ser humano é bissexual; no entanto, o *falo* prevalece enquanto representante psíquico. A bissexualidade freudiana foi reconduzida ao duplo gozo fugindo da referência anatômica, sendo mais desenvolvida na mulher:

O falo é agora dessubstancializado, a ser tratado como adjetivo, função dentro da lógica, função fálica e gozo fálico – ambos da alçada de homens e mulheres. Evidencia-se nas tábuas da sexuação do Seminário XX que lado ‘homem’ e lado ‘mulher’ são regidos por lógicas diferentes. Se o falo é indispensável a ambos, ele não é mais o único elemento em jogo: objeto a e S(A) se inscrevem na diferença dos sexos. Além do mais, o falocentrismo tem uma faceta limitadora ao impedir que o homem acesse a mulher (COSSI, 2016, p. 23).

O conceito de escolha objetal<sup>134</sup> esclarece a relação entre atividade e passividade. Mesmo afirmando que as diferenças sexuais não são universais em “Sobre a sexualidade feminina” (1931/2018), quanto à mulher, a psicanálise não decifrou os enigmas da feminilidade.

### 5.1.1 Atividade e passividade pulsional na mulher

Ao escutar o discurso da histérica a clínica psicanalítica localizou traços de sexualidade passiva, ou seja, uma experiência à qual alguém se submeteu com indiferença ou medo. As primeiras experiências passivas de desprazer

---

<sup>134</sup> Freud descreveu a instauração do modelo original de escolha de objeto em sua relação com a satisfação pulsional. “Num primeiro tempo, o objeto da pulsão sexual é ‘externo ao próprio corpo’”. Mais tarde, quando “se torna possível para a criança formar a representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe proporcionava satisfação”, a pulsão sexual perde esse objeto e se torna autoerótica, “e é somente depois de ultrapassado o período de latência que se restabelece a relação original [...]”. A descoberta do objeto, para dizer a verdade, é uma redescoberta”. Em 1914, em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, Freud modifica sua concepção do dualismo pulsional e distingue dois tipos de escolha de objeto. O primeiro, já descrito desde 1905, não é modificado, mas passa a ser chamado de escolha objetal por apoio. Essa escolha se efetua, é claro, segundo o modelo do apoio da pulsão sexual” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 33).

seriam repetidas, ao longo dos anos, constituindo o modo da expressão pulsional em atividade ou passividade. Diante do enigma da sexualidade Freud recorreu ao mito<sup>135</sup> grego da tragédia de Sófocles para formular a teoria da fantasia e da psicosexualidade infantil, nomeada como complexo de Édipo. As relações edípicas são os recursos libidinais das crianças na infância para lidar com as primeiras, e desconhecidas, cargas de excitação em seu corpo. Tal excitação é proveniente do encontro entre seu corpo e os outros, principalmente o corpo dos pais, com os quais trocam abraços, beijos, olhares e carícias, sejam durante os cuidados com o corpo ou em brincadeiras. Tais brincadeiras produzem tanto prazer quanto desprazer, pois ambas são experimentadas como cargas de excitação corporal. Por isso, este complexo foi definido como uma história de amor com aqueles se ocupam dos primeiros cuidados com o corpo da criança, em geral, pais ou irmãos. É definido como a soma de investimentos libidinais ou pulsionais e identificações com os adultos que a criança estabelece laço afetivo intenso. Se estabelece de modo ambivalente, oscilando entre amor e ódio; prazer e desprazer. Para isso foi necessário incluir a formação de um *supereu*, ou seja, a modificação de parte do *Eu* no processo de constituição do psiquismo na criança. O *supereu* decorre, nesse sentido, da catexia objetal, identificações conflitivas e afetos ambivalentes:

tanto meninos quanto meninas saem afetados. O que faz ressaltar que o que está em questão é um valor que pode ou não ser investido e, mais ainda, que nada impede de ser posteriormente destituído. Os homens não estão livres disso, e é justamente pelo temor da castração que eles renunciam ao desejo incestuoso pela mãe, recalçando as fantasias edípicas. Ter o falo implica, então, identificar-se com o pai, já que este é o portador das insígnias fálicas. Já as meninas entram no Édipo ao perceberem que com a mãe como objeto não obterão suporte para se valer do falo (POLI, 2007, p. 21).

A atividade representaria que a menina não constatou uma situação desagradável em relação ao *falo*. Pommier reconhece a necessidade de uma atividade ou energia psíquica presente na posição passiva:

---

<sup>135</sup> As discutir o valor do mito, Kristeva (2005), em *Introdução à semântica*, enfatiza que a substância do mito não se encontra no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história contada. Referindo-se a Lévi-Strauss, reafirma que o valor do mito persiste, apesar das piores traduções. Seja qual for nossa ignorância acerca da língua e da cultura do povo de onde o recolhemos, um mito é percebido como mito no mundo inteiro.

[...] passividade não é o equivalente a uma expectativa, ela é o resultado de uma atividade complexa, e é diferente do masoquismo. A função da “passividade” é a de cristalizar a causa do desejo. Prestar-se a ela não significa de modo algum ser um objeto de caprichos. Além do fato de que sua operação exige tanta energia quanto engenhosidade, ela não implica submeter-se às extravagâncias de um parceiro que convém, ao contrário, manter a distância, no lugar adequado à projeção de sua fantasia (POMMIER, 1991, p.53).

A feminilidade oscila entre passividade e atividade em função de suas experiências de gozo. Disso depreendemos que a feminilidade está ligada tanto à pulsão de vida, que é tensão permanente, é movimento permanente, quanto à pulsão de morte. O que uma mulher não encontra num lugar buscará noutros lugares, não se conformando às formas tirânicas que encontra pelo caminho:

Provocar o desejo e deixá-lo insatisfeito parece tautológico, não levando a nada mais do que ao reconhecimento do desejo. Ser desejada pode parecer de maior interesse do que uma satisfação que é em primeiro lugar a do amante e se assemelha a uma espécie de fim. O desejo de um desejo mantido – formulação menos pejorativa, menos falocrática que a de “desejo insatisfeito” – é primeiramente o desejo do desejo do Outro, formulação que mostra que a “passividade” feminina é um ato e que a insatisfação é um gosto (POMMIER, 1991, p. 59).

