



Maria Rita Kehl

Deslocamentos do
Feminino

481871011

Ac. 506638



IMAGO

2ª EDIÇÃO

Maria Rita Kehl

Deslocamentos do Feminino

facebook.com/lacanempdf

IMAGO

Título Original:
Deslocamentos do Feminino

Copyright @ Maria Rita Kehl, 2007

Capa:
Luciana Mello e Monika Mayer

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

K35d

2. ed. Kehl, Maria Rita
Deslocamentos do feminino / Maria Rita Kehl. — 2. ed. — Rio de Janeiro:
Imago, 2008.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-312-1012-7

1. Flaubert, Gustave, 1821-1880. Madame Bovary. 2. Mulheres — Psicologia.
3. Feminilidade. 4. Psicanálise. I. Título.

07-0968.

CDD — 150.1952
CDU — 159.964.2

Reservados todos os direitos. Nenhuma
parte desta obra poderá ser reproduzida
por fotocópia, microfilme, processo foto-
mecânico ou eletrônico sem permissão
expressa da Editora.

2008

IMAGO EDITORA
Rua da Quitanda, 52/8º andar — Centro
20011-030 — Rio de Janeiro-RJ
Tel.: (21) 2242-0627 — Fax: (21) 2224-8359
E-mail: imago@imagoeditora.com.br
www.imagoeditora.com.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

*Dedico este trabalho a meus filhos, Luan e Ana;
a meus pais, Maria Cecília e Sérgio Kehl; e
à minha avó Eunice (in memoriam), que sonhou
tornar-se uma outra e me ensinou que isto era possível.*

Sumário

| | |
|-----------------------------------|----|
| <i>Apresentação</i> | 9 |
| <i>Observações sobre a edição</i> | 15 |
| <i>Nota à segunda edição</i> | 16 |
| <i>Agradecimentos</i> | 17 |

Capítulo I

A constituição da feminilidade no século XIX

| | |
|--|----|
| 1. Fala e linguagem: narrativa e estrutura | 21 |
| 2. Sujeito moderno, sujeito neurótico | 31 |
| 3. Os homens constroem a feminilidade | 47 |
| 4. As mulheres gozam da feminilidade | 65 |
| 5. A literatura, o amor e as mulheres | 77 |

Capítulo II

A mulher freudiana na passagem para a modernidade: *Madame Bovary*

| | |
|---|-----|
| 1. Flaubert e sua mulherzinha | 101 |
| 2. A tragédia de Emma Bovary | 111 |
| 3. O Julgamento de <i>Madame Bovary</i> e a resistência da moral vitoriana | 131 |

| | |
|---|-----|
| 4. O Estilo de Flaubert e a elaboração da origem burguesa | 141 |
| 5. <i>Madame Bovary</i> : o estilo de Flaubert e a elaboração da posição feminina | 155 |

Capítulo III

Freud, a feminilidade e as mulheres

| | |
|---|-----|
| 1. Histeria, a “salvação das mulheres” | 181 |
| 2. As mulheres têm cura? | 185 |
| 3. A feminilidade no pensamento de Freud | 193 |
| 4. A feminilidade fracassa | 205 |
| 5. O que Freud não escutou de suas histéricas | 217 |
| 6. Afinal, o que Freud (não) quer saber? | 227 |
| 7. A Mulher no desejo de Freud | 235 |
| 8. Dora, a que ninguém quis escutar | 241 |

Capítulo IV

Discutindo as conclusões

| | |
|---|-----|
| 1. É tudo psicanálise | 253 |
| 2. A sexuação e a subjetivação | 259 |
| 3. A discutir, ainda: as mulheres têm cura? | 265 |

| | |
|--------------|-----|
| Bibliografia | 273 |
|--------------|-----|

Apresentação

O objetivo deste trabalho é questionar, na clínica psicanalítica, as relações que se estabelecem entre a mulher, a posição feminina e a feminilidade. Para isto foi preciso, em primeiro lugar, diferenciar esses três conceitos e investigar as formas como eles se articulam, formando um desenho diferente para cada sujeito. Embora Freud tenha escrito que ninguém nasce homem ou mulher — tornamo-nos homens ou mulheres ao atravessar o percurso edípico —, o conjunto de suas investigações sobre a sexualidade não escapa das tentativas cientificistas de estabelecer a natureza da sexualidade masculina e feminina e, a partir dela, encontra a verdadeira essência da masculinidade e da feminilidade.

As formações de linguagem precedem os indivíduos e os inserem em determinadas posições na ordem simbólica; “homem” e “mulher” são os primeiros significantes que nos designam assim que chegamos ao mundo, antes de qualquer possibilidade de escolha, antes que o *infans* se constitua em sujeito do desejo. Somos desde o início e para sempre “homens” ou “mulheres” porque a cultura assim nos designou e nossos pais assim nos acolheram a partir da mínima diferença inscrita em nossos corpos, com a qual teremos de nos haver para constituir, isto sim, o desejo, a posição a partir da qual desejamos, o objeto que haveremos de privilegiar e o discurso a partir do qual enunciaremos nossa presença no mundo.

É a partir da travessia edípica que nos tornamos sexuais, marcados pela identificação aos padrões e ideais considerados próprios ao gênero, os quais nos garantirão a pertinência imaginária a um grande subgrupo humano — dos homens ou das mulheres; obra que não se dá sem o sacrifício de algumas possibilidades de satisfação da pulsão — entre outras, as possibilidades bissexuais, primárias no ser humano. Mas ao mesmo tempo que nossa condição de seres de linguagem nos inscreve obrigatoriamente em um ou outro grupo

marcado por algumas (mínimas) características comuns, a psicanálise não pensa esta pertinência como garantia de uma identidade. A mesma travessia que produz nossa identificação ao gênero produz também a diferença irredutível de cada sujeito; ela se expressa na singularidade de nosso desejo, marcado entre outras coisas pela posição de cada um na ordem familiar, pelo que representamos no inconsciente dos nossos pais, pelo que herdamos de gerações passadas, por todas as injunções discursivas que nos atravessam desde o nascimento. E sobretudo pelas respostas, também singulares, que produzimos na tentativa de barrar o gozo do Outro, deslocando-nos minimamente, ao longo da vida, de uma posição originária de objetos (no desejo do Outro) para a de sujeitos desejantes.

Recapitulando: a constituição dos sujeitos é precedida subjetivamente de algumas definições no campo do Outro. Entre elas, a que nos identifica como homens ou mulheres a partir de nossos corpos, que, no limite, pertencem à ordem do Real. Aqui, e somente até aqui, é possível aceitar a assertiva freudiana — “anatomia é destino”. As características sexuais anatômicas nos permitem diferenciar os sujeitos quanto ao gênero (homem ou mulher), conceito que inclui o sexo biológico, investido dos valores e atributos que a cultura lhe confere. Diferente do gênero, mas articulada a ele, temos a *posição* do sujeito no discurso, de ordem simbólica — como sujeito ou objeto do discurso, o que corresponde à diferenciação freudiana fundamental de “ativo” e “passivo” para as posições ditas masculina e feminina; masculino e feminino indicam também a posição de sujeito ou de objeto em relação ao desejo de um semelhante, um outro, para além da condição fundamental do desejo, que, segundo Lacan, é sempre a de “desejo do desejo do Outro”.

Se as posições masculina e feminina pertencem estruturalmente, invariavelmente, a homens e mulheres, é um ponto que pretendo colocar em discussão neste trabalho.

Por fim, no plano imaginário (lembrando sempre que, na teoria lacaniana, imaginário, simbólico e real só podem ser pensados, cada um, em estreita relação com os outros dois), temos a masculinidade e a feminilidade, compostas tanto pelas identificações que estruturam o *eu* (segundo os modos como cada cultura organiza os ideais para os gêneros) quanto pelas estratégias particulares com que cada um se organiza em relação ao trinômio falo/falta/desejo. Acreditar-se portador de um falo, por exemplo, e desejar com isto satisfazer e completar aquela cujo corpo parece garantir que a castração está

só do lado das mulheres, é uma composição típica da “masculinidade”. Já a feminilidade, costuma organizar-se em torno do imaginário da falta: na feminilidade, a mulher não tem o falo; ela se oferece para ser tomada como falo a partir de um lugar de falta absoluta, do qual só o desejo de um homem pode resgatá-la. É um artifício, evidentemente, que só produz a histeria se a mulher acredita e se identifica com ele. A histérica, neste sentido, não é a que engana o homem; é antes a que *se deixa enganar pelo engodo endereçado a ele.*

Esses três pontos, a partir dos quais se constituem as mulheres enquanto sujeitos, só podem ser pensados em referência ao que seriam: o homem, a posição masculina e a masculinidade. Não são pares opostos complementares — este é o sentido da proposição lacaniana de que “não existe a relação sexual”. Não é possível que de dois se faça um; no entanto a relação homem-mulher, masculino-feminino, masculinidade-feminilidade é dialeticamente necessária e, sem a referência do pareamento, cada um deles deixa de fazer sentido.

Acrescento ainda que a relação de cada sujeito com os elementos desse trinômio é móvel e singular. Deste modo, podemos falar em homens-homossexuais-femininos, ou em mulheres masculinas porém heterossexuais, ou em outras diversas combinações.

Quando penso em discutir as relações entre mulher, feminilidade e posição feminina, meu objetivo é ampliar as possibilidades de cura que se estabelecem, particularmente para as mulheres, a partir da clínica psicanalítica — que me parece preocupada, desde Freud, em fixar esses três elementos propondo para as mulheres uma faixa muito estreita a partir da qual lhe seja possível constituir uma narrativa pessoal, um estilo, um destino. Este não é um livro sobre a história das mulheres, embora eu tenha precisado passar por um pouco de história, concentrando-me sobre o século XIX, para entender como se constituíram e se fixaram os discursos sobre as mulheres e a feminilidade na era moderna¹, na época do advento da psicanálise.

1 O leitor perceberá que utilizo o termo “discurso” no sentido atribuído por Michel Foucault — de produção de saberes que compõem a episteme de uma época — preferencialmente ao sentido lacaniano, que indica os modos de organização da relação dos sujeitos com o campo simbólico. Entretanto, penso que os dois sentidos do termo “discurso” são indissociáveis. O lugar do Mestre, no discurso lacaniano, é constituído pelas formulações de saberes, no sentido foucaultiano. O paradigma da psicanálise lacaniana, por sua vez, oferece uma valiosa contribuição para entendermos o modo como a produção discursiva dispõe os lugares dos sujeitos no campo do Outro.

Tampouco é uma pesquisa sobre as representações da mulher no Ocidente, embora eu discuta estas representações a partir do romance de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*. Tomo a literatura como documento sobre o imaginário de uma época, capaz de revelar os ideais de gênero nos quais Freud se baseou, até a década de 1930, para conceber sua teoria sobre a feminilidade, e que até hoje influencia os ideais de cura na clínica psicanalítica.

Minha intenção é examinar o campo a partir do qual as mulheres se constituem como sujeitos, de modo a contribuir para ampliá-lo. Isto é o que as mulheres vêm tentando fazer, até mesmo antes que as primeiras históricas tivessem procurado, no consultório de Freud, um lugar onde pudessem se fazer ouvir.

O primeiro capítulo deste livro vai buscar, na história dos primórdios do modo de vida burguês (segunda metade do século XIX), as produções discursivas e o campo imaginário de que as mulheres dispunham para se constituir como sujeitos. A escolha do período não é arbitrária: busco a origem das idéias que, ainda hoje, pretendem descrever uma “natureza feminina” eterna e universal. A mulher oitocentista, como o homem também, faz parte das formações sociais que produziram o sujeito moderno, o sujeito neurótico da psicanálise.

O que é específico no caso das mulheres, tanto em sua posição subjetiva quanto em sua condição social, é a dificuldade que enfrentaram e enfrentam em deixar de ser objetos de uma produção de saberes de grande consistência imaginária, a partir da qual foi se estabelecendo a verdade sobre sua “natureza”. Não foi possível àquelas mulheres tomar consciência de que aquela era a verdade do desejo de alguns homens, sujeitos dos discursos médico e filosófico que participaram das formações ideológicas modernas. A esta produção de pensamentos foi se contrapondo uma grande produção literária voltada ao público feminino, expressão imaginária dos anseios reprimidos de grande parte das mulheres que sonhavam viver, a seu modo, a grande “aventura burguesa”, para além do papel honroso que lhes era concedido, de mães virtuosas e rainhas do lar.

O segundo capítulo analisa o romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, publicado na França em 1865, ano do nascimento de Freud. Os sonhos, as transgressões e por fim o destino trágico de Emma, que passou para a história da literatura como um dos paradigmas da feminilidade, ajudam-nos a compreender os impasses que

levaram algumas mulheres europeias a procurar a clínica do Dr. Freud a partir do final daquele século. Não pretendo, ao me valer de um romance, patologizar a literatura. É possível pensar em Emma Bovary como grande histérica em busca de homens a quem ela pudesse atribuir um saber que lhe oferecesse resposta à questão — “quem sou eu?” (para o Outro). Esta forma de abordar a literatura através da psicanálise pode ser interessante, mas diverge de minha orientação. Se desejo investigar quem foi a histérica freudiana, não posso começar descrevendo as mulheres do século XIX a partir do paradigma psicanalítico.

A leitura de *Madame Bovary* e de uma pequena parte da fortuna crítica a respeito do romance pode me ajudar a entender o que foi que o romancista percebeu, nos deslocamentos tentados pelas mulheres de sua época, que as teria levado a um tal desajuste em relação à condição feminina, a uma tal quantidade de anseios “fora do lugar”, a tal ponto que o resultado só poderia ter sido a produção de uma exuberante sintomatologia. A histeria, forma do mal-estar feminino por excelência no século XIX, teria sido uma solução de compromisso, por parte das mulheres, entre antigas posições, acompanhadas de modalidades já bem delimitadas de gozo, e novos anseios que traziam consigo angústias características do retorno do recalçado.

Flaubert, que declaradamente (e confusamente, como veremos) abominava o projeto burguês que estava em plena consolidação nos anos 1850, atribui à sua personagem os ideais confusos do burguês oitocentista — a ponto de um leitor arguto como Charles Baudelaire ter qualificado a Bovary, que passou para a história como paradigma da sensualidade feminina, como “homem de ação”. Só que o projeto moderno de mudar a vida, em uma mulher infantilizada por sua posição na família e na sociedade, só poderia realizar-se por duas vias: a do amor (casamento, adultério, aventura, fuga apaixonada para um lugar distante) ou a do devaneio literário. Se é que o próprio amor, sobrecarregado pelos ideais românticos de fazer de cada sujeito um herói de sua existência, não é por si só um delírio, muito caro às mulheres, aliás.

Por fim, o terceiro capítulo é dedicado às teorias freudianas sobre as mulheres, a sexualidade feminina e a feminilidade, e suas repercussões na psicanálise contemporânea. Neste capítulo, discutirei as duas grandes indagações que Freud nos legou a respeito das mulheres: 1) As mulheres têm cura? O que a psicanálise tem a ofere-

cer para diminuir a infelicidade cotidiana das mulheres e resgatá-las da inveja que as constitui? 2) O que quer uma mulher?

Em relação à primeira pergunta, Freud parece ter caminhado, dos *Estudos sobre a Histeria* até “Análise, terminável ou interminável?” (passando pelos dois textos sobre a feminilidade e a sexualidade feminina), na direção de uma progressiva decepção a respeito das possibilidades de se produzir uma relação menos infeliz entre as mulheres e seu “destino”, a feminilidade. Quanto à segunda questão, o percurso freudiano foi desde um suposto saber (a respeito do desejo incestuoso das primeiras históricas) a 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 analisandas e colegas psicanalistas.

A construção de meu argumento no terceiro capítulo passa pelo exame de alguns pontos da biografia de Freud: sua relação amorosa com Marta Bernays, sua posição dentro da cultura judaica, seus valores e ideais. Com isso pretendo lançar uma indagação a respeito do lugar das mulheres no desejo de Freud, sem a pretensão de psicanalisar o criador da psicanálise. Minha intenção é apontar o que Freud, que soube ouvir e dar voz ao recalcado e aos discursos emergentes em sua época, *não conseguiu escutar* nas queixas das mulheres a quem ele mesmo deu voz. O que foi que produziu o efeito de mistério e, ao mesmo tempo, de beco sem saída, na relação das mulheres freudianas com a feminilidade e a sexualidade feminina?

Sabemos, pelo próprio Freud, que o mistério que paira sobre o objeto do desejo não reside no objeto; ele é efeito da operação psíquica que produz o fetiche, a partir da denegação que se opera do lado do desejante². Assim, cada vez que um psicanalista, depois de Freud, sustentar que existe um ponto impossível de se desvendar sobre o querer das mulheres, devemos lhe responder, como Sócrates: “indaga-te a ti mesmo”... Pois só o que um homem recusa saber sobre o seu desejo é capaz de produzir o mistério sobre o objeto ao qual ele se dirige, o desejo de uma mulher.

2 É significativa a dedicatória irônica com que Serge André abre seu livro *O que quer uma mulher?*: “Àquela que me sabe mentir.” Se o psicanalista quer que a mulher amada lhe minta, como pretende vir a saber o que quer uma mulher?

Observações sobre a edição

Grande parte dos textos que consultei ao longo de minha pesquisa são traduções brasileiras. Os textos de Freud, com exceção dos *Estudos sobre a histeria*, em que utilizei a edição atualizada e comentada da Imago, são todos da edição espanhola da Biblioteca Nueva; os *Escritos* de Lacan são da editora Siglo Veintiuno (Buenos Aires/Cidade do México). Nestes dois casos, já que os textos citados não estão na língua de origem dos autores, preferi vertê-los diretamente para o português, mantendo apenas a referência ao espanhol nas notas bibliográficas.

Quanto aos textos que consultei na língua de origem dos autores — Flaubert, Sartre, críticos literários e pesquisadores de língua francesa e inglesa —, optei por citá-los diretamente do original, seguidos de uma tradução de minha responsabilidade.

Quanto às notas de rodapé, cito as obras na íntegra apenas na primeira vez em que elas são mencionadas no texto; as referências seguintes indicam apenas a página citada, no corpo do texto, de modo a evitar um excesso de notas de rodapé referidas aos mesmos textos.

Um esclarecimento sobre as epígrafes: no último capítulo, as citações sem referência de obra e autor são extratos de falas de analisandos(as), mantidas no anonimato, embora perfeitamente autorais.

Nota à segunda edição

O texto original de *Deslocamentos do feminino* guarda a marca da urgência característica dos processos de finalização de tese. Ao revisar a tese para a edição do livro, logo após a defesa, estava tão perto de minha própria escrita que não me dei conta do caráter apressado do resultado final.

Não há modificações substanciais nesta segunda edição. O que fiz foi apurar algumas passagens do texto. Tentei me deter um pouco mais em algumas articulações teóricas; mudei a pontuação de parágrafos longos demais. Acrescentei algumas poucas obras à bibliografia. Substituí expressões excessivamente coloquiais. Perdeu-se com isto um pouco do estilo sôfrego da edição de 1998. Não o lamento, e espero que o leitor também não.

Agradecimentos

Agradeço a meu orientador de tese, professor Manoel Berlinck, e à disponibilidade dos professores componentes das bancas de qualificação — Arthur Nestrovski e Luis Cláudio Figueiredo — e doutoramento: Jurandir Freire Costa, Leda Tenório da Motta, Paulo Roberto Cccarelli, Renato Mezan e Rubens Volich.

Agradeço à escuta rigorosa e amiga de Ivete Villalba, que me ajudou a conquistar um pouco de liberdade de pensamento. Ao Carlos Augusto Nicéas, pelo brilho e generosidade das supervisões.

Agradeço à grande fratria de colegas e amigos cuja interlocução foi preciosa e indispensável ao longo desse percurso: Ana Costa, Arthur Nestrovski, Anna Verônica Mautner, Jairo Goldberg, Marcelo Coelho, Maria Betânia Amoroso, Maria Marta Assolini, Paulo Fernando, Ricardo Goldenberg, Sônia Mendonça, Tai Castilho.

A todos os que confiaram suas análises a mim, homens e mulheres; esta tese nasceu da clínica e contém parte do que aprendi e aprendo com eles.

CAPÍTULO I

A CONSTITUIÇÃO DA FEMINILIDADE NO SÉCULO XIX

Fala e linguagem: narrativa e estrutura

It is vain to say that human beings ought to be satisfied with tranquility: they must have action; and they will make it if they cannot find it. (...) Women are supposed to be very calm generally: but women feel just as men feel; they need exercise for their faculties and a field for their efforts as much as their brothers do; they suffer from too rigid a restraint, too absolute a stagnation, precisely as men would suffer; and it is narrow-minded in the more privileged fellow-creatures to say that they ought to confine themselves to making puddings and knitting stockings, to playing the piano and embroidering bags.

Charlotte Brontë, *Jane Eyre*

A sexualidade é um conceito central para a psicanálise, desde sua origem. Passado um século desde a descoberta freudiana, trabalha-se ainda para dar expressão ao recalcado. Uma das consequências desta prática é que a questão dos destinos das pulsões sexuais se impõe ao trabalho do analista, colocando um problema ético no que se refere à direção da cura. Problema que se torna mais visível hoje, quando a psicanálise faz cem anos e existe uma “cultura psicanalítica” assimilada no mundo ocidental, que atravessa as falas dos analisandos e confere sentido às suas vagas insatisfações — um sentido que já não lhe parece tão estranho, quando expresso num jargão que ele imagina familiar ao analista. É freqüente ouvirmos aqueles que nos procuram para iniciar uma análise nomearem suas “fixações”, seus “complexos”, seus “delírios”. A aparente facilidade com que esses pacientes “pré-analisados” se oferecem à análise não nos deve iludir: esse discurso pronto, tão alienado a um suposto saber do Outro quanto toda fala neurótica, deve ser desmontado para dar lugar a alguma fala própria do sujeito. Em momento algum, podemos fazer

pacto com seus pressupostos e permitir que o Outro do discurso psicanalítico fale pelos nossos analisandos.

Esse discurso pronto traz uma série de pressupostos sobre o sintoma que não deixam emergir o sentido daquele sofrimento *para o sujeito* — e traz consigo também uma série de fantasias de cura. É neste ponto que se situa a questão ética a respeito do destino das pulsões. Se a prática psicanalítica se apóia em uma ética, esta aponta para a solidão do sujeito, habitante do mundo da linguagem, porém nunca perfeitamente contido nele. A passagem por uma análise deve permitir que cada analisando seja capaz de inserir no muro de certezas e saberes do Outro a sua pergunta, sua perplexidade, sua ignorância fundamental — quem sou? que desejo me concebeu? o que posso saber sobre o desejo que me habita? — de modo a que lhe seja possível inscrever, entre as malhas das práticas linguageiras, algum significante que oriente suas escolhas de vida.

A fim de esclarecer a posição do sujeito em relação à linguagem, tomarei alguns conceitos da teoria lingüística de Ferdinand de Saussure, em particular o da distinção entre linguagem, língua e fala elaborada no cap. III do *Curso de Lingüística Geral*.¹ Para Saussure, linguagem é a estrutura genérica, abstrata, que comporta todas as línguas — e a língua propriamente dita é o terreno onde a linguagem se corporifica. “É necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem” (p. 16), já que “somente a língua parece suscetível de uma definição autônoma e fornece um ponto de apoio satisfatório para o espírito” (p. 17). A língua é ao mesmo tempo “um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias (...) adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”.

Saussure apóia-se na definição de “linguagem articulada” (*gegliedete Sprache*) para afirmar que “não é a linguagem que é natural do homem, mas a faculdade de constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos que corresponda a idéias distintas” (p. 18). Priorizar o conceito de língua sobre o de linguagem me parece interessante, pois a língua, “linguagem articulada” encarnada não num sujeito isolado, mas na massa dos falantes em cada época e em cada

1 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, 1975. Todas as referências aos tradutores das obras citadas estão na bibliografia (p. 337-344).

cultura, é relativamente permeável às intervenções dos sujeitos, assim como modificável ao longo do tempo em função de novas configurações sociais que demandam expressão. Se a estrutura da linguagem e os fatos da língua preexistem aos indivíduos e independem de suas decisões, a fala (*parole*) “é sempre individual, e dela o indivíduo é sempre senhor” (p. 21). O que Saussure quer dizer com esta afirmação? Não que os sujeitos falantes tenham qualquer autonomia em relação à língua; ela é “a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo que, por si só, não pode criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade” (p. 22). Um contrato cuja lógica também escapa à vivência atual desta comunidade, pois é sempre “do passado” que nos vem o sentido das convenções da língua, do ciclo diacrônico, no qual se dão também todas as suas modificações. A língua com sua estrutura, suas práticas e convenções, é a expressão mais importante da herança simbólica que o sujeito recebe ao nascer, independente de qualquer possibilidade de escolha. A língua — e não a linguagem² — é a mais rigorosa manifestação da Lei.

Entretanto, as práticas falantes introduzem modificações na língua. “É a fala que faz evoluir a língua”, escreve Saussure no cap. IV (p. 27). A fala é viva, móvel e relacional. “São as impressões recebidas ao ouvir os outros que modificam nossos hábitos linguísticos.” As manifestações da fala são individuais e momentâneas, a depender da vontade dos falantes — ou, talvez devamos dizer, de suas necessidades expressivas. Entendo que, ao distinguir a língua das práticas falantes e propor que as segundas modificam a primeira, Saussure abre a possibilidade de o leitor situar sua teoria *entre as grades da estrutura e os fluxos da história*, pois se por um lado as práticas falantes são sempre estruturadas pela linguagem, por outro lado, na qualidade de ações, como todas as outras ações humanas, são marcadas pela história. Como seres de linguagem, os falantes são necessariamente seres de história, a um só tempo atravessados pela língua e capazes de fazer dela matéria plástica, transformável de acordo com suas necessidades expressivas.

2 A língua submete os sujeitos às suas convenções; já a linguagem, que pode se resumir na mera possibilidade de se valer de uma estrutura expressiva, é relativamente independente da operação simbólica da Lei — prova disso é que os psicóticos são capazes de fazer usos bastante particulares da linguagem, sem necessariamente se submeter às regras e convenções da língua.

