

DESEJO FEMININO E NORMA FÁLICA: UM DIÁLOGO ENTRE LACAN E BEAUVOIR SOBRE A MULHER COMO O OUTRO DO HOMEM

Juliana Schaun Benfica

RESUMO

Este artigo propõe um diálogo entre Simone de Beauvoir e Jacques Lacan para pensar a mulher como o Outro do homem, articulando contribuições do feminismo, da psicanálise e de uma leitura crítica das relações de gênero. A partir de Beauvoir, compreende-se a mulher como categoria histórica e política produzida em posição de alteridade subordinada: ela não é definida em si, mas em relação ao homem, tomado culturalmente como medida do humano. A partir de Lacan, desloca-se essa discussão para o campo da linguagem, do desejo e da sexuação, tomando o feminino não como essência das mulheres, mas como posição lógica que não se inscreve toda na função fálica. Neste trabalho, utilizo “mulher” para me referir à posição histórica analisada por Beauvoir e “feminino” para me referir à posição lógica formulada por Lacan. A hipótese central é que a mulher é colocada como Outro do homem não apenas por sua construção histórica como alteridade subordinada, mas porque o feminino confronta o sujeito masculino com aquilo que escapa à lógica fálica, produzindo angústia diante do desejo do Outro.

O texto se propõe a tecer uma costura entre as figuras míticas, os discursos patriarcais, formulações freudianas, a teoria lacaniana da sexuação para pensar como os masculinismos contemporâneos revelam tentativas de transformar o enigma do desejo feminino em controle, submissão ou moralização, não apenas como efeito das estruturas patriarcais, mas também como resposta à angústia estrutural suscitada pelo desejo do Outro, evidenciando a fragilidade da posição fálica quando ela se pretende saber absoluto.

Palavras-chave: desejo feminino; sexuação; angústia; Lacan; Beauvoir; psicanálise e gênero.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo propõe um diálogo entre Simone de Beauvoir e Jacques Lacan para pensar a mulher como o Outro do homem. A hipótese central que orienta esta reflexão é que a mulher ocupa essa posição não apenas porque foi historicamente construída como alteridade subordinada, conforme demonstra (BEAUVOIR, 1949), mas também porque aquilo que (LACAN, 1985) nomeia como feminino confronta o sujeito masculino com um ponto que escapa à lógica fálica que organiza o campo simbólico. Pois, se o campo simbólico é organizado pela função fálica e “a mulher não está toda submetida à função fálica” (LACAN, 1985, p. 79), então o feminino aponta para um limite dessa organização.

Desde já, faz-se necessária uma distinção conceitual. Neste trabalho, utilizo “mulher” para me referir à posição histórica, social e política analisada por Beauvoir, isto é, à mulher enquanto categoria produzida nas relações materiais, simbólicas e culturais de gênero. Já “feminino” será utilizado para designar uma posição lógica formulada por Lacan a partir das fórmulas da sexuação. Trata-se de uma distinção fundamental: o feminino não se confunde com mulheres concretas, tampouco com as performances de gênero hoje chamadas nas redes sociais de “energia feminina”. Logo, nem toda mulher ocupa necessariamente uma posição feminina na economia subjetiva, assim como homens também podem ser atravessados por modos de gozo não inteiramente submetidos à lógica fálica.

Sendo assim, a proposta do presente trabalho é pensar a clínica na atualidade, que passa por letramento de gênero, mas ainda se orienta pela leitura lacaniana da psicanálise que privilegia o simbólico. Em uma tentativa de tornar possível pensar a mulher contemporânea por meio da costura entre a contribuição de Beauvoir que consiste em demonstrar que a mulher foi historicamente produzida como alteridade, enquanto o homem ocupou o lugar do universal, do neutro e do humano em si, sendo a mulher definida por referência a ele, como diz a autora, “a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo” (BEAUVOIR, 2009, p. 16). E é nesse sentido que Beauvoir afirma que a mulher é o Outro. Não porque haja uma essência feminina da alteridade, mas porque a cultura patriarcal instituiu o homem como sujeito absoluto e relegou a mulher à posição de diferença, falta, complemento ou ameaça.

No entanto, ao aproximarmos Beauvoir de Lacan, a questão ganha uma outra camada. Em Lacan, o Outro, com maiúscula, não é uma pessoa, nem uma mulher, nem o homem concreto. O Grande Outro é o campo da linguagem, o lugar dos significantes, da lei, da cultura, das marcas simbólicas que antecedem o sujeito e nas quais ele se constitui (LACAN, 1998). Assim, quando digo que a mulher foi colocada como Outro do homem, não estou afirmando que ela seja o Grande Outro em sentido lacaniano. O que está em jogo é outra operação: a mulher é convocada a ocupar uma função imaginária de garantia narcísica para o homem, sendo colocada como suporte da fantasia masculina e transformada em depositária da verdade sobre o Homem.

Trata-se de uma operação delicada. O homem, enquanto posição culturalmente sustentada pelo privilégio fálico, dirige à mulher a expectativa de que ela confirme sua potência, reflita sua imagem idealizada e garanta sua consistência imaginária. Nessa lógica, a mulher deve funcionar como espelho deformado que reflete a completude masculina, para tal, deve ser aquela que falta, mas falta justamente aquilo que ele supostamente tem a oferecer. A mulher, enquanto imagem produzida pelo desejo masculino, é convocada a confirmar que ele é homem, que ele é desejável, que ele possui o falo, que sua palavra organiza o mundo e que sua presença ainda é centro de gravidade do desejo. No entanto, essa é uma operação que sempre falha.

Falha porque a mulher não se reduz à função que lhe foi atribuída. Falha porque o desejo não obedece à moral alguma, muito menos à moral masculina. Falha porque o feminino, enquanto posição lógica, toca um ponto que não se deixa inteiramente capturar pela norma fálica. É aqui que Lacan se torna tão importante na conversa. Ao afirmar que “A mulher não existe” enquanto universal, Lacan não nega a existência das mulheres; ele aponta que não há significante capaz de dizer toda a mulher, de totalizá-la em um predicado universal (LACAN, 1985). A mulher, enquanto universal, não existe porque não há “A Mulher” como essência. Há mulheres, no plural. Há posições. Há modos de gozo. Há histórias. Há corpos atravessados pela linguagem, pela história e pela cultura. Há semblantes. E há também aquilo que sempre escapa e não cessa de não se inscrever.

Por isso, este artigo não pretende romantizar o feminino como se ele fosse sinônimo de liberdade, verdade ou autenticidade, o que pode ser um equívoco comum cometido numa clínica que se norteia pelas leituras feministas de gênero. A posição feminina não é moralmente superior à posição fálica. O feminino não é mais puro, mais livre ou mais verdadeiro. O que se busca apontar aqui é outra coisa: a diferença entre uma posição fálica que se organiza pela tentativa de fazer consistir um saber absoluto e uma posição feminina que evidencia a fenda, a não totalização, o ponto em que o significante falha.