A parcialidade da pulsão é provocadora de movimento, a insatisfação pode ser considerada o móvel de uma ação, desde que a busca seja a partir da de si, buscando aquilo que funda o desejo, por meio da *parrhesía*. Por outro lado, sustentamos que o elã inquietante e trágico, apresentado em *Antígona* e presente na vida de todas as demais mulheres que aqui ganham visibilidade, que alimenta a linguagem, o pensamento, as artes e as técnicas civilizatórias, ainda persiste. Para os gregos, a glória ou a vergonha de um homem se decide somente na hora da morte, e Antígona, nesse meio grego, notadamente mostra sua coragem, seu ato é de uma mulher *parrhesiásta*. Por isso, a questão que Foucault ‘abre’ para nós é essencial na medida em que ela nos remete a refletir sobre o presente em que estamos imersas. Há algo de empolgante nos textos foucaultianos sobre as práticas realizadas cotidianamente que nos afetam diretamente, ou seja, textos que tratam de problemas atuais, tais como ‘não esquecer quem se é’, assim como fez Antígona, assim como fizeram Hildegarda de Bingen, Christine de Pisan, Mary Wollstonecraft, Marie-Olympe de Gouges,



Lou Andreas-Salomé, Gabriela Mistral e Nísia Floresta, e muitas outras autoras já citadas neste estudo.

## 5.2 Os enigmas da feminilidade

Nesta Tese, 'enigma' assume a condição de indagação. Nesse sentido, cada mulher precisa ousar formular – e reformular, ao longo da vida – sua questão por si mesma, suportando a *falta* de respostas definitivas. Entretanto, há teorias que propuseram resoluções ao enigma da feminilidade, desde as hipóteses de Hipócrates até as hipóteses psicanalíticas. Como vimos, as próprias mulheres são esse enigma, um continente obscuro, aquele que não se deixa conhecer, como escreveu Freud em 1926. Esse foi um modo de pensar masculino e fez da feminilidade um objeto de pensamento inapreensível. Nesse caso, o enigma da feminilidade resultaria em fazer falar os homens e calar as mulheres.

Quanto ao pensamento freudiano sobre a feminilidade, em síntese, constatamos que a constituição psíquica da mulher implica quatro momentos: deslocamento da zona erógena do clitóris para a vagina, a partir do recalçamento das experiências que compõem a sexualidade infantil; ascensão dos impulsos sexuais passivos, por meio da transição do objeto materno para o paterno que determinaria a futura orientação sexual; desejo de ter um filho ou uma filha, substituição do desejo inconsciente de um *falo*; e prevalência do desejo de ser amada, sobre o desejo de amar, devido à composição do narcisismo na mulher. Esses quatro momentos foram discutidos por Lacan.

Ao reformular a estrutura do complexo de castração, determinante para o desenvolvimento da sexualidade feminina, passando a denominar o *falo* como o significante do desejo, assegurou que a divisão subjetiva ante a orientação sexual não corresponde à divisão biológica/anatômica dos sexos, sendo a feminilidade, portanto, uma das saídas psíquicas para a mulher. Como consequência disso, a concepção hierárquica da diferença sexual, defendida por Freud, foi revista pela psicanálise. Entretanto, antes da releitura de Lacan, autoras psicanalistas já haviam manifestado sua discordância frente à leitura

masculina de Freud acerca da feminilidade, dentre elas Lou Andreas-Salomé. Ela se opôs fortemente à suposta superioridade masculina, tal como defendem as teorias feministas e autoras do pós-feminismo, com fundamentação teórica a partir da teoria psicanalítica<sup>136</sup>. Entretanto, Lou Andreas-Salomé propõe uma superioridade feminina:

[...] A concepção de Andreas-Salomé sobre a feminilidade como algo essencialmente positivo é, em certa medida, equivocada, e muito possivelmente construída com base nos rumos de sua própria vida pessoal, bem como nos recentes avanços que um movimento feminista em ascensão, pautado nas ainda incipientes problematizações acerca das questões de gênero, começava a conquistar para as mulheres de sua época, ainda que o viés de seu pensamento sobre a mulher pouco passasse pelas questões socioculturais subjacentes (PEREIRA, 2016, p. 129).

Conforme Simone de Beauvoir, entretanto, para ver com clareza a feminilidade é necessário recusar as noções vagas de superioridade e inferioridade, para se aproximar da complexidade que comporta essa discussão, motivo pelo qual ela se interroga: “Como poremos então a questão? E, antes de mais nada, quem somos nós para apresentá-la? Os homens são parte e juiz; as mulheres também” (1970, p. 21). Reconhecendo os enguiços de sua bússola frente ao continente obscuro, em 1933, Freud admite não ter respondido ao enigma da feminilidade: “se quiserem saber mais sobre a feminilidade então perguntem às suas próprias experiências de vida, ou voltem-se aos poetas, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informações mais profundas ou mais bem articuladas” (FREUD, 1933/2018, p. 341).

Beauvoir, em sua pesquisa sobre o que o poetas escrevem sobre a feminilidade, chama a atenção para as consequências dos mitos inventados pela literatura, entre eles Montherlant, D. H. Lawrence, Claudel, Breton, Stendhal. A constatação do enigma da feminilidade é escamoteada e, ao ser considerada um mistério inatingível, beneficia os homens em sua suposta superioridade masculina:

De todos esses mitos nenhum se acha mais enraizado nos corações masculinos do que o do “mistério” feminino. Tem

---

<sup>136</sup> Dentre essas autoras, temos Hélène Cixous, Julia Kristeva e Luce Irigaray. Suas teorias refutam a teoria freudiana e foram influenciadas também pelas ideias de Foucault, Derrida e Lacan.

numerosas vantagens. E primeiramente permite explicar sem dificuldades o que parece inexplicável; o homem que não “compreende” uma mulher sente-se feliz em substituir uma resistência objetiva a uma insuficiência subjetiva; ao invés de admitir sua ignorância, reconhece a presença de um mistério fora de si: é um álibi que lisonjeia a um tempo a preguiça e a vaidade. Um coração apaixonado evita, assim, muitas decepções; se as condutas da bem-amada são caprichosas, suas reflexões, estúpidas, o mistério serve de desculpa (BEAUVOIR, 1970, p. 302).