A razão por que me detenho neste retorno à “fonte” da teoria lingüística de onde partiu Lacan é que a diferenciação saussuriana entre linguagem e língua nos permite alguma mobilidade no que se refere às mudanças nos destinos dos sujeitos — coincidente com o que, na clínica psicanalítica, chamamos de cura. Se a língua está sujeita às modificações e evoluções impostas pelas práticas falantes, fica aberta, na teoria lacaniana, a possibilidade de uma permanente tensão dialética entre narrativa(s) e estrutura. Como se poderá observar nos capítulos que seguem, procuro evitar uma leitura rigorosamente estruturalista de meu objeto (as mulheres, entendidas *uma a uma* em sua relação com a posição feminina e a feminilidade), pois esta, a meu ver, cria um viés essencialista que a psicanálise contemporânea tem a obrigação de superar. Não iremos muito longe substituindo simplesmente a “anatomia é destino” de Freud por um novo dogma como “linguagem é destino”, advindo de uma leitura rigorosamente estruturalista de Lacan.

Dito de outra forma: a inscrição dos sujeitos, homens ou mulheres, no discurso do Outro, não é rigidamente fixada. Ela passa por modificações ao longo da história que, se não alteram a estrutura da linguagem, alteram certamente o uso da língua e, com isso, os lugares que a cultura confere aos sujeitos. Que as mulheres, por exemplo, ocupem o lugar da inocência ou do pecado, da castração ou da onipotência, da sexualidade desenfreada e ameaçadora que deve ser submetida aos freios do pudor e da castidade (como veremos na proposta de Rousseau para a educação das moças), depende, em última instância, das práticas falantes. Estas se modificam sutil e lentamente em função dos deslocamentos sofridos pelos agentes sociais ao longo da história — deslocamentos de classe, de gênero, de inscrição junto ao poder etc. — os quais, estes sim, escapam ao controle das vontades individuais.

A importância da concepção de Saussure sobre o lugar ativo dos sujeitos (do inconsciente) na estrutura *viva* da língua, para a leitura que proponho sobre a destinação ética da psicanálise, é que ela nos oferece um modelo do universo lingüístico como um universo móvel (no eixo diacrônico) e aberto (no eixo sincrônico) no qual cada um tem condições de inscrever, com sua fala, uma pequena modificação; o sujeito faz um furo no muro da linguagem. Esse sujeito, cuja fala corresponde à necessidade de expressar algo que ainda não está inscrito no universo constituído da língua, é o sujeito da teoria lacan-

niana — o sujeito do desejo, em busca de um significante que o realize. Pois a realização de desejos, conforme a *Interpretação dos Sonhos*³ de Freud, não é outra coisa senão a invenção de formas de expressão ao recalçado.

Posto isto, passo de Saussure a Lacan para situar em que ponto me interessa tomar a teoria lacaniana. Este significante que designa o desejo para o sujeito, na teoria lacaniana, corresponde no inconsciente ao significante fálico, significante do desejo materno, recalçado, em torno do qual se organizam as representações inconscientes. O caso é que este significante não é nenhum significante em particular, guardado em um escaninho secreto, fadado a se revelar ao sujeito pela via da análise, por exemplo. O significante que representa o (sujeito do) desejo para outro sujeito vai se constituir através dos processos de deslocamentos e condensações que produzem as metáforas e metonímias entre as quais o desejo traça seu percurso singular. Por isso, “sujeito” e “sujeito do desejo”, na teoria lacaniana, se equivalem: este “eu” (je) que deve vir à luz — pela via da palavra! — para ocupar o lugar onde “isto” estava.

Lacan⁴, analisando o clássico preceito freudiano da cura psicanalítica — “Wo es war, soll ich werden” —, escreve: “Wo, onde, Es, sujeito desprovido de qualquer das ou de outro artigo objetivamente, war, estava é de um lugar de ser que se trata, e que neste lugar: soll, é um dever no sentido moral que aqui se anuncia (...) Ich, eu, (je), ali devo eu (do mesmo modo que se anunciava — este sou [ce suis-je], antes de que se dissesse ‘sou eu’ [c’est moi]), werden, chegar a ser, o que não é o mesmo que sobreviver, nem sequer advir à luz deste lugar mesmo enquanto lugar de ser” (p. 399). A partir deste “lugar de ser”, como Lacan anunciara logo antes, no mesmo texto, (p. 396) “isto fala, e sem dúvida ali de onde se esperava menos, ali onde ‘isto’ sofre”. A concepção é rigorosamente freudiana: a verdade (do sujeito) se manifesta onde ‘isto’ sofre. “A verdade diz: ‘Eu falo’. Para que reconheçamos este ‘eu’ (je) por que fala, talvez não fosse sobre o ‘eu’ (je) que deveríamos nos lançar, mas sobre as arestas do falar que deveríamos nos deter.” Percebe-se então que o sujeito vem à luz quando fala, mas não *qualquer* palavra, nem de *qualquer* lugar. A ver-

3 Ver S. Freud, *La interpretación de los sueños* (1901), cap. VII, item C, “La realización de deseos”. In: *Obras Completas*, VI. Madri: Biblioteca Nueva, 1976, p. 680-692.

4 Jacques Lacan, “La Cosa Freudiana o el Sentido Del Retorno a Freud em Psicoanálisis” (1956) In: *Escritos*, v. I, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1987, 99, p. 384-418.

dade (do sujeito) diz “eu falo” onde (e porque) “isso” sofre. Eu acrescentaria que o sujeito “advém” quando se atreve a fazer uso do falo (no sentido daquilo que vem suprir uma falta): o falo da fala.

Uma leitura lacaniana da teoria psicanalítica não pressupõe que exista algo a ser descoberto “por trás” do muro da linguagem; o inconsciente está justamente onde ele se manifesta. “O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (em outra cena, ele escreve) se repete e insiste para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação que ele informa”, escreve Lacan em outro texto⁵.

O inconsciente está justamente onde isso fala e interfere no discurso, mas o analisando a princípio não quer saber nada a este respeito. Neste mesmo texto, mais adiante, encontramos: “qual a maneira justa de responder a pergunta — quem fala? — quando se trata do sujeito do Inconsciente? Pois a resposta não poderia vir dele, se ele não sabe o que diz, nem sequer que fala, como a experiência da análise nos ensina” (p. 780).

A consequência ética dessa leitura é que o sujeito não vai encontrar em algum outro lugar, já pronta, uma resposta para os destinos possíveis da pulsão, como não vai encontrar resposta para o sentido de sua existência. A este respeito, o psicanalista Joel Birmann nos diz que o que se produz em análise é a possibilidade de o sujeito *criar* “uma estilística da existência”⁶ (que dê conta, em alguma medida, da pressão contínua da força pulsional sobre o eu). Lacan, no texto citado (à nota 3) escreve que o saber da pulsão está longe de ser um conhecimento: “em Freud, trata-se de um saber que não comporta qualquer conhecimento”. Lacan se vale da imagem do escravo mensageiro, ignorante de que a mensagem que porta o condena à morte. “Não sabe nem seu sentido, nem seu texto, nem em que língua está escrito, nem que o tatuaram nele enquanto dormia” (p. 782). Este é o sentido, em Lacan, do inconsciente como “discurso do Outro”. O enigma cuja resposta o sujeito procura sem ter como transformá-la em um conhecimento se resume a: o que o Outro quer de mim? O que sou, para o Outro? Na falta de um Outro que tome a forma imaginária de um ser de amor para responder ao *Che vuoi?* o sujeito está condenado a inventar os sentidos de sua existência.

5) J. Lacan, “Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente Freudiano” (1960). In: *Escritos* (cit.), v. II, p. 773-807.

6) Joel Birmann, *Por uma estilística da existência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

Invenção que não pode ignorar, entretanto, os modos de inscrição de cada sujeito no discurso do Outro (agora tomado na dimensão simbólica), que é o discurso da cultura a que pertence. A primeira dessas inscrições, que nos é dada assim que nascemos, é a marca da diferenciação sexual. A primeira definição de uma criança, dada mesmo antes que o feto complete sua evolução, graças aos métodos atuais de investigação ultra-sonográfica, é que seja “menino” ou “menina”. Significantes que indicam não apenas uma diferença anatômica, mas a pertinência a um de dois grupos identitários carregados de significações imaginárias. Assim que, entre outras coisas, foi tatuado em cada um de nós que somos “homem” ou “mulher” sem que nossa passagem pelo mundo seja acompanhada de nenhum manual de instruções que dê conta do ajuste entre este “ser homem” ou “ser mulher”, e a ínfima singularidade do nosso desejo. Manuais de instruções existem, sim, na trama simbólica que constitui a cultura, que nos designa lugares, posições, deveres, traços identificatórios. “Identidade feminina” e “identidade masculina” são composições significantes que procuram se manter distintas, nas quais se supõe que se alistem os sujeitos, de forma mais ou menos rígida, dependendo da maior ou menor rigidez da trama simbólica característica de cada sociedade.

Mas tal trama é sempre furada. Por um lado, a partir da própria condição de “universo-menos-um” que constitui o simbólico. Por outro, por conta do furo que a inserção de cada sujeito faz nela. O manual de instruções não dá conta, repito, do destino das pulsões — pelo menos em se tratando do sujeito moderno, que é o próprio sujeito da psicanálise. Não dá conta da tarefa de tornar-se homem ou tornar-se mulher, tornar-se sujeito do próprio desejo em oposição à alienação inicial a um discurso de autoridade que deve, ao longo de uma análise, ser destituído de sua posição de verdade: “todo enunciado de autoridade não tem ali mais garantia do que a sua própria enunciação; não é possível buscar essa garantia em outro significante” (p. 793). Este é o sentido do enunciado básico do desamparo humano — “não existe o Outro do Outro”.

O vetor da pulsão, o objeto do desejo, os ideais, as identificações que vão fazer de cada um de nós não “homem” ou “mulher”, mas este homem, ou esta mulher, podem estar disponíveis no campo simbólico, mas não estão organizados para cada um de nós. Esta concepção de sujeito, embora fundada em Saussure e Lacan, questiona o

modelo rigorosamente estruturalista do psiquismo: a possibilidade de cada analisando constituir, em final de análise, uma “estilística da existência” implica necessariamente a criação de novas perspectivas narrativas. Em Freud, todo neurótico é um narrador de sua “novela familiar” eternamente repetida, cheia de certezas imaginárias que justificam e dão sentido ao sintoma. Mas, nas narrativas neuróticas, o sujeito antes é falado — pelo Outro, pelos pais, pela estrutura em que se encontra — do que fala. Tais narrativas devem dar lugar, ao longo de uma análise, a um outro enredo: este, o analisando vai escrever sozinho, tendo como primeiro interlocutor (leitor?) seu analista. A direção de uma cura, na expressão de Lacan, passa não por uma modificação da estrutura da linguagem que o sujeito habita, mas certamente por uma modificação de suas práticas falantes. Dominar (relativamente) nossas práticas linguageiras, em vez de sermos inteiramente alienados a elas, eis uma possibilidade de cura vislumbrada pela psicanálise.

No capítulo seguinte, veremos como essas duas posições diante do uso da língua marcam diferenças radicais de destino entre os dois personagens de *Madame Bovary* de Flaubert, a patética Emma e o embusteiro Monsieur Homais.

A ética da psicanálise exige que o analista saiba que “homem”, “mulher”, “sujeito” são construções datadas, contingentes, portanto mutantes. É preciso que ele saiba que não está lidando com conceitos transcendentais, e sim com contingências. Este enunciado pode parecer óbvio e desnecessário, mas foi fundamental, ao longo de meu percurso pessoal de analista, na determinação de minha conduta e, no caso deste livro, de meu objeto de pesquisa. Não existe A Mulher, universal transcendente ao conjunto de todas as mulheres. Assim como não existe O Homem também — mas esta segunda miragem, sustentada pelo significante fálico, parece encontrar uma ressonância imaginária que o conjunto das mulheres nunca será capaz de produzir. Talvez por isso, cem anos atrás, algumas mulheres tenham fundado junto com Freud a psicanálise ao se indagar sobre seu desejo diante daquele médico raro, tentando colocar em palavras a confusão sobre o que é ser mulher. A indagação também poderia ser entendida (como Freud o fez, mais tarde) assim: como tornar-se uma mulher? No entanto a resposta a esta pergunta estaria condicionada ainda ao pressuposto, bastante generalizado no pensamento oitocentista, de que A Mulher precede a existência particular de cada

uma das mulheres. Sabemos que as indagações das primeiras pacientes de Freud eram contemporâneas a uma grande produção científica e filosófica que tinha como tarefa, na Europa do século XIX, explicar A Mulher.

Embora homens e mulheres sejam vários, diversificados quanto aos modos de inclusão nos universos ditos “masculino” e “feminino”, o conjunto dos homens raramente esteve em questão quanto ao que os identifica⁷. Por sua vez, o conjunto das mulheres, ao deslocar-se de uma posição construída de modo a complementar e sustentar a posição masculina, motivou uma produção de discursos e saberes extremamente prolixa, na proporção direta da perplexidade que este deslocamento produziu.

Da parte das mulheres, estes deslocamentos pedem continuamente respostas: a modernidade proporcionou um campo muito mais vasto e variado para a constituição dos sujeitos do que os períodos imediatamente precedentes; a tarefa de inscrever-se neste campo mobilizou as mulheres, desde antes do surgimento da psicanálise. Para as historiadoras Geneviève Fraisse e Michelle Perrot⁸, o século XIX é “momento histórico em que a vida das mulheres se altera, ou mais exatamente o momento em que a perspectiva de vida das mulheres se altera: tempo da modernidade, em que se torna possível uma posição de sujeito, indivíduo de corpo inteiro e atriz política, futura cidadã. (...) Apesar da extrema codificação da vida feminina, o campo das possibilidades se alarga e a aventura não está tão longe” (p. 9).

Hoje, uma leitura pós-freudiana poderia interpretar as indagações feitas pelas primeiras analisandas da história da psicanálise como uma tentativa de saber não apenas “o que é ser mulher?”, mas também, e principalmente — *o que um sujeito pode se tornar, sendo (também) mulher?*

7 A pergunta “o que é ser um homem?”, freqüente na clínica dos neuróticos obsessivos, passou a ser objeto de investigação da psicanálise somente a partir do final do século XX.

8 Geneviève Fraisse e Michelle Perrot, “Introdução” à *História das Mulheres no Ocidente*, v. IV (o século XIX). Porto: Afrontamento, 1995, pp. 19-20.

Sujeito moderno, sujeito neurótico

A very queer, composite being thus emerges. Imaginatively she is of the highest importance; practically she is completely insignificant. She pervades poetry from cover to cover; she is all but absent from history. She dominates the lives of kings and conquerors in fiction; in fact she was the slave of any boy whose parents forced a ring upon her finger.

Virginia Woolf, *A Room of One's Own*

Se a neurose é um produto das situações transferenciais cujo paradigma é a relação analítica, a ponto de alguns analistas afirmarem que só se pode falar em neurose no âmbito de uma análise, não é absurdo considerarmos que esta é a manifestação de sofrimento psíquico característica do sujeito moderno (ao contrário das psicoses, por exemplo, que falam diferentes linguagens nas mais variadas culturas, e cujas manifestações nem sempre foram consideradas como “doenças mentais”). Assim sendo, também faz sentido afirmar que o século XIX, em que a modernidade consolidou uma multiplicidade de padrões e discursos que iriam organizar o campo simbólico até recentemente, foi o século em que viemos a ter notícia desta forma peculiar de sofrimento humano — as neuroses —, tendo sido igualmente o século de nascimento da psicanálise. Modernidade, urbanização, industrialização, organização da vida pelos parâmetros da eficácia industrial e da moralidade burguesa, nascimento da família nuclear, separação nítida entre os espaços público e privado — a este conjunto de mudanças que em menos de cem anos modificou a sociedade europeia, corresponde um novo tipo de sujeito.

O indivíduo, sujeito moderno por excelência, que tem na Declaração dos Direitos do Homem sua “certidão de nascimento”¹, não nasce evidentemente pronto, definido em seus contornos, tal como o conhecemos hoje. “No século XIX, ele permanece como uma categoria abstrata, ainda mal definida”, escreve Alain Corbin na introdução de seu belo texto (p. 415) sobre a produção do reinado do indivíduo oitocentista. Além das conquistas jurídicas que vão marcar as condições democráticas da cidadania ao longo daquele século, os candidatos a indivíduos modernos vão ter de enfrentar conflitos familiares — os que mais nos interessam, aqui — muitas vezes insolúveis, para os quais a neurose representa freqüentemente a única resposta possível.

Michel Foucault², para quem a história da sexualidade pode ser entendida como uma história dos discursos sobre a sexualidade, afirma que a função das configurações familiares que se produziram na Europa a partir do século XVIII foi a de fixar dois dispositivos de controle: os de aliança (resumidamente: jurídico-institucionais), vigentes até então, aos novos dispositivos de sexualidade (psicossexuais). Os dispositivos psicosssexuais atuam sobre cada sujeito e são passíveis de interpretações individuais. Em função dessa plasticidade, funcionam melhor em uma sociedade que passou rapidamente do monopólio de um discurso único (enunciado pelos representantes da Igreja Católica até pelo menos o final do século XVI) para a convivência com uma multiplicidade de enunciados organizadores da subjetividade. Em substituição ao “discurso unitário” (moral) da Idade Média, Foucault aponta que nos séculos seguintes “esta relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política” (p. 35). A família funcionava como ponto de convergência entre discursos e dispositivos de origens diversas, e ao mesmo tempo como espaço “privado”, isto é: *imaginariamente*, um espaço sobre o qual o poder não teria acesso.

1 A expressão é de Louis Dumont. In: *Individualismo (uma perspectiva antropológica da ideologia moderna)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. Citada por Alain Corbin no capítulo “Bastidores”. In: *História da vida privada*, v. IV (da Revolução Francesa à I Guerra). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 413-418.

2 Michel Foucault, *A história da sexualidade*, v. I, *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Cito Foucault: “Esta fixação do dispositivo de aliança e do dispositivo de sexualidade na forma da família permite compreender certo número de fatos; que a família tenha-se tornado, a partir do século XVIII, lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor; que a sexualidade tenha, como ponto privilegiado de eclosão, a família; que, por esta razão, ela nasça ‘incestuosa’” (p. 103). A *História da sexualidade* de Foucault focaliza um objeto mais específico do que o que me interessa abordar aqui. Se interessa ao meu argumento, é porque a obra de Michel Foucault introduz uma perspectiva original a respeito da historicidade do sujeito, visto como um ponto de convergência entre poderes, formações discursivas, dispositivos de produção, de controle e de agenciamento libidinal. Com isto, Foucault marcou uma ruptura decisiva com os pontos de vista universalizantes sobre a subjetividade. Na trilha em que seguiram, depois dele, os diversos pesquisadores da história das mentalidades, já não é mais possível pensar o neurótico, sujeito da psicanálise, como fruto de determinações intrapsíquicas universais, mas como alguém que se produz no vínculo com o outro (e com o Outro) ou, como afirma Lacan: sujeito não de uma psicologia individual, mas sempre de uma psicologia social³.

Voltemos então a descrever o campo desta psicologia social que produziu o sujeito da psicanálise, atravessado pelo impossível mandato moderno de pensar-se como um *indivíduo*. Alain Corbin argumenta que o indivíduo não nasceu com contornos institucionais claros. “Juridicamente débil, o indivíduo se aprofunda e se estrutura. Ao homem em geral — uma categoria gramatical — ao sereno homem das Luzes, o romantismo contrapõe a singularidade das fisio-nomias, a espessura da noite e dos sonhos, a fluidez das comunicações íntimas, e reabilita a intuição enquanto maneira de conhecer.”⁴ Ao mesmo tempo, escreve Corbin logo adiante, “as regras de transmissão familiar dos nomes perdem sua autoridade. (...) O enfraquecimento das regras de transmissão familiar traduz o definhar das virtudes hereditárias e ao mesmo tempo vaticinadoras do prenome. A perda da fé na existência de um patrimônio de caráter transmitido pela denominação evidentemente trabalha a favor do individua-

3 A referência à historicidade do inconsciente em Lacan está bem clara em Marie-Hélène Brousse, *O inconsciente é a política* – Seminário da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo: EBP, 2003.

4 A referência de Corbin (cit., p. 417) é a Georges Gusdorf, *L'Homme Romantique*.

lismo” (p. 419). Tal perda da fé nas *condições imaginárias* do patrimônio (simbólico) herdado produziu na modernidade, a meu ver, um forte sentimento de desamparo e responsabilidade diante do destino pessoal; sentimento que facilmente se transforma em culpa neurótica pela impossibilidade de cumprir com os ideais contraditórios que orientam este destino.

“Os progressos da individualização engendram novos sofrimentos íntimos. Impõem a elaboração de imagens de si mesmos, fontes de insatisfação. Na medida em que o nascimento deixa, aos poucos, de constituir um critério social claro e decisivo, cada um deve definir e expressar sua posição. Ora, a crescente mobilidade social, ainda que certamente não convenha superestimar seu ritmo, o caráter inacabado, a indecisão, a precariedade das hierarquias, assim como a complexidade dos sinais que as indicam, só fazem confundir as ambições; provocam irresoluções, desordem, inquietação” (Corbin, p. 563).

Em sua extensa pesquisa sobre a experiência do amor tal como foi vivida pelos burgueses europeus do século passado, Peter Gay⁵ cita um texto de Walter Bagehot, economista, político e orador, além de autor de um enorme acervo de cartas de amor — que se refere à segunda metade do século XIX como um período de “confusão inextricável (...) em que uma mudança intelectual pôs pais e filhos em campos opostos, em que a própria família de um homem se transforma em inimiga jurada de seu credo favorito” (p. 40). Reconhecemos, no desabafo de Bagehot, o quadro do que nosso século vem chamando de “conflito de gerações”: quando as tradições deixam de dar conta de situar os indivíduos em um mundo que, a cada nova geração, encontra-se modificado em relação ao que a geração anterior conseguiu elaborar. A liberdade, ideal moderno inaugurado com a Revolução Francesa e transformado em direito *individual* com o estabelecimento da burguesia como classe hegemônica na Europa, cobra o preço do desamparo e do desenraizamento. As tradições que, nas antigas monarquias, determinavam os destinos dos súditos de acordo com a origem familiar, foram gradativamente sendo desautorizadas pelos novos valores advindos da recém-inaugurada mobilidade social.

5 Peter Gay, *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*, v. II — *A Paixão Terna*. Introdução: “Experiências burguesas, contraponto.” São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 9-44.

Desse modo, cada sujeito passa a carregar nos ombros a tarefa de tentar compreender o mundo por si mesmo, de estabelecer-se nele com grande esforço para, em seguida, ser destituído ou no mínimo contestado pela geração seguinte. Michelle Perrot, no capítulo da *História da Vida Privada* que trata das relações entre pais e filhos no século XIX⁶, chama a atenção para os vetores contraditórios que organizam tanto as expectativas paternas quanto os ideais que os filhos sentem-se impelidos a alcançar.

“De um lado”, escreve Perrot (p. 160), “um investimento crescente no filho, futuro da família, muitas vezes até extremamente coercitivo”, projeta neste as esperanças de realizar todos os projetos que os pais não conseguiram ou não terminaram de realizar. O filho é, assim, responsável pela continuação das conquistas paternas, numa sociedade em que a família vai aos poucos começando a funcionar como um empreendimento coletivo:

“E que drama quando o filho não consegue ou não aceita sê-lo! As ambições da família se desmoronam. O filho se sente culpado. O adulto nunca acaba de pagar sua dívida e de remoeir sua traição (...). Fonte de angústia existencial, o totalitarismo familiar oitocentista é, sob muitos aspectos, profundamente neurótico. Decididamente, ser herdeiro não é tão simples.”

A dificuldade é que o filho não herda apenas um mandato familiar; sendo também, como escreve Perrot, um objeto privilegiado do investimento amoroso dos pais⁷, ele é herdeiro de toda uma série nova de exigências para com sua própria felicidade e realização individuais.

“Na educação, Legouvé proclama a ‘superioridade do princípio de afeição’ e prega o respeito pela autonomia: deve-se educar os filhos para eles mesmos, e não para nós, admitir que seus ‘interesses’ podem não coincidir com os do grupo, que terão que assumir sozinhos seus destinos e, por conseguinte, desenvolver sua capacidade de iniciativa e até cultivar uma

6 Michelle Perrot, “Figuras e papéis”. In: *História da Vida Privada*, v. IV, cit., pp. 121-186.

7 Uma realidade também recente no Ocidente; por exemplo, só a partir de 1850, na Europa, a morte de uma criança passa a ser objeto de luto familiar na mesma medida da morte de um adulto. Ver Michelle Perrot, “Figuras e Papéis”. In: *História da Vida Privada* IV, cit., p. 161.

certa indeterminação que preserva sua capacidade de liberdade, via preconizada pelas pedagogias libertárias.”

Assim, quando a infância passa a ser vista como “idade fundadora da vida” (p. 162) e a criança começa a virar indivíduo, ela se vê desde cedo envolvida no conflito entre os mandatos familiares de responsabilidade para com a continuação do que os pais construíram com esforço, e a conquista da felicidade através do exercício contínuo da independência e da liberdade que, naquele período, já não eram vistas como patrimônios públicos e sim privados⁸.

A consequência deste *duplo vínculo* que liga o sujeito à teia familiar é que a revolta contra a família aumenta no decorrer do século XIX. “A família burguesa em particular é alvo de artistas e intelectuais (...), dos ataques dos adolescentes rompendo o casulo, da impaciência das mulheres ansiosas em ter uma vida própria⁹.” A esperança de fazer da vida uma “aventura pessoal”, versão romanizada dos delírios de ascensão social e autonomia que sustentam a ordem burguesa, entra em conflito com as exigências de filiação e disciplina familiar, sem as quais esta ordem também se vê ameaçada.

É neste sentido que podemos arriscar a hipótese de que o sujeito moderno coincide com o neurótico, ou melhor: a neurose é a resposta possível para os impasses e demandas conflitantes que incidem sobre o sujeito moderno. “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, escreveu René Char, poeta surrealista, a lamentar as condições de desenraizamento em que sua geração se viu depois da Segunda Guerra Mundial.¹⁰ Char refere-se a uma geração que, ao atravessar uma guerra que mudou a face do mundo moderno, tornou-se irrecuperável em relação às tradições, comprometida com ideais de liberdade e transformação que produzem uma dívida tão mais impossível de se pagar quanto mais os vínculos com a origem foram cortados — ou, se preferirmos, recalçados.