Contudo, no campo cultural de gênero, essa diferença lógica encontra efeitos sociais concretos. Homens são frequentemente subjetivados a partir de ideais de controle, domínio, posse, virilidade, autoridade e autossuficiência. Mulheres, por sua vez, são historicamente convocadas a sustentar os efeitos dessa fantasia: amar, cuidar, obedecer, desejar pouco, desejar certo, desejar dentro do limite do reconhecimento masculino. Quando uma mulher deseja para além do que o homem pode oferecer, quando não se satisfaz em ser espelho deformado ou duplo complementar, ela revela a fragilidade dessa posição fálica que se pretende inteira. É nesse ponto que emerge a angústia da diferença sexual.

No Seminário 10 (LACAN, 1988) desloca a angústia do campo do medo para situá-la diante do desejo do Outro. O sujeito se angustia não simplesmente porque algo lhe falta, mas porque se vê diante do enigma do que o Outro quer dele. A pergunta “*Che vuoi?*” condensa essa experiência: o que sou eu no desejo do Outro? O que o Outro quer de mim? Que objeto sou para esse desejo? Onde me localizo no desejo do Outro?. Minha hipótese é que parte da violência simbólica e material dirigida às mulheres pode ser lida como tentativa de responder defensivamente a esse enigma. A fantasia de controle sobre a mulher aparece, então, como tentativa de responder ao enigma do desejo do Outro. Se ela me obedece, estou garantido. Se ela me deseja, eu sou homem. Se ela depende de mim, tenho lugar. Se ela não deseja para além de mim, minha falta não aparece. Mas se ela deseja para além, algo se escancara, abre-se fenda na fantasia, aparece algo da pele própria do sujeito, revelando-o como sujeito barrado. Ou seja, o que se abre é justamente aquilo que o sujeito tenta recobrir: a castração, a falta, a inexistência de um significante capaz de assegurar o ser.

Ao longo deste texto, buscarei sustentar essa hipótese a partir de quatro movimentos. Primeiro, analisarei como figuras míticas como Eva, Pandora, Lilith e Medusa revelam a construção do feminino como ameaça quando uma mulher não se submete ao lugar de espelho da fantasia masculina. Em seguida, retomarei Freud, apontando os limites de uma teoria que, em muitos momentos, pareceu conceber a mulher mais como invejosa do que como desejante. Depois, articularei Lacan, a lógica fálica, os três registros e a noção de não-toda para pensar o feminino como aquilo que toca a falha da linguagem. Por fim, discutirei os masculinismos contemporâneos, os discursos redpill, a fantasia de obediência e suas implicações clínicas para a escuta de mulheres na atualidade.

A questão que atravessa este trabalho é, portanto: o que acontece quando uma mulher deixa de servir à fantasia masculina de completude e aparece como sujeito desejante?

2 DESEJO FEMININO: A LIBERDADE SÓ EXISTE POR MEIO DA DESOBEDIÊNCIA?

“Parece que a mulher quase não conhece outra forma de liberdade que não seja a desobediência e o pecado” (BEAUVOIR, 2009).

Ao longo da história, figuras como Eva, Pandora, Medusa, Lilith e Tácita muda foram construídas como signos da desobediência feminina. Símbolos vivos de um feminino que ultrapassa o limite imposto pela ordem patriarcal. Cada uma, à sua maneira, encarna o interdito: a mulher que deseja, que pensa, que seduz, que desafia, que abre uma caixa, que conversa com a serpente, que olha de volta, que recusa obedecer.

Sob uma análise semiótica, essas imagens revelam como as mulheres foram codificadas como ameaça sempre que romperam com o ideal de submissão. Eva fala com o próprio diabo e desgraça a humanidade; Pandora abre a caixa com todos os males do mundo; Lilith, feita semelhante ao homem, recusa-se a obedecer; Medusa paralisa os homens com o olhar. O que retorna nessas narrativas não é a essência perigosa das mulheres, mas a angústia produzida quando o feminino não se deixa reduzir à função que lhe foi atribuída.

E para introduzir a ideia central do trabalho que é a angústia do homem frente ao desejo do Outro feminino, nos concentremos em Lilith, que segundo a lenda judaica, é considerada a primeira mulher de Adão, criada do mesmo barro que ele, portanto, igual. No entanto, ela se recusa a se submeter, reivindicando igualdade. Por não aceitar uma posição de obediência, abandona o Éden por vontade própria. Veja: ela tinha vontade, escolha e poder de abandonar o homem. Teria o homem medo do abandono e por isso busca na submissão uma ilusória garantia de ser amado?

(ZANELLO, 2018) afirma que os homens possuem a certeza de que serão amados. Eu discordo parcialmente. Acredito que essa certeza não passa de um corpo imaginário muito bem consolidado pelas narrativas das posições hierárquicas de gênero. Talvez não se trate exatamente de certeza, mas de uma construção cultural que oferece uma consistência imaginária de garantia. O homem subjetivado pela lógica patriarcal não apenas deseja ser amado, muitas vezes exige que esse amor confirme sua posição de homem. O amor da mulher, nesse ponto, deixa de ser encontro e passa a ser prova narcísica.

Voltemos a Lilith. Após recusar a submissão, ela se torna figura demonizada: associada à noite, à sexualidade desregrada, à ameaça às crianças e aos homens. Mais tarde, no Talmude e na literatura mística judaica, aparece como espírito perigoso e sedutor. Na releitura feminista contemporânea, Lilith representa a mulher que não aceita ser “costela”, ou seja, subordinada. Ela passa a simbolizar a insubmissão e a liberdade feminina diante da ordem patriarcal. Contudo, é preciso cuidado: Lilith não deve ser tomada como essência de uma mulher livre, nem como ideal romântico do feminino. O que interessa aqui é sua função simbólica. Lilith mostra que, quando uma mulher não aceita ser suporte da fantasia masculina, algo nela precisa ser nomeado como demoníaco. O problema não é que Lilith seja monstruosa. O problema é que sua recusa revela que a autoridade masculina nunca esteve garantida por natureza. A demonização aparece, então, como tentativa de recobrir uma falha. Se ela não obedece, ela é perigosa. Se ela abandona, ela é demoníaca. Se ela deseja, ela ameaça. Não porque o desejo feminino seja naturalmente ameaçador, mas porque ele confronta a fantasia de que o homem ocuparia, por direito, o lugar de medida, lei e destino do desejo da mulher.

Medusa também nos interessa por esse caminho. A versão mais conhecida do mito conta que ela foi violentada por Poseidon dentro do templo de Atena. Como punição Atena a transforma em uma górgona monstruosa. Medusa é, assim, símbolo de uma mulher que foi punida pela rivalidade feminina, pela desresponsabilização das atitudes masculinas e pela necessidade de transformar a mulher violentada em ameaça. Seu olhar petrificante representa o medo diante de um feminino que olha de volta. A questão não é simplesmente o que Medusa vê, mas o que retorna desse olhar que revela algo de insuportável.

Para (LACAN, 1965-66), o sujeito acredita ocupar a posição daquele que olha o mundo, mas o ponto traumático é descobrir que ele também está sendo olhado. Ou seja, o olhar, enquanto objeto a, não é o olho, mas justamente o que escapa ao controle do sujeito em seu campo de visão. Usando o mito para ilustrar a ideia lacaniana de que o sujeito vê apenas de um ponto, mas é olhado de toda parte, Medusa deixa de ocupar o lugar de mulher como objeto passivo de contemplação masculina e passa a devolver ao sujeito sua condição de objeto. Ela revela que ele também está capturado na cena. Nesse sentido, o sujeito que acreditava controlar a cena descobre que também faz parte dela, e a angústia emerge quando o olhar de Medusa revela algo que o sujeito não quer saber sobre si mesmo.