Entretanto, encontramos em Clarice Lispector (1999), no conto “Os desastres de Sofia”, os enigmas da feminilidade numa menina-mulher:

Só muito depois, tendo finalmente me organizado em corpo e sentindo-me fundamentalmente mais garantida, pude me aventurar e estudar um pouco [aos 13 anos]; antes [aos 9 anos], porém, eu não podia me arriscar a aprender, não queria me perturbar – tomava intuitivo cuidado com o que eu era, *já que eu não sabia o que era*, e com vaidade cultivava a integridade da ignorância [...]. É que na falta de jeito de amá-lo [o professor] e no gosto de persegui-lo, eu também o acoitava com o olhar [...]. Fui para o recreio, onde fiquei sozinha com o prêmio inútil de ter sido a primeira [...]. Eu ia receber de volta em pleno rosto a bola de mundo que eu mesma lhe jogara e que *nem por isso me era conhecida*. Ia receber de volta *uma realidade que não teria existido* se eu não a tivesse temerariamente adivinhado e assim *lhe dado vida*<sup>137</sup>.

As dificuldades de Sofia nos remetem ao segundo *Seminário, livro II*, que discute a definição materialista do fenômeno de consciência partindo da filosofia, para repensar a escuta clínica psicanalítica, praticada na década de 50, em que afirma “saber é sempre, por algum lado, crer saber” (LACAN, 2010, p. 61). Mais adiante diz que ‘eu’ “não é senão outra coisa senão uma função imaginária”. Disso extraímos a compreensão de que a menina – Sofia/Clarice – está inventando quem ela é a partir daquilo que experimenta em suas relações com o mundo ao seu redor; entretanto, a significação que dá a isso é singular, enguiça e desenguiça conforme constrói sua narrativa sobre si mesma, ressignificando-a enquanto escreve sua própria experiência.

A pertinência e atualidade do debate sobre a feminilidade se confirma por experiências como a da filósofa e psicanalista Julia Kristeva em “Prelúdio de uma ética do feminino”, texto de abertura de Congresso internacional, em 2019, em

---

<sup>137</sup> Grifo nosso. Trechos do conto Os Desastres de Sofia, publicado em *A legião estrangeira*.

que ela defende infinitas mudanças de objeto no Édipo feminino, e não duas, como supõe Freud. Com isso ela aposta no feminino como um fator da transformabilidade da vida psíquica:

O complexo de castração só adquire seu pleno sentido se for compreendido, para ambos os sexos, como um deslocamento traumático do “trauma” (Freud, 1940 [1938]/2010) da diferença dos sexos, que ressoa profundamente com a cisão-clivagem originária (KRISTEVA, 2019, p. 25).

Nesse sentido, em *Feminismo em comum: para todas, todes e todas*, Marcia Tiburi declara os movimentos subjetivos oscilatórios que compõem sua experiência feminina, como mulher e autora:

Nada me parecia natural. Fui percebendo essas questões desde bem cedo, mas demorei a me solidarizar com elas. Que antes eu tinha de fugir. Durante muito tempo tive vergonha da condição feminina, preferia agir como se fosse um homem, ou pelo menos, sem tornar a diferença do gênero um parâmetro para mim. Por isso, eu me tornei feminista. Só depois de perceber que a condição feminina não precisava ser a da subjugação é que eu me reconciliei com o signo “mulher”. Mesmo assim, hoje em dia, eu falo que sou apenas em nome da luta feminista. Constantemente, digo que sou feminista e que isso venha antes de eu ser mulher. Em termos simples assumir “ser mulher” é, para mim, assumir um signo construído no patriarcado – que eu, como as feministas, posso também ressignificar. Não posso ressignificar esse termo sozinha, tampouco esquecer as outras tentativas de ressignificação (TIBURI, 2018, p. 21-22).

Retomando as palavras de Foucault (2014), em *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France*, não podemos esquecer que a filosofia não nasceu da necessidade, e sim do espanto. A leitura provoca em nós o reconhecimento da própria ignorância. Em decorrência dela, criamos e transformamos nossa realidade por meio da produção de conhecimento. Esse espanto, sinalizado por Foucault e declarado por Tiburi, também é encontrado em Antígona e nas mulheres *parrhesiáistas* que apresentamos e discutimos nesta Tese. Antígona possui uma imagem fascinante, cujo brilho nos cega e intimida, ao mesmo tempo em que provoca um tipo de purgação ou purificação pela catarse, por meio do que sentimos por essa mulher. Sua atitude desnorteia nossa própria existência. Como vimos na primeira seção da Tese, no momento de seu ato ela foi recobrir o corpo do irmão com uma fina camada de poeira que

o cobre o suficiente para que seja velado 'à vista', como lembra Lacan em *O Seminário, livro 7*. Os guardas da cidade que vigiavam o corpo não reconheceram aquela que o havia sepultado, mas relataram ao rei que teria sido depois de cobrir o cadáver com pó. Antígona não enterrou Polinice, já que a lei de Creonte a proibiu de realizar seu enterro com honrarias, mas, por outro lado, não deixou de sepultá-lo com um gesto muito sutil: salpicou uma fina película de terra seca sobre o corpo do irmão, um ato próprio da feminilidade. Ou seja, ela encontrou seu modo próprio de sustentar um desejo. O ato de Antígona está para além do seu ato, pois ela obteve êxito em proteger o corpo dos abutres e não foi vista pelos guardas. Ao ser questionada sobre seus atos ela os sustenta, pois quer o reconhecimento de seu desejo. Lacan nos faz notar que, para além da lei dos homens, da pátria, da moral e de toda ordem simbólica de Antígona, ela sustenta um desejo até suas últimas consequências, por um motivo digno, mas que contém em si algo de inassimilável. A imagem dessa mulher, sustentando seu desejo até a morte provoca perplexidade e mantém o enigma de sua feminilidade, compondo seus atos inomináveis.

A partir da pesquisa sobre Ida Bauer, investigamos como a impetuosidade das mulheres foi associada à condição de fraqueza, desregulação ou desequilíbrio de humores e resultante de uma doença ou condição causada pelo útero e pelos excessos de sua sexualidade. Discutimos também as práticas discursivas de saber-poder sobre a mulher que associaram a impetuosidade da mulher à ideia de descontrole e à condição de inferioridade, a partir da comparação com a suposta superioridade masculina. Ultrapassar tais práticas discursivas significa romper com paradigmas pré-estabelecidos. Para isso sustentamos que nascer mulher, anatomicamente falando, não equivale a ocupar uma posição feminina. A feminilidade depende de uma autorização de si.