A “herança deixada sem nenhum testamento” representa bem os impasses subjetivos do homem moderno; por um lado, acredita-se

8 Sobre os conceitos público e privado de felicidade e liberdade, ver Hannah Arendt, “O que é Liberdade?” In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1976, pp. 188-220. Também Richard Sennett, “A Personalidade em Público”. In: *O Declínio do Homem Público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

9 Michelle Perrot, “Dramas e Conflitos Familiares”, p. 263. In: *IIVP*, cit., pp. 263, 286.

10 René Char, cit. (p. 32) por Hannah Arendt, “A quebra entre o passado e futuro”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, cit., pp. 28-42. O aforismo de René Char encontra-se em *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946.

autor de seu destino e tenta responder a tal ideal de liberdade, transformado em exigência do *supereu*. Por outro lado, o recalque necessário para fundamentar a crença na autonomia (crença que fundamenta uma espécie de delírio do sujeito sem origens, segundo o pensamento de Lacan) o aprisiona na dimensão oposta; da culpa neurótica, dos automatismos de repetição. Sem fazer qualquer referência à psicanálise ou ao aspecto intrapsíquico de tais impasses, Hannah Arendt, no ensaio citado, merece com precisão os efeitos do esquecimento das origens de que sofre o homem moderno:

“O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, parece que esse poder das noções e categorias cediças torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia da memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coercitiva somente depois de ter vivido seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam contra ela.”

Para um psicanalista, é evidente que o recalque da memória não produz liberdade, e sim repetição.

A experiência do conflito subjetivo entre o imperativo de autonomia exercido pelo *supereu* e a dívida com uma tradição, representada por uma instância paterna cada vez mais enfraquecida (este o sentido da expressão de Walter Bagehot, que via a família como “inimiga jurada” do credo favorito escolhido pelos pais), cuja origem foi apagada por ação do recalque, talvez não caiba a todos os sujeitos que viveram no século XIX. Mas certamente corresponde, com bastante nitidez, ao grupo que nos interessa estudar: a burguesia urbana emergente no cenário europeu. O conceito de burguesia já foi muito utilizado pelas diversas sociologias, a ponto de ter perdido muito de sua precisão como instrumento de análise. Assim, valho-me do trabalho de Richard Sennett¹¹, que foi retomar o sentido da palavra “burguesia”, a fim de evitar o que ele considera uma análise mecânica das classes sociais. Para Sennett, nenhum estudo das cidades dos séculos XVIII (e XIX, no meu caso) pode poupar o pesquisador de analisar a burguesia urbana, classe a que pertenciam os governantes, administradores, financistas e grande parte do resto da população (p. 68).

11 Richard Sennett, “O mundo público no Antigo Regime”. In: *O Declínio do Homem Público*, cit., pp. 67-165.

“Além disso, o termo ‘burguesia’ é bem mais abrangente do que ‘classe média’; este indica a posição de uma pessoa no meio de uma escala social, *mas não diz como ele chegou até lá* (grifo meu). ‘Burguesia’ indica que alguém ocupava esta posição porque trabalhava na administração ou no comércio não feudal; os administradores de uma propriedade podem ocupar uma posição média na sociedade, mas não são parte da burguesia.”

O ponto que interessa ao meu argumento é ênfase de Sennett sobre a posição *conquistada* do burguês contra a posição *herdada* de outros sujeitos de classes médias herdeiros de cargos ou postos da antiga ordem feudal. Mais adiante, Sennett vai tirar consequências desta definição: ao analisar “A Vida Burguesa e a Sorte”, o autor começa afirmando: “Numa sociedade que está quebrando as amarras feudais, a burguesia se constitui como a classe crítica” (p. 175).

A que crise Richard Sennett se refere? À impressão de caos vivida pelos membros de uma classe cujos destinos já estavam sendo regidos por leis econômicas da nova ordem capitalista, muito antes que eles dominassem a lógica destas mesmas leis.

“Os homens de negócios e os burocratas do século passado tinham muito pouca noção de estarem participando de um sistema ordenado. (...) Os novos princípios para se fazer dinheiro e para se dirigir grandes organizações eram um mistério até mesmo para aqueles que eram muito bem-sucedidos”,

o que fazia com que todos se sentissem, no sucesso ou no fracasso, ao sabor da “sorte”. Além disso, Sennett traça o mapa subjetivo da burguesia do século XIX como uma espécie de “terra de ninguém” entre as diversas tradições revolucionárias do XVIII, algumas recalçadas, outras já deformadas pelos anseios restauradores de seus contemporâneos.

Sennett é muito cuidadoso quanto à análise das transformações sociais: ele está sempre alertando o leitor para a inércia e a permanência dos padrões passados a cada reviravolta do presente, e nos mostrando como a experiência subjetiva de cada período histórico é sempre composta dos traços de uma cultura herdada, mais nítidos para os sujeitos — mesmo quando em decadência — e os traços emergentes de uma cultura “em formação”, na qual as pessoas vivem sem ter muita consciência do que a constitui. Pensar a consolidação

do poder burguês, portanto, não é simplesmente pensar no período revolucionário, nem mesmo na consolidação definitiva de 1848, mas no longo processo em que aquela classe, *já instalada numa posição de poderio econômico*, lutava para criar uma cultura que correspondesse à nova ordem — e lutava principalmente, às cegas, por tentativa-e-erro, contra a compulsão à repetição determinada pela inércia das formações culturais anteriores.

No capítulo II, sobre *Madame Bovary*, estarei me referindo à literatura como “solução de compromisso” entre as expressões tradicionais, já em crise, da cultura burguesa oitocentista, e as tentativas de dar voz ao emergente, aos novos fenômenos sociais que ainda não tinham lugar simbólico estabelecido.

Ainda assim, o retrato da burguesia como uma classe “dissipadora de heranças”, por sua própria condição de conquistadora de posições numa ordem não regida pela tradição feudal, nos dá uma idéia da especificidade dos conflitos vividos pelos burgueses do século passado, quando os valores públicos do Antigo Regime vinham sendo substituídos pelo que Sennett chama uma valorização da “personalidade”, ou seja, os valores e mandatos próprios de uma cultura que centra no indivíduo as determinações de seu próprio destino.

O psicanalista Contardo Calligaris, em seminário apresentado em abril e maio de 1993¹², discutiu a presença de um culturalismo em Lacan, a partir do que, propôs a idéia de se examinar a incidência do social na clínica. Para Calligaris, a psicanálise só faz sentido em sociedades individualistas.

“O inconsciente freudiano corresponde exatamente ao que é necessário ao indivíduo recalcar para pertencer a tais culturas. O inconsciente freudiano seria formado pela *tradição*, o que dela nos determina, recalcado numa sociedade em que nós só conseguimos nos ver como sujeitos na medida em que nos destacamos dela.”

12 Contardo Calligaris, *As incidências do Social na Clínica*, seminário apresentado na Livraria Pulsional, São Paulo. Manoel T. Berlinck, nos cursos “Pensamento Freudiano” I e II ministrados entre 1993 e 1994 na Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Psicanálise da PUC/SP, também abordou a coincidência entre o sujeito da psicanálise e o sujeito moderno. As citações são baseadas em minhas notas pessoais, sujeitas a imprecisões.

O ideal de autonomia, um dos valores constitutivos da cultura ocidental, incorporado ao *supereu*, seria o móvel desta operação de recalque. O sujeito da psicanálise, na teoria lacaniana e segundo a leitura de Calligaris, funda-se numa autonomia subjetiva (imaginária) que só é possível à custa do esquecimento da totalidade da tradição que está na origem. Isto não significa que a tradição deixe de determinar o sujeito; pelo contrário, e muito de acordo com o pensamento de Arendt, ela se torna ainda mais poderosa na medida em que o sujeito vive sem saber o que o domina. Este o sentido da formulação lacaniana, em contraposição ao *cogito* de Descartes: “Eu penso onde não sou/ eu sou onde não penso.”

Até aqui, viemos examinando alguns aspectos do que Calligaris chama da “tradição recalçada”, o “sou onde não penso”, para os burgueses do século XIX. Mas não estou certa de que a idéia de recalque dê conta de todo o emudecimento que se opera sobre os aspectos, ora tradicionais, ora emergentes, do campo de representações de que os sujeitos se valem para traçar a cartografia de seu tempo. Uma parte das tradições que estão na origem da cultura oitocentista certamente foi recalçada, bem de acordo com o modelo pensado por Contardo Calligaris, em função de ideais de autonomia impostos aos indivíduos “recém-nascidos” daquele período. Mas outra parte do que ficou inconsciente, no sentido vulgar da palavra, é composta justamente pelos fenômenos emergentes, ainda não formulados entre os discursos correntes na sociedade que está se organizando em novas bases; fenômenos dos quais os sujeitos não podiam ter consciência, não em função do recalque, mas da ausência de uma uniformidade nos padrões discursivos em formação.

Impulsos de mudança e necessidade de controle são os termos utilizados por Peter Gay para compor o painel “pulsional” do final do século XIX. Mudança que cobra o preço da angústia diante do desconhecido; controle como mecanismo de tentar deter esta mesma angústia. Gay cita uma passagem de Thackeray que dá conta da “pressão exercida pelas transições, em todas as frentes do sentimento e da atividade” daquele período: “Ter vivido antes do advento das ferrovias”, escreveu Thackeray, “era ter vivido antes do Dilúvio”. Peter Gay prossegue:

“Ter vivido antes da contracepção moderna, pode-se acrescentar, ou antes da higiene moderna, era ter sido igualmente anti-

diluviano. Assim, a celebrada solidez da vida burguesa era tanto uma defesa erguida às pressas quanto um objetivo que, no melhor dos casos, se atingia. O que o psicanalista Heinz Hartmann chamava de ambiente médico previsível era construído, no século XIX, sobre as areias movediças da inovação” (p. 360):

Nesta passagem, Peter Gay refere-se particularmente a inovações técnicas, cujas repercussões sobre o comportamento costumam permanecer obscuras durante muito tempo. No plano das idéias, Richard Sennett nos mostra, no capítulo 8 de seu livro, como freqüentemente são as representações emergentes que permanecem inconscientes, agindo sobre os sujeitos sem que eles se dêem conta disso. Sennett afirma que a fortaleza da vida privada que se construiu no século XIX não era apenas uma proteção contra a instabilidade econômica e a insegurança dos novos papéis que os sujeitos tinham de representar em público, mas principalmente um refúgio onde as pessoas podiam temporariamente descansar da pressão contínua causada pelo que Alain Corbin chamou de necessidade de “elaboração da imagem de si mesmo”: “na medida em que o nascimento deixa, aos poucos, de constituir um critério social claro e decisivo, cada um deve definir e expressar sua posição” (p. 423). As razões do surgimento do que Richard Sennett chama de predomínio da *personalidade* no espaço público são, para este autor, mais complexas e abrangentes do que a perda da confiança nos padrões herdados de nomeação a que se refere Alain Corbin. “A personalidade surge em público porque uma nova visão de mundo secular apareceu na sociedade como um todo. Esta visão de mundo trocava uma ordem da natureza por uma ordem dos fenômenos naturais.”

O que vemos é uma dupla passagem acontecendo desde o século das Luzes: primeiro, a substituição de padrões religiosos de interpretação da ordem do mundo por padrões seculares, onde a idéia de Natureza substitui a idéia de Deus. Mas para Sennett a Natureza dos iluministas ainda era transcendental: uma versão terrena do divino, cujas leis sábias davam sentido a todos os fenômenos e possibilitavam aos homens certa segurança até então oferecida pela religião. “Natureza e deus da Natureza eram ainda (no século XVIII) uma divindade sem face; poder-se-ia honrá-la, mas não orar a ela.” Nesta primeira passagem, muito do pensamento religioso havia sido superado — mas não todo. “Embora a natureza fosse transcendente, a

crença nela não levava à vida piedosa após a morte” (p. 191). Logo, uma segunda passagem foi feita, na medida em que a ordem capitalista se afastava da ordem feudal; uma “transformação da secularidade entre os séculos XVIII e o XIX”. “Mais do que simples positivismo científico, ela englobava a teoria darwiniana da evolução, atitudes com relação à arte e convicções cotidianas, assim como profundas transformações no campo da própria psicologia.” Sennett não se detém nas razões que originaram estas transformações, nem tenta nos convencer de que elas baniram a religiosidade das sociedades européias; o que ocorreu não foi o fim dos credos religiosos, mas o fim de uma era onde a perfeição divina explicava a ordem do mundo. A segunda passagem, de uma Natureza transcendental para uma natureza simplesmente material, completa o movimento que teve início no século das Luzes, de uma razão transcendental para a construção de uma razão imanente. “A primeira era uma doutrina da transcendência secular; a segunda, uma doutrina da imanência secular” (p. 190).

E quais as conseqüências dessa transformação na vida cotidiana? Em primeiro lugar, uma crença na soberania da *personalidade*. O início da modernidade foi o período do estabelecimento imaginário do sujeito “solar”, na expressão de Luiz Costa Lima¹³: este que se pretende senhor de suas representações, plenamente capaz de controlar os seus impulsos e a imagem que oferece aos outros, no espaço público.

“A personalidade era uma forma dessa crença no significado imanente do mundo”, escreve Sennett. “*Como os deuses estão desmistificados, o homem mistifica sua própria condição*” (p. 192; grifo meu). A vida de cada um passa a ser um campo de significações, o que é, a meu ver, mais um passo na direção da responsabilização neurótica dos sujeitos modernos. A personalidade “adentra o esquema da crença imanente”, diferente da crença iluminista do “caráter natural” em três aspectos. Primeiro: a personalidade é própria a cada um — uma espécie de propriedade privada fundamental — enquanto o caráter natural era “o laço comum que perpassava toda a espécie humana”. A personalidade, como todos os fenômenos da ciência positiva do século XIX, funda-se no próprio mundo das aparências.

13 Ver Luiz Costa Lima, *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Assim, o sujeito torna-se responsável por tudo o que ele aparenta, pois sua imagem pública seria reveladora da verdade sobre ele: “como a crença iluminista numa humanidade comum havia desaparecido, a variação nas aparências pessoais passara a ser imputada à instabilidade da própria personalidade” (p. 192).

O segundo aspecto pelo qual a personalidade pertence ao sistema de crença imanente é que, ao contrário ainda do caráter, ela é controlada pela “autoconsciência”. Novamente ao contrário do caráter, a personalidade não pode ser controlada apenas no campo da ação: “as circunstâncias podem forçar as aparências e então desestabilizar o eu. A única forma de controle está na atenção constante dada à formulação daquilo que a pessoa sente. Este senso de controle do eu é, na maior parte, retrospectivo: uma pessoa entende o que fez depois que a experiência acabou”. Expressões emocionais espontâneas passam a ser muito ameaçadoras para o sujeito, porque desorganizam a imagem que ele pretende manter em público, imagem que não é mais interpretada como uma “máscara no teatro do mundo” (Sennett), à maneira do século XVIII, mas como sinal da verdade interior daquela pessoa¹⁴.

Por fim e em consequência disso, o século XIX — também ao contrário do período anterior — criou um antagonismo entre liberdade e convenções sociais — a primeira passa ao domínio privado, as segundas, ao espaço público. A autoconsciência de ser um indivíduo, diferenciado de todos os outros, não favoreceu a espontaneidade de expressão do eu; pelo contrário, a inibiu. O sentimento espontâneo facilmente era classificado como fora do normal. O domínio público, espaço das transações comerciais, sociais e políticas das grandes cidades do século XIX, era o espaço de convivência entre uma *multidão de desconhecidos*, formada por uma diversidade de tipos sociais sem precedentes na história do Ocidente. Era preciso aprender a decifrar, com a maior precisão possível, os sinais emitidos voluntária ou involuntariamente pelo outro, para saber com que tipo de pessoa se estava lidando.

14 O processo de autocontrole individual que culmina com a formação da consciência moral interiorizada, o *supereu* freudiano, teve início no final da Idade Média, com a formação das sociedades de corte. Ver Norbert Elias, *O processo civilizador – Uma história dos costumes* (1939). Rio de Janeiro, Zahar, 1990, tradução de Ruy Jungmann. Acrescento a referência do comentário de Freud sobre o progresso da interiorização da consciência moral em “O futuro de uma ilusão” (1927) em OC vol. II.

Em oposição ao espaço social dos estranhos, onde o sujeito precisa estar constantemente atento aos outros e *a si mesmo*, construiu-se a família nuclear moderna como lugar de intimidade, de privacidade, de relaxamento. Para os homens, sobretudo, condenados a viver seu dia-a-dia na selva das cidades, a família tornava-se um lugar sagrado, cuja harmonia e tranqüilidade estariam a cargo daquela que cada um escolheu para esposa.

A seguir, devo me deter sobre a constituição deste lugar — a família nuclear e o lar burguês — tributária da criação de um padrão de feminilidade que sobrevive ainda hoje, cuja principal função, como veremos, é promover o casamento, *não entre a mulher e o homem, mas entre a mulher e o lar*. A segunda função da feminilidade, nos moldes modernos, foi a adequação entre a mulher e o homem a partir da produção de uma posição feminina que sustentasse a virilidade do homem burguês.

A adequação das mulheres a estas funções foi fruto de uma enorme produção discursiva, como veremos logo adiante. Se hoje nos deparamos com uma idéia de feminilidade que nos parece *tradicional*, é importante perceber que esta tradição tem uma história recente, que faz parte da história da constituição dos sujeitos modernos, a partir do final do século XVIII e ao longo de todo o XIX. Também é importante ressaltar que os discursos que constituíram a feminilidade tradicional fazem parte do imaginário social moderno, transmitido através da educação formal, das expectativas parentais, do senso comum, da religião e da grande produção científica e filosófica da época, que determinava o que cada mulher deveria ser *para ser verdadeiramente uma mulher*. Mas, como o imaginário social nunca é unívoco — característica que se acentua intensamente na modernidade —, outros discursos e outras expectativas entraram em choque com os ideais predominantes de feminilidade. Assim, aos ideais de submissão feminina contrapunham-se os ideais de autonomia de todo sujeito moderno; aos ideais de domesticidade contrapunham-se os de liberdade; à idéia de uma vida predestinada ao casamento e à maternidade contrapunha-se a idéia, também moderna, de que cada sujeito deve escrever seu próprio destino, de acordo com sua própria vontade.

A partir dos conceitos propostos por Richard Sennett, eu diria que a feminilidade como construção social, correspondente a um conjunto de funções socialmente essenciais, opunha-se a nova perso-

nalidade individual, diferenciada de acordo com a composição "autoral" de cada sujeito.

Para cada mulher nascida no século XIX, e ainda hoje, apresenta-se a questão de, ou ser um *sujeito* (segundo o conceito de sujeito moderno que apresentei no início deste capítulo), ou colocar-se como objeto do discurso do Outro, segundo os ideais de feminilidade constituídos no mesmo período.

Gostaria de acrescentar aqui, para esclarecer meu interesse sobre a produção histórica das tradições a que pertencemos até hoje, que o esquecimento da dimensão simbólica que nos determina tende a criar um sentido de permanente "naturalização" (imaginária) quanto às instituições, conceitos e discursos que presidem nossa vida. Este o "poder tirânico" das categorias cediças e puídas a que se refere Hannah Arendt, que cita a propósito um comentário de Tocqueville ao final de *Democracia na América*: "Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas." A perspectiva que orienta meu trabalho, neste sentido, não é absolutamente tradicionalista. Se me proponho a recuperar a tradição que constituiu, há dois séculos, o que hoje a psicanálise entende como "posição feminina", assim como o modo como esta posição foi associada às mulheres, não é para propor que esta tradição possa nos revelar o "verdadeiro" ser da mulher. Ao contrário: ao desnaturalizar aquilo que foi construído pela cultura, espero que tenhamos maior mobilidade na clínica das neuroses de nossas analisandas mulheres de modo a possibilitar que, a partir de uma análise, possam constituir como lhes convier a relação com a feminilidade.

Recuperar a tradição não tem absolutamente o sentido de propor que nos reinstalemos nela — o que seria no mínimo farsesco, dados os tremendos deslocamentos que a cultura ocidental sofreu neste último século. Tem, sim, o sentido de dar voz ao que foi recalcado, e com isto evitar justamente a repetição característica dos efeitos do inconsciente. Conhecer as origens do discurso que confere às mulheres um lugar — fixado pela tradição — no campo do Outro é a primeira condição para que se possa pensar sobre ele. Perceber o quanto pode ser modificado ou, mais ainda, o quanto já se modificou na prática, sem que a teoria conseguisse dar conta disso.

Os homens constroem a feminilidade

Com efeito, numa mulher jovem que tem ainda o coração puro, em que o amor permanece virgem, o próprio sentimento da maternidade está submetido à voz do pudor. O pudor não é toda a mulher?

Honoré de Balzac, *A Mulher de Trinta Anos*

Este trabalho não tem a ambição de dar conta da formação dos sujeitos modernos, mas apenas de uma parcela deles, cerca da metade, para ser mais exata: as mulheres. O título, *Deslocamentos do Feminino*, aponta justamente para a intenção de investigar as relações entre a mulher e a feminilidade, seus ajustes e desajustes, encontros e desencontros, a partir do campo cultural que produziu a psicanálise e o discurso freudiano sobre a feminilidade: a constituição da cultura burguesa européia na segunda metade do século XIX.

Para isso, devo começar tentando responder — “quem foi a mulher freudiana?” De que tradição vinham se desviando essas que a psiquiatria da época chamava de histéricas? Que apelos a sociedade burguesa nascente fazia às mulheres, e que impossibilidades estavam colocadas para sua realização? Para responder a essas questões, devo buscar fora do discurso psicanalítico informações sobre a origem social do sofrimento sintomático das histéricas que chegavam ao consultório do doutor Sigmund Freud, ainda que, mais adiante, seja necessário retornar a algumas de suas observações publicadas nos famosos *Estudos sobre a Histeria* e no “Caso Dora”.

A cultura européia dos séculos XVIII e XIX produziu uma quantidade inédita de discursos cujo sentido geral foi o de promover uma perfeita adequação entre as mulheres e o conjunto de atributos, funções, predicados e restrições denominado *feminilidade*. A idéia de

que as mulheres formariam um conjunto de sujeitos definidos a partir de sua natureza, ou seja, da anatomia e suas vicissitudes, aparece nesses discursos em aparente contradição com outra idéia, bastante corrente, de que a “natureza feminina” precisaria ser domada pela sociedade e pela educação para que as mulheres pudessem cumprir o destino ao qual estariam naturalmente designadas. A feminilidade aparece aqui como o conjunto de atributos próprios a todas as mulheres, em função das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora; a partir daí, atribui-se às mulheres um pendor definido para ocupar um único lugar social — a família e o espaço doméstico —, a partir do qual se traça um único destino para todas: a maternidade. A fim de melhor corresponder ao que se espera delas (que é, ao mesmo tempo, sua única vocação natural), pede-se que ostentem as virtudes próprias da feminilidade: o recato, a docilidade, uma receptividade passiva em relação aos desejos e necessidades dos homens e, a seguir, dos filhos. A dialética entre o que é natural e o que deve ser cultivado, nas mulheres, a fim de que elas correspondessem aos ideais da feminilidade, fica bastante evidente no discurso de Rousseau, que veremos um pouco adiante.

Mais uma vez recorro à contribuição de Michel Foucault em sua *História da Sexualidade*, onde ele analisa o modo como os poderes disciplinares modernos (em contraste com o que ele denomina o poder “soberano”, eficaz em sociedades tradicionais) funcionam no microcosmo da vida privada. Foucault detecta, a partir do século XVIII, o surgimento de quatro grandes dispositivos de saber e poder sobre o sexo. O primeiro deles foi a “histerização do corpo da mulher”, conjunto de estratégias produtoras da sexualidade feminina — uma sexualidade adequada ao lugar que deve ser ocupado pela mulher na família burguesa.

Cito Foucault:

“Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado (...) como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, no 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, através de uma responsabi-

dade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo, que é a ‘mulher nervosa’, ‘constitui a forma mais visível desta histerização’ (p. 99).

Adiante, o autor refere-se à Mãe como... “mulher ociosa nos limites do mundo — onde sempre deveria figurar como valor — e da família, onde lhe atribuíam novo rol de obrigações conjugais e parentais: assim apareceu a mulher ‘nervosa’, sofrendo de ‘vapores’: foi aí que a histerização do corpo da mulher encontrou seu ponto de fixação” (p. 114).

Como não pensar, por exemplo, na mãe de Dora e sua “psicose doméstica”, encerrada nos limites do mundo e da célula familiar? A histerização do corpo da mulher a que Foucault se refere é produzida por um discurso consistente cuja função é indicar às mulheres um único lugar — a família — de acordo com sua *verdadeira* natureza, a feminilidade.

Esta proliferação de afirmações filosóficas, científicas e médicas sobre a *verdadeira* natureza das mulheres e o *verdadeiro* lugar determinado para elas pela ordem “natural” revela que vinha acontecendo na Europa, desde o advento das Luzes, um crescente apartamento entre as mulheres e as determinações biológicas, “naturais”, da feminilidade. A insistência com que pensadores e cientistas afirmaram que o único lugar digno para a mulher seria o lar, e que sua tarefa mais valiosa seria aquela para a qual sua natureza a preparou — a maternidade — pode ser vista, hoje, como reação a um início de desordem social que se esboçou no século XVII e tornou-se alarmante no final do XVIII, quando a Revolução francesa destruiu as fronteiras que no Antigo Regime separavam a esfera pública da vida privada.

Segundo Lynn Hunt,¹

“durante a Revolução, as fronteiras entre a vida pública e a vida privada mostraram grande flutuação. A coisa pública, o espírito público invadiram os domínios habitualmente privados da vida. Não resta dúvida que o desenvolvimento do espaço público e a politização da vida cotidiana foram definitivamente responsáveis pela redefinição mais clara do espaço privado no início do século XIX. O domínio da vida pública, principalmente entre 1789 e 1794, ampliou-se de maneira constante,

1 Lynn Hunt, “Revolução Francesa e Vida Privada”. In: *HPV*, v. IV, cit., pp. 21-52.

preparando o movimento romântico do fechamento do indivíduo sobre si mesmo e da dedicação à família, em um espaço doméstico determinado com maior precisão. No entanto, antes de chegar a este termo, a vida privada iria sofrer a mais violenta agressão já vista na história ocidental” (p. 21).

Para os revolucionários, nenhum detalhe da vida deveria escapar à publicidade: tudo era público / tudo era político: a vida privada se politizava, o que era visto como condição de liberdade dos homens da República. Os aspectos da vida que hoje (e desde o século XIX) são tidos como de interesse exclusivamente privado adquiriram um sentido político. A indumentária, por exemplo, transformou-se num “sistema semiótico intensamente carregado” (de sentido político), “a tal ponto que a Convenção, em Outubro de 1793, vê-se obrigada a reafirmar a ‘liberdade de vestuário’ (...)”. Um decreto como este, explica Hunt, era dirigido “principalmente às associações femininas, cujas participantes usavam toucado vermelho e forçavam as outras mulheres a imitá-las” (p. 26).