Logo, diferente da leitura clássica do mito que propõe Medusa como monstrosidade, vítima injustiçada da rivalidade feminina, ou até simples símbolo de mulher rebelde, faço convite a pensarmos como ela encarna o momento em que a mulher deixa de funcionar como suporte da fantasia masculina e passa a revelar ao homem sua própria condição de objeto diante do desejo do Outro. A petrificação parece a metáfora perfeita para dizer do sujeito paralisando diante da angústia quando o objeto a aparece onde não deveria aparecer. Conectando aqui a relação proposta por (LACAN, 1965-66) no seminário 13 entre a pulsão escópica, o objeto a e a angústia que aqui aparece em relação ao feminino que faz vacilar a fantasia masculina de domínio.

Em diálogo entre psicanálise lacaniana e leitura feminista, podemos pensar que Medusa encarna a angústia diante de uma mulher que não se submete ao lugar de objeto silencioso. Seu olhar petrifica porque devolve ao sujeito algo que ele não

quer ver: sua própria divisão, sua própria falta, sua própria impotência diante de um desejo que não controla.

Nesse sentido, A mulher foi historicamente construída como o Outro porque o homem se instituiu como Sujeito. Essa é a formulação de Beauvoir. Mas, se aproximamos essa leitura da psicanálise lacaniana, podemos acrescentar: a mulher é também colocada como alteridade ameaçadora porque o feminino toca o ponto em que a lógica fálica não consegue dizer tudo. Há algo no desejo que não se deixa domesticar pelo ideal de obediência.

E observe que não se trata de afirmar que mulheres sejam mais livres, mais revolucionárias ou menos capturadas pela norma. Mulheres também podem defender a ordem patriarcal, desejar a própria submissão, sustentar fantasias de completude do Outro, ocupar o lugar de guardiãs da moral e reproduzir discursos que as aprisionam. O ponto é outro: culturalmente, quando uma mulher se desloca do lugar de espelho e aparece como sujeito desejante, a fantasia masculina de consistência é abalada, porque a mulher desejante pergunta. E sua pergunta nem sempre é formulada em palavras. Às vezes aparece no corpo, no sintoma, na recusa, no silêncio, no excesso, na fuga, na insatisfação, no “não era isso”, no “eu tenho tudo, mas não consigo me sentir feliz”. É nesse ponto que a clínica contemporânea encontra tantas mulheres não apenas submetidas ao patriarcado, mas também angustiadas diante do preço subjetivo de terem sido ensinadas a desejar em conformidade ao desejo do Outro masculino. Pois “sabemos que todo desejo é desejo do Outro, mas A mulher foi fadada a reproduzir, deixou de ser sujeito, passou a ser produto” (MALAFAIA, 2025)

Mulheres nascem portando um buraco sem nome, marcado em nossa carne como a falta de algo. O que sou? Recorrem ao imaginário, aos semblantes, às imagens socialmente disponíveis, na tentativa de serem nomeadas pelo Outro. O problema é que, numa sociedade patriarcal, o Homem se instituiu como significante do ser. E da cadeira do juiz que nomeia quem são mulheres, montou-se muito bem uma sociedade que sustenta o delírio de que eles possuem o saber todo. Então, se é assim, para que a mulher se entenda, para que saiba como pode ser amada, para que saiba até pelo que deve sentir que se é amada, vai se fantasiando disso e daquilo. Vestindo os semblantes que dizem que uma mulher deve vestir. Uma

forasteira em seu próprio corpo. O semblante do desejo do Outro. E o desejo? A mulher pode desejar? Ou ela só existe no desejo do Outro?

Sabemos que, para Lacan, todo desejo é desejo do Outro, mas a mulher reduzida ao reproduzir — nos dois sentidos; deixou de ser reconhecida como sujeito e passou a ser tratada como produto. Produto do olhar masculino, da linguagem patriarcal, da fantasia de completude do homem, da moral religiosa, da economia familiar, do casamento, da maternidade compulsória, da beleza, da docilidade e, hoje, também da produtividade neoliberal.

É nesse ponto que o falo, enquanto significante, foi capturado pelas hierarquias de gênero. Pois, se o homem é colocado como significante do Ser que organiza a lógica fálica, a posição feminina é aquela que toca o ponto do indizível, do gozo do Outro, que está para além da norma fálica. Porém, a norma fálica, nesse contexto, não deve ser confundida com o pênis. O falo, em Lacan, não é o órgão anatômico, mas o significante da falta e do desejo, aquilo que organiza a cadeia significante e estrutura as posições do sujeito diante da castração (LACAN, 1998). O falo representa o que supostamente nomearia o sujeito por completo, o predicado que finalmente responderia a questão existencial do “quem sou?”. Assim, o falo é também o significante balizador do desejo. E como em uma cultura patriarcal, o órgão masculino foi imaginariamente colado ao lugar de poder, autorização e reconhecimento houve equivocadamente uma equivalência entre o falo e o homem, levando a norma fálica a ser então, um conjunto de regras, ideais, expectativas e valores que organizam o desejo, o amor, o poder e os lugares sociais a partir de uma lógica de posse, medida, controle e reconhecimento. Não se trata de dizer que todos os homens encarnam essa posição de modo idêntico, nem que todas as mulheres estejam fora dela. Mas de perceber como a cultura masculinista construiu o homem como aquele que deve saber, dominar, penetrar, conquistar, sustentar, decidir e ser confirmado pela mulher.

Nesse cenário, o desejo feminino só pôde aparecer, muitas vezes, como transgressão, a medida que escapa à norma. Assim, a posição feminina toca uma dimensão da existência que não pode ser toda simbolizada, ela é não-toda submetida a norma fálica, ou seja, não se encaixa na imagem de mulher morta produzida pela fantasia masculina. Isso é o que Lacan chama de gozo Outro, aquilo

que escapa da linguagem, que está mais próximo do real. “Há um gozo (...) do qual ela mesma nada sabe (...), um gozo do corpo que está para além do falo” (LACAN, 1985, pg. 73-74). E diante da diferença, da não nomeação, o feminino é tratado como mistério, ameaça, loucura e descontrole. Porque ao escapar das regras do mundo organizado pelo desejo masculino, o homem é confrontado a desmontar a ilusão de que o pênis lhe garante um predicado de certeza de que ele é homem.