### *5.2.1 Mulheres parrhesiastas*

Colli (1992), ao discutir o conceito de enigma, a partir dos gregos da Antiguidade, faz notar a contradição e a associação entre a realidade e as coisas impossíveis. Seguindo tal direção, nos referimos a enigmas, nesta Tese, não como se a feminilidade fosse um conceito obscuro, efeito de uma impotência para enunciá-lo. Enigma indica, portanto, abertura para a criação de respostas singulares. Em síntese, segundo Colli, trata-se da abertura para a invenção do saber ou daquilo que provoca o nascimento de um saber. Nesse sentido, a invenção de um saber acerca da feminilidade tem como consequência menos decifrar o enigma da sexualidade feminina do que a abertura para a construção de instrumentos que operem como códigos para 'abrir portas'. Tal abertura, ou ato criativo, implica, entretanto, transgressão e se dá a partir de uma questão que nasce internamente em cada mulher.

Retomando as palavras de Foucault (2005), em *A verdade e as formas jurídicas*, ao se referir a Antígona, ele aposta que ela encarna as grandes conquistas da democracia ateniense, com as quais o povo se apoderou do direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade. Essas conquistas propiciaram abertura a uma série de grandes reformas culturais características das sociedades gregas na Antiguidade. Assim como em Antígona, a coragem para questionar a realidade a que estavam submetidas, de mulheres como Safo de Lesbos, Aspásia de Mileto, Hildegarda de Bingen, Christine de Pisan, Mary Wollstonecraft, Marie-Olympe de Gouges, Lou Andreas-Salomé, Gabriela Mistral e Nísia Floresta, é o que possibilitou suas ações. Elas agiram como mulheres.

Poderíamos conjecturar que essas mulheres que exerceram atitudes ditas 'masculinas', ultrapassando as fronteiras delimitadas para o que seria uma atitude dita 'feminina' em sua época, seriam indicativos disso que Lacan (1985), em *O Seminário, livro 20*, escreve sobre o gozo feminino? Ele afirma que a mulher pode experimentar, em potencial, tanto o gozo fálico, inscrito no registro simbólico, quanto um outro tipo de gozo, um gozo suplementar. Como saída para a problemática da diferença sexual entre homens e mulheres, Lacan modifica a teoria freudiana da sexualidade, ou seja, propõe que haveria algo para além do eixo *fálico* e seu gozo, ultrapassando a noção da sexualidade feminina marcada pela *penisneid*. São mulheres que atribuíram um significado próprio à diferença sexual. Construção que depende da cultura em que cada mulher está inserida,

como nos lembra Ana Colling, em *Tempos diferentes, discursos iguais: a construção do corpo feminino na história*:

A ideia de gênero, diferença de sexos baseada na cultura e produzida pela história, secundariamente ligada ao sexo biológico e não ditada pela natureza, tenta desconstruir o universal e mostrar a sua historicidade. São as sociedades, as civilizações que conferem sentido à diferença, portanto não há verdade na diferença entre os sexos, mas um esforço interminável para dar-lhe sentido, interpretá-la e cultivá-la (COLLING, 2014, p. 28).

Propomos, nesta Tese, pensar que essas mulheres teriam agido *impulsionadas* menos pela repetição que provocaria o gozo fálico, e mais pela experiência de um gozo suplementar. Agiram como mulheres, não 'iguais aos homens', elas são, portanto, não homens, não se dizem um "todo", são, cada uma de modo peculiar, 'não toda'. A expressão lacaniana de que a mulher é 'não toda' parece desencadear uma imediata recusa de quem a escuta. Seria ela uma nova roupagem para a dita inferioridade anteriormente atribuída à mulher? Após uma investigação sobre a composição dessa expressão, nas proposições lacanianas, isso se dissipa. O acesso ao gozo foi descrito como consequência da transgressão no seminário sobre *A ética da psicanálise*, texto em que Lacan discutiu o gozo em Antígona; entretanto, no Seminário *Mais, ainda*, Lacan modifica sua elaboração acrescentando a noção de perda de gozo, que, como efeito da repetição, produziria novas formas de gozo.

O gozo feminino, então, passa a ser pensado a partir desse novo entendimento de que há um gozo *não todo*, aquele a que só se tem acesso por meio da *falta*, de um vazio impossível de significar. A mulher seria *não toda*, pois sua condição não é inteiramente tributária à castração, como havia proposto Freud. Entretanto, apesar dos esforços da psicanálise em estudar com afinco as diferenças entre mulheres e homens, as experiências humanas mostram que o preconceito permanece agindo em nossa cultura. Um exemplo disso está na atitude preconceituosa e excludente ainda vigente no século XXI, apresentada e discutida por Poli:

O reitor da Universidade de Harvard declarou [em 2005] que as mulheres têm mais dificuldade de aprender disciplinas científicas se comparadas aos homens. Para o reitor haveria uma

diferenciação inata entre os sexos que explicaria o menor número de mulheres cientistas (POLI, 2007, p. 290).

A fragilidade do argumento do reitor é evidente. A professora e biomédica Helena Neder, ao ocupar o cargo de presidenta da Academia Brasileira de Ciências (ABC), comprova o equívoco desse tipo de argumento. Ela é a primeira mulher a ocupar esse cargo, apesar dessa instituição existir há 106 anos. Suas palavras nos remetem aos projetos de Nísia Floresta quanto à urgência da educação formal das meninas brasileiras, ao afirmar que é preciso uma reconstrução da educação brasileira, desde o ensino da pré-escola até o ensino superior:

“Precisamos de uma revolução na educação que começa na pré-escola e vai até a pós-graduação. É preciso recuperar o pensar crítico e incentivar as crianças a pensarem desde uma idade muito jovem”, avalia a cientista. Além disso, a atual fuga de cérebros de pesquisadores brasileiros, processo em que pessoas altamente qualificadas com pós-graduação buscam oportunidades no exterior, preocupa por também ter matizes internas<sup>138</sup>.

A posição teórica e política do reitor tem consequências nefastas sobre os laços sociais, pois estes se estabelecem a partir do modo de pensar de mulheres e homens, os quais são parte de uma cultura. Retomando o que Lacan (1953/1996b) escreveu em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, o valor da fala e da palavra em si indica que o que se pode dizer de uma experiência possui mais valor do que a própria experiência. A prática clínica fundamentada pela psicanálise, especialmente a partir da leitura lacaniana, ensina que as palavras são os instrumentos de um gozo que não implica a diferença entre os sexos e se coloca de modo possível para todos os seres humanos, sejam eles homens ou mulheres. Desse modo, ativo e passivo, masculino e feminino, estariam numa posição de reciprocidade dissimétrica. Essa posição lacaniana nos levaria, portanto, a defender o pensamento de que não haveria então marcos que delimitam a feminilidade?