Em meio a estes intensos deslocamentos entre a esfera pública e a privada, as mulheres deixaram seus antigos postos (que não estavam tão definidos na família do Antigo Regime como vieram a ser no século XIX, pois nem mesmo essa família era constituída como hoje a conhecemos) e saíram às ruas, organizadas ou não, com tanta sede de participação cívica e desobediência revolucionária que o teórico monarquista De Bonald, para quem a Revolução teria arruinado a “sociedade natural” (onde “a mulher é súdito e o homem é poder”), afirmou que “a Revolução não teria sido tão revolucionária se as mulheres tivessem sido mantidas à margem dela²”. Elizabeth Sledziewski também cita Edmund Burke, que se indignava com “a mistura dos sexos deixadas ao acaso” entre os jacobinos, clamando contra a “igualdade ignóbil” de que “se reclama este sistema que dá às mulheres o direito de serem tão licenciosas como nós” (p. 43).

A Revolução, na expressão de Sledziewski, “deu às mulheres a idéia de que não eram crianças. Reconheceu-lhes uma personalidade civil que o Antigo Regime lhes negava, e elas tornaram-se seres humanos completos, capazes de fruírem e de exercerem seus direitos...” (p. 44). Mas também é verdade que os revolucionários não estavam preparados para as consequências da fúria do “retorno do

2 *Apud* Elizabeth Sledziewski, “Revolução Francesa. A Viragem”. In: *IHM*, v. IV, cit., pp. 41-58.

recalcado” com que as mulheres vieram às ruas nos primeiros períodos da Revolução. Incendiárias, indisciplinadas, “buchas de canhão” nas mais violentas insurreições populares, as mulheres estiveram na linha de frente das manifestações públicas no final do século XVIII. “Quem diz convulsão revolucionária diz multidões insurrectas”, escreve Dominique Godineau.³

“Ora, sabe-se que na Europa moderna as mulheres desempenhavam tradicionalmente o papel de agitadoras. Não é, portanto, de admirar encontrá-las à cabeça de certas insurreições parisienses. Em 5 de outubro de 1789, foram elas as primeiras a se agrupar e marchar sobre Versalhes, seguidas nessa tarde pela guarda nacional. Os levantamentos da Primavera de 1795 começaram pelas suas manifestações. (...) Elas desempenhavam o ‘papel de bota-fogo’, escreverão mais tarde as autoridades. Em 1795 como em 1789, ou ainda em Maio de 1793, nas semanas que precederam às insurreições, elas ocuparam as ruas e aí formaram grupos. A 23 de maio de 1795 os deputados proibiram as mulheres de se juntarem em número superior a cinco, sob pena de prisão” (p. 23).

A participação das mulheres na Revolução Francesa tem sua origem nos ideais de emancipação feminina do Antigo Regime, fomentados indiretamente pelas idéias filosóficas do Iluminismo — cuja valorização da autonomia do sujeito, liberto dos grilhões da religião, atingia também as mulheres — e não repercutiam somente entre as francesas. Na Inglaterra e, um pouco mais tarde, na Alemanha, as mulheres repudiavam a submissão ao casamento, a prisão da maternidade, e tentavam cultivar o intelecto e a vida mundana. As idéias dos Enciclopedistas a respeito da igualdade entre os sexos eram bastante avançadas quanto ao estatuto da mulher no casamento e na família. Diante da criança, por exemplo, advogavam que pai e mãe tivessem os mesmos direitos e a mesma autoridade. No casamento, desde o *Contrato Social* de Rousseau, a mulher deveria ser tão livre quanto o homem na escolha do cônjuge — escolha que, de acordo com os ideais românticos, deveria basear-se antes de tudo no amor. A desigualdade entre homens e mulheres foi denunciada por Montesquieu, que advertiu que “a natureza não submete as mulheres aos

3 Dominique Godineau. “Filhas da Liberdade e Cidadãs Revolucionárias”. In: *IHM*, v. IV, cit., pp. 21-40.

homens”; Montesquieu considerou como uma “verdadeira tirania” o império masculino sobre as mulheres. Voltaire, em *Nanine* (1749), fez sua heroína dizer: “Minha mãe julgou-me capaz de pensar por mim mesma e escolher por mim mesma um esposo.”⁴

Em outro texto seu (*L'Éducation des filles*), Voltaire criticou a falta de escolha das moças criadas em conventos, que, ao sair daquela “prisão”, hão de considerar qualquer pretendente como um libertador e — “fosse ele um macaco, vós vos consideraríeis demasiado feliz: a ele vos entregaríeis sem amor⁵”. No entanto, a radicalidade de Voltaire se recolhe ao tratar das escolhas disponíveis para a mulher *depois* que ela tiver feito um casamento sensato. Amante durante quase toda a vida de Mme. Du Châtelet, importante intelectual de seu tempo — uma das poucas que não cultivaram somente um verniz de cultura por modismo, mas conhecia a fundo a filosofia e as ciências —, o maior filósofo das Luzes considerava ainda que mesmo a mulher estudiosa seria mais “atraída” para as tarefas familiares quanto mais se desenvolvesse intelectualmente: “é verdade que a mulher que abandonasse os deveres de seu estado para cultivar as ciências seria condenável”.

Mme. Du Châtelet, que ao chegar à meia-idade sofreu profundamente com o desinteresse sexual de seu amante, escreveu um pequeno ensaio sobre a felicidade⁶, onde sustentou firmemente, como boa cidadã das Luzes, que a felicidade seria a maior obrigação de todo ser humano para consigo mesmo; ao mesmo tempo, escreveu que:

“on n'est heureux que par des goûts et des passions satisfaites”

“Não se é feliz a não ser pela satisfação dos gostos e das paixões” (p. 33).

No entanto, Mme. Du Châtelet parece ter-se dado conta de que não se pode viver somente do amor e dos prazeres. Em seu ensaio sobre a felicidade, ressaltou a importância do amor pelos estudos e as “paixões da alma” a que ele pode nos transportar, das quais a mais

4 *Apud* Elizabeth Badinter, *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

5 *Apud* Badinter, 2. 177.

6 Mme. Du Châtelet, *Discours sur le Bonheur* (c.1747). Paris: Payot & Rivages, 1997.

tentadora seria a “glória”. E reconheceu que os prazeres sublimados, os do estudo, da glória e do poder, são bem mais acessíveis aos homens do que às mulheres (p. 53):

Les hommes ont une infinité de ressources pour être heureux, qui manquent entièrement aux femmes. Ils ont bien d'autres moyens d'arriver à la gloire, et il est sûr que l'ambition de rendre ses talents utiles à son pays et de servir ses concitoyens, soit par son habileté dans l'art de la guerre, ou par ses talents pour le gouvernement, ou les négociations, est fort au-dessus de [celle] qu'on peut se proposer pour l'étude.

Os homens têm uma infinidade de recursos para ser felizes, que faltam inteiramente às mulheres. Elas possuem outros meios para alcançar a glória, e é certo que a ambição de tornar seus talentos úteis a seu país e de servir seus concidadãos, seja pela habilidade na arte da guerra, ou por seus talentos para o governo e os negócios, está bem acima daquela a que podemos nos propor através do estudo.

Acima ainda dos prazeres que a sublimação proporciona no espaço privado, como o prazer dos estudos e do saber, Mme. Du Châtelet valoriza os prazeres da vida pública, que proporcionam a um cidadão o reconhecimento de seus semelhantes. Prazeres que até então lhe pareciam inteiramente fora do alcance das mulheres.

O pensamento das Luzes teve alguma influência indireta sobre as primeiras idéias feministas na Europa ao valorizar a emancipação individual, afirmar a supremacia da razão e recusar idéia de um sujeito submetido ao projeto divino. No entanto, no que se refere às mulheres, os filósofos da *Aufklärung* conservaram a crença em uma natureza feminina universal, invulnerável às transformações da história, pairando acima das determinações sociais. Tal idéia de “natureza feminina” se expressa, por exemplo, na convicção de que o casamento, mesmo quando livremente escolhido pela mulher, selará seu destino e indicará a única via adequada para o encontro da felicidade — outro valor fundamental para o Iluminismo.

“A concepção da mulher, talhada especialmente para o privado (e incapaz para o público) é a mesma em quase todos os círculos intelectuais do final do século XVIII”, escreve Lynn Hunt (p. 49). O tratado de Pierre Roussell, *Du Système Physique et Moral de la Femme* (1775), tornou-se uma referência para fundamentar todos os discurs-

sos que se produziram, nos anos seguintes, sobre a natureza das mulheres. Roussell representava a mulher como o oposto complementar do homem, tendo seu comportamento emocional e moral determinado pela presença deste órgão misterioso, o útero, a partir do qual se definia também o lugar social da mulher: o lar, a maternidade. O texto de Roussell foi reeditado justamente em 1793, restaurado pelos revolucionários que, na opinião de Lynn Hunt, “não conseguiram suportar a tensão criada pela invasão do espaço público no privado, e se distanciaram progressivamente de sua criação, bem antes do Termidor” (p. 51).

A Revolução Francesa teve em Condorcet o único filósofo de concepções feministas, que denunciou todas as formas de opressão sobre a mulher, considerando essencial a simetria entre os sexos em relação a todos os aspectos da vida social, familiar ou política. Com exceção desta voz isolada, os revolucionários não mostravam qualquer entusiasmo pelas pretensões de suas contemporâneas. Voltemos, ainda uma vez, a um dos conceitos centrais do ideário iluminista, que atingiu em cheio as proto-revoluções feministas do final do século XVIII: o conceito de *natureza*. Este conceito, como vimos em Sennett, mudou de estatuto do século XVIII para o XIX, do valor de explicador universal, transcendente, próprio do pensamento das Luzes, para o valor de explicador universal, adequado ao pensamento científico oitocentista. No caso das mulheres, sejam elas tomadas como participantes da razão universal hegeliana ou como representantes de um conjunto de indivíduos com algumas particularidades em comum, o conceito de natureza, fundado sobre a sexualidade num grau muito mais amplo do que no caso dos homens, atravessou quase dois séculos no centro dos discursos sobre a feminilidade.

Se o conceito de natureza como explicador universal tem um valor emancipador em sua conexão com o desencantamento, por deslocar o homem do centro de um universo projetado por Deus e eliminar toda causa metafísica para as ações humanas, por outro lado, quando se trata da mulher, torna-se um argumento poderoso para escravizá-la às vicissitudes de seu corpo. Poucos homens, mesmo entre os intelectuais mais revolucionários, aceitaram o estado de abandono que parecia ameaçar seus lares, seus filhos e a vida conjugal em decorrência da fúria com que as mulheres se atiraram às manifestações das ruas nas Revoluções de 1789 e 1848. Vários revolucionários, incluindo jacobinos, fizeram apelos para que as mulhe-

res revolucionárias não abandonassem o lar. Talleyrand afirmou que “a revolução representa a felicidade para todos, inclusive para as mulheres”... desde que elas “não aspirem ao exercício dos direitos e das forças políticas. (...). No momento em que renunciarem a qualquer direito político, elas adquirem a certeza de ver os seus direitos civis afirmarem-se e mesmo aumentarem”, escreveu em seu *Rapport sur l'instruction publique à Assemblée Législative*, em setembro de 1791⁷.

Algumas mulheres vieram a público defender sua parte nas conquistas revolucionárias. No mesmo mês de setembro de 1791, uma francesa, Olympe de Gouges, escreveria um adendo à Declaração dos Direitos do Homem: a *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, onde se engajava na campanha por uma militância feminina contra a tirania dos homens. Um pouco mais tarde, Mary Wollstonecraft (mãe da futura esposa do poeta romântico Shelley, de mesmo nome, que veio a se tornar mais conhecida como autora da novela *Frankenstein*), em resposta às declarações de Talleyrand na Assembléia, publicava na Inglaterra, em 1792, uma *Vindication of the Rights of the Women*, onde afirmava que, para as mulheres, a aquisição de direitos sociais até então inexistentes representava o desejo de modificações significativas em seu destino. Dois anos antes, Condorcet já havia publicado *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (julho de 1790), questionando a exclusão das mulheres do direito de cidadania que, para ele, equivalia a qualquer outra forma de discriminação, contrária ao espírito emancipador da Revolução: “Por que razão seres expostos a gravidezes e a indisposições passageiras não poderiam exercer direitos dos quais nunca ninguém pensou em privar as pessoas que sofrem de gota todos os invernos, ou as que facilmente se constipam?”⁸. A advertência de Condorcet é surpreendente, porque pela primeira vez uma voz masculina vem se opor à vasta argumentação sobre as razões “naturais” para a discriminação das mulheres. Ao equiparar a menstruação e a gravidez das mulheres a ataques de gota e às constipações sofridas por alguns homens, talvez com uma levandade excessivamente masculina, Condorcet estava em sintonia com um sentimento para o qual mulheres como Mary Wollstonecraft tentavam chamar a atenção de suas companheiras:

7 *Apud* Badinter, p. 63.

8 *Apud* Sledziewski, p. 51.

o de que, subjetivamente, uma mulher pode passar a maior parte de sua vida *sentindo-se* igual aos homens, desde que sua experiência de vida não tenha sido exageradamente apartada da experiência masculina pela educação e pelas convenções sociais.

Nos próximos capítulos, devo tratar com mais cuidado desta equiparação subjetiva que, enunciada rapidamente, deve parecer ao leitor profundamente antifreudiana. Por enquanto, chamo a atenção para a afirmação de Wollstonecraft de que as qualidades humanas independem do sexo: “não existe sexo nas almas”, escreveu ela, debatendo as idéias de Rousseau. Poucas mulheres concordaram com ela, mas algumas décadas mais tarde (1822), a feminista Frances Wright, também inglesa, escreveu a seu amigo Lafayette: “Acredite em mim, querido amigo, a mente não tem sexo, a não ser aquele que o hábito e a educação lhe dão” (p. 306).⁹ Avançando pouco mais de uma década, encontramos em 1837 o depoimento da escritora francesa Aurore Dupin, conhecida como George Sand, que, numa carta a seu amigo Frédéric Girard, refere-se ao seu imenso orgulho, o qual “poderia ter me levado a um destino heróico, se eu não tivesse tido a infelicidade de nascer mulher¹⁰”. “Nasci com um espírito de menino sob meu avental e gorro”, escreveu singelamente em seu diário a escritora norte-americana Louise May Alcott em 1856, convencida de que “tinha alma de homem, posta, por uma falha da natureza, em corpo de mulher¹¹”.

As contemporâneas de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges e principalmente a geração seguinte de mulheres européias, no entanto, pouco compartilhavam de suas idéias e reivindicações. No capítulo dedicado às vozes femininas do século XIX, Peter Gay cita as cartas de leitoras “revisionistas” da revista *L'Athénée des Dames* — revista parisiense de coloração feminista que durou poucos números em 1808 — advertindo as editoras da revista quanto ao “ridículo” de se questionar a superioridade masculina sobre as mulheres. “As pessoas ridicularizarão sua maneira de falar, e os insultos que vão dirigir a vocês atingirão, de certa forma, as mulheres em geral. Acho que vocês estão muito erradas ao pôr em dúvida a visão comum de que o

9 Peter Gay, “Uma Multidão — a de Mulheres Escrevinhadoras”. In: *A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud — O Cultivo do Ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 331-355.

10 *Apud* Gay, p. 346.

11 *Idem*, p. 347.

homem é superior à mulher”, escreve uma dessas leitoras (p. 309). Mesmo no período revolucionário, o entusiasmo incendiário de uma grande massa de mulheres não correspondia à formação de um novo senso comum questionando as diferenças naturais entre os sexos.

No volume IV da *História das Mulheres*, Geneviève Fraisse dedica um capítulo à história do pensamento filosófico sobre as diferenças entre os sexos (p. 59-96). Ela começa citando as concepções jurídicas de Fichte, Kant e Hegel, que divergem sobre o estatuto jurídico e moral do casamento e da família, mas concordam inteiramente no que Kant considerava a “incapacidade civil” e a “dependência natural” das mulheres. Embora Kant considerasse que, se a mulher é “um ser de razão”, deve necessariamente ser livre em suas escolhas, esta mesma razão, escreveu ele na *Antropologia*, destinará a mulher a seu papel de reprodutora da espécie e à submissão de seus interesses particulares aos da espécie, representada pela família. Hegel também invocou sua noção de racionalidade para defender a divisão entre as esferas pública e privada, “uma tendendo para a autonomia e a atividade universal, a outra presa na passividade e na individualidade concreta; uma dirigida para o Estado, a ciência e o trabalho, a outra voltada para a família e a criação da moralidade¹²”. No ensaio de Peter Gay, a *Philosophie des Rechts* de Hegel é lembrada (p. 296) no trecho em que o filósofo fundamentou a divisão rigorosa de papéis de acordo com uma racionalidade desejável, em que caberia ao homem administrar o que hoje chamaríamos as pulsões de morte (“a luta, a inimizade, o ódio”) e à mulher as pulsões de vida — o amor, a harmonia familiar. “O círculo apropriado à mulher é a família e na vida privada, a mulher reina sobre a família (...).”

Ao conceder uma respeitabilidade ao espaço doméstico, sobre o qual as mulheres deveriam *reinar*, Hegel reconheceu um estatuto de sujeito às mulheres “do lar”, mas por outro lado as excluiu de qualquer participação na construção das civilizações: “não se pode dizer que qualquer mulher tenha feito época na história do mundo” — o que, afinal de contas, empiricamente é correto. Geneviève Fraisse comenta que para Hegel, na dialética entre a família e a comunidade, esta última só pode funcionar com base numa “repressão positiva da feminilidade”, a qual, entretanto, não desaparece inteiramente

12 *Apud* Fraisse, p. 63.

(como, aliás, ocorre com o que é recalcado), transformando-se na “eterna ironia da comunidade” (p. 63).

A enorme produção teórica entre os séculos XVIII e XIX destinada a fixar a mulher no lugar ao qual sua verdadeira natureza a destinou nos faz desconfiar da “naturalidade” deste lugar. Recordemos a advertência freudiana de que onde não há desejo não é necessário que exista um tabu; ou, com Lacan, que o discurso insiste justamente onde *não* se encontra a verdade do sujeito: “eu penso onde não sou”. A insistência dos pensadores do período a que me refiro quanto à natureza feminina revela justamente a emergência, na sociedade moderna, de novas condições de *desestabilização* da relação entre as mulheres e as formações sociais fundadas na diferença das funções reprodutivas, masculina e feminina.

Não tenho com isso a pretensão de afirmar que a modernidade foi o primeiro e único período na história da humanidade em que a relação entre as mulheres e a feminilidade se desestabilizou. Ao contrário, penso que estas estruturas vêm sendo constantemente construídas e abaladas, reconstruídas e novamente desestabilizadas ao longo da história. Se o Ocidente moderno me interessa particularmente aqui, é porque foi neste contexto que nasceu a psicanálise; as contradições geradas pela proliferação de discursos, típica do Ocidente moderno, respondem por mais de um dos aspectos da produção de sintomas de que sofrem os sujeitos que hoje freqüentam a clínica psicanalítica. Também estou longe de afirmar que esta multiplicidade de discursos contraditórios afeta exclusivamente as mulheres — apenas, este é o objeto que me interessa analisar.

De todos os escritores que se manifestaram a favor de uma volta das mulheres ao seu verdadeiro estado, ou seja, o “estado de natureza”, o mais influente foi Rousseau. Tendo desenvolvido, no *Contrato Social*, o ideal do casamento baseado no amor, na liberdade dos cônjuges e na busca da felicidade compartilhada, Rousseau transformou-se no grande propagandista das virtudes do amor materno com a publicação do seu *Émile*, em 1762. Este livro, em que o filósofo se estende longamente sobre a perfeita educação para seu personagem Emílio, do berço ao casamento, consagra o capítulo V à descrição da esposa adequada para seu herói, agora um homem feito.¹³ Sofia, que

13 Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Livro v, pp. 491-680.

Sofia
deve vir a se tornar esposa de Emílio, é o paradigma do ideal de feminilidade baseado na dedicação, na doçura, na submissão. “Em tudo que não depende do sexo, a mulher é homem”, adverte Rousseau logo na introdução (“Sofia ou a Mulher”) para, a seguir, antecipando inadvertidamente o modelo freudiano, demonstrar ao leitor por que a diferença sexual faz *toda a diferença* entre o homem e a mulher. Afinal, a diferença sexual — que para a época era tida como incontestavelmente natural — determina a posição da mulher na espécie, como procriadora e responsável pela manutenção da prole. Todas as outras características *desejáveis*, naquela que Emílio escolher como esposa, se depreendem desta diferença fundamental.

Mas, se *Émile* trata da educação, é importante observarmos que a natureza aqui é somente o fundamento irredutível sobre o qual se constituem homem e mulher. De resto, os ideais de gênero para os personagens estão sendo claramente construídos, não mais como características naturais e sim como qualidades *desejáveis* para que cada um cumpra seu papel em sociedade a partir de suas predisposições naturais. “Do cuidado das mulheres depende a primeira educação dos homens; das mulheres dependem ainda os seus costumes (...). Assim, educar os homens quando são ainda jovens, cuidar deles quando são grandes, aconselhá-los, consolá-los... eis os deveres das mulheres em todos os tempos¹⁴”. É do *dever* que se trata, não da inclinação natural das mulheres para educar os jovens. Mas sendo este um dever de *todas as mulheres*, em *todos os tempos*, situa-se automaticamente fora da história e fora da cultura.

Em Rousseau só existe uma mulher: *esta* mulher. Trata-se de aconselhar os pais sobre como educar sua jovem filha para ser uma Sofia, isto é: para ser Mulher.

A educação de Emílio tem por finalidade a expansão de uma série de atributos do homem — a força, o caráter, o intelecto, os talentos, o conhecimento. Já a de Sofia se dá numa direção restritiva. Ela deve receber somente o essencial do mundo da cultura e desenvolver em sua personalidade apenas o necessário para não interferir em sua virtude essencial, que é a da modéstia. Neste sentido, até mesmo os ensinamentos religiosos devem ser ministrados com economia. Por exemplo:

14 *Émile*, livro v., p. 496.

“Sofia tem uma religião, mas uma religião razoável e simples, poucos dogmas e menos práticas devocionais (...). Em todos os ensinamentos que seus pais lhe deram, acostumaram-na a uma submissão respeitosa, dizendo-lhe sempre: ‘Minha filha, estes conhecimentos não são para a sua idade, seu marido a instruirá sobre isso quando a hora chegar’” (p. 554).

“Sofia ama a virtude (...) esse amor tornou-se a sua paixão dominante. Ama-a porque nada há de ser tão belo quanto a virtude; ama-a porque a virtude é a glória de uma mulher, e uma mulher virtuosa parece-lhe quase igual aos anjos.” Portanto (mais adiante): “Sofia não tem a felicidade de ser uma amável francesa, fria por temperamento e faceira por vaidade, desejosa mais de brilhar do que de agradar, procurando diversão e não o prazer. Unicamente a necessidade de amar a devora, vem distraí-la e perturbar seu coração durante as festas” (p. 555).

O texto de Rousseau, atual por sua enorme habilidade argumentativa, descreve com clareza os fundamentos do modelo de feminilidade que dominou a Europa, sobretudo nos países católicos, durante o século seguinte. O grande filósofo dos ideais românticos de harmonia entre homem e natureza considera a educação necessária para aprimorar esta harmonia e torná-la compatível com as necessidades mínimas da vida em sociedade. A mulher, que em seu puro “estado de natureza” pode ser reduzida à força de seu sexo¹⁵, deve ser especialmente domesticada para que seus “desejos ilimitados” não destruam a ordem social e familiar. Assim, as qualidades do recato, do pudor e da vergonha não são inatas às mulheres, mas devem ser cuidadosamente cultivadas para servirem de freio a seus desejos que, à diferença das fêmeas animais, não se reduzem ao ciclo biológico.

Para Rousseau, é fundamental que as mulheres sejam educadas na vergonha e no pudor, em nome do equilíbrio das relações conjugais. Mais uma vez, a razão é convocada a dominar os excessos próprios da natureza que dotou as mulheres de uma voracidade sexual que os homens não são capazes de satisfazer. Vergonha e pudor em relação a esse excesso preservam o casamento e a fidelidade. A comparação com outros seres da natureza não favorece, moralmente, as

15. “O macho só é macho em certos instantes, a fêmea é fêmea a vida toda... tudo a faz lembrar seu sexo e, para bem preencher suas funções, ela precisa de uma constituição que se coadune com ele” – capítulo V, p. 496.

mulheres; nelas, o desejo sexual não está submetido ao ciclo reprodutivo.

“Se as fêmeas dos animais não têm a mesma vergonha, o que se segue disso? Será que elas têm, como as mulheres, os desejos ilimitados a que a vergonha serve de freio? Para elas, o desejo só vem com a necessidade; satisfeita a necessidade, o desejo cessa: já não repelem o macho por fingimento, mas de verdade (...). Onde fica o substituto desse instinto negativo nas mulheres quando lhes tiverdes tirado o pudor? Esperar que elas não mais se preocupem com os homens é esperar que elas para nada mais sirvam” (p. 493-94).

Mas, no parágrafo seguinte, vemos que o pensamento de Rousseau oscila e não diferencia mais o que é da natureza — do homem, da mulher — e o que a razão impõe como forma de dominar os impulsos naturais. Ao argumentar que Deus teria dado aos homens, junto com suas “inclinações desmesuradas”, a capacidade para dominá-las, Rousseau pensa, como os iluministas, que a razão que domina os instintos é parte fundamental da natureza humana. Portanto, o “Ser supremo... entregando [o homem] a paixões imoderadas, junta a tais paixões a razão para governá-las; entregando a mulher a desejos ilimitados, junta a esses desejos o pudor que os contenha” (p. 494). Ora, se o pudor foi concedido às mulheres por obra do Criador, por que tanta insistência no trabalho da educação, necessário para incutir vergonha e pudor nas meninas? A mulher aparece aqui, no discurso de Rousseau, como um ser a meio caminho entre a natureza e a cultura — dotada de desejos ilimitados e de um pudor capaz de contê-los, mas ao mesmo tempo muito pouco dotada de razão, apanágio dos homens. A leitura do parágrafo acima nos leva a concluir que somente por obra da razão — sob o jugo masculino — o pudor “natural” das mulheres pode ser colocado a serviço da contenção dos excessos sexuais.