Concordo com Beauvoir quando ela afirma que a mulher é o Outro, partindo da constatação de que “a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si, mas em relação a ele, sendo ela é o Outro.” (BEAVOUIR, 2009, p. 17) No entanto,

“O homem se assegura que é homem a partir da apropriação fálica. Isso porque ele tampouco tem o falo, como sua angústia de castração indica. Isso o leva não a temer perdê-lo, já que não o tem, mas arrumar substitutos cuja perda, aí sim, significaria sua castração. Como ele se assegura então? Apropriando-se de uma mulher, como um falo falante, que às vezes fala tanto que perde sua característica de objeto e aí não serve mais. Porém, uma mulher apenas muitas vezes não basta, ele (...) parte então para outras possessões. Ele se apropria de objetos materiais, de títulos, de sucesso profissional e de dinheiro. As realizações fálicas lhe asseguram sua força masculina, mas nunca totalmente, pois, por mais realizações que obtenha, elas nunca bastam (...) É o falo que lhe garante (e mal) a posição masculina, e não a redução do Outro sexo a um objeto, uma vez que esse objeto é sempre a-sexuado (é um pedaço do corpo, destacável do corpo). Não é colocar-se como o homem-sujeito e a mulher como objeto que faz um homem estar no lugar de homem, ou seja, não é a fantasia e sim o falo que (mal) lhe assegura a posição de virilidade que o faz demonstrar que este encontra-se do seu lado. Não é, portanto, o fato de ter uma mulher como um objeto que assegura o homem da sua posição masculina, mas o falo que a mulher pode representar para ele.” (QUINET, 2012, pg. 72)

Sendo assim, a mulher não garante a masculinidade do homem porque seja objeto de sua posse. Ela é, na verdade, convocada a funcionar como representante imaginária de um falo que o próprio homem não possui. E como nenhuma mulher,

ou qualquer insígnia fálica, consegue sustentar indefinidamente essa função, quando ela deseja para além do lugar que lhe foi atribuído, revela a inconsistência dessa garantia e reintroduz o sujeito na experiência da castração.

Assim, ao recorrermos a Lacan e tomarmos o conceito de Outro, não como o segundo sexo, como propõe Beauvoir, mas como o lugar da linguagem e do simbólico, e assim, do desejo, veremos que é através do Outro que o sujeito se constitui. Seja homem ou mulher. O sujeito se forma ao ser falado, nomeado, inserido no mundo da linguagem, ao entrar no campo do Outro. E não saber o que o Outro quer produz angústia.

Daí a da frase de Beauvoir nos serve para pensar que, se a mulher quase não conhece outra forma de liberdade que não seja a desobediência e o pecado, a liberdade aparece como pecado porque a lei que a antecede já a havia condenado à submissão. Mas talvez seja preciso avançar um passo: nem pecadora, nem desobediente como identidade final. Pecadora ainda supõe que há uma lei sagrada que rege seu desejo; desobediente ainda supõe que há um senhor a quem ela deveria obedecer. E o que interessa à psicanálise não é transformar a mulher em heroína da transgressão, mas escutar o ponto em que seu desejo deixa de ser mera resposta ao Outro. E é nesse ponto de tensão entre a mulher como mito, a mulher como categoria histórica e o feminino como posição lógica que este texto se inscreve para pensar a mulher que chega a clínica.

3 FREUD, A INSATISFAÇÃO FEMININA E OS LIMITES DA NORMA FÁLICA

Se as figuras míticas analisadas anteriormente revelam como a cultura construiu mulheres desejantes como ameaça, a psicanálise nasce justamente escutando os efeitos subjetivos desse processo. Não é por acaso que Freud inaugura sua obra a partir da escuta de mulheres que sofriam justamente ali onde o ideal de feminilidade fracassava.

Em uma época que esperava da mulher docilidade, maternidade, religiosidade e submissão, as histéricas apareciam como excesso. Seus corpos produziam sintomas sem explicação orgânica, suas palavras escapavam aos limites do esperado e seu sofrimento não encontrava lugar nos discursos Outros para

nomeá-lo. Como observam Freud e Breuer, em seus estudos em 1895, as histéricas sofrem principalmente de reminiscências.

Assim, a partir de Freud, o sintoma deixa de ser compreendido como simulação ou degeneração moral e passa a ser tomado como expressão de uma verdade subjetiva. Há algo profundamente revolucionário nesse gesto. Pela primeira vez, o sofrimento feminino deixa de ser apenas objeto da medicina, da moral ou da religião e passa a ser escutado como discurso. E deslocando a ideia de que histeria surgiria porque as mulheres eram naturalmente histéricas, sugerido pelo próprio nome *hystéra* que na medicina grega antiga, especialmente em Hipócrates, acreditava-se que o útero podia se deslocar pelo corpo, provocando sintomas que mais tarde seriam associados à histeria.

O tratamento era coerente com essa teoria: casamento, gravidez, atividade sexual e maternidade eram prescritos como formas de “acalmar” ou “fixar” o útero. O que é muito interessante para pensarmos como a partir do Outro masculino o sofrimento feminino tenta ser ao longo da história explicado pelo corpo reprodutivo. Não é cogitado que mulher sofria porque desejava e porque estava submetida a determinadas condições sociais. Que isso geraria conflito psíquico entre se conformar e aquilo que escapa, fica fora da forma da narrativa dominante Não. Era mais concebível que sofria porque possuía um útero.

Não deixa de ser significativo que a palavra histeria derive de *hystéra*, útero. Durante séculos, o sofrimento feminino foi localizado no corpo reprodutivo, como se sua causa estivesse inscrita na anatomia. A própria etimologia da palavra testemunha uma tradição que reduziu a mulher ao seu destino biológico. A ruptura freudiana consiste justamente em deslocar a questão do útero para a palavra, a histérica deixa de ser aquela cujo corpo é defeituoso para tornar-se sujeito de um discurso que não encontrava lugar na ordem simbólica de sua época.

Nesse sentido, seria injusto reduzir Freud a um simples reprodutor do patriarcado de seu tempo. Freud percebe algo fundamental: existe uma insatisfação que não pode ser resolvida pelo casamento, pela maternidade ou pela adaptação às normas sociais. Existe um excesso que retorna. Existe um desejo que insiste. Sua genialidade consiste justamente em ter levado essa insatisfação a sério. Contudo,

Freud também era homem de seu tempo e um sujeito com inconsciente. Sua escuta produz descobertas extraordinárias, mas encontra limites históricos, teóricos e sintomáticos ao tentar formular o feminino.

Penso que Freud se deu conta da insatisfação feminina, que o homem vitoriano não dava conta de seu desejo, porém, por estar inserido em um mundo que via o feminino como definido pela ausência e pela falta, e até por seu próprio sintoma em relação à sua mãe e pai, seu trabalho só conseguiu dizer disso por meio da ideia de inveja do pênis.

Para ele, a menina, ao perceber a diferença anatômica entre os sexos, sentiria inveja do pênis e desenvolveria um complexo de inferioridade. A menina se sentiria lesada ao descobrir sua falta e, em decorrência, desenvolveria um desejo inconsciente de obter aquilo que lhe falta: o que o homem tem ou poderia lhe dar.

Para Freud, haveria três destinos possíveis para a menina: recalcar sua sexualidade e assumir uma posição feminina; desenvolver um complexo de masculinidade; e identificar-se à mãe e à maternidade como forma de receber o falo no filho. É justamente aqui que emerge uma tensão importante. Ao mesmo tempo em que Freud escuta a insatisfação feminina, ele parece frequentemente interpretar essa insatisfação a partir do que a mulher não possui e não a partir do que ela deseja. É nesse sentido que afirmo que Freud parece mais fácil conceber a mulher como invejosa do que como desejante.

Não porque Freud negue a existência do desejo feminino. Seria um erro afirmar isso. Toda sua obra gira em torno da descoberta do desejo inconsciente. Contudo, quando tenta teorizar especificamente o feminino, suas formulações frequentemente retornam à lógica da falta do pênis, à maternidade como solução ou à identificação masculina como saída possível, sustentando a narrativa patriarcal que constrói imaginariamente uma equivalência entre pênis e falo, tornando-os, ilusoriamente, portadores do significante do desejo do Outro.