Pelo contrário, existem sinais – como tom de voz, gestos e andar – que constituem representantes ou formas de reconhecimentos manifestados por

---

<sup>138</sup> A biomédica Helena Neder é professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e foi eleita no dia vinte e nove de março de dois mil e vinte e dois à presidência da ABC, conforme o site: <https://www.abc.org.br/category/mulheres-na-ciencia/>. Acesso em: 29 mar. 2022.



mulheres, e por alguns homens também; entretanto, uma identificação não está assegurada por isso, nem mesmo pelo penteado, vestidos ou perfumes. Esses elementos são, justamente, o que Pommier descreve como os envoltórios do vazio, ou seja, “os adornos inessenciais que margeiam o furo” (1991, p. 33). Considerando que a psicanálise lida com o saber inconsciente e este não se aplica a um conjunto, cada mulher delimita os marcos do que é a feminilidade em si mesma:

A ética da psicanálise exige que o analista saiba que “homem”, “mulher” e “sujeito” são construções datadas, contingentes; portanto, mutantes. Não existe A Mulher, universal-transcendente ao conjunto de todas as mulheres. Assim como tampouco existe O Homem – mas essa segunda miragem, sustentada pelo significante fálico, parece encontrar uma ressonância imaginária que o conjunto das mulheres nunca será capaz de produzir (KEHL, 2016, p. 27).

A imagem do corpo de uma mulher escapa ao saber e fica marcada pela estranheza. Considerando todas as transformações que ocorrem no corpo de uma menina desde o final da segunda infância, passando pela puberdade com todas as nuances da menstruação acompanhada pela formação dos seios e pelas constantes transformações corporais provenientes dos hormônios, cada mulher precisa fazer a leitura dessas alterações em si mesma. Isso culmina em formular respostas imaginárias e simbólicas, ambas para recobrir a falta de uma resposta suficiente, pois as respostas que obtém das outras mulheres são sempre parciais, portanto, insuficientes. Elas são parciais pois sua definição depende de seu próprio desejo. Tal falta de definições suficientes da função dos seios ou do útero, por exemplo, levaria uma mulher a encarnar a falta sobre um duplo ponto de vista:

por um lado, em nível imaginário, ela é o que não tem; por outro lado, em nível simbólico, “mulher” é uma palavra cuja referência é faltosa. Ela é, pois, o símbolo da falta. É dessa maneira que ela presentifica o falo e que é o objeto do amor de um homem, tanto quanto do seu próprio (POMMIER, 1991, p. 34).

André (1987) retoma o que Freud constatou, em 1932, quanto à saída para os laços edípicos nas meninas, considerando a mãe como primeiro objeto de desejo e como traço recalando um ressentimento na mulher. Traço associado à impossibilidade de encontrar um elemento simbólico que assegure

o acesso da menina à feminilidade. A masculinidade na mulher acontece por meio da transmissão paterna, enquanto a feminilidade fica à mercê da invenção de cada mulher. Para Nunes, as teses freudianas não abrem saídas à feminilidade:

De um lado a mãe começa a ser interpretada como um empecilho ao processo civilizatório, mas, de outro, qualquer movimento emancipatório ou de busca de outros interesses por parte das mulheres é tratado como um contrassenso, uma reivindicação fálica, invejosa, uma postura masculina ou mesmo homossexual.[...] O sexo feminino, que desenha ao longo da sua obra, já não corresponde mais ao modelo romântico dos primeiros textos sobre a histeria, nos quais a trata mulher como uma vítima, a partir do embate entre a pulsão sexual e a cultura. [...] O sexo feminino deve abrir mão de seus aspectos ativos, agressivos se masculinos, para assumir uma posição passiva, castrada e masoquista. [...] Não só a mulher assumiria mais facilmente o lugar de esposa e mãe dedicada como também neutralizaria o temor masculino diante das mulheres. A mulher masoquista, sem desejo, submetida ao homem, seria uma figura menos ameaçadora e mais adequada ao ideal burguês de feminilidade (NUNES, 2000, p. 166-167).

Para Julia Kristeva, que aposta no feminino como agente de transformação, há infinitos movimentos de escolha de objeto na constituição subjetiva no complexo de Édipo nas mulheres: “[...] as ‘duas fases’ do Édipo feminino, segundo Freud, com mudança de objeto e sempre inacabado – prefiro infinito –, mostram que o feminino é um fator da transformabilidade da vida psíquica” (KRISTEVA, 2019, p. 24).

Nesse sentido, encontramos, nas teses de psicanalistas lacanianas e lacanianos, e não diretamente em Freud, a possibilidade de invenção para a construção de respostas, pelas próprias mulheres, sobre o enigma da feminilidade. Para isso, é preciso considerar os efeitos do imaginário e do simbólico sobre o vazio, ou seja, um lugar não pré-determinado pela cultura, experimentado pela mulher, ou seja, a condição enigmática da sexualidade feminina é favorável à mulher:

O protótipo feminino é um enigma, qualquer que seja a aparência que o imaginário tente lhe dar. As incessantes modificações de sua apresentação encontram seu fundamento numa ausência de fundamento e sua forma evolui indefinidamente. Como o desejo, a feminilidade escapa às palavras e se mantém em outra parte que não aquela onde se mostra. A mulher não tem identificação, mas sim identificações,

que exprimem a falta de consistência do traço identificatório e revelam a impossibilidade de definir um modelo feminino. A feminilidade se resume na apresentação deste ornamento do vazio, no qual ela inexistente (POMMIER, 1991, p. 33).