Do mesmo modo a fragilidade, a doçura, a submissão ao homem são atitudes cultivadas pela educação das moças para que elas, a partir dessa posição, constituam os machos de que precisam para formar família, criar os filhos, garantir a espécie. As mulheres devem ser educadas para se tornar recatadas e resistentes ao sexo de modo a sustentar, com seu negaceio, a virilidade dos parceiros; frágeis e desprotegidas para mobilizar neles a força, a potência, o desejo de prote-

ção; submissas e modestas para melhor governar a casa e a família. Com uma dialética admirável, Rousseau pondera que justamente estas, que conservam, a partir de seu corpo, um vínculo profundo com a natureza, devem ser mais bem submetidas às coerções da educação para, a partir da força domesticada de 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.

O modelo de Rousseau é tão perfeitamente articulado, que escutamos até hoje suas ressonâncias. No século XIX, ele dominou, com uma série de variações mais ou menos científicas e/ou pedagógicas (aquele foi o século da medicina e da pedagogia), toda a produção de saberes sobre as mulheres. O historiador Jules Michelet, conhecido por sua História da França e em particular da Revolução Francesa, escreveu, na segunda metade do século XIX, uma pequena obra de reflexão, extremamente romântica a respeito da mulher moderna,¹⁶ partindo de uma indagação aparentemente inspirada nas reflexões rousseauístas — “Por que as pessoas não se casam mais?” —, onde o autor descreve com desgosto a situação das “pobres mulheres” das grandes cidades modernas, vítimas do egoísmo dos homens que vêm se sentindo desobrigados da tarefa de protegê-las.

A mulher de Michelet, que trabalha para seu sustento, circula pelas ruas e se vê assediada e cortejada por homens que não têm a intenção de tomá-la em casamento, não é independente nem emancipada: é uma mulher desamparada. Tomando ao pé da letra os atributos de fragilidade física, intelectual e emocional que Rousseau tinha como ideais a serem impostos pela educação às mulheres, Michelet conclama os homens a que não deixem abandonadas estas vítimas do desregramento moderno — elas, que foram preparadas para a tutela e a obediência, não saberiam cuidar sozinhas da própria existência.

A fragilidade das mulheres foi um forte argumento contra a profissionalização, contra a exposição das mulheres ao tumulto das ruas e à vida noturna, contra quase todos os esforços físicos, contra o abuso nos estudos, contra os excessos sexuais. “A mulher do século XIX é uma eterna doente”, escreve Yvonne Knibiehler.¹⁷

16 Jules Michelet, *La Mujer*, Cidade do México: Fondo de Cultura, 1985.

17 Yvonne Knibiehler, “Corpos e Corações”, In: *HM*, v. IV, cit. pp. 351-398.

“A medicina das Luzes apresenta as etapas da vida feminina como [uma sucessão de] crises temíveis, independentemente de qualquer patologia. Além da gravidez e do parto, a puberdade e a menopausa constituíam também, a partir de então, provocações mais ou menos perigosas; e as menstruações, feridas dos ovários, abalam, diz-se, o equilíbrio nervoso. Todas as estatísticas provam, com efeito, que as mulheres sofreram, no século XIX, de uma morbidez e uma mortalidade superior às dos homens. A opinião pública e numerosos médicos incriminam a ‘fraqueza’ da ‘natureza feminina’: causa biológica eterna e universal, que se arriscava a alimentar um fatalismo insuperável” (p. 361).

Yvonne Knibiehler aponta a sobremortalidade das meninas, a partir dos cinco anos, em todos os países ocidentais no período oitocentista. As causas, porém, confundem-se com as próprias “precauções” justificadas pela dita fragilidade feminina: uma vida menos sadia, alimentação insuficiente a pretexto de ser “mais leve” (a exclusão de carnes vermelhas na dieta das meninas era hábito corrente), falta de exercícios físicos e ar puro — as meninas viviam trancadas em casa —, frequência baixíssima de banhos em nome do pudor (uma vez por mês depois do período menstrual, escreve a autora) — além de, muito freqüentemente, uma negligência maior nos cuidados maternos e uma acolhida bem menos calorosa, desde o nascimento. Tudo isto produziu uma mortalidade tão maior entre as meninas que o doutor Viery, em 1817, proclamou: “As raparigas são a parte mais delicada e mais doentia do gênero humano.”

Quanto à sexualidade, depois de muitas gerações de mulheres educadas para a contenção dos chamados “instintos”, conseguiu-se que a frigidez fosse um estado mais ou menos normal entre as senhoras casadas. William Acton, médico cuja obra se tornou popular nos países anglo-saxônicos, afirmava que “a sexualidade feminina é satisfeita com o parto e a vida doméstica”¹⁸. Nos Estados Unidos, Elizabeth Blackwell, primeira mulher a se formar médica naquele país, advertiu a respeito das causas sociais da frigidez: as meninas são educadas para isto. De fato, os discursos médico e moral confundiam-se o tempo todo. Judith R. Walkowitz¹⁹ relata que “embora os médicos discutissem o grau de passividade feminina, tinham, no

18 Cit. por Knibiehler, nota 23, p. 362

19 Judith R. Walkowitz, “Sexualidades Perigosas”. In: *JHM*, v. IV, cit., pp. 403-439.

entanto, tendência a atribuir à mulher respeitável, quando muito, uma sexualidade secundária, de segunda mão, subserviente do prazer masculino...” (p. 404).

Uma sexualidade que só estaria plenamente realizada com a maternidade. As intensidades do parto e dos prazeres do aleitamento seriam o coroamento da vida sexual das mulheres — e de sua auto-estima também. O Dr. Brochard, autor de uma obra muito divulgada na segunda metade do século XIX²⁰, afirma que “se os poetas, os historiadores e os pintores celebraram a beleza das gregas e das romanas, é porque elas amamentavam seus filhos”. Ou: “Pensai nas sabinas, os seios descobertos, que não se separavam jamais dos filhos, mesmo no campo de batalha: elas engendraram uma raça de homens excepcionais” (p. 186).

É claro que as mães das famílias burguesas do século XIX não eram forçadas a ocupar o lugar de “Rainhas do Lar” que lhes era designado pelo discurso médico e filosófico daquele período. Havia, e ainda há, um gozo na posição designada socialmente como feminina, do qual tentarei me ocupar a seguir.

20 *De l'allaitement maternel*, cit. por Badinter, nota 20, p. 192

As mulheres gozam da feminilidade

When would the days begin of that active wifely devotion which was to strengthen her husband's life and exalt her own? Never perhaps, as she has preconceived it; but somehow — still somehow. In this solemnly pledged union of her life, duty would present itself in some new form of inspiration and give a new meaning to wifely love.

George Eliot, *Middlemarch*

Até aqui, venho chamando de *feminilidade* a uma construção discursiva produzida a partir da posição masculina, à qual se espera que as mulheres correspondam, na posição que a psicanálise lacaniana designa como sendo a do “Outro do discurso”. A participação das mulheres, no entanto, nem sempre é passiva — a sedução, por exemplo, um dos principais apanágios da feminilidade, exige uma dose considerável de atividade, ainda que frequentemente mascarada por atitudes de *belle indifférence*. Além disso, como veremos mais adiante, o ajuste das mulheres à feminilidade nunca é perfeito, e muito menos se dá sem conflito. A posição de “Outro do discurso” parece impossível de se sustentar ao longo de uma vida.

Ao tentar ocupar, voluntariamente, a posição de mantenedoras da ordem e da harmonia do lar, na retaguarda do campo de batalhas onde se define a vida social, as mulheres se inscreveram sob duas formas de alienação. A primeira, no sentido político: durante muitas décadas ainda, apesar do esforço e do desgaste de algumas poucas sufragistas que lutaram isoladas da grande massa das mulheres de seu tempo (Hubertine Auclert na França, Frances Wright na Inglaterra, Susan B. Anthony nos Estados Unidos), as mulheres aceitaram “com uma passividade de ovelhas”, na expressão de Hubertine

Auclert, manter-se distantes das disputas de poder que definiriam seus próprios destinos. Na França, direitos civis como divórcio em bases iguais com os homens, reformas das leis do casamento, educação integral, admissão em empregos remunerados, estatuto jurídico que lhes permitisse dispor livremente de seus bens — esta a plataforma defendida por Auclert em seu jornal *La Citoyenne*, ainda em 1883 —, muitos deles garantidos pela Revolução Francesa, foram revistos depois pelo Código Napoleônico e demoraram quase um século para serem reconquistados. Em seu livro *Subjection of Women*, John Stuart Mill, um dos poucos homens considerados feministas no século XIX, assim como Condorcet o havia sido no XVIII, chamou a atenção para esta forma de alienação feminina: sem acesso ao poder político, as mulheres não teriam meios de garantir os outros direitos fundamentais para se tornar sujeitos de suas próprias histórias.

A segunda forma de alienação a que me refiro é subjetiva. Ao aceitar a posição do “outro do discurso” as mulheres renunciaram a falar por si próprias — renunciaram a se apropriar de uma das formas universais do falo, o *falo da fala* — e durante quase todo o século XIX deixaram de participar do que Freud chamou de “as grandes tarefas da cultura”, permanecendo socialmente invisíveis. Não se trata de negar a importância da maternidade, nem de negar que a organização da vida doméstica confira um grande poder às mulheres, como veremos logo mais. Trata-se de apontar para o fracasso de uma posição subjetiva que não produz discurso, da qual só se espera que corresponda ao que já está designado no discurso do Outro. Como escrevi em um artigo anterior,¹ se a mulher só produz filhos, só se produz como mãe — o que indica, no mínimo, um repertório muito estreito de opções, além de provocar um impasse no plano das identificações, como pretendo discutir no quarto capítulo.

De fato, a mulher que não é mãe praticamente não existe como entidade civil, principalmente na primeira metade do século XIX.² A afirmação lacaniana — “a mulher não existe” — ganha assim uma outra leitura, segundo a qual a mulher não existe *para o inconsciente* na medida em que não insere sua experiência, sua fala, no campo simbólico. A onda de mulheres escritoras, sobretudo na segunda

1 Maria Rita Kehl, “O Espaço Doméstico e a Sexualidade da Mulher”. In: Maria Ângela D’Incao (Org.), *Saúde Mental e Sociedade*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

2 Ver a respeito o cap. IV do livro de Michelet, cit., p. 35-50 e, na *História das Mulheres* (cit.), Cécile Dauphin, “Mulheres Sós”, pp. 477-495.

metade do século XIX, vem dar conta dos anseios e das fantasias que o silêncio das “rainhas do lar” até então encobria.

No entanto, a nova organização da família nuclear oitocentista era uma necessidade psicológica profunda para homens e mulheres. No seu *Declínio do Homem Público*, Richard Sennett vai além dos argumentos de Alain Corbin e Michelle Perrot, ao propor que a ordem familiar burguesa, pela qual a mulher era a principal responsável, foi mais do que uma reação contra a desordem e a instabilidade materiais do mundo capitalista. Avançando em sua tese de que o século XIX foi o período do advento da personalidade em público, Sennett traça o panorama de uma desordem *subjettiva* causada pela dificuldade de os indivíduos controlarem os sinais de sua personalidade em público, assim como de lerem os sinais emitidos pelos outros — desordem para a qual a família nuclear surgia como uma solução benfazeja.

“A família nuclear simplifica o problema da ordem ao reduzir o número de atores e com isso o número de papéis que cada pessoa precisa representar. Cada adulto só precisava ter dois papéis: esposo (esposa) e pai (mãe). Sem avós em casa, a criança nunca veria os pais como filhos de alguém. A própria criança terá uma única imagem do amor adulto e da expectativa do adulto para com ela (...). Em outras palavras, a forma nuclear permite às aparências humanas se resolverem ordenadamente, numa questão de relacionamentos humanos simplificados. Quanto menos complexos, mais estáveis; quanto menos a pessoa tiver de lutar, mais sua personalidade terá de se desenvolver” (p. 226).

Não entrarei, no momento, em considerações a respeito dos engodos do projeto burguês de simplificação de papéis como garantia de bem-estar subjetivo. Estabilidade e simplificação na distribuição dos papéis eram necessidades psicológicas dos indivíduos que precisavam fortalecer suas personalidades para travar as batalhas requeridas pelos negócios e pela vida pública: daí a insistência na harmonia do lar, pelo qual a mulher deverá zelar sacrificando todos os componentes *excessivos* de sua “natureza”, caracterizada acima de tudo pela sexualidade. Como vimos em Rousseau, o precursor do modelo familiar oitocentista, a sexualidade feminina teria aspectos ameaçadores para o homem; por isso deveriam ser reprimidos desde cedo pela educação para que a mulher pudesse, por um lado, estimular a virilidade masculina e, por outro, desempenhar a contento os

papéis de esposa e mãe. Os defensores da sujeição feminina no século XIX seguiram os argumentos de Rousseau e Kant, de que a mulher é um animal selvagem que é preciso domar com mão de ferro para que ela possa, pacificada, encarregar-se da paz doméstica.

A domesticação das mulheres foi responsável pela criação do mito do mistério feminino: de alguma forma, os homens pressentiram a magnitude das forças que a educação recalcou nas mulheres em nome da redução da complexidade dos papéis que uma esposa/mãe tem de representar. “Se a complexidade é uma ameaça à personalidade, a complexidade deixa de ser uma experiência social desejável”, escreve Sennett (p. 227), relatando a seguir uma série de sintomas físicos manifestados pelas mulheres — anemias, prisões de ventre, fobias, em consequência de sua luta cotidiana para controlar os próprios impulsos, quando eles não se coadunavam com a ordem familiar. “Virgindade, pureza, permanência de sentimentos, ausência de qualquer experiência ou de qualquer conhecimento de outro homem: daqui proviriam as futuras queixas históricas sobre a vida” (p. 228).

É importante apontar que este não foi um discurso monolítico; do contrário, de onde se teria originado o conflito moderno, entre as mulheres e a feminilidade? Se no século XVIII Condorcet pode ser considerado como o único revolucionário a reconhecer a equivalência entre homens e mulheres, no XIX outros escritores e algumas escritoras vieram a se manifestar contra a pobreza das alternativas que a educação oferecia às chamadas representantes do sexo frágil. Peter Gay, em seu estudo sobre o amor oitocentista, insiste em que os ideais modernos de casamento fundado no amor e nas afinidades entre os cônjuges fizeram com que muitos maridos passassem a apreciar e mesmo a exigir de suas mulheres atributos tradicionalmente tidos como masculinos; inteligência, competência, iniciativa. Aliás, de uma perspectiva essencialmente sociológica, o lugar da mulher como *companheira* do homem nos parece muito mais adequado ao funcionamento da família burguesa em ascensão, que começava a se organizar segundo a racionalidade latente na ordem capitalista, do que o lugar subalterno preconizado pelo pensamento tradicional.³

3 Sobre a organização empresarial da família burguesa, v. “Funções da Família”, de Michelle Perrot, *HM*, pp. 105-119 e “Espaços Privados”, de Roger-Henri Guerrand. In: *IIVP*, v. IV, cit., pp. 325-407.

Um dos grandes críticos das restrições que a educação impunha às moças foi o escritor francês Stendhal. Em *A Paixão Terna* (p. 123), Peter Gay cita a conhecida passagem, em *De l'Amour*, em que o escritor argumenta: “Concede-se que uma menina de dez anos seja 20 vezes mais esperta que um moleque da mesma idade. E por que ela se transforma, aos 20, numa grande idiota, desajeitada, tímida, com medo de aranhas, enquanto o moleque se torna um homem espirotuoso e inteligente?” Stendhal responde à sua própria pergunta concluindo que as mulheres só sabem aquilo que os homens desejam que elas aprendam.⁴ E aos pais, maridos e educadores parece mais conveniente que a mulher se mantenha ignorante — o que equivale, no pensamento oitocentista, a manter-se inocente sexualmente e maleável socialmente.

O capítulo que Stendhal dedica à educação das mulheres, em seu livro sobre o amor, funciona como resposta ao pensamento de Rousseau. A educação que se concede às mulheres, “fruto do acaso e do orgulho mais idiota”, inutiliza justamente as faculdades mais brilhantes, capazes de proporcionar felicidade tanto a elas quanto a seus companheiros. Mas os homens que escolhem uma noiva preferem orientar sua escolha pela seguinte frase:

... Elle a beaucoup de douceur dans le caractère, et par habitude moutonne.

Ela tem um caráter muito dócil e, por hábito, é cordata...

Sempre haverá certos maridos para reclamar que, com a “pouca educação” que as mulheres adquirem, logo se voltam contra eles. Em verdade, acrescenta ironicamente o escritor, em advertência aos maridos temerosos: até mesmo as mulheres educadas para a mais completa servidão encontrarão ocasião para o exercício de um certo poder de vingança. Entre outros exemplos (a educação dos filhos, a administração da família em casos de viuvez etc.), Stendhal lembra que no amor, do qual depende a felicidade do homem durante um longo período da vida, a mulher encontra freqüentemente a oportunidade de se vingar.

4 Para as citações do texto original, v. Stendhal (Henry Beyle) “De l’Éducation des Femmes”. In: *De l’Amour*. Paris: Calmann-Lévy, 1928.

Um moment d'orgueil déplacé peut nous rendre à jamais malheureuses, et comment un esclave transport sur le trône ne serai-il pas tenté d'abuser du pouvoir? (p. 184)

Um momento de orgulho deslocado pode nos tornar felizes para sempre, e como esperar que um escravo transportado ao trono não seja tentado a abusar de seu poder?

O mesmo ocorre com as “falsas delicadezas” e com o orgulho feminino.

Nem só de ironias, no entanto, se compõe o pensamento de Stendhal. Consciente dos enormes transtornos que representaria, para a ordem familiar estabelecida, uma revolução na educação das mulheres, afirma que os primeiros resultados de uma tal experiência devem contradizer os argumentos de seus defensores, formando mulheres pedantes, do tipo mais “desagradável e degradado” que existe. Neste caso, conclui, qualquer homem preferiria passar sua vida ao lado de uma empregada do que de uma mulher cultivada (*“une servante à une femme savante”*, p. 184)

Mas, nos parágrafos que seguem, Stendhal vai construindo objeções contra todos os pressupostos que norteavam, em sua época, a educação das mulheres. Por exemplo, a idéia de que se uma mulher começar a ler, com prazer, meia dúzia de livros, irá abandonar o cuidado com as crianças: Stendhal tenta convencer seus leitores de que os homens só teriam a ganhar com a companhia de mulheres cultas, e que os maiores inimigos da educação das mulheres são, afinal, os homens ignorantes, que querem impressionar as mocinhas sem que elas tenham condições de perceber sua pobreza de espírito. Também para Stendhal a feminilidade, tal como se constituía na primeira metade do século XIX, respondia a um interesse de alguns homens. Mas ele é implacável em denunciar: este é o interesse dos homens medíocres.

Este temor generalizado de que qualquer deslocamento na vida das mulheres ameaçaria a família, a sociedade, a nação inteira, pode ter algum fundamento nos fatos. Entre eles esteve a ameaça de abandono das crianças pequenas por suas mães, desde bem antes do período revolucionário, em função dos primeiros movimentos sociais, ainda desorganizados, de emancipação feminina, motivados pelas idéias de emancipação dos sujeitos modernos pela Razão contidas no ideário iluminista. Elizabeth Badinter, em sua história da

invenção ou reinvenção do instinto maternal no século XIX, revela que as crianças nascidas nas principais cidades européias no século das Luzes tiveram as maiores taxas de abandono e mortalidade de que se tem notícia, o que aponta para um grave conflito entre as mulheres urbanas, naquele período em relação às configurações familiares tradicionais. Em 1780, por exemplo,

“o tenente de polícia Lenoir constata, não sem amargura, que das 21 mil crianças que nascem anualmente em Paris, apenas mil são amamentadas pela mãe. Outras mil, privilegiadas, são amamentadas por amas-de-leite residentes. Todas as outras deixam o seio materno, para serem criadas no domicílio mais ou menos distante de uma ama mercenária” (p. 19).

Seja porque as mães pobres precisavam trabalhar e a industrialização incipiente criava postos de trabalho longe de casa, seja porque as aristocratas e as burguesas sentiam-se atraídas pela agitação da vida urbana, pelos ideais de esclarecimento trazidos pelo Iluminismo, pelas idéias de emancipação que vieram com a Revolução, o fato é que os filhos, no século XVIII, eram considerados um estorvo à saúde, à liberdade e à beleza de suas mães. A maternidade não era, como nos acostumamos a pensar hoje e desde o século XIX, um valor supremo; os filhos não tinham para suas mães o valor narcísico a que estamos hoje acostumados, como se a supervalorização da criança fizesse parte da natureza das relações da fêmea humana com sua cria. Em muitos casos, logo que nasciam, os bebês eram abandonados aos cuidados de amas-de-leite pagas, em geral miseráveis, que dividiam o tempo entre seus próprios filhos e os das contratantes. O quadro apresentado por Badinter parece inacreditável ao leitor contemporâneo, para quem a infância está associada a ideais de felicidade, dedicação, cuidados etc., e os filhos são valorizados como falos de suas mães.

Badinter nos conta que raramente as mães pediam notícias de seus filhos durante o período em que estavam por conta das amas — que pode durar até os quatro, cinco anos de idade. A morte dessas crianças era fato corriqueiro: até um ano de idade, no Antigo Regime, a taxa de mortalidade infantil ficou sempre acima de 25%. As mães raramente tinham notícias da perda de seus filhos até que chegasse o dia de buscá-los em casa das amas, quando podiam ser informadas de mortes que aconteceram há dois ou três anos. Quanto às

crianças que chegavam a voltar para casa, seu estado de saúde e educação era tão lamentável, que é difícil imaginar que despertassem qualquer tipo de ternura em suas mães. Nas famílias burguesas, era freqüente que continuassem sob o cuidado das empregadas da casa, sendo levadas a uma “visita” aos aposentos dos pais uma ou duas vezes por dia — ou excepcionalmente, quando se tratava de apresentá-los às visitas. O político Talleyrand, que ficou até os quatro anos em casa de uma ama sem que os pais tentassem obter notícias dele, voltou para casa com o pé aleijado por um acidente que a ama não soube tratar. A seguir, foi encaminhado para ser criado pelos avós no campo.

Os irmãos Goncourt⁵ narram o modo como uma mãe aristocrata criava sua filha, que recebia dela menos afeição do que o cãozinho da casa. Mantida e educada junto à governanta, a menina “não descia nunca aos aposentos da mãe a não ser por um breve momento, às onze da manhã, quando entravam no quarto de postigos semifechados os familiares e os cachorros”. O aposento é o quarto de dormir da mãe, típica aristocrata setecentista que freqüentava salões até tarde da noite, desprezava as tarefas domésticas e dormia até perto do meio-dia todas as manhãs. Segundo o relato de Badinter, as burguesas e aristocratas do século das Luzes consideravam os cuidados da casa, sobretudo a criação dos filhos, tarefas degradantes, e o poder de delegá-las à criadação era signo de distinção. “Em nome do bom-tom, declarou-se a amamentação ridícula e repugnante. (...) Mães, sogras e parteiras desaconselham a jovem mãe a amamentar, pois a tarefa não é nobre o bastante para uma dama superior” (p. 97).

O relato de Elisabeth Badinter mostra um quadro de tão pouco interesse das mães das classes médias e da aristocracia setecentistas por seus filhos, que nos faz pensar na hipótese de uma formação reativa contra o gozo incestuoso da maternidade. Ou então na força de outras demandas incompatíveis com a maternidade, que as mulheres vinham recalçando e que irromperam, por um breve momento, quando a nova moral inspirada na *Aufklärung* favoreceu um relaxamento dos dispositivos tradicionais.

Mas as precursoras da mulher oitocentista — as preciosas, intelectuais e galantes do século XVII, as revolucionárias e primeiras feministas do século XVIII — pouca coisa puderam mudar, em face

5 *Apud* Badinter, p. 97.

dos poderosos argumentos de que o lugar da mulher é determinado por sua natureza. Toda uma concepção do que devem ser as mulheres, que irá dominar quase integralmente o pensamento e a moral do século XIX, começa a se esboçar já no período revolucionário, como reação à desordem provocada pelas primeiras manifestações de rebeldia das mulheres. Na expressão de Fraisse e Perrot, “a modernidade produziu, de início, um progresso medíocre na vida das mulheres” (p. 29).

É interessante observar que, embora o sustento material da família ainda dependesse, tradicionalmente, dos homens, o destino das mulheres estava muito mais veementemente associado ao *dever* para com os filhos — para com a continuidade da espécie, diríamos — do que o deles. Em nome deste dever, elas foram censuradas por quererem limitar o número de filhos, por não desejarem se casar, por terem vida social ou profissional e mesmo por estudar. Um certo estudo era permitido às mulheres setecentistas, mas a erudição (este discurso se radicaliza no século XIX) era imperdoável.

Por outro lado — mesmo se os dados levantados pela pesquisa de Badinter forem insuficientes para explicar todo o movimento restaurador da maternidade que veio depois —, o temor de que as mães não queiram cuidar de seus filhos, a não ser que sejam obrigadas a isso, me parece estar muito mais firmemente implantado no temor inconsciente que todo ser humano sente de perder o amor materno, uma perda que parece mortífera nas representações (recalcadas durante a travessia do complexo de Édipo) das crianças pequenas. Revela, além disso, que não há amor dissociado de seu contrário, como Freud mais tarde viria a revelar em *As Pulsões e seus Destínos*; e que a rejeição que a mãe pode vir a sentir em relação ao recém-nascido não é um fenômeno raro.

No século XX, o século da psicanálise, em janeiro de 1911, uma discípula de Freud, Margarete Hilferding, pronunciou uma curta conferência diante do Círculo Psicanalítico de Viena,⁶ na qual desmistificou a pureza e a “naturalidade” do amor materno. Hilferding afirmou que o bebê tem de se constituir, sim, como um objeto sexual para sua mãe, de modo a ter garantida a posição privilegiada de filho amado que nos parece inevitável e “instintiva”, entre os humanos como

6 Margarete Hilferding. *As Bases do Amor Materno* (org., apresentação e textos adicionais de Tereza Pinheiro e Helena Besserman Viana). São Paulo: Escuta, 1991.

entre os animais. Mas, na mesma conferência, disse também que a constituição deste objeto não é espontânea nem garantida pelos meros laços sangüíneos. “Acontece freqüentemente que mães que muito se alegraram com a idéia de um filho que iria nascer ficam decepcionadas quando ele nasce e não experimentam o verdadeiro sentimento de amor materno” (p. 89). Hoje, depois de Lacan, podemos pensar que a decepção da mãe diante do nascimento da criança e a ambivalência amorosa em relação a ela são característicos de toda relação humana com os objetos que simbolizam o falo, uma vez que, ao mesmo tempo que *simbolizam* uma plenitude desejada, estes mesmos objetos vêm nos prestar conta da falta e da imperfeição. O falo, por sua própria condição simbólica, nunca realiza o que promete, de forma que sua presença mobiliza sempre sentimentos ambivalentes.