A crítica feminista contemporânea questionará justamente esse ponto. Autoras como (BEAUVOIR, 2009) e (ZANELLO, 2018), por exemplo, mostram que aquilo que Freud interpreta como inveja do pênis pode ser lido também como inveja dos privilégios sociais, políticos e simbólicos associados à masculinidade. Propondo que

não se trata do órgão, mas de desejar aquilo que ele passou a representar e autorizar. Nascer portando um pênis é um marcador social de autoridade, autorização e liberdade.

Nesse sentido, a inveja do pênis deixa de ser uma questão anatômica para revelar algo sobre a distribuição desigual de poder em determinada organização social. No entanto, gostaria de propor um ponto ainda mais radical de que talvez o problema não esteja apenas em localizar a falta na mulher, mas em supor que aquilo que uma mulher deseja pode ser reduzido ao que um homem possui. Há livros e mais livros, pesquisas e séculos dedicados a tentar entender o que uma mulher deseja. Uma pergunta que apesar de se mostrar a princípio interessada no enigma, está fechada na sua própria ignorância, pois quando aparece que uma mulher deseja para além do masculino, isso é patologizado, questionado ou silenciado.

E neste ponto, pensar que uma mulher deseja o que está para além do que um homem pode oferecer, nos conduz diretamente a Lacan, o autor francês desloca radicalmente a pergunta. A questão deixa de ser sobre o que falta à mulher. E passa a ser sobre como a diferença sexual é produzida na linguagem e aliena o sujeito aos significantes. Assim, a formulação lacaniana sai do campo sociológico, e propõe que a sexuação se escreve a partir da função fálica, da linguagem e da impossibilidade de escrever a relação sexual. Logo, o que escapa não é uma essência misteriosa da mulher, mas a impossibilidade estrutural de escrever uma relação plena entre os sexos.

4 LACAN E O DESLOCAMENTO DA FALTA: DA ANATOMIA À LINGUAGEM

Uma das contribuições mais importantes de Lacan para a teoria da diferença sexual consiste justamente em retirar a questão do feminino do campo anatômico. O autor desloca a diferença sexual da anatomia para sua inscrição significativa, ou seja, a sexuação não se reduz ao corpo biológico, mas ao modo como o sujeito se posiciona diante da função fálica, da castração e do gozo. Aqui há um deslocamento do interesse pelo corpo enquanto organismo, e o corpo passa a ser pensado atravessado pela linguagem. E ao retomar Freud, ele desloca o falo da anatomia para a ordem simbólica.

Em “A significação do falo”, Lacan afirma que o falo não deve ser tomado como órgão, mas como significante privilegiado do desejo. Sendo o falo o significante da falta, aquilo que organiza o desejo justamente porque nenhum sujeito pode coincidir plenamente consigo mesmo (LACAN, 1998). Mais tarde, no Seminário 20, ao formular que “A mulher não existe” e que ela é “não-toda” submetida à função fálica, indica que não há significante capaz de totalizar o feminino (LACAN, 1985).

Esse deslocamento permite reformular não apenas a questão da diferença anatômica, mas também oferecer contribuições robustas para pensarmos a clínica com mulheres na atualidade sem separar, de modo artificial, o feminismo — enquanto epistemologia social e política — das contribuições psicanalíticas para a escuta da neurose. Ao propor que a falta não é anatômica, mas simbólica, Lacan desloca a diferença sexual da ordem biológica para o campo da linguagem, da castração e do desejo. Com isso, abre-se caminho para uma leitura do feminino que não se organize mais pela inveja do pênis nem pelo desejo masculino como baliza, mas pela forma como cada sujeito se inscreve na linguagem, responde à falta e constrói sua relação singular com o desejo.

Essa perspectiva também nos ajuda a não tratar as mulheres como puro efeito da socialização ou apenas como produto das condições materiais e da divisão sexual do trabalho que organizam os campos sociais e participam da construção das identidades. Evidentemente, tais dimensões são fundamentais e produzem efeitos concretos sobre a vida das mulheres. Contudo, para a psicanálise, essas determinações não operam de fora da subjetividade. Elas já chegam ao sujeito mediadas pela linguagem, pelos significantes e pelas formas de nomeação que antecedem seu nascimento.

"A sexualidade é a realidade do inconsciente (...). O desejo se situa na dependência da demanda, a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela (...). É necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo (...). A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito." (LACAN, 1985, pg. 150-152),

indicando que não existe uma relação com o mundo que não seja atravessada pela realidade inconsciente.

Nesse sentido, o homem não se sente superior simplesmente porque possui um pênis, a questão não é anatômica. Tampouco se reduz a uma escolha individual, no sentido de ser um jeito gestor de si mesmo, cartesiano e consciente, ou a uma imposição cultural exterior ao sujeito, como se o sujeito fosse puro efeito da alienação à cultura. Trata-se da forma como os sujeitos são constituídos por uma determinada organização simbólica da diferença sexual. A cultura não apenas distribui lugares sociais; ela fornece os significantes a partir dos quais homens e mulheres irão construir suas identificações, fantasias e modos de desejar.

É justamente por isso que as contribuições feministas e psicanalíticas podem ser articuladas sem que uma anule a outra. Quando autoras feministas demonstram que

“(...) em toda sociedade conhecida, as mulheres são consideradas mais próximas da natureza do que da cultura. Como toda cultura desvaloriza a natureza, uma vez que se esforça para dominá-la, as mulheres tornam-se símbolo de um ser de categoria inferior” (LERNER, 2019, p. 52),

revelam uma operação simbólica que ultrapassa a simples observação das diferenças biológicas. Como observa Lerner, uma vez que a cultura se organiza pela tentativa de dominar a natureza, tudo aquilo que é associado ao natural — tomando o natural aqui como algo que escapa a narrativa de sermos seres conscientes — tende a ocupar uma posição hierarquicamente inferior. A mulher torna-se, então, significante privilegiado dessa alteridade.

Assim, a partir da psicanálise, acrescenta-se a essa discussão uma questão decisiva para a clínica: como cada sujeito responde subjetivamente a esses lugares que o antecedem? Nem toda mulher se identifica com os ideais de feminilidade disponíveis em sua cultura. Nem todo homem encontra consistência nas insígnias fálicas que lhe são oferecidas. Entre as determinações históricas e a posição singular do sujeito existe sempre um intervalo. É justamente nesse intervalo que a clínica opera.

Pensar a mulher apenas como efeito das estruturas sociais corre o risco de apagar sua singularidade. Pensá-la apenas como sujeito do inconsciente corre o risco de apagar as condições históricas que atravessam seu sofrimento. A articulação entre feminismo e psicanálise permite sustentar simultaneamente essas duas dimensões:

a história e o desejo, a cultura e o inconsciente, a opressão e a singularidade. E talvez seja justamente nessa articulação que possamos construir uma clínica capaz de escutar não apenas o que foi feito das mulheres, mas também o que cada mulher faz, singularmente, com aquilo que fizeram dela.