Essa afirmação de que a mulher não tem “uma” identificação indica que o lugar atribuído a ela, pelos dispositivos de aliança, que localizamos a partir das pesquisas de Foucault, perderia seu saber-poder sobre a feminilidade. Esses dispositivos de aliança tentaram garantir que a mulher se mantivesse ignorante<sup>139</sup> social e sexualmente e se apresentasse como quem gesta os filhos dos homens e os educa para serem bons cidadãos. Defendemos o pensamento de que cabe a cada mulher construir seu lugar simbólico nos laços sociais:

Esse enigma se resume às perguntas: “o que o Outro quer de mim? O que sou, para o Outro? Na falta de um Outro que ocupe a forma imaginária para responder ao “*Che vuoi*” (o que queres?), o sujeito está condenado a inventar os sentidos de sua existência. Essa invenção não pode ignorar os modos de inscrição de cada sujeito no discurso do Outro (agora na dimensão simbólica), discurso esse da cultura à qual pertence. A primeira dessas inscrições, que nos é dada assim que nascemos, é a marca da diferenciação sexual (KEHL, 2016, p. 23).

No Curso *o Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2010b) argumenta que a *parrhesía* não se reduz a um modo ou a uma técnica de discurso. Ela implica um ocupar-se de si mesmo e um exercício de escutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. É um escutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. Nesse sentido, propomos a *parrhesía* como uma prática ou técnica do *dizer-a-verdade* sobre si mesma operada pela mulher que oportuniza a abertura para sua própria questão.

Por fim, consideramos a pertinência ou impertinência de uma produção escrita. Roland Barthes (2012), em *O rumor da língua*, nos lembra que a escrita é congênita à leitura. Concordamos com ele que, ‘se não escrevemos, ocorrem os recalques’; nesse sentido, aquela que lê tem o dever de escrever. Escrever, para nós, é um modo de ‘se escrever’, pensar e falar da mulher; sendo mulher e docente, é um dever. Por outro lado, é preciso que seja um ato que ultrapasse o

---

<sup>139</sup> A mulher não existe para o inconsciente na medida em que não inscreve sua experiência, sua fala, no campo simbólico. A onda de mulheres escritoras, sobretudo na segunda metade do século XIX, vem dar conta dos anseios e das fantasias que o silêncio das “rainhas do lar” até então encobria (KEHL, 2016, p. 57).

dever, que seja decorrente da possibilidade de desejar, uma abertura ao devir, e também um modo de sublimação, um ato que implique prazer.

Para concluir, o faço por meio das palavras de uma mulher que agiu com *parrhesía*, Clarice Lispector:

As palavras me antecedem e ultrapassam, elas me tentam e me modificam, e se não tomo cuidado será tarde demais: as coisas serão ditas sem eu as ter dito. Ou, pelo menos, não era apenas isso. Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias (1999, p.06).

## REFERÊNCIAS

AMORÓS, C. Movimentos feministas e ressignificações linguísticas. In: TIBURI, Márcia e VALLE, Bárbara (Org.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* 2. ed. Tradução: Dulce D. Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Reflexões sobre o problema do amor e o erotismo* (1900). Tradução: Antônio D. de Abreu. São Paulo: Landy, 2005.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM - 5*. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

BAAS, B. Freud, a realidade psíquica e a tentação transcendental. Tradução: Gérard Grimberg e Angélica Bastos. *Ágora*, v. 4, n. 2, jul./dez. de 2001, p. 9-23.

BARTHES, R. *O rumor da língua*. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BARTKY, S. Foucault, la Feminidad y la Modernización del Poder Patriarcal. In: BARTKY, S. *Femininity and Domination*. Studies in the Phenomenology of Oppression, New York: Routledge, 1990. p.137-157. Tradução de Gabriela Castellanos. Disponível em: <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V3N1/art11.pdf>  
Acesso em: 20 ago. 2018.

BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo: Fatos e Mitos*. 4. ed. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BERQUÓ, T.A. Aspásia de Mileto: mulher e filosofia na Atenas Clássica I. In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

BEZERRA, G e SILVA, E. *Nísia Floresta Augusta Brasileira: uma mulher à frente de seu tempo*. Fundação Ulysses Guimarães/RN, 2016. Disponível em: <https://www.fundacaoulysses.org.br/wp-content/uploads/2016/11/Nisia-Floresta-Completo.pdf>.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- BOEHRINGER, S. A sexualidade tem um passado? Do éros grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo. Tradução: Letticia Batista R. Leite. *Revista Bagoas*, n. 15, 2016.
- BREUER, J. e FREUD, S. Estudos sobre a histeria. Tradução: James Strachey. In: *Obras Completas*, vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1895/1986.
- BÜLOW, K. V. A arte de dizer a verdade. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984(a).
- BÜLOW, K. V. O que é o iluminismo? In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984(b).
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, J. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CHEMAMA, R. (Org.). *Dicionário de Psicanálise*. Tradução: Francisco Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- CABAS, A. G. *Um retorno a Sócrates*. Curitiba: Criar Edições, 2002.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Tradução: Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COLLI, G. O desafio do Enigma. In: *O nascimento da filosofia*. Tradução: Frederico Carotti. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- COLLING, A. M. *Tempos diferentes, discursos iguais: a construção do corpo feminino na história*. Dourados, MS: UFGD, 2014.
- COSSI, R. K. e DUNKER, C.I. L. A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, Vol. 33 p. 1-8, 2016.
- COSSI, R. K. *A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo*. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. 2016.
- COSSI, R. K. Lacan e o feminismo francês: a história de uma (não) relação. *Psicologia USP*, 2020, vol. 31.
- COSTA, M. N. da. *Os Dilemas de Rousseau*. Natureza Humana, Política e Gênero em Perspectiva. Ijuí: Unijuí, 2017.
- COTTET, Serge. "Actualité du corps hystérique". *Quarto, Revue de Psychanalyse*, n. 114. Publiée en Belgique, Octobre 2016. P. 17-22. Disponível em: <https://goo.gl/1w8Eot> Acesso em: 20 ago. 2021.

- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. Descrição da mulher. Por uma filosofia de outrem sexuada. *Limiar* – vol. 2, n. 4 – 2º semestre, 2015. Originalmente publicado na revista *Poésie* 45, n. 28, oct.-nov. 1945, p. 28-39. Disponível em: [http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr4/09\\_Gilles-Deleuze\\_Descricao-da-mulher\\_trad-Juliana-Oliva-e-Sandro-Fornazari\\_Limiar\\_vol-2\\_nr-4\\_2sem-2015.pdf](http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr4/09_Gilles-Deleuze_Descricao-da-mulher_trad-Juliana-Oliva-e-Sandro-Fornazari_Limiar_vol-2_nr-4_2sem-2015.pdf) Acesso em: 12 set. 2018.
- DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.
- DOWDEN, Ken. *Os usos da mitologia grega*. Campinas: Papyrus, 1994.
- DUARTE, Constância L. Nísia Floresta e Mary Woolstonecraft: diálogo ou apropriação? In: *Revista O eixo e a roda*. Vol. 7, Belo Horizonte, 2001.
- DUARTE, C. L. *Nísia Floresta*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 2010.
- DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- DUNKER, C. I. L. Questões entre a psicanálise e o DSM. *Jornal de Psicanálise* [online]. 2014, vol. 47, n. 87, pp. 79-107. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v47n87/v47n87a06.pdf> . Acesso em: 15 de mai. 2019.
- ERIBON, D. *Michael Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FERREIRA, N. P.; MOTTA, M. A. *Histeria: O caso Dora*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- FERREIRA, M. L. R. *As mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2009.
- FERREIRA, M. L. R. *As teias que as mulheres tecem*. Lisboa: Colibri, 2003.
- FERREIRA, M. L. R. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- FIOL-MATTA, L. Mulher-Raça: a reprodução da nação em Gabriela Mistral. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 227-264, mai.-ago./2005

FONSECA, F. L. *Histeria: no Larousse Médical Illustré*. In: BERLINCK, Manoel T. *Histeria*. São Paulo: Escuta, 1997.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução: Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. *A coragem da Verdade*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Seuil, 2009.

FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, M. *Doença mental e Psicologia*. Tradução: Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1975.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução: Maria T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Machado e Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

FOUCAULT, M. 1ª. Conferência: O significado da palavra parrhesía. *Prometeus*, Ano 6, n. 13. Edição Especial. 2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1550/1423>. Acesso em: 25 de mai. 2018.

FREUD, S. [1886-1889). Carta 56. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. I. Tradução: James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1986.



FREUD, S. [1905]. Fragmento de análisis de un caso de histeria. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1995a.

FREUD, S. [1905]. Fragmento da Análise de um caso de Histeria (O caso Dora). In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. VII. Tradução: James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, S. [1905]. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In FREUD, S. *Obras completas de Sigmund Freud*. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros textos (1901-1905). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. [1931]. Sobre la sexualidad femenina. In: *Sigmund Freud Obras completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1995b.

FREUD, S. [1932-1936]. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: Feminilidade. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1995c.

FREUD, S. [1927-1931]. El porvenir de una Ilusión. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1995d.

FREUD, S. [1924]. El malestar en la cultura. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1995e.

FREUD, S. [1924]. El problema económico del masoquismo. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1995f.

FREUD, S. [1926]. Inhibición, síntoma y angustia. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1995g.

FREUD, S. [1917]. Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas. In: *Sigmund Freud Obras completas*, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, S. [1918] O tabu da virgindade. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. [1924] O declínio do complexo de Édipo. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. [1925] Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. FREUD, S. [1931] Sobre a sexualidade feminina. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. [1933] Feminilidade. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. [1930]. O Mal-estar na cultura. In: *Cultura, Sociedade, Religião: O mal-estar na cultura e outros trabalhos*. (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. [1937]. Construções na análise. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. [1937]. *Lou Andréas-Salomé*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução: James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

GALLAGHER, B. e WILSON, A. (Entrevistadores). Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. *Revista Verve*, n. 20, 2011. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2016/07/10/michel-foucault-uma-entrevista-sexo-poder-e-a-politica-da-identidade-michel-foucault/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

GASPAR, Adília Maia. *A representação das mulheres no discurso dos filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê/ SEAF, 2009.

GOUGES, Olympe de. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Paris: s.l.p., 1791.

GONÇALVES, G. A. Posições sexuadas, gozo fálico e gozo suplementar: uma escolha forçada? In: QUINET, A. e ALBERTI, S. (Org.). *Sexuação e identidades*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs, 2019.

GORDON, A. R. Marie Bonaparte – Princesa e Psicanalista. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, 42(77): 107-121, dez. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v42n77/v42n77a08.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Tradução: Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1979.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 175-178, outubro de 1995.

GROS, F. *Desobedecer*. Tradução: Célia Edvaldo. São Paulo: Ubu, 2018.

GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HEUSER, E. M. D. *Pensar em Deleuze: violência às faculdades no empirismo transcendental*. Ijuí: Unijuí: 2010.

IANNINI, G. e TAVARES, P. H. Sobre amor, sexualidade, feminilidade. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

JORGE, M. A. C. O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito. In: QUINET, A. e JORGE, M.A.C. (Organizadores, com a colaboração de Luciana Marques). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs, 2020.

KARAWAJCZYK, M. Christine de Pisan: uma filósofa no medievo?! In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

KHAN, M. M. R. O rancor da histérica. In: BERLINCK, Manoel T. *Histeria*. São Paulo: Escuta, 1997.

KEHL, M. R. *Sobre ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2016.

KRISTEVA, J. Introdução à semântica. Tradução: Lucia Helena França Ferraz. - 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KRISTEVA, J. Prelúdio de uma ética do feminino. *Rev. bras. psicanál* [online]. 2019, vol. 53, n. 3, p. 24-40. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0486-641X2019000300002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0486-641X2019000300002). Acesso em: 28 nov. 2021.

LACAN, J. *Le Séminaire: livre I, Les Écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions Du Seuil, 1986.

LACAN, J. *L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Nouvelle transcription stafeira par Patrick Valas. Document du lundi 20 février 2012. Disponível em: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/S7\\_L\\_ETHIQUE.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/S7_L_ETHIQUE.pdf). Acesso em: 25 set. 2018.

LACAN, J. *O Seminário: livro 2, o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução: Marie Christine Laznik. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. *O Seminário: livro 4, a relação de objeto*. Tradução: Dulce M. P. Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. *O Seminário: livro 5, as formações do inconsciente (1957-1958)*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, J. *O Seminário: livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Tradução: Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LACAN, J. *O Seminário: livro 10: a angústia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. *O Seminário: livro 15: o ato psicanalítico (1967-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LACAN, J. *O Seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. Deus e o Gozo d'Æ mulher. In: *O Seminário: livro 20: Mais, ainda (1972-1973)*. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *Meu Ensino*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACAN, J. Intervenção sobre a transferência. In: *Escritos*. Tradução: Inês Oseki-Depré. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996a.

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Tradução: Inês Oseki-Depré. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996b.

LACAN, J. (1957). A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*. Tradução: Inês Oseki-Depré. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996c.