Para Hilferding, o surgimento do sentimento de amor materno depende mais de fatores psicológicos do que dos fisiológicos: a autora enumera a capacidade de a mãe compadecer-se diante da fragilidade da criança, mas também o prazer que ela possa sentir na experiência da amamentação — se ela não rejeitar a criança antes disso. “A ausência de amor materno pode se apresentar sob outra forma e se expressar por atos diretamente hostis em relação à criança. Na nossa vida social, ganham, por um lado, a forma de infanticídio e, por outro, de sevícias exercidas sobre a criança” (p. 90).

Hoje, a leitura das indagações escritas por uma das primeiras mulheres psicanalistas há mais de 90 anos nos faz pensar também que o *imperativo* superegótico de amar os filhos sobre todas as coisas, que recai sobre as mulheres, tem forte participação entre as causas que produzem o ódio materno. O ódio contra o bebê que parece incapaz de despertar em sua mãe tanto amor quanto *deveria*, é o correspondente, projetado sobre o objeto, do ódio do supereu contra o sujeito — a mãe — que não consegue experimentar pela criança recém-chegada o ideal de amor que lhe é exigido.

No entanto, pensar que as correntes hostis inconscientes que participam do amor materno sejam mais poderosas que as correntes amorosas é ignorar uma grande parte do gozo que a maioria das mulheres sente com a maternidade, gozo do qual participam o narcisismo, a posse de um objeto idealizado e hipervalorizado pela sociedade moderna, além de uma boa dose de gratificação erótica. Do mesmo modo, seria ingênuo pensar que a feminilidade e a materni-

dade foram impostas às mulheres, que as aceitaram passivamente apenas porque a educação oitocentista as acostumara à submissão. Muito pelo contrário: o casamento fundado nos ideais do amor romântico, a posição de rainha do lar *responsável pela felicidade* de um grande grupo familiar, a posse quase absoluta sobre os filhos, tudo isto representou para a maioria das mulheres do século XIX um destino intensamente desejado, e para muitas um caminho de verdadeira realização pessoal. O que venho chamando de *desajuste entre as mulheres e a feminilidade*, na sociedade burguesa, não significa que maternidade e casamento tenham sido destinos impostos a uma multidão de mulheres infelizes, contra o seu desejo, mas sim que sejam caminhos estreitos demais para dar conta das possibilidades de identificação a outros atributos e escolhas de destino, tidos como masculinos, que começavam a se apresentar ao alcance das mulheres com a crescente circulação de informações e de contatos exogâmicos, produzidos pela modernidade.

A literatura, o amor e as mulheres

Avant le mariage elles sont fort agréables, lestes comme des gazelles, et un oeil vif et tendre qui comprend toujours les allusions de l'amour. (...) Peu à peu perdent toutes leurs idées. Des jeunes filles de la gaieté la plus folle et la plus innocente y deviennent, en moins d'un an, les plus ennuyeuses des femmes.

Stendhal, *De l'amour*

O termo “bovarismo” foi cunhado em 1902 pelo psiquiatra Jules de Gaultier numa referência ao romance de estréia de Gustave Flaubert e a sua heroína, Emma Bovary, espécie de paradigma de uma feminilidade em crise no século XIX. O termo é expressivo dos conflitos gerados pelo que estou chamando aqui de “deslocamentos do feminino”. Sob a categoria de “bovarismo”, Gaultier descrevia “todas as formas de ilusão do eu e de insatisfação, desde a fantasia de ser um outro até a crença no livre-arbítrio”.¹ O termo também costumava ser usado para conotar “a irresponsabilidade do louco perante seu crime”. Ilusões do eu, fantasias de ser um outro, crença no livre-arbítrio, insatisfações — não são estas as formas de alienação típicas do homem burguês, promovidas pela mobilidade social oferecida pela industrialização, e até mesmo solicitadas pela ideologia do progresso? Tais crenças no desenvolvimento e na liberdade individual até hoje mobilizam (e frustram) os últimos candidatos a *self-made-man* nas sociedades pós-industriais.

No entanto, transcritas para as condições femininas, tais idéias teriam constituído uma forma de patologia, com sintomas de histe-

1 Citado por Elizabeth Roudinesco, Jacques Lacan: *Esboço de uma História de Vida, História de um Sistema de Pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 40.

ria para alguns médicos, de paranóia para outros. Roudinesco cita Genil Perrin, lido mais tarde por Lacan, para quem a constituição paranóica nas mulheres seria manifestação de um “grau superior de bovarismo psicológico”. A pretensão de Aimée², objeto de um dos primeiros estudos de caso do jovem Lacan, “camponesa deslocada que perdera a cabeça à força de ler romances e de querer publicar os seus³”, não foi diferente, na essência, dos delírios inventados por Flaubert para sua personagem Emma Bovary. Se a literatura dos séculos XVIII e XIX vinha sendo produzida especialmente para as mulheres, recém-chegadas no mundo das letras, “novas ricas” do mundo da cultura, no dizer do ensaísta contemporâneo E. M. Cioran — quantas delas não teriam, como a Emma de Flaubert, “perdido a cabeça à força de ler romances”?

Em uma pesquisa sobre os hábitos de leitura das mulheres alemãs na era vitoriana, Marie-Claire Hoock-Demarle⁴ refere-se à “fúria de ler” que se apossou das mulheres que, no século XIX, tinham acesso às simples condições de um pouco de privacidade e do usufruto de um tempo liberado das tarefas domésticas — e tudo isso apesar da reprovação de grande parte dos pais e maridos. Mudanças nos hábitos de leitura (isolamento individual ao invés dos serões familiares de leitura em voz alta), curiosidades despertadas pelas convulsões políticas recentes, desejo de participação que compensasse a solidão da vida doméstica, tudo isso somado ao surgimento dos folhetins que aumentaram muito a circulação da literatura romanceada, criaram para as mulheres a possibilidade de, “através do livro (...), aventurar-se num domínio até então exclusivamente masculino”.

A “fúria de ler” das mulheres foi rapidamente estendida por uma florescente indústria de novelas e romances escritos por e para mulheres, de modo que houve uma feminização daquele domínio até

2 Marguerite Pantaine (Aimée) foi internada em Sainte-Anne depois de uma crise psicótica caracterizada por delírios de perseguição, durante a qual tentara assassinar a atriz de teatro Huguette Duflos. Uma das idéias persecutórias de Pantaine era a de que havia um complot contra ela por parte dos editores que recusaram a publicação de seu livro: ela sonhava ser escritora (ver cap. III). Lacan atendeu-a durante um ano em Sainte-Anne. A experiência com o “caso Aimée” (1931) resultou na escrita de uma monografia considerada precursora de sua tese de doutoramento, “*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*”.

3 Roudinesco, p. 49.

4 Marie-Claire Hoock-Demarle, “Ler e Escrever na Alemanha”. In: *HM*, v. IV, cit., pp. 171-195.

então reservado aos homens; a literatura foi invadida por mulheres, tanto leitoras quanto escritoras, a partir do século das Luzes — movimento que cresceu exponencialmente na segunda metade do século XIX. O interessante é que a expansão da literatura naquele século correspondeu à crescente importância que o amor conjugal e o casamento passaram a ter nos projetos da vida burguesa; a literatura “inventou” o amor burguês, e o casamento burguês abriu espaço para uma invasão literária que enriqueceu o imaginário das mulheres, compensando frustrações, rompendo o isolamento em que viviam as donas-de-casa, abrindo vias fantasiosas de gratificação e, acima de tudo, dando voz às experiências isoladas das filhas e esposas das famílias oitocentistas.

O segundo volume da trilogia do historiador Peter Gay sobre “a experiência burguesa” nos faz ver que o casamento na era vitoriana, ao contrário da caricatura infeliz e repressiva que o senso comum faz dele, pode ter sido, com alguma frequência, uma empreitada bem-sucedida. É verdade que, ao longo dos três volumes, Gay nos apresenta um ponto de vista bastante otimista sobre o modo de vida burguês: os parágrafos freudianos que o autor insere aqui e ali ao longo de sua pesquisa, a fim de explicitar ao leitor que ele não se esqueceu de que a neurose fazia parte da experiência oitocentista, não chegam a fazer desta trilogia um trabalho analítico, nem crítico, sobre o século XIX. A simpatia de Peter Gay pela “experiência burguesa”, que não me cabe discutir aqui, é evidente ao longo dos três volumes.

Ele abre o segundo volume, *A Paixão Terna*, com o relato das histórias de dois casamentos felizes, colhidas através dos registros deixados pelo jurista hamburguês Otto Benecke e pelo publicista londrino Walter Bagehot em cartas às suas noivas/esposas, e em cadernos de anotações dos casais. Gay pinta o retrato de dois homens muito diferentes — o neurótico obsessivo Benecke, inibido e cheio de dúvidas sobre si mesmo e o sensual e autoconfiante Bagehot — que fizeram de seus casamentos, desde o começo do noivado, experiências felizes do ponto de vista do amor terno e também do erotismo, não só para eles, mas também para suas esposas. “Casamentos felizes não são incomuns”, escreveu em 1857 Elisa Wilson a seu noivo Walter Bagehot, demonstrando por um lado a esperança tipicamente moderna de que o casamento fosse o caminho para a felici-

dade individual,⁵ e, por outro lado, as suspeitas, já muito conscientes nos anos 1840-50, de que nada garantia que estas expectativas se realizassem. Mas elas existiam, e alimentavam um ideal de casamento por amor que não excluía de modo algum a realização erótica de ambos os cônjuges. “A experiência burguesa do amor no século XIX era, ao mesmo tempo, estilizada e espontânea” — é assim que Peter Gay abre seu longo relato. “A rigidez das instituições e os interesses mercantis que permeavam o casamento burguês não roubavam sempre o espaço das motivações amorosas, menos calculistas que a van-tagem material ou a ascensão social. O impulso passou a prevalecer cada vez mais sobre a defesa” (p. 9).

Os casamentos por amor e sua contrapartida, a busca do amor e da felicidade através do casamento, tornaram-se exigências comuns na segunda metade do século XIX. “Nas primeiras décadas do século, muito mais do que nas posteriores, o amor era, para muitas jovens bem-educadas, um raro luxo emocional”, escreve Gay (p. 92) para justificar por que alguns conservadores passaram a se insurgir contra a ideologia do casamento livremente escolhido com base no amor.

“O clamor que se difundiu a partir da década de 1860, reivindicando que os casais se desposassem apenas por amor, era visto pelos moralistas conservadores e críticos como um sinal deplorável de que aquela doença peculiarmente moderna, o movimento pela emancipação da mulher, estava ficando fora de controle. O amor se definia pela livre escolha e esta, por sua vez, parecia ser nada menos que um dos esteios da subversiva plataforma feminista (...)”.

A associação entre o casamento por amor e a emancipação feminina, mesmo que correspondesse à argumentação dos conservadores da época, faz muito sentido. “O amor é, para o homem, distinto de sua vida e é toda a existência da mulher”, diz o *Don Juan* dos versos de Byron. No mínimo, podemos afirmar que para a mulher casada da era vitoriana, se o amor não ocupava toda a sua existência, o casamento sim. Portanto, felicidade e amor no casamento, desejáveis para ambos os cônjuges, teriam sido muito mais fundamentais para as mulheres, e isso por várias razões. O casamento selava seu destino e todo o horizonte de sua realização pessoal como esposa, mãe, dona-

5 Ver a respeito os artigos de Charles Mellmann e Contardo Calligaris em *O Laço Conjugal*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA), 1994.

de-casa. A felicidade individual, um bem almejado por todos os que viveram nas décadas influenciadas pelos ideais iluministas e pelo humanismo revolucionário dos séculos XVIII e XIX, só seria acessível às mulheres através do casamento.

Por fim as mulheres, muito mais apartadas das conquistas e prazeres que a vida pública ainda oferecia nos primórdios do capitalismo, não estavam à parte dos ideais e anseios de seu tempo: romances, jornais e revistas circulavam nos espaços privados numa proporção até então sem precedentes. Entre um parto e outro, entre as saídas e chegadas dos maridos, entre uma refeição e outra, entre as horas da costura e as cerimônias das visitas, as mulheres vitorianas, mais ainda que seus maridos, encontravam tempo para ler, ansiar e sonhar com os mundos fictícios ou reais que lhes chegavam por meio da leitura. “Era possível imaginá-lo (o amor!) graças aos romances que liam sub-repticiamente, identificando-se com as heroínas. Era possível espojar-se em paixões súbitas e passageiras por professores. Era possível cultivar paixões grandiosas, basicamente teóricas, por belos visitantes da casa” (p. 91). As mulheres vitorianas, sonhando com a realização do amor romanesco de suas leituras de juventude, seriam, todas elas, bovaristas?

Isto não significa que os homens não fizessem apostas pesadas no amor — “Eu te amo, quero ser teu, não posso viver sem ti, não sou *nada* sem ti, meu Tudo!” — escreveu Otto Benecke para sua noiva Marietta Banks, por cuja “posse” ele ansiou durante quatro longos anos até que tivesse condições de pedi-la em casamento; é possível que maridos apaixonados como este fossem os mais aptos a fazer suas esposas felizes. Mas se para homens como Benecke a mulher amada, uma vez conquistada, supria sua necessidade de afeto e estabilidade emocional — ou mesmo erótica — ao longo de uma vida dedicada a *outras conquistas*, políticas, profissionais, intelectuais — para mulheres como Marietta o casamento era uma espécie de investimento definitivo, do qual dependeriam todo o prazer e todas as alegrias que ela viesse a conhecer.

“Desde o primeiro romance que a mulher abre sub-repticiamente aos 15 anos, ela espera secretamente pela chegada do amor-paixão”, escreve Stendhal em *De l'Amour*. E como o amor-paixão tende a arrefecer ao longo da maioria dos casamentos, a mulher já se casa, conclui Stendhal, preparada para o adultério. A opinião de Stendhal sobre as mulheres, como já vimos, não é misógina como

pode parecer; ao contrário, o escritor sustentou que a realização dos grandes ideais amorosos de homens e mulheres dependeria da emancipação destas últimas. Stendhal reconhece nas mulheres qualidades, ideais e grandes ambições, que, no entanto, permanecem esmagados por uma educação que as condena à ignorância e a uma impotência ridículas, infantis. Ao se referir ao orgulho feminino, por exemplo, Stendhal reconhece que freqüentemente as mulheres...

Sentent palpiter dans leur sein un Coeur qui, par la force et la fierté de ses mouvements, est supérieur à tout ce qui les entoure, et cependant elles voient les derniers des hommes s'estimer plus qu'elles. Elles s'aperçoivent qu'elles ne sauraient montrer d'orgueil que pour des petites choses qui n'ont d'importance que par le sentiment, et dont un tiers ne peut être juge. Tourmentées par ce contraste désolant entre la bassesse de leur fortune et la fierté de leur ame, elles entreprennent de rendre leur orgueil respectable par la vivacité de ses transports, ou par l'implacable tenacité avec laquelle elles maintiennent ses arrêts (p. 64)

(...) “sentem palpitar no seio um coração que, pela força e pela altivez de seus movimentos, é superior a tudo o que as cerca, e no entanto elas vêem o último dos homens se estimar mais do que elas. Elas percebem que não saberiam demonstrar orgulho a não ser por pequenas coisas que só têm importância sentimental, e sobre as quais um terceiro não poderia julgar. Atormentadas por este contraste desolador entre a baixaza de seu destino e a altivez de sua alma, elas se empenham em fazer respeitar seu orgulho pela vivacidade de seus transportes, ou pela implacável tenacidade através da qual elas mantêm suas recusas.”

Assim como o orgulho das mulheres, antes do casamento, só pode se manifestar na tenacidade com que elas resistem à entrega, a coragem feminina também não tem outro modo de emprego, e Stendhal refere-se à firmeza com que certas mulheres resistem ao amor, como a qualidade mais admirável que existe sobre a terra. Mas esta coragem, temperada pelo hábito do sacrifício e do pudor, assim como o orgulho feminino, são qualidades íntimas, invisíveis socialmente.

Un malheur des femmes c'est que les preuves de ce courage restent toujours secrètes et soient presque indivulgables. Um

malheur plus grand, c'est qu'il soit toujours employé contre leur bonheur (p. 72).

“Uma infelicidade das mulheres é que as provas desta coragem permaneçam sempre secretas e sejam quase impossíveis de se divulgar. Uma infelicidade ainda maior é que ela seja sempre empregada contra a sua felicidade.”

O resultado desta enorme quantidade de renúncias empreendidas sem ao menos a contrapartida do reconhecimento público de seu valor, já que uma mulher virtuosa não faz mais do que sua obrigação, é uma sobrecarga de expectativas de gratificação que pairam sobre o amor conjugal. São tantas as compensações que o casamento vitoriano deveria oferecer às renúncias feitas pelas mulheres, que ele acaba desembocando na infelicidade neurótica — ou no adultério. No primeiro caso, Stendhal refere-se à grande energia com que as mulheres casadas tentam ainda fazer valer seu orgulho inútil, empenhando-se em discutir sobre se uma janela deve permanecer aberta ou fechada, e outras mesquinharias do gênero, características do que Freud viria a chamar, no final do século, de “neurose doméstica”. No segundo caso...

la fidélité des femmes dans le mariage, lorsqu'il n'y a pas d'amour, est probablement une chose contre nature (p. 200)

(...) “a fidelidade das mulheres no casamento, quando não há amor, é provavelmente algo contra a natureza.”

E, no entanto, diz ele, em consonância com Voltaire (em *Sur l'éducation des filles*), que as jovens em geral se casam com prazer, “já que no sistema restritivo da educação atual, a escravidão que elas sofrem na casa materna é de um tédio intolerável; além disso, faltam-lhes luzes; por fim, é o voto da natureza” (p. 201).

Mas as moças do século XIX estavam começando a descobrir uma outra rota de fuga para *l'ennui et l'esclavage* a que a vida familiar — e em seguida também a vida de casadas — as submetia. Uma fuga que proporcionava também algumas luzes e alguma experiência emocional diversificada: a literatura. A alfabetização das mulheres era uma realidade nas grandes cidades européias do século XIX; entre 1780 e 1880, informa Marie-Claire Hoock-Demarle, o ensino primário e secundário para as mulheres vinha se implantando por toda a Europa;

a leitura e também a escrita eram conquistas femininas desde o período revolucionário, embora durante o século XIX encontrassem ainda vasta oposição entre os conservadores. Se a escolarização obrigatória tornava a alfabetização acessível a todas as meninas, em meados do século, o acesso das mulheres a uma educação superior foi bem mais demorado. Para muitos conservadores, uma educação igualitária poderia minar os fundamentos da sociedade.

O verdadeiro aprendizado se fazia por vias paralelas. Algumas mulheres tornaram-se autodidatas, e outras raras, mais felizardas, tinham o privilégio de instruir-se com suas mães ou avós, educadas no período mais favorável das Luzes. A autora cita os exemplos de George Sand ou Bettina Brentano como “filhas de grandes mães”, que devem sua educação menos aos conventos que as acolheram na meninice do que aos anos passados na adolescência junto das suas avós, assim como Germaine de Staël, uma geração antes, educada por sua mãe. “A adolescente acabada de sair do convento sabe ler, escrever e, sobretudo, recitar orações; a avó, essa foi marcada pela filosofia da Luzes e não sonha senão com a história universal, com Plutarco em latim ou com as cartas de Mme. de Sévigné⁶ como modelos educativos” (p. 178).

O choque, como supõe Hoock-Demarle, deve ter sido violento, e o resultado deste contato, um interessante e diversificado painel cultural que alimentou as idéias dessas moças educadas com mais liberdade do que os rapazes seus contemporâneos, educados nos liceus. Os pedagogos, tanto homens como mulheres, eram unânimes em temer que a erudição destruísse a feminilidade das moças, levando-as à neurose ou ao celibato forçado. A oposição conservadora e as ameaças dos médicos e pedagogos não foram, entretanto, suficientes para deter a curiosidade das mulheres pelas “coisas do mundo”, pela atualidade das ciências e das invenções, pelos acontecimentos políticos. Desde o século XVIII, por exemplo, as mulheres foram lei-

6 Mme. de Sévigné, cortesã que viveu no século XVII na corte de Luís XIV, é considerada uma das grandes estilistas da língua francesa. Sua obra, reeditada diversas vezes após sua morte, entre os séculos XVII e XIX, consiste nas cartas que enviava à filha, ao primo (condenado ao exílio por ter escrito uma “História Amorosa” que desagradou ao rei), ao ministro das finanças Fouqué (processado por mau uso do dinheiro público), a Mme. de La Fayette e outros amigos. Sua liberdade de opinião e elegância de estilo fazem das cartas um conjunto de crônicas da vida na corte, escritas por uma observadora de espírito agudo, que disse de si mesma: “Si l'on est veuve, pauvre, au moins qu'on soit libre.”

toras vorazes da *Enciclopédia*, buscando nesta leitura não exatamente uma fuga, mas, pelo contrário, um canal de participação nos saberes que constituíam o espírito de sua época.

Houve também mulheres que tentaram conciliar os ideais do amor conjugal com suas aspirações intelectuais e fazer de seus esposos ou pretendentes os mestres que poderiam ajudá-las numa trajetória de emancipação que poderia, no limite, conduzi-las da posição de discípulas-leitoras à de autoras. Phyllis Rose, em *Vidas Paralelas*,⁷ uma crônica sobre cinco casamentos vitorianos cujos personagens (geralmente os maridos) são escritores muito conhecidos nossos, relata a tentativa empreendida pelas esposas de Thomas Carlyle, John Ruskin, John Stuart Mill e George Henry Lewes de fazer de seus casamentos a abertura para o espaço da cultura e da escrita, espaços tradicionalmente masculinos, identificando-se aos recursos intelectuais de seus maridos. A exceção, nestes “cinco casamentos”, é a esposa de Charles Dickens, que se apaixonou pelo escritor talentoso mas nunca aspirou a ser nada mais do que a mãe de seus filhos — tendo sido, depois de lhe dar dez descendentes, abandonada pelo marido.

Jane Welsh, considerada brilhante na juventude, foi conquistada pelo pobretão Thomas Carlyle, erudito, mas de origem inferior, depois de muita luta e paciência. Para compensar sua pobreza, Carlyle se propôs como mestre necessário ao aperfeiçoamento intelectual da moça. Jane Welsh, que quando criança havia pedido aos pais: “quero aprender latim; por favor, deixem-me ser um menino!” (p. 35), não conseguia se ver como autora de nada além das cartas brilhantes e cheias de humor que escrevia para o noivo e os amigos. Carlyle quis exercitar sua disciplina e insistia, por carta, que ela tentasse escrever uma pequena tragédia. “Não possuo gênio, gosto nem senso comum — não tenho coragem, diligência, perseverança — e como poderia eu escrever uma tragédia — não sou de modo algum a pessoa por quem o senhor e eu me tomamos — começo a achar que, na verdade, a natureza me destinou a ser uma *lady* de qualidade” — escreveu ela ao noivo no período em que se corresponderam até casar, pedindo-lhe, na posição de mestre, que lhe fornecesse “um antídoto” para as tentações que a vida de “*lady* de qualidade” opu-

7 Phyllis Rose, *Vidas Paralelas – Cinco Casamentos Vitorianos*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

a leitura e também a escrita eram conquistas femininas desde o período revolucionário, embora durante o século XIX encontrassem ainda vasta oposição entre os conservadores. Se a escolarização obrigatória tornava a alfabetização acessível a todas as meninas, em meados do século, o acesso das mulheres a uma educação superior foi bem mais demorado. Para muitos conservadores, uma educação igualitária poderia minar os fundamentos da sociedade.

O verdadeiro aprendizado se fazia por vias paralelas. Algumas mulheres tornaram-se autodidatas, e outras raras, mais felizardas, tinham o privilégio de instruir-se com suas mães ou avós, educadas no período mais favorável das Luzes. A autora cita os exemplos de George Sand ou Bettina Brentano como “filhas de grandes mães”, que devem sua educação menos aos conventos que as acolheram na meninice do que aos anos passados na adolescência junto das suas avós, assim como Germaine de Staël, uma geração antes, educada por sua mãe. “A adolescente acabada de sair do convento sabe ler, escrever e, sobretudo, recitar orações; a avó, essa foi marcada pela filosofia da Luzes e não sonha senão com a história universal, com Plutarco em latim ou com as cartas de Mme. de Sévigné⁶ como modelos educativos” (p. 178).

O choque, como supõe Hoock-Demarle, deve ter sido violento, e o resultado deste contato, um interessante e diversificado painel cultural que alimentou as idéias dessas moças educadas com mais liberdade do que os rapazes seus contemporâneos, educados nos liceus. Os pedagogos, tanto homens como mulheres, eram unânimes em temer que a erudição destruísse a feminilidade das moças, levando-as à neurose ou ao celibato forçado. A oposição conservadora e as ameaças dos médicos e pedagogos não foram, entretanto, suficientes para deter a curiosidade das mulheres pelas “coisas do mundo”, pela atualidade das ciências e das invenções, pelos acontecimentos políticos. Desde o século XVIII, por exemplo, as mulheres foram lei-

6 Mme. de Sévigné, cortesã que viveu no século XVII na corte de Luís XIV, é considerada uma das grandes estilistas da língua francesa. Sua obra, reeditada diversas vezes após sua morte, entre os séculos XVII e XIX, consiste nas cartas que enviava à filha, ao primo (condenado ao exílio por ter escrito uma “História Amorosa” que desagradou ao rei), ao ministro das finanças Fouqué (processado por mau uso do dinheiro público), a Mme. de La Fayette e outros amigos. Sua liberdade de opinião e elegância de estilo fazem das cartas um conjunto de crônicas da vida na corte, escritas por uma observadora de espírito agudo, que disse de si mesma: “Si l’on est veuve, pauvre, au moins qu’on soit libre.”

toras vorazes da *Enciclopédia*, buscando nesta leitura não exatamente uma fuga, mas, pelo contrário, um canal de participação nos saberes que constituíam o espírito de sua época.