5 O FEMININO ENTRE O REAL, O SIMBÓLICO E O IMAGINÁRIO E OS MASCULINISMOS CONTEMPORÂNEOS COMO RETORNO À FANTASIA DE OBEDIÊNCIA

A partir da formulação da teoria da sexuação, se ninguém possui o falo, então aquilo que sustenta muitas fantasias patriarcais começa a vacilar, como a crença de que o homem seria completo, logo, a mulher seria incompleta. E ao questionar as fantasias acerca do encontro que as posições de gênero propõe, abalamos também a crença de que o amor poderia reparar a falta e de que o desejo encontraria finalmente seu objeto.

É nesse contexto que os três registros formulados por Lacan: Real, Simbólico e Imaginário, nos ajudam a avançar. Não como uma exposição didática da teoria lacaniana, mas como ferramenta para compreender a hipótese deste trabalho, pois todas essas fantasias passam a revelar seu caráter imaginário.

O Imaginário é o campo das imagens, identificações e ideais. É nele que encontramos as representações de mulher que atravessam a cultura: mãe, musa, santa, esposa, sedutora, cuidadora, profissional perfeita, mulher empoderada, mulher tradicional. São imagens que compartilham uma função semelhante, tentam dizer, em um sentido único, o que uma mulher deve ser. Ou seja, tentam transformar em identidade aquilo que é estruturalmente impossível totalizar.

O Simbólico, por sua vez, corresponde ao campo da linguagem e dos significantes. É nele que essas imagens encontram sustentação discursiva. É nele que a cultura produz categorias, normas, expectativas e lugares sociais. Quando afirmamos que a mulher foi historicamente construída como Outro, estamos falando justamente de uma operação simbólica. Mas como nenhuma imagem e nem discurso conseguem capturar completamente a experiência subjetiva. É aí que encontramos o Real, que não é a realidade, mas aquilo que resiste à simbolização e retorna.

Lacan aproxima o feminino ao real, e o associa à angústia, excesso e pergunta sem resposta. Não porque mulheres sejam mais próximas do Real, mas porque a posição feminina evidencia algo que vale para todos os sujeitos: existe uma dimensão da experiência que não pode ser totalmente capturada pela lógica fálica. É a partir daí que surge a famosa formulação de Lacan sobre a mulher ser “não-toda” (1985). Formulação esta que nos permitirá compreender por que o desejo feminino produz tanta angústia no discurso dominante.

Assim, a formulação lacaniana da sexuação produz um deslocamento fundamental para o problema que atravessa este artigo. A questão deixa de ser compreender o que uma mulher é e passa a ser compreender como diferentes sujeitos se posicionam diante da falta estrutural introduzida pela linguagem. Pois quando (LACAN, 1985) afirma que a mulher é “não-toda” inscrita na função fálica, ele não está descrevendo mulheres concretas nem atribuindo uma essência ao feminino. Tampouco está afirmando que mulheres sejam mais livres, mais verdadeiras ou menos alienadas que os homens. O que está em jogo é uma posição lógica diante da castração.

A posição fálica organiza-se pela tentativa de fazer existir uma exceção que garanta o conjunto. Trata-se da busca por um significante capaz de oferecer consistência, identidade e completude ao sujeito. Já a posição feminina evidencia que não existe esse ponto de garantia última. Não há significante capaz de dizer tudo. Não há resposta final para o desejo. Não há predicado que assegure o ser. É precisamente esse ponto que produz angústia. No Seminário 10, (LACAN, 1962-1963) desloca a compreensão da angústia do campo do medo para situá-la diante do desejo do Outro. O sujeito não se angustia apenas porque lhe falta algo. Ele se angustia porque não sabe qual lugar ocupa no desejo do Outro. A pergunta fundamental é *Che vuoi?* Um enigma endereçado ao Outro.

Essa questão atravessa todos os sujeitos, independentemente do sexo biológico, da identidade de gênero ou da posição subjetiva ocupada. Contudo, ela assume formas particulares nas relações historicamente construídas entre homens e mulheres. Porque se o patriarcado produziu o homem como sujeito e a mulher como alteridade, também produziu uma fantasia segundo a qual a mulher deveria responder ao enigma do ser masculino. Logo, espera-se dela que confirme sua

potência, sua virilidade, sua autoridade, seu valor e sua desejabilidade. Nesse sentido, a mulher é frequentemente convocada a funcionar como objeto suporte da fantasia masculina, colocada na posição de sustentar uma resposta imaginária para aquilo que, estruturalmente, não possui resposta.

Uma defesa ao enigma do desejo, talvez até uma tentativa de eliminá-lo. Pois a mulher ideal desses discursos não pode ser aquela que convoca o campo do desejo, resultado de escapar da captura fálica, mas aquela que oferece a ilusão de completude ao homem e se deixa reduzir a um objeto disponível para garantia narcísica contra a angústia de castração. O que nos leva aos discursos redpills e incels como resposta a angustia que tem surgido com os avanços femininos.

A fantasia diz:

“Se ela me desejar, saberei quem sou.”; “Se ela me obedecer, estarei garantido.”; “Se ela precisar de mim, serei homem.”; “Se ela me escolher, minha falta desaparecerá.” Mas nenhuma mulher pode cumprir essa função. No entanto, em gerações anteriores, as meninas eram educadas para se tornarem mulheres que performariam essa mentira.

Homens aprendem a mentir como forma de obter poder, e mulheres não apenas fazem o mesmo como também mentem para fingir que não têm poder (...) o patriarcado estimula o fingimento encorajando mulheres a apresentarem aos homens um “eu” falso, e vice-versa. (HOOKS, 2021, pg. 79)

Diante da impossibilidade de simbolizar plenamente a diferença sexual, ou seja, da falta de uma explicação completa para a diferença anatômica, o sujeito constrói imagens, ideais, para dar sentido ao que escapa. Essas imagens são organizadas por meio das regras simbólicas, através da linguagem, que operam sob a lógica fálica. Mas algo, nesse processo, resiste à significação: é a diferença em si, que não se deixa dizer completamente. E apesar do falo não ser pênis, na linguagem, em uma lógica patriarcal, a presença do órgão representa o que autoriza o homem a ocupar o lugar de reconhecimento e poder na linguagem. Ao passo que a diferença na mulher, a presença de um órgão diferente é nomeado como ausência de pênis. E a mulher é colocada em uma posição de falta dentro dessa estrutura. Sendo assim,

referido a essa dialética, há algo na mulher para além, visto que a mulher não é a ausência de pênis, ela tem uma vagina, uma diferença.

Assim, a mulher contemporânea escancara o que estava encoberto: que a diferença não pode ser reduzida à dialética ausência-presença, há algo no feminino que escapa à lógica da castração e da ordem masculina do desejo. Enquanto o homem tenta conservar a dialética fálica que o define pela presença e coloca a mulher como ausência do falo dentro da estrutura simbólica, a mulher não está toda dentro dessa lógica. O que significa que a experiência feminina não pode ser completamente codificada dentro do discurso dominante, há algo para além desse simbólico e das imagens estáticas de mulher. O que faz com que a subjetividade feminina sempre apareça como mistério, excesso, incompreensão ou algo que precisa ser traduzido para o masculino. Parece que os homens se recusam a conceber o feminino para além da posição de falta. Ler o feminino sem tomar o masculino como referência.