LACAN, J. (1972). O aturdido. In: *Outros Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.

LACAN, J. (1973). Televisão. In: *Outros Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose*. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro, 2001.

LAZNIK, M. C. Breve relato das ideias de Lacan sobre a histeria. *Reverso*, Belo Horizonte, ano 30 (n. 55), p. 15-34, jun., 2008.

LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan - uma resistência na aprendizagem da moral de resignação*. Tese. USP. São Paulo, 2008. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-14042009-152149/publico/LUCIMARA\\_LEITE2.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-14042009-152149/publico/LUCIMARA_LEITE2.pdf) Acesso em: 20 ago. 2021.

LISPECTOR, C. *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MACHADO, R. de C. F. e LODI-CORRÊA, S. *Nísia Floresta: Pensamento pedagógico-feminista*. Revista Cocar V.16. N.34/2022 p.1-16. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar> Acesso em: 26 jun. 2022.

MARTINS, C. M. de O. As benesses da perda. In: *Escola da Coisa Freudiana*, VI Jornada de Cartéis. Curitiba: Juruá, 2008.

MARTINS, L. P. L. A verdade entre o mesmo e o outro: a modernidade e a psicanálise em Foucault. *Revista Psicologia USP*, vol. 27, n. 1, p. 70-77, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420140025> Acesso em: 15 de mai. 2021.

MELMAN, C. *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC, 2003.

MENDONÇA, M. e PRIMO, S. A. A. Palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges. *Princípios Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020, Natal.

MILLOT, C. *Nobodaddy a histeria no século*. Tradução: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MILLER, J. A. Os seis paradigmas do gozo. Tradução: Simone Souto, Yolanda Vilela e Samyra Assad. *Revista Opção Lacaniana Online nova série*, Ano 3, n. 7, março 2012.

MISSE, M. *Sociol. Antropol.*, vol.7 n.1 Rio de Janeiro jan./abr. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752017v711> Acesso em: 20 jul. 2020.

NOBRE, R. “Já Safo não seria!...” *Figuração romântica de Safo em Vibrações da Madrugada, de Maria Browne*. In: PIMENTEL, C e MORÃO, P. *A Literatura Clássica ou os Clássicos na literatura: uma (re) visão da literatura portuguesa das origens à contemporaneidade*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2012.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NUNES, S. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000.

PACHECO, J. (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

PACHECO, A. L. P. A variação inédita e tola (dupe) do desejo invariante). In: Os paradoxos do desejo. *Heteridade Revista de Psicanálise*, n.11, 2014. Disponível em: <https://www.champlacanien.net/public/docu/4/heterite11.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2020.

PEREIRA, L. M. B. *O diálogo Freud - Lou Andreas-Salomé sobre a feminilidade e o erotismo*. Campinas, SP: [s.n.], 2016.

PEREZ, D. O. O Sexo e a Lei em Kant e a Ética do Desejo em Lacan. *Revista AdVerbum* 4 (2), ago.-dez. 2009, p. 104-112.

PINHEIRO, M. E. e EGGERT, E. Hildegarda de Bingen: as autorias que anunciam possibilidades. In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

POLI, M. C. *Feminino/Masculino*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

POLI, M. C. A Medusa e o Gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. *Ágora* (Rio de Janeiro), vol. X, n. 2, jul./dez. 2007, p. 279-294.

POMMIER, G. *A exceção feminina, os impasses do gozo*. Tradução: Dulce M. P. Duque Estrada. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PLATÃO. *A República* (Obra completa). Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

PLUTARCO. *Preceitos Conjugais*. Tradução: Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

PRADO FILHO, K. *Michael Foucault: uma história política da verdade*. Florianópolis: Insular, 2006.

PRIMI, J. *As mulheres e os outros; as mulheres e o mundo: o feminismo, as mulheres e a sociedade*. Ano 4, vol. VI, n. 1, jan.-jun., 2020, p. 341-354.

QUINET, A. *Édipo ao pé da letra: fragmentos da tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

QUINET, A. Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo. *Stylus* (Rio J.) [online]. 2016, n. 33, p. 191-199.

QUINET, A. *A escolha do sexo com Freud e Lacan*. In: QUINET, A. e JORGE, M.A.C. (Organizadores, com a colaboração de Luciana Marques). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs, 2020. RAGO, M. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Unicamp, 2013.

RAGO, M.; FUNARI, P. P. de A. *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008.

RIVERA, T. *Psicanálise Antropofágica* (identidades, gênero, arte). Artes e Ecos, 2020.

RIVIERE, J. A feminilidade como máscara. Tradução: Ana Cecília Carvalho e Esther Carvalho. *Psychê*, Ano IX, n. 16, São Paulo, jul.-dez./2005, p. 13-24.

RODRIGUES, D. Q. Olympe de Gouges: culpada! O crime? Querer igualdade, liberdade, fraternidade. In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

ROSENFELD, K. H. *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ROUDINESCO, E. e PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução: Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

ROUDINESCO, E. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2003.

SADE, M. de. *A filosofia na alcova*. Tradução: Laurent de Saes. São Paulo: HotHot, 2018.

SCHUCK, E. de O. Andreas-Salomé: uma filósofa, psicanalista e escritora vanguardista. In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução: Millôr Fernandes. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SISS, J. Reivindicar os direitos das mulheres em 1791: uma tentativa fadada ao fracasso? o interdiscurso da declaração dos direitos da mulher e da cidadã. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. esp. ADARR, mai. 2016.

SILVA, O. A. Safo de Lesbos: a experiência filosófica na poesia. In: PACHECO, Juliana (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

SILVA, J. P. B. da. Mulher e Filosofia: onde estão as filósofas? In.: *Anais da XIII Semana Acadêmica de Filosofia do PPG em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre, 3 a 5 de junho de 2014. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XIII/15.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SOUZA, R. M. Reflexões sobre o problema do amor e o erotismo: ensaios por Lou Andréas-Salomé”. *Pro-Posições*, v. 17, n. 2 (50) – mai./ago. 2006.

TIBURI, M. e VALLE, B. (Org.). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

TRILLAT, E. *História da histeria*. Tradução: Patrícia Porchat. São Paulo: Escuta, 1991.

VÁSQUEZ, C. G. S. *Gabriela Mistral: das danças de roda de uma professora consulesa no Brasil*. [Tese de doutorado] Campinas, SP, 2014.

WOOLF, V. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2013.

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.