Houve também mulheres que tentaram conciliar os ideais do amor conjugal com suas aspirações intelectuais e fazer de seus esposos ou pretendentes os mestres que poderiam ajudá-las numa trajetória de emancipação que poderia, no limite, conduzi-las da posição de discípulas-leitoras à de autoras. Phyllis Rose, em *Vidas Paralelas*,⁷ uma crônica sobre cinco casamentos vitorianos cujos personagens (geralmente os maridos) são escritores muito conhecidos nossos, relata a tentativa empreendida pelas esposas de Thomas Carlyle, John Ruskin, John Stuart Mill e George Henry Lewes de fazer de seus casamentos a abertura para o espaço da cultura e da escrita, espaços tradicionalmente masculinos, identificando-se aos recursos intelectuais de seus maridos. A exceção, nestes “cinco casamentos”, é a esposa de Charles Dickens, que se apaixonou pelo escritor talentoso mas nunca aspirou a ser nada mais do que a mãe de seus filhos — tendo sido, depois de lhe dar dez descendentes, abandonada pelo marido.

Jane Welsh, considerada brilhante na juventude, foi conquistada pelo pobretão Thomas Carlyle, erudito, mas de origem inferior, depois de muita luta e paciência. Para compensar sua pobreza, Carlyle se propôs como mestre necessário ao aperfeiçoamento intelectual da moça. Jane Welsh, que quando criança havia pedido aos pais: “quero aprender latim; por favor, deixem-me ser um menino!” (p. 35), não conseguia se ver como autora de nada além das cartas brilhantes e cheias de humor que escrevia para o noivo e os amigos. Carlyle quis exercitar sua disciplina e insistia, por carta, que ela tentasse escrever uma pequena tragédia. “Não possuo gênio, gosto nem senso comum — não tenho coragem, diligência, perseverança — e como poderia eu escrever uma tragédia — não sou de modo algum a pessoa por quem o senhor e eu me tomamos — começo a achar que, na verdade, a natureza me destinou a ser uma *lady* de qualidade” — escreveu ela ao noivo no período em que se corresponderam até casar, pedindo-lhe, na posição de mestre, que lhe fornecesse “um antídoto” para as tentações que a vida de “*lady* de qualidade” opu-

7 Phyllis Rose, *Vidas Paralelas – Cinco Casamentos Vitorianos*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

nam à severa disciplina de quem pretendia ocupar “uma posição de respeito entre as mulheres literárias⁸”. Depois de casada, Jane Carlyle transformou-se em um apoio fundamental para o trabalho do marido, uma senhora admirada e respeitada no meio dos escritores ingleses, uma *lady* da melhor qualidade, e abdicou definitivamente de suas ambições de juventude. A voz da “natureza feminina” teria falado mais alto? Jane Carlyle, como a personagem Dorothea Brook do romance de George Eliot⁹, escolheu casar-se com um homem que considerava “verdadeiramente grandioso (...) um estudioso, um poeta, um filósofo, um homem sábio e nobre” (p. 55) e encontrar junto a ele, no apoio oferecido à obra dele, um lugar modesto, mas possível para o exercício de sua inteligência e de seu talento.

Harriet Taylor, que se casou com John Stuart Mill depois da morte de seu primeiro marido (e depois de 20 anos de relacionamento apaixonado), chegou um pouco mais perto de um projeto autoral. O livro de Mill, *The Subjection of Women*, foi escrito a quatro mãos com ela. A idéia do sexo conjugal como aviltamento das mulheres reflete a experiência do primeiro casamento da sra. Taylor com um homem por quem não se sentia atraída fisicamente. Durante os anos de convivência extraconjugal, Mill e Harriet Taylor trocaram não apenas cartas de amor, mas ensaios, opiniões escritas, idéias. Trabalharam juntos, nos *Principles of Political Economy* de Mill, que acrescentou, nos exemplares dados de presente a seus amigos, a seguinte dedicatória — que pretendia publicar, se não tivesse sido desaconselhado pelo marido de Harriet: “À sra. John Taylor, a mais altamente qualificada de todas as pessoas que o autor conhece / seja para criar ou aperfeiçoar especulações sobre o aperfeiçoamento social/ esta tentativa de explicar e difundir idéias / muitas das quais foram formuladas por ela própria / é, com o mais alto respeito e consideração / dedicada”.

As idéias feministas de Harriet Taylor fizeram parte do próprio contrato firmado pelos dois quando finalmente se casaram, no qual Mill declarava concordar e até mesmo exigir que a futura esposa conservasse toda a liberdade sobre si mesma e sobre os bens herdados do primeiro marido, além de renunciar a adquirir com o casamento qualquer tipo de direitos sobre ela.

8 *Apud Phyllis Rose*, p. 44).

9 George Eliot, *Middlemarch*. In: *Select Works*. Londres: Leopard Books, 1995.

O casamento igualitário dos Mill foi severamente criticado por Freud em carta à sua noiva Marta Bernays, como veremos no capítulo III. Mas a estratégia de expressar seus pensamentos e sua experiência de vida através da pena do marido rendeu a Harriet um certo nome e um grande reconhecimento póstumo na *Autobiografia* de John Stuart Mill.

O passo que faltou a estas duas esposas de escritores foi dado por Mary Ann Evans, que depois de ter-se apaixonado sem sucesso pelo editor John Chapman, da *Westminster Review* (que ela própria dirigia), e pelo filósofo Herbert Spencer, de quem foi grande interlocutora, viveu durante 24 anos um casamento ilegal com o crítico literário George Henry Lewes, até a morte dele. O casamento com um homem de letras que não tentou fazer dela um apoio para sua própria obra, mas, ao contrário, propiciou as condições subjetivas necessárias para que ela também escrevesse, foi fundamental para que Mary Ann Evans se transformasse na grande romancista George Eliot. Lewes, de acordo com Phillis Rose, não via a esposa como competidora perigosa, e ofereceu-lhe a garantia de um afeto e de uma interlocução que não lhe seriam retirados (e não foram) se ela se tornasse uma grande escritora. Foi o que ela fez. Encontrar um homem culto com quem pudesse dialogar e identificar-se, contar com a aceitação e o reconhecimento dele, mesmo dentro de um casamento considerado imoral pela sociedade vitoriana inglesa, foram as condições necessárias e suficientes para que a moça inteligente e sensível estruturasse uma voz autoral e passasse da posição de discípula criativa à de escritora — ainda que, como era freqüente na sociedade vitoriana, publicasse sob pseudônimo masculino.

Mas as escritoras, e mesmo as grandes eruditas, foram mulheres excepcionais para seu tempo. A grande maioria das moças alfabetizadas nas cidades européias do século XIX não ia além do consumo voraz dos romances “para mocinhas” e das revistas femininas que surgiram na segunda metade do século. Suas pretensões autorais limitavam-se aos desabafos cotidianos nos diários, outro subterfúgio feminino muito difundido na era vitoriana. Os romances escritos para mulheres (freqüentemente de autoria de outras mulheres) e as revistas femininas que começaram a surgir e a se expandir rapidamente nas décadas de 1860-70, criando os códigos burgueses do cultivo de si e do lar, compuseram o imaginário feminino sobre o casamento. A literatura moldou as expectativas românticas de realização

do amor-paixão, enquanto as revistas e suplementos femininos, cada vez mais populares, formataram o uso do tempo cotidiano com a criação de uma enorme teia de tarefas e gratificações que dessem alguma grandeza à vida prática da dona-de-casa.

A florescente indústria de romances para o público feminino pode ser subdividida, de acordo com o conteúdo, em “histórias de salteadores, de conventos, robinsonadas, romances de emigrados e outros romances da Revolução Francesa”; ou, em outro gênero, “romances filosóficos morais e pedagógicos” em substituição ao antigo costume que condenava as mulheres a só lerem “obras edificantes, alguns contos e livros de cozinha”.

*Silly novels by lady novelists*¹⁰ — era assim que George Eliot qualificava as novelas escritas por e para mulheres, desprezando a tolice e o romantismo fácil de umas e outras. De fato, escrever para a indústria da “literatura para moças” veio a ser um meio de vida para muitas mulheres de algum talento, já que tantas profissões superiores fechavam suas portas à mão de obra feminina. Em meio a uma vasta produção de sublitteratura que consistia em um ganha-pão menos humilhante para mulheres solteiras do que os empregos mal qualificados na burocracia ou no comércio, surgiram algumas grandes escritoras: Louise-May Alcott sustentou sua família — pai, mãe e irmãs — à custa de escrever romances, Jane Austen garantiu uma vida solitária, mas decente, como autora de sucesso, George Sand divorciou-se para viver de literatura e jornalismo. A exposição ao público não era fácil, e muitas delas adotaram pseudônimos de homens para se proteger, não apenas dos ataques conservadores, mas também do ciúme de seus colegas escritores, quando acontecia de venderem mais livros do que eles. Peter Gay cita o desabafo do grande escritor norte-americano Nathaniel Hawthorne, que em 1855 disse a seu editor não ter nenhuma chance de competir com essas “mulheres escrevinhadoras”, que estavam vendendo livros às centenas de milhares na América — “e eu não teria nenhuma possibilidade de êxito enquanto o gosto do público estiver ocupado com este lixo” (p. 338).

Ainda de acordo com Peter Gay, os leitores do “lixo feminino” (aqui, reproduzo o termo “feminino” tal como está no texto de Gay,

10 George Eliot, “Silly Novels by Lady Novelists”. In: *Selected Critical Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 296-321.

como adjetivo para o que é da mulher) não eram os mesmos dos grandes escritores, portanto Hawthorne não teria por que temer a concorrência; um novo público leitor estava sendo formado pela literatura feminina, que “não teria gosto para enfrentar a ficção exigente” (como *A Letra Escarlate*, de Hawthorne). Peter Gay cita a escritora escocesa Margaret Oliphant, que responde, no mesmo ano de 1855: “O sr. Hawthorne, achamos nós, é um daqueles escritores que visam a uma audiência intelectual, e se dirige sobretudo a ela. Nós somos decididamente da opinião de que isso é um erro e uma ilusão, e que nada de bom advém daí. A verdadeira audiência do romancista são as pessoas comuns” (p. 339). Não sabemos se o “nós” empregado por Oliphant representa o hábito do plural majestático ou indica uma consciência grupal, uma espécie de identificação espontânea entre as mulheres escritoras em geral. Tal identificação não era compartilhada por todas as escritoras; as mais exigentes, como George Eliot, recusaram-se a fazer parte do exército de escrevinhadoras de romances açucarados. Nem por isso foram pouco lidas: Eliot foi uma escritora quase tão popular na Inglaterra quanto Charles Dickens. Sua identidade misteriosa permaneceu em segredo, embora o faro literário de Dickens tenha encontrado a pista a partir do estilo: “se George Eliot não for uma mulher, então eu sou¹¹”.

Peter Gay dá razão ao argumento de Margaret Oliphant ao escrever que “o século vitoriano estava desenvolvendo diferentes públicos leitores, ainda mais segregados pela qualidade da literatura de que cada um podia gozar”. Uma das “adversárias” de Nathaniel Hawthorne, a escritora Mary Cummings, vendeu em um ano 55 mil exemplares de seu romance *The Lamplighter* (publicado anonimamente), nos Estados Unidos, no mesmo período em que *The Scarlet Letter* vendeu pouco mais de cinco mil. Os ingredientes de *The Lamplighter* — “uma heroína doce e bonita, um belo herói (...) lições de autocontrole e perdão cristão” — cabiam na categoria apontada por Hooch-Demarle como de “romances morais e pedagógicos”, mas não se pode esquecer que a motivação dos leitores e leitoras não vinha apenas de uma necessidade moral ou pedagógica, mas sobretudo erótico-sentimental, alimentada não somente por romancistas mulheres. As escritoras de romances folhetinescos, nos lembra

11 Para mais informações sobre George Eliot, ver sua biografia por Frederick Karl, *A voz de um século*. Record: Rio de Janeiro, 1998.

Demarle, teriam sido, antes de começar a escrever, “êmulas ofegantes de Walter Scott” e outros criadores de clichês sentimentais (p. 191).

Em um curto e brilhante ensaio sobre *Germinie Lacerteux*, dos irmãos Goncourt, Erich Auerbach¹² esclarece que atitudes de despeito em relação às preferências dos leitores, como a de Nathaniel Hawthorne, marcaram a geração de grandes escritores que desapontou na França, nos anos 1850 — à qual pertencem os Goncourt, Flaubert, Baudelaire etc. O desprezo dos grandes artistas daquele período pelo público médio de leitores e consumidores de obras de arte, além de refletir uma continuação da atitude romântica de isolamento em relação ao mundo, responde ao que vinha acontecendo concretamente no mercado editorial dos países mais ricos da Europa: o público leitor vinha crescendo violentamente, e o gosto vinha se embrutecendo. O novo público leitor consistia na burguesia urbana que estava se expandindo rapidamente, tornando-se “capaz e sequiosa de ler. Era o *bourgeois*, aquele ser cuja estupidez, preguiça mental, ênfase, falsidade e covardia foram repetidamente motivo das mais violentas diatribes por parte dos poetas, escritores, artistas e críticos, desde o Romantismo” (p. 450).

No entanto, Auerbach não se identifica com estes artistas e recusa-se a “subscrever este juízo, sem mais nem menos”. Ele lembra, em primeiro lugar, que estes mesmos burgueses estúpidos eram os empreendedores do século XIX, que se arriscavam diariamente na grande aventura de construção do mundo capitalista: nos negócios, no pensamento, nas descobertas científicas e mesmo nas revoluções o burguês esteve sempre conhecendo “as crises, os perigos e os focos de corrupção” da cultura que a grande literatura realista queria denunciar. Em segundo lugar, este burguês desprezado levava uma vida muito mais movimentada e arriscada do que a das elites cujo refinamento os artistas apreciavam: “a conquista e a conservação da propriedade, o aproveitamento das possibilidades de ascensão, a acomodação às circunstâncias em rápida mudança, tudo isso, em meio à acirrada luta da concorrência, exigia como jamais um dispêndio de energia e de nervos, intenso e incessante”. Assim, o autor considera compreensível o fato de os leitores burgueses “esperarem e pedirem

12 Erich Auerbach, “*Germinie Lacerteux*”. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1976, pp. 443-470.

da literatura e das artes em geral, um recreio, uma distensão ou, em último caso, um estado de embriaguez facilmente acessível”. Enfim, não deveríamos condená-los por rejeitar *a triste et violent distraction* (a frase é dos Goncourt) da literatura séria de sua época.

Em terceiro lugar, Erich Auerbach cita o mal-estar moral que advinha do enfraquecimento do sentimento religioso, por um lado, e das condições cruéis e frequentemente injustas que decidiam o sucesso e o fracasso de uns e outros, em uma ordem econômica nascente cujas leis, como vimos também em Richard Sennett,¹³ ainda não estavam claras para ninguém. “O desejo de expansão econômica e o mal-estar moral existiam lado a lado”, escreve Auerbach, justificando por que uma literatura escapista e/ou edificante, que tratasse das questões sentimentais e daquilo que se poderia resolver de acordo com os códigos da moral privada, era tão procurada. No capítulo seguinte, devo retomar as idéias de Auerbach sobre o distanciamento entre os grandes romancistas e o gosto médio dos consumidores de literatura, a fim de explicar o isolamento dos escritores da geração de Gustave Flaubert — isolamento que estes escritores transformaram em atitude, e ao qual tentaram dar uma resposta estética criando a figura do artista maldito, cujo grande expoente foi o poeta Charles Baudelaire.

Mas, ao mesmo tempo, o escritor que se refugiava do burburinho do mundo burguês para criar uma obra que não estivesse contaminada pelos valores e preocupações rasteiros dos “filisteus” acabava por se encontrar, em seu gabinete, afastado e protegido das baixezas e perigos do mundo, numa posição muito mais próxima da experiência das mulheres do que dos homens burgueses, seus contemporâneos, batalhadores da vida material. Na última parte do capítulo sobre *Madame Bovary* (“O estilo de Flaubert e a elaboração da posição feminina”), devo me deter um pouco mais sobre a questão da feminilidade recalcada do escritor dos períodos romântico e pós-romântico, particularmente no caso de Gustave Flaubert, considerado por Sartre, seu biógrafo mais detalhista, como um grande histérico.

Com *Madame Bovary*, veremos que a mulher como personagem literária no século XIX não floresceu apenas nas *silly novels by silly*

13 Ver Richard Sennett, “A Vida Burguesa e a Sorte”. In: *O Declínio do Homem Público*, cit., pp. 175-179.

ladies, como a heroína destinada a um grande amor depois de passar por enormes sofrimentos etc. Ela surgiu também como personagem trágica, de grande densidade psicológica, criada pelos grandes romancistas europeus a partir desta identificação entre a posição subjetiva do artista e a posição feminina. As personagens femininas criadas por grandes escritores podem ser entendidas no mesmo sentido do aforisma lacaniano: “a mulher é o sintoma do homem”.

Vimos que a expansão do número de leitores de romances e novelas no século XIX não se devia apenas à crescente escolarização das classes médias, mas também à necessidade de se ocupar o tempo de lazer, tempo vivido na privacidade da vida doméstica e não mais entre as multidões nas praças e ruas das cidades. A literatura fornecia as compensações sublimatórias necessárias a um novo contingente de homens e mulheres desgarrados tanto das formas de lazer popular oferecidas nos espaços públicos (ocupados pelas classes baixas) quanto do domínio da igreja, predominante até o século anterior. A figura imaginária favorita dos leitores neste contexto, capaz de, ao mesmo tempo, organizar as fantasias de felicidade doméstica e oferecer uma rota de fuga para o tédio da vida em família, como até hoje sabemos, foi a figura do amor. Em níveis maiores ou menores de sofisticação e elaboração crítica, o amor (e suas vicissitudes) foi o grande tema da literatura realista; casamentos desejados, porém impossíveis; casamentos infelizes; triângulos amorosos às dúzias inspiraram escritores como Eça de Queiroz, Machado de Assis, Gustave Flaubert, Charles Dickens, Émile Zola — a lista não acaba mais. O próprio Zola (cit. por Gay), em um artigo para o jornal *Le Figaro*, chegou a afirmar que a legalização do divórcio acabaria com a literatura moderna, ao tornar obsoleta uma das grandes fontes de infelicidade privada e dispensar a necessidade dos adultérios, esvaziando consideravelmente a pauta dos romancistas.

No capítulo que dedica ao papel da literatura na experiência do amor burguês, Peter Gay examina a função escapista dos romances populares no século XIX e cita o crítico americano Grant Showerman que, em 1915, fez uma revisão do século em que os romances foram “um dos alimentos favoritos da burguesia”, consumidos como “narcóticos” pelos leitores.

“A mulher fora de moda de uma geração atrás, estava sempre procurando aquela pequena ilha de segurança em meio ao trá-

fego imenso da ficção corrente que ela chamava de ‘história suave e bela’ (...). Para Showerman, essas mulheres estariam sempre fugindo de “escritores como Thackeray e George Eliot, do realismo, das ‘dores mais profundas de Thomas Hardy’, dos romances ‘de sexo, de crime, de sofisticação’, à procura do ‘volume branco e dourado com a moça de cabelos ruivos na capa’ — consumindo sempre o que chamavam de ‘apenas uma bela história’” (p. 160).

O desprezo de Grant Showerman pela função narcótica buscada pelas leitoras de romances desde o século XIX — que ele chamou, em 1915, de “mulheres fora de moda” — não leva em conta as motivações dessa parcela dos consumidores de literatura naquele período. É possível que os romances em edições “branco e dourado com a moça de cabelos ruivos na capa” fizessem parte do mesmo sistema de produção de conforto e estabilidade domésticos em meio não só ao “tráfego imenso da ficção corrente”, mas também em meio às inseguranças e instabilidades da vida moderna, tais como foram analisados por Richard Sennett. Tal argumento, no entanto, não explica o sucesso, ainda em vida, dos(as) mesmos(as) grandes escritores(as) a que Showerman se refere como sendo rejeitados pelas “mulheres fora de moda” por oferecerem realismo em vez de ‘belas histórias’. Também não dá conta das razões que levaram à expansão de outro gênero muito difundido no século XIX, este sim exclusivamente feminino — o da “escrita de si”, gênero confessional herdado do hábito solitário dos diários e das cartas, cultivado pelas mulheres em seu isolamento doméstico.

“A correspondência, essa forma primeira de expressão das mulheres, estabelece uma rede paralela onde mulheres de talento e de espírito se ilustram”, escreve Hooek-Demarle (p. 78). Assim como as cartas e os diários, os romances confessionais ou autobiográficos atendiam a uma necessidade de identificação das leitoras com a autora; através destas leituras, a um só tempo solitárias e compartilhadas com uma multidão de outras leitoras, as mulheres viviam intensamente fantasias, desejos, decepções e ambições cultivados em silêncio, longe do espaço público.

Tornar pública a experiência feminina por meio da escrita podia parecer obsceno para muitos homens e mulheres — o poeta Clemens Brentano envergonhava-se do exibicionismo de sua irmã Bettina, e a romancista escocesa Mary Burton queixava-se de “sofrer a inimizade

que as mulheres literárias sofrem, pelos mais pretensiosos do outro sexo” —, mas hoje sabemos que ali estava a origem do que veio a se constituir, lentamente, como uma “identidade feminina”, a partir de meados do século XIX. O que estou chamando de “identidade feminina”, aqui, são os contornos comuns — freqüentemente transformados em clichês — que resumem experiências subjetivas nas quais a maioria das mulheres se reconhecia. Os sentimentos de isolamento, de frustração das expectativas amorosas depois do casamento, de dificuldade de expressar emoções e conflitos, a luta por manter alguma auto-estima quando os filhos cresciam (ou quando não se tinha filhos), a inibição diante dos homens e ao mesmo tempo a hostilidade abafada em relação a eles, as fantasias e anseios por uma felicidade vaga e sempre fora de alcance, são aspectos freqüentes nos relatos de vidas de mulheres — tanto os confessionais quanto os ficcionais. Na medida em que algumas mulheres vieram tornar públicas as experiências vividas, uma a uma, por tantas outras, produziu-se um campo de identificações em que as mulheres puderam se reconhecer, assim como reconhecer suas diferenças em relação aos ideais de feminilidade produzidos a partir do suposto saber masculino.

A necessidade de compartilhar a própria experiência com outras mulheres não era exclusiva das classes média e alta; ela se manifestou entre as operárias também. Hoock-Demarle cita a autobiografia de Adelheid Popp, *Os Anos de Juventude de uma Operária*, muito popular na segunda metade do século: “Escrevi a história de minha juventude porque encontrei no meu destino o de milhares de mulheres e raparigas oriundas do proletariado” — assim é como Adelheid se introduz às suas leitoras (p. 193).

Na outra ponta do espectro social e intelectual encontramos a *Histoire de ma Vie*, de George Sand¹⁴, volumosa autobiografia escrita entre 1847 e aproximadamente 1855, que inicia com uma observação semelhante:

Je ne pense pas qu'il ait de l'orgueil et de l'impertinence à écrire l'histoire de sa propre vie, encore moins à choisir, das les sou-

14 George Sand foi o pseudônimo literário de Aurore Dupin (1804-1876). Autora de uma volumosa obra composta de textos autobiográficos, ficcionais, epistolares, relatos de viagens e opiniões políticas, George Sand foi também uma das personalidades femininas mais ousadas na Paris do século XIX.

venirs que cette vie a laissés en nous, ceux qui nous paraissent valoir la peine d'être conservés. Pour ma part, je crois accomplir un devoir, assez pénible même, car je ne connais rien de plus malaisé que de se définir et de se résumer en personne.

“Não creio que escrever a história da própria vida seja prova de orgulho ou de impertinência; menos ainda, escolher entre as lembranças que esta vida deixou em nós, aquelas que nos parecem valer a pena serem conservadas. De minha parte, creio cumprir um dever bastante penoso, porque não conheço maior desconforto do que o de se definir e se resumir pessoalmente.”

O gênero literário das *escritas de si*, inaugurado ao final do século XVI com os *Ensaïos* de Michel de Montaigne, encontrou no XIX algumas mulheres entre seus seguidores. A ambição de elevar o *eu* e a experiência íntima à condição de objeto de reflexão e de objeto literário fazia sentido para um homem do século XVI, como, mais tarde, para uma mulher do XIX. Montaigne, na apresentação de seus ensaios, manifesta a mesma ambição humanista, universal, de que seus escritos possam ter interesse para outros leitores uma vez que também ele, como qualquer outro, traria em si a “forma inteira da condição humana¹⁵”. Com seus escritos autobiográficos, as mulheres oitocentistas (e suas raras precursoras nos séculos XVII e XVIII) estariam inscrevendo-se junto aos homens sob a *condição humana*.

Tomo de empréstimo o modelo lacaniano para arriscar a hipótese de que, enquanto os discursos masculinos sobre a feminilidade construíram uma espécie de Eu Ideal, apontando para o que as mulheres deveriam ser, alienando-as num lugar de puro objeto do desejo do Outro (ou ao olhar de outros que só viam nelas a projeção de seus próprios desejos), a escrita feminina foi constituindo Ideais do Eu a partir da multiplicidade de vozes que tentavam dar conta da experiência cotidiana das mulheres, em crise com o modelo vitoriano de feminilidade. A mesma literatura que alimentava sonhos edulcorados de um casamento de contos de fadas para todas as mocinhas da burguesia e das classes médias contemporâneas de Flaubert (e, mais tarde, de Freud) contribuiu para dar vazão a alguns desejos

15 Michel de Montaigne, *Ensaïos*, livro III, XII: “Da experiência”. Escrevi sobre a genealogia do sujeito moderno na escrita de Montaigne no primeiro capítulo de *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

que só poderiam se realizar fora do casamento ou, pelo menos, independentemente dele. A mesma literatura que ajudou a inventar o amor conjugal moderno inventou o adultério como a verdadeira iniciação erótica das mulheres casadas, lugar imaginário em que uma mulher efetuaría uma escolha a partir de seu desejo, em vez de permanecer no lugar daquela escolhida para realizar os desejos do futuro marido. Escrevo imaginário porque — veja-se o anticlímax da aventura bovarista — é evidente que nada garante que a mulher, no adultério, não seja tão instrumentalizada ao desejo masculino quanto no casamento.

Em uma esfera mais reflexiva, a mesma literatura que apontava o amor como a maior realização da vida feminina dava conta da pobreza e da frustração que advinha de se apostar todas as fichas da vida no casamento, e revelava o desejo ainda disforme de muitas mulheres de se tornarem sujeitos de suas próprias vidas, “autoras” de suas aventuras pessoais, em consonância com os ideais de autonomia e liberdade individual que a modernidade havia muito tempo vinha oferecendo aos homens.