Quando Lacan fala sobre gozo feminino, ele está falando de algo além do que podemos entender ou explicar com palavras. “O masculino quer preservar a ordem simbólica; o feminino a dissolve ao desejar sem limites do falo.” (ZIZEK, 2016, p. 158) Ou seja, é um prazer que escapa à lógica comum, que não se encaixa na forma como geralmente entendemos o desejo, o corpo e o amor. Questionando os papéis definidos a partir de hierarquias imaginadas que partem do discurso masculino dominante.

Para Lacan, o gozo masculino está mais ligado à lógica do falo, ou seja, ele é regido por uma estrutura que organiza o desejo em torno do que se tem ou não se tem, uma lógica de posse, de objeto, de completude possível. Já o gozo feminino é diferente: não está todo submetido a essa lógica. Ele é excesso, transbordamento, algo que não pode ser completamente nomeado ou simbolizado.

Por isso, quando Lacan diz que a mulher é “não-toda”, não é no sentido de que ela falta algo, mas que há algo nela que está além da linguagem, além da representação simbólica. O desejo feminino não é falta de um pênis, mas um gozo próprio, que não se submete totalmente à lógica masculina. O que permite pensar o feminino para além da submissão e da falta, abrindo espaço para um desejo

feminino que não se define apenas pelo desejo do Outro. O que desafia não só a psicanálise clássica, mas também os discursos patriarcais sobre o que é ser mulher.

E apesar do feminismo dar corpo ao homem como o significante do Ser baseado na leitura material das relações hierárquicas sociais, a psicanálise nos lembra que o sujeito nunca é autônomo, ele é sempre efeito da linguagem e da relação com o Outro, sendo assim, no enunciado masculino do querer uma mulher obediente e feminina, o sujeito da enunciação fala do lugar daquele que pede confirmação de que ele é mesmo homem.

E como hoje a masculinidade não encontra mais garantias nos símbolos fálicos tradicionais (autoridade, salário, força física, virilidade). Eles já não asseguram o desejo da mulher. E isso gera uma crise simbólica profunda, pois o homem, como sujeito do inconsciente, não quer saber o que deseja, quer que a mulher diga quem ele é ao obedecê-lo. Logo, o presente artigo avança no sentido de que esse excesso de proibições e nomeações para as mulheres em uma avalanche de conteúdos nas redes funciona como uma tentativa de criar contornos rígidos para um feminino que escapa, que é percebido como ameaçador justamente porque deseja. Na ideia de que, o que não pode ser controlado, precisa ser limitado. Tratando-se de uma operação defensiva contra o que Lacan chamaria de gozo do Outro: um gozo que foge à lógica fálica, que não pode ser totalmente simbolizado.

Na economia psíquica desses homens, a mulher que deseja além do homem ou para além do que ele pode oferecer gera uma sensação de impotência simbólica: “Se ela não precisa de mim para desejar, qual é o meu lugar?”

Essa é a castração em ato, a confrontação com a falta em si mesmo. Mas ao invés de sustentar a angústia e elaborar um novo lugar para o desejo masculino, muitos recorrem à fantasia de dominação:

“Se ela me obedecer, estarei garantido como homem.”

E vale lembrar que esse desejo por obediência não é natural. É uma tentativa de evitar o enigma do desejo feminino e de se confrontar com o próprio desejo.

Obediência oferece previsibilidade. Tira-se a mulher da posição de sujeito e a coloca como objeto, tentando assim evitar o confronto com a alteridade radical que ela representa. Mas isso não resolve a angústia. Pelo contrário, a mantém disfarçada:

“Se ela não me obedece, ela me ameaça.”

“Se ela pensa por si, ela pode me abandonar.”

“Se ela deseja o que eu não tenho, eu deixo de ser homem.”

Ou seja, é o próprio masculino que se prende a uma performance imaginária de potência, como se o desejo pudesse ser assegurado pelo controle. E quando esse controle falha, resta o sintoma: misoginia, ódio, retração social, e idealizações do passado.

Os movimentos masculinistas contemporâneos oferecem um campo privilegiado para observar esse mecanismo em funcionamento. Discursos redpill, movimentos de “retorno à masculinidade tradicional”, influenciadores que ensinam homens a controlar mulheres, treinamentos de sedução, narrativas sobre submissão feminina e conteúdos que defendem papéis rígidos de gênero compartilham uma fantasia comum tentam reconstruir um passado mítico onde existiria uma forma correta de mulher. Uma mulher previsível, obediente, que deseja apenas aquilo que o homem tem a oferecer. Uma mulher que confirmaria permanentemente sua posição.

O que esses discursos prometem está para além da dinâmica patriarcal, não é apenas poder, é uma tentativa sintomática de alívio para a angústia. É uma busca desesperada de proteção contra o enigma do desejo do Outro. Pois, se a mulher desejar apenas o homem, ele não precisará perguntar quem é. Se ela obedecer, ele não precisará lidar com sua própria divisão subjetiva. Se ela depender dele, ele poderá acreditar que ocupa um lugar necessário, assegurado. Mas é justamente aqui que encontramos a fragilidade dessas construções.

O desejo não obedece e nenhuma técnica produz garantia amorosa. Nenhuma posição de poder elimina a castração. Nem mesmo a submissão feminina é capaz de resolver a falta estrutural do sujeito, as históricas relevam isso de forma magistral. A insistência contemporânea na produção de mulheres obedientes talvez revele menos força do que desamparo. A crise da masculinidade é, sobretudo, uma

crise de angústia frente a castração. O conforto masculino sempre foi subsidiado pelo trabalho de dissimulação feminina. Pois quanto mais o sujeito se defende do encontro com o desejo do Outro pela via do controle, mais dependente ele se torna dessa tentativa de não deixar nada escapar. E a mulher como esse incômodo que evidencia que o homem não ocupa o lugar de exceção que imaginava ocupar se torna alvo de sua angústia.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a hipótese central deste trabalho, proponho que a mulher foi construída como o Outro do homem não apenas porque ocupou uma posição histórica de alteridade subordinada, como demonstra (BEAUVOIR, 2009), mas também porque aquilo que Lacan nomeia como feminino evidencia um ponto que escapa à universalidade da lógica fálica. Não porque esteja fora da linguagem, da cultura ou da castração, mas porque não se encontra toda inscrita nessa lógica. Nesse sentido, a mulher, enquanto categoria historicamente produzida, é frequentemente convocada a ocupar para o homem o lugar dessa alteridade.

Porque, como lembra Maria Homem, “o que é o pênis ereto? Um pênis que tem uma mulher (ou qualquer outro objeto de desejo) por trás dele. Não existe pau duro sozinho. (...) Não há falo sem objeto. Não há Eu sem Outro” (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, p.17).

A fantasia masculinista sustenta-se justamente à medida que a mulher ocupa o lugar daquela a quem supostamente falta aquilo que o homem acredita ter a oferecer. Para que a fantasia fálica se mantenha, espera-se que ela encarne essa nomeação, funcionando como espelho da completude, da superioridade e da potência masculina. Convoca-se a mulher a sustentar imaginariamente uma consistência que nenhum sujeito possui.

E longe de cair em uma leitura moralizante que transforme as mulheres em figuras mais livres, mais verdadeiras ou naturalmente revolucionárias, este trabalho buscou marcar a diferença entre feminilidade e feminino. O feminino, tal como formulado por Lacan, não designa uma essência das mulheres, mas uma posição subjetiva que evidencia algo que vale para todos os sujeitos: não existe complementariedade

capaz de suturar a falta, não existe significante capaz de garantir plenamente o ser e não existe objeto que responda definitivamente ao desejo. Neste sentido, o desejo feminino gera angústia e dificuldades para o masculino à medida que ele deseja algo para além. Daí a tentativa de controle, submissão e moralização que constrói A mulher como uma alteridade subordinada, que não tem lugar para falar por si própria, sendo apenas falada. Nomeada. Calada. Interpretada. Como observa (HOMEM; CALLIGARIS, 2019, pg. 21):

Tudo que o homem tenta, eventualmente, proibir em si mesmo, inclusive o desejo sexual, é encarnado pela mulher (...) quando digo que a mulher é odiada, não é por ser mulher. O que é odiado na mulher é o sexo, é o desejo sexual feminino. Esse é o grande objeto de ódio. (...) A partir de São Paulo, o cristianismo fez da mulher o símbolo do descontrole possível de nosso corpo. Conseguir nosso autocontrole se transformou em conseguir controlar a mulher, evitar a tentação que ela, malévola, representa (...) o desejo da mulher cria um problema tremendo para os homens.

Não porque as mulheres desejem mais, melhor ou de forma mais autêntica. Mas porque o desejo feminino frequentemente confronta o sujeito com algo que escapa às promessas de completude oferecidas pela fantasia fálica.

Ao longo da história, mulheres foram convocadas a ocupar funções imaginárias de sustentação narcísica para os homens. Foram transformadas em espelhos, musas, santas, mães, esposas, pecadoras, monstros e ideais. Chamadas a garantir aquilo que nenhum sujeito pode garantir: a consistência do Outro. E, apesar dos discursos que circulam nas redes atualizar séculos de culpabilização das mulheres e dizer que as narrativas estão ruindo porque mulheres estão recusando o lugar que deveriam ocupar, muitas vezes, sequer é necessário recusar esse lugar. A simples existência já produz inquietação, angústia e revela a fragilidade de uma posição que se pretendia universal.

E a questão não termina aí. Porque a própria mulher também se encontra atravessada por essa mesma estrutura. Também busca garantias, interroga o desejo do Outro e sofre os efeitos da alienação significante. E talvez seja justamente esse o ponto mais importante a ser escutado em uma análise. Porque uma clínica com letramento em gênero não tem como finalidade ensinar mulheres a serem livres, empoderadas ou independentes. Sua tarefa ética não é oferecer novos

modelos de feminilidade, mas sustentar um espaço onde o sujeito possa encontrar aquilo que escapa às identificações, aos ideais e às demandas que organizaram sua história. Não se trata de substituir uma norma por outra, mas de produzir condições para que cada sujeito possa construir uma relação menos alienada com seu desejo.

Por isso, seria um erro concluir que homens e mulheres permanecem capturados pelas lógicas patriarcais apenas porque os primeiros detêm privilégios e as segundas ocupam posições subalternizadas. Embora as relações de poder sejam fundamentais para compreender a organização social, elas não esgotam a questão subjetiva. Há também um enredamento nas fantasias patriarcais e uma tentativa permanente de responder à angústia diante do desejo do Outro. Homens procuram dizer quem são a partir das mulheres. Mulheres buscam localizar-se a partir das respostas que imaginam existir no desejo do Outro. E talvez seja justamente por isso que tantas mulheres chegam à clínica profundamente exaustas.

Durante séculos, aprenderam a organizar sua existência a partir da demanda do Outro. Construíram a fantasia de que ser desejável, amável, escolhida, necessária, boa mãe, boa esposa ou suficientemente feminina lhes garantiria um lugar no desejo. O sofrimento contemporâneo de muitas mulheres não pode ser reduzido apenas aos efeitos da opressão patriarcal, embora estes continuem produzindo marcas devastadoras. Porque as queixas também revelam a tentativa incessante de encontrar uma resposta para aquilo que, estruturalmente, não possui resposta.

É nesse ponto que retornamos rapidamente à histeria. Existe, inclusive, uma tendência clínica a reduzir o sofrimento feminino à histeria, mesmo quando se trata de mulheres cuja organização subjetiva é obsessiva ou apresenta outras estruturas clínicas. Isso não significa que mulheres sejam histéricas. Muito menos que a histeria seja uma estrutura feminina. Mas é possível reconhecer que muitas mulheres são socializadas em posições discursivas próximas à lógica histérica: dirigem ao Outro perguntas sobre o desejo, interrogam incessantemente o que lhes falta, o que precisam ser para serem amadas, como assegurar um lugar e como responder às expectativas que lhes são dirigidas. E ao mesmo tempo que a histeria preserva a existência de um Outro suposto saber, ela interroga o Outro, mas também o mantém vivo. Por isso, não se trata de colocar o feminino como isso que

escapa como sinônimo de mais liberdade, porque ao mesmo tempo que a partir dele pode-se produzir aberturas importantes para o desejo e para o questionamento das normas, pode também servir perfeitamente à manutenção da ordem. Uma mulher pode passar a vida inteira interrogando os ideais femininos sem jamais abandonar a crença de que existe, em algum lugar, uma resposta definitiva para aquilo que ela deveria ser.

É justamente aqui que a escuta clínica exige cuidado. O analista não pode ocupar o lugar daquele que sabe o que é uma mulher. Tampouco o lugar daquele que sabe o que ela deve desejar. Caso contrário, corre o risco de apenas substituir antigos ideais de feminilidade por novos ideais aparentemente mais progressistas, mas igualmente normativos.

Talvez seja justamente aí que a psicanálise encontre sua tarefa ética: não oferecer respostas para o enigma do desejo, mas sustentar a possibilidade de que cada sujeito construa uma relação singular com ele. Não produzir o novo, mas permitir que o sujeito se descole das determinações significantes que o capturam e possa inventar algo de sua própria posição.

Nem pecadora, nem desobediente, ser mulher. Pecadora ainda supõe que há uma lei que lhe rege, que o desejo será punido com a morte: “pois o preço do pecado é a morte” (Romanos 6:23). Desobediente ainda a localiza sob a autoridade de um Outro que se julga no direito de lhe dizer o que fazer. Ser mulher, com “a” minúscula, para que esse feminino não seja um Ideal, mas sim, causa de desejo, uma abertura para o que escapa, desloca, que é causa em si. Não para ser o que falta à alguém, mas para sustentar uma existência em nome próprio, mesmo quando ele não cabe em nenhuma norma.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2 v.

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HOOKS, Bell. Tudo sobre o amor: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

HOMEM, Maria; COTARDO, Contardo. Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo. São Paulo: Papyrus 7 Mares, 2019.

LACAN, Jacques. A significação do falo. In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692-703.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 13: o objeto da psicanálise (1965-1966). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, publicação para circulação interna.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LERNER, Gerda. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

MALAFIA, Larissa. Instagram, 2025. Disponível em:
(https://www.instagram.com/p/DNp5_UiNxit/?img_index=7&stkn=MTFmZ25sYm1zb_HlmYw== Acesso em 13 de setembro 2026)

QUINET, Antonio. Os outros em Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ZANELLO, Valeska. Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016.