No entanto, apartadas do universo não literário por onde os homens circulavam e jogavam sua sorte, as mulheres que começavam a antecipar suas vidas através das leituras de romances estavam condenadas à fantasia, ao sonho, às evasões imaginárias... ao bovarismo, enfim. Ou aos protestos inúteis e incompreensíveis do sintoma histérico, que, para a psicanalista Emilce Dio Bleichmar¹⁶ poderiam ser entendidos como tentativas de acrescentar falicismo à feminilidade (como na clássica fantasia de ser uma mulher com pênis, que, no entanto, não é idêntica ao desejo de ser um homem) e assim sentir-se mais à vontade em relação às suas identificações mais precoces. Estas, para Bleichmar, constituem o “Ideal de Gênero”, anterior às identificações edípicas que orientam o desejo sexual e formatam a sexualidade.

Em relação a Emma Bovary, a ensaísta norte-americana Naomi Schor¹⁷ desenvolve um argumento surpreendente, em um ensaio onde centra os conflitos da personagem em torno de suas ambições

16 Emilce Dio-Bleichmar, *O Feminismo Espontâneo da História*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

17 Naomi Schor, “Writing, Speech and Difference in *Madame Bovary*”. In: *Modern Critical Interpretations – Gustave Flaubert’s Madame Bovary*. Org. Harold Bloom. Nova York: Chelsea House Publishers, 1988, pp. 61-81.

de se tornar, primeiro, uma heroína como a dos romances que lia desde a adolescência, e, em seguida, ela própria, uma autora. O que Emma invejava nos homens, na opinião de Schor, não seria a liberdade de viajar ou amar, mas a possibilidade de escrever — e para isso precisaria, não de palavras, nem de uma caneta (nem de um pênis, acrescento eu), mas de um falo.

Escrever, “traçar o próprio destino” como uma heroína de romance (bem de acordo com os ideais românticos que ainda dominavam o ambiente literário da época), tornar-se autora — de textos, poemas, cartas, e afinal da própria vida: não estariam estas perspectivas, presentes nas condições modernas, deslocando o campo das identificações que até então teriam pautado a relação entre as mulheres e a feminilidade? Possibilidades abertas para todo sujeito, difíceis de se realizar plenamente para a maioria, mas que, no caso das mulheres, encontravam alguns obstáculos a mais. Recapitulo rapidamente: a dependência material que infantilizava a mulher burguesa e de classe média e limitava seu campo de ação e circulação; as vicissitudes da maternidade e os discursos morais (particularmente contra a atividade sexual não procriativa) que a acompanhavam; a falta de condições de cidadania que apartava as mulheres da esfera pública e as condenava a um isolamento no espaço doméstico onde a fantasia era a forma privilegiada de realização de desejos e o devaneio nem sempre encontrava seus limites, esbarrando nas duras arestas das regras que pautavam a vida social.

A mulher oitocentista seria, como a criança, descrita por Freud em “Os Dois Princípios do Funcionamento Mental”,¹⁸ mais sujeita aos imperativos do Princípio do Prazer, mais submetida aos princípios que regem a formação das fantasias em função do a-mais de repressão imposto sobre sua vida sexual e social. A expansão dos códigos literários sobre a vida daquelas mulheres correspondeu a uma enorme inflação do *imaginário*, justamente quando as regras que regiam o código simbólico estavam sendo colocadas em xeque pelos discursos feministas nascentes, pelas reivindicações sufragistas, pelos métodos anticoncepcionais que transformavam os conceitos de família e sexualidade, pela escolarização universal e pelas disputas no campo do código civil que modificavam a posição da mulher

18 Sigmund Freud, “Los dos Principios Del Funcionamiento Mental”. In: *Obras Completas*, v. II, p. 1.938-1.642. Madri: Biblioteca Nueva, 1976.

no casamento, criavam a possibilidade do divórcio e emancipavam economicamente a esposa do marido. É no plano imaginário, sabemos, que o *eu* constrói sua fortaleza narcísica e a preenche com os traços identificatórios que vão constituir, bem ou mal, os recursos de que os sujeitos dispõem para tentar responder às moções incessantes do Princípio do Prazer.

Se o sujeito moderno, como escrevi no início deste capítulo, equivale ao sujeito neurótico, estou interessada no advento da mulher moderna como sujeito, nos conflitos e impasses que acompanharam este movimento, nas respostas neuróticas que as mulheres escolheram para estes impasses e que conduziram algumas delas à clínica de Freud, inventando com ele a psicanálise. Não apenas as respostas neuróticas me interessam, mas também as respostas literárias, criativas, às vezes trágicas e às vezes transformadoras, que acompanharam o advento da mulher moderna.

No capítulo seguinte, analisarei o romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, cuja personagem título é considerada por muitos críticos e, atualmente, pelo senso comum, como paradigmática da feminilidade no Ocidente moderno. O motivo pelo qual recorro a um romance, uma obra de ficção, para abrir caminho até o terceiro capítulo — onde examino quem terá sido a mulher freudiana, fundadora da psicanálise — é que considero a literatura como portadora de um saber sobre o presente, capaz de *ao mesmo tempo* compor um painel sobre o “estado das coisas” em crise ou em transformação em um determinado período, e abrir espaço para as falas emergentes, para a expressão do recalcado, do que ainda não tem lugar no discurso. Nesse sentido, é evidente que sugiro um parentesco entre a teoria psicanalítica e a obra de ficção, embora esteja longe de querer reduzir uma coisa à outra — ou vice-versa.

CAPÍTULO II

A MULHER FREUDIANA NA PASSAGEM PARA A MODERNIDADE: *MADAME BOVARY*

“Quando eu era menino, no interior, passavam dois tipos de filmes no cinema: os de caubói e os de amor. Os de caubói eram para nós; os de amor, para as meninas. Amor era coisa de meninas — ou de maricas. Se a gente entrasse no cinema pensando que o filme era de caubói, e era de amor, a gente fugia correndo daquilo.”

Flaubert e sua mulherzinha

No ano de 1856, ano do nascimento de Freud, Gustave Flaubert começou a publicar na *Revue de Paris* os primeiros capítulos de *Madame Bovary*,¹ seu romance de estréia. O tema lhe fora inspirado por uma notícia de jornal sobre o suicídio de uma adúltera provinciana. Flaubert, que vinha trabalhando duramente no projeto de escrever *A tentação de Santo Antonio*, foi desaconselhado por seus dois amigos, Maxime du Camp e Louis Bouilhet, que propuseram que ele jogasse o texto no fogo e, em troca, propuseram — por que você não escreve a história da Delaunay? A base “real” do romance foi, assim, a notícia sobre o suicídio de Delphine Delaunay, esposa adúltera de um oficial de saúde numa cidade do interior da França. Em 1849, nasceu o “argumento” central de *Madame Bovary*, que só começaria a ser escrito em setembro de 1851, depois que Flaubert reatou relações amorosas com sua amante e maior interlocutora epistolar, a também escritora Louise Colet.

O objetivo de escrever um romance num estilo tão simples, em que o narrador praticamente desaparecesse, tomou quase cinco anos de trabalho a Gustave Flaubert, provavelmente com sucesso — o “realismo” de *Madame Bovary* causou escândalo.

1 Gustave Flaubert, *Madame Bovary*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Todas as passagens citadas referem-se a esta edição.

Mesmo quem nunca leu o romance conhece sua fama: depois de sua publicação, Flaubert foi processado, julgado (e absolvido) por ofensas à moral pública, à família e à religião. As motivações do Ministério Público no processo contra *Madame Bovary* nunca ficaram muito claras — voltaremos ao julgamento mais adiante. Classificado como um romance realista — talvez o maior de todos —, *Madame Bovary* não é considerado assim por Flaubert. Um romance sobre a linguagem e suas apropriações pelo senso comum burguês do século XIX, um comentário crítico e totalmente exterior à “grotesca mentalidade burguesa” que estava no auge de sua expansão, escrito por alguém que sempre professou não seu amor pela realidade, mas seu ódio a ela. Para Philippe Willemart², a confusão sobre o realismo de Flaubert consiste no fato de o escritor “não levar a realidade a sério” — ele se refere evidentemente à realidade social —, considerando-a como o resultado de convenções arbitrárias, sobretudo no campo da linguagem. Seu romance pode, portanto, ser entendido também como um estudo de estilo, que exigiu de seu autor anos de trabalho incessante, com o objetivo de desvendar as “idéias feitas” que asseguravam o conforto espiritual do filisteu de sua época.

Em carta à amante Louise Colet, datada de 26-27 de junho de 1852³, quando ainda estava começando a escrever o que viria a ser seu primeiro e mais célebre romance, Flaubert anunciava seu projeto: “Bovary (numa certa medida, na medida burguesa, tanto quanto pude, para que fosse mais geral e humana) será (...) a suma de minha ciência psicológica, e só terá um valor original deste ângulo. Será? Deus queira!”

Sua “ciência psicológica” é implacável, e parte de uma espécie de desilusão a respeito dos homens que nos faz lembrar o que viria a ser, 40 anos mais tarde, o ponto de partida do pensamento freudiano. Afinal, Flaubert é um artista e como tal, como escreverá Freud um dia a respeito dos poetas, saberia por intuição e antecipadamente aquilo que os pobres cientistas trabalham e pesquisam humildemente, anos a fio, para compreender. Considerando os médicos de seu tempo “uma espécie de imbecis e os filósofos, outra” (carta a

2 Philippe Willemart, “O Bovarismo e o realismo em xeque?” In: *Revista da USP*, n. 23, set./out./nov./1994, pp. 136-139.

3 Gustave Flaubert, *Cartas Exemplares*. Seleção e tradução de Duda Machado. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Todos os trechos citados em português, exceto os referidos por outros autores, são desta edição.

Louise Colet de 7-8/7/1853), Gustave Flaubert se perguntava, no início da elaboração de *Madame Bovary*: “Quem é que, até hoje, fez história como um naturalista? Já se classificaram os instintos da humanidade e viram como, sob que latitude, eles se desenvolvem e devem se desenvolver? Quem estabeleceu cientificamente como, e por que necessidade do espírito, tal forma deve aparecer?”

As “formas” cujas condições de surgimento interessam a Flaubert são, antes de mais nada, formas de linguagem. Seu *Dicionário das Idéias Feitas*,⁴ concebido enquanto ele escrevia *Madame Bovary*, é fruto de um projeto que atravessa todo o seu trabalho e culmina em sua última obra, *Bouvard et Pécuchet*: denunciar, através da ironia, a teia de linguagem que constitui o conforto e a segurança psicológicos do “bom burguês”. “São da mesma farinha todos aqueles que falam de seus amores passados, do túmulo de suas mães, de seus pais, de suas boas lembranças, beijam medalhas, choram com a lua, deliraram de ternura quando vêem crianças, desmaiam no teatro, ficam com um ar pensativo diante do oceano. Farsantes! Farsantes!” escreveu a Louise Colet (5-6/7/1852). A que “farsa” se refere Flaubert nessa carta — à da sensibilidade burguesa ou à da literatura que a alimentava? Contra que “realidade” o escritor se rebelava: a que se reflete na tolice dos leitores ou dos próprios livros? A posição de Flaubert como escritor não é simples: sua primeira grande personagem é justamente a mocinha provinciana cheia de sonhos tolos, alimentados pela leitura dos romances em moda nos meados do século XIX. Como Flaubert pretendia ser lido, então? Que recursos de estilo ele desenvolveu para tentar garantir que seu romance não propiciasse devaneios “bovaristas” a uma multidão de mulheres sonhadoras e frustradas?

Vale a pena conhecer alguns verbetes de seu *Dicionário* para se ter uma idéia melhor do que era, para Flaubert, a matéria-prima da farsa do bom gosto burguês, das convenções literárias e do seu efeito na produção social da realidade:

Ave — Desejar sê-lo e dizer, num suspiro: “Asas! Asas!” É sinal de se ter uma alma poética.

Bandeira (Nacional) — Vê-la faz bater o coração.

4 Gustave Flaubert, *Dicionário das Idéias Feitas*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. Tradução: João da Fonseca Amaral. As citações das páginas seguintes são desta edição.

Conciliação — Pregá-la sempre, mesmo quando os contrários são absolutos.

Dor — Tem sempre um resultado favorável. A dor autêntica é sempre contida.

Itália — Deve-se visitar em lua-de-mel. Provoca muitas decepções, não é tão bela quanto dizem.

Magnetismo — Bom tema de conversa, que serve para “impressionar” as mulheres.

Nobreza — Senti-la, desprezá-la e invejá-la.

Prostitutas — São um mal necessário. Salva-guarda das nossas filhas e irmãs, enquanto houver homens solteiros. Deviam ser implacavelmente perseguidas. Um cavalheiro não pode sair com a esposa por causa da presença delas nas ruas. São sempre filhas do povo perseguidas por burgueses ricos.

Rosto — Espelho da alma. Existe, portanto, gente com alma muito feia.

Sábios — Troçar deles. Para ser sábio basta memória e trabalho.

Wagner — Troçar ao ouvir o nome dele e dizer umas gracinhas sobre a “música do futuro”.

Se Flaubert odiava as idéias feitas com a mesma intensidade com que afirmava odiar a realidade, é porque compreendia a realidade como uma farsa produzida pelos efeitos da linguagem. Seu *Dicionário...* foi uma denúncia das formas de linguagem criadas pelo burguês em sua pretensão de “ser um outro”: através das idéias feitas, o filisteu banca o literato, o empreendedor banca o sensível, o usurário banca o moralista e toda a burguesia moderna faz *semblant* de aristocracia classista.

As formas de linguagem, a que me refiro aqui, só podem ser lidas como idéias feitas num contexto que evidencie seu deslocamento, seu fundo farsesco. Recorro aqui novamente a Saussure e sua distinção entre linguagem, língua e fala, a que me referi no Capítulo I. A crítica flaubertiana não se refere à linguagem como estrutura universal, mas à língua e suas formações vivas, presentes na fala. As “práticas falantes”, entre as quais podemos incluir as idéias feitas detectadas por Flaubert no século XIX revelam as necessidades expressivas de um determinado grupo social em transição. No caso, tratava-se da burguesia ascendente, cuja expansão deveria vir acompanhada da modificação de hábitos de linguagem; mas que, no período da restauração, tentou adotar os costumes e mimetizar a sensibilidade da aris-

tocracia cujo prestígio social tentava assimilar — daí a farsa e o ridículo de suas idéias feitas.

A personagem de Emma Bovary me interessa na medida em que evidencia a condição das mulheres no período a que me refiro, de consolidação da cultura burguesa na Europa; a tragédia de Emma revela, sobretudo, o aspecto da dificuldade, específica das mulheres de então, em criar discursos que respondessem a suas necessidades expressivas emergentes.

Minha análise não corresponde necessariamente ao que o autor pensava de sua obra. Para Gustave Flaubert, *Madame Bovary* representava o início de uma luta empreendida durante a vida inteira contra a estupidez e a tolice de sua época. Yonville, vilarejo onde se passa o romance, é uma “micro sociedade do século XIX movida pela tolice que caracterizava o burguês, aquela vítima da igualdade social promovida em 1789 que passou pelo espírito”⁵. Emma Bovary, em relação a quem seu autor não costumava manifestar grande simpatia (embora se identificasse com ela — veremos), é um produto das mesmas circunstâncias.

Alguma coisa nela, entretanto, vai além do que se poderia considerar como a psicologia do burguês, e se desloca para o terreno da psicologia da mulher. “Se meu livro for bom”, confessa Flaubert a Louise Colet em 27/7/1852, “ele despertará docemente muita ferida feminina. Mais de uma sorrirá ao se reconhecer”. O ponto de cruzamento que permite essa espécie de condensação (involuntária?) flaubertiana entre o que é próprio da mulher e da nova burguesia em geral, é a visão fantasiosa, delirante, cheia de falsas esperanças, sobre a realidade da vida. Esta biografia fictícia de uma senhora francesa de província, frustrada com a vida a que as mulheres de sua classe estavam destinadas, é também um tratado perfeito sobre a vida burguesa, doente, na impressão de seu autor, em seus delírios de igualdade a serviço de um projeto de ascensão individual. O conjunto de certezas morais, estéticas e ideológicas que fizeram a “igualdade” da burguesia revolucionária no plano das idéias equivalia para Flaubert a um sistema contínuo de produção social de mediocridades, sobretudo no plano estético, em que a igualdade — hoje diríamos, a massificação — produz resultados abomináveis.

5 Carta de 22/9/1852, citada por Phillipe Willemart, cit.

O sistema de pensamento burguês segundo Flaubert, bem representado em *Madame Bovary* pela figura do farmacêutico Homais, é uma caricatura de idéias feitas, arrivismo racionalizado sob a aparência de ideais progressistas, de bom senso e pretensões descabidas, sempre voltadas para o objetivo de *aparentar ser o que não se é* — que nos faz pensar que teria sido o escritor o primeiro crítico a detectar o *kitsch* na cultura francesa. Em carta a Louise Colet de 27/4/1853, Flaubert comentou a longa explanação moral que seu personagem Homais faz a Emma Bovary sobre a educação das crianças: “acho que é grotesca, mas devo estar enganado, pois para o burguês é perfeitamente razoável”. A explanação era feita por Homais, um positivista de almanaque com pretensões a homem de ciências e de letras; Emma tem sonhos mas, como veremos, não tem discurso próprio, nem um ponto de vista crítico sobre as circunstâncias que a rodeiam. Para ela, as explicações de Homais pareciam razoáveis, apesar de um tanto tediosas.

É que Flaubert, sem enunciar claramente que tivesse consciência disso, articulou em Emma Bovary dois modos de subjetividade: o da mulher e o do burguês. Sua intenção manifesta era fazer a caricatura do pensamento burguês; no entanto, não escolheu o empreendedor Homais, com sua fé na ciência e no progresso, seu gosto ao mesmo tempo grosseiro e cultivado às pressas, seu discurso positivista. Flaubert não escreveu “M. Homais, Moeurs de Province” contando a biografia deste burguês imaginário e perfeitamente plausível. Escreveu *Madame Bovary*; *Moeurs de Province*, valendo-se dos sonhos e das insatisfações da jovem esposa de um obtuso médico de interior para pintar um retrato da burguesia de seu tempo.

A controvérsia sobre o realismo em Flaubert passa pela questão dos elementos que compõem este retrato: não aquilo que o burguês saberia dizer de si mesmo e de suas ambições (este seria, talvez, o realismo de Balzac), mas justo o que ele *não* sabe, os elementos que constituem sua alienação e que se manifestam justamente nos engodos da linguagem. Em Flaubert, os personagens *são falados* pela linguagem do senso comum, por isto não se dão conta da disparidade entre a grandeza de suas aspirações e a mediocridade de seu espírito. Aspirações de transformar a vida, “tornar-se um outro” sem levar em consideração as condições de origem: a herança familiar que, numa ordem pré-capitalista, conferia a cada sujeito um lugar, desde o nascimento, que não estava em seu poder alterar. Nem o próprio

Flaubert, com sua ojeriza pedante ao burguês, poderia deixar de reconhecer que tais aspirações surgiram em consequência das perspectivas de mobilidade social prometida — e muitas vezes realizada — pela modernidade. Aspirações que mobilizam no filisteu Homais uma incansável e bem-sucedida atividade, mas que em Emma Bovary, pelo contrário, produzem fantasias cujas tentativas de realização só poderiam conduzir à sua ruína.

A mulher surge aqui, na literatura, como sintoma das contradições produzidas pelos deslocamentos que transformaram a vida social depois das revoluções burguesas e da emergência das primeiras formas do capitalismo. A associação criada por Gustave Flaubert remete ao tema desenvolvido no Capítulo I, em que investigo o surgimento da mulher como sujeito na cena social, coincidindo com os novos espaços abertos pela burguesia ascendente, e com as mudanças na vida cotidiana que o modo de vida burguês produziu — transformações a que hoje chamamos modernidade, consumadas (não iniciadas) no século XIX, e que tiveram o efeito de lançar as mulheres das classes emergentes num conflito cuja expressão foi denominada como histeria.

Emma é um paradigma desta situação. Ao se casar com Charles Bovary, ela deixa a vida na fazenda, as ocupações do campo, a pequena coletividade onde foi criada, pelo ambiente de uma casa burguesa de província. Uma outra particularidade muito interessante nos ajuda a completar o retrato desta jovem recém-casada: Emma faz parte das primeiras gerações de jovens educadas, isto é, cultivadas: freqüentou um seminário de freiras, não para se tornar religiosa, mas para educar-se. Desde menina, Emma lê romances que vão formando o painel fantasioso de suas expectativas sobre o futuro que, como todo futuro de mulher de sua época, só poderia realizar-se no amor.

Ela cultiva e prepara seu espírito para uma vida muito diferente daquela que vem a encontrar no casamento com Charles Bovary, este bom simplório que a ama sinceramente, mas se mostra incapaz de entender a infelicidade da esposa. Prepara “seu espírito”, escrevi intencionalmente, já que a adolescente Emma poderia ter se transformado no que o senso comum denomina “uma mulher de espírito”, caso tivesse tido ocasião de exercê-lo.

O anseio de mudar a vida e “tornar-se um outro”, que em Homais transforma-se em projeto, em Emma é delírio: não podemos deixar de suspeitar que Flaubert tocou em algo que é próprio não do “espí-

rito" imanente às mulheres, mas da sua condição no século XIX, quando estas já vislumbravam no horizonte perspectivas de uma outra vida, cuja conquista ainda dependia inteiramente da iniciativa, da ambição e da capacidade dos homens com os quais viessem a se casar. O casamento de Emma foi neste sentido uma decepção, e ela se valeu da fantasia e algumas "passagens ao ato" delirantes para realizar seus desejos. Delirantes, não porque seus dois amantes não tivessem correspondido a seu ímpeto erótico, mas por estarem, eles, completamente alheios ao projeto exuberante dela: mudar a vida. Um projeto tipicamente moderno. Flaubert frustrou seus leitores (sobretudo as leitoras) ao criar um Rodolphe que nunca pretendeu fugir com Emma para a sonhada vida de aventuras num país estrangeiro, e um Léon que nunca arriscou sua reputação em favor da mulher, mestra nas artes eróticas mas, por isso mesmo, uma estranha com quem um jovem cavalheiro não deveria pensar em se casar.

A transcendência buscada por Emma Bovary não é romântica, apenas. Transformar-se de esposa provinciana em grande mestra mundana nas artes do amor não foi difícil para ela, depois de iniciada nos mistérios do erotismo por seu primeiro amante, o experiente Rodolphe. O impossível para ela foi a ascensão social, confusamente associada à mudança de uma vida medíocre para a vida de aventuras com que vinha sonhando desde suas leituras de adolescente. A ascensão social só seria acessível a uma mulher de seu tempo através do casamento, e ela fez o casamento errado. Além disso, parece ignorar que, para uma mulher, mesmo um casamento vantajoso não lhe ofereceria mais do que uma vida mais confortável como esposa e dona-de-casa, insuficiente para dar conta de sua sensualidade e suas fantasias exuberantes. A solução a seu alcance — fugir da vida de casada pelas mãos de um amante — não teria mudado sua vida, nem a de outras mulheres oitocentistas.

Emma descobriu as duras penas, como a Anna Karênina de Tolstói⁶, que a mulher adúltera, mesmo a mais desejável aos olhos de todos os homens, mesmo a mais invejável aos olhos de outras esposas frustradas e sonhadoras, ainda é moralmente vista como uma mulher decaída. A ética do casamento, no século XIX, prevalecia sempre

6 Léon Tolstói, *Anna Karênina*. São Paulo: Ed. Abril, 1979. Tradução João Gaspar Simões.

sobre a ética do romance erótico, a qual, por sua vez, dominava o imaginário literário do período áureo do romance realista.

No romance de Tolstoi, o amor do Conde Vronsky foi suficiente, por algum tempo, para proteger Anna da desvalorização a que ela mesma acaba por se condenar. Mas não pôde salvá-la definitivamente do vazio identificatório que a conduziu ao suicídio ao descobrir que uma mulher perde a identidade social ao deixar de ser “senhora fulano de tal”. Em *Madame Bovary*, nenhum dos amantes de Emma é capaz de elevar a aventura erótica experimentada com ela ao estatuto de um “grande amor” capaz de transportar a vida dela a um patamar mais interessante, menos medíocre.

A moral oitocentista julgava o adultério feminino com muito mais severidade do que o masculino. A lei era muito mais rigorosa com as mulheres adúlteras do que com os homens na mesma condição: enquanto estes eram quase encorajados à traição conjugal, só podendo ser denunciados à polícia em caso de manter a concubina sob o mesmo teto que a família, aquelas eram gravemente punidas, e o assassinato da esposa adúltera pelo marido traído era considerado, em algumas regiões da Europa, aceitável aos olhos da lei.⁷

A personagem de Flaubert é tão paradigmática dos impasses da mulher burguesa, presa nas malhas de um discurso que confere a ela um lugar fixo na produção da felicidade doméstica e, ao mesmo tempo, permeável às perspectivas emergentes na segunda metade do século, que algumas décadas mais tarde seu nome foi usado, como vimos, para designar um conjunto de sintomas que a psiquiatria considerava como uma formação delirante mais freqüente entre as mulheres: o bovarismo. A fantasia de ser (ou tornar-se) um outro e a crença no livre-arbítrio podem ser formas delirantes do pensamento — mas também podem ser aspirações totalmente adaptadas às figuras imaginárias dos primórdios do mundo capitalista. A capacidade de “fugir no sonho à realidade da vida”, segundo a definição do Larousse, e apostar nele, é um dos primeiros requisitos impulsioneiros de todas as formas de ascensão e progresso individuais característicos das sociedades burguesas.

A seguir, vamos examinar mais detalhadamente o romance de Flaubert para ressaltar o que, nele, me faz pensar em Emma Bovary

7 A este respeito ver Alain Corbin, “A Relação Íntima ou os Prazeres da Troca”, *HVP* (cit). pp. 555-557.

como paradigma da mulher freudiana, alienada nas malhas de um discurso em que seus anseios latentes não encontram lugar ou palavra; discurso que ela é (ainda) incapaz de dominar ou modificar a seu favor, inscrevendo nele um significante que a represente enquanto sujeito. A resposta a esta forma específica de “mais-alienação” e à impossibilidade de levar adiante o recalçamento como solução para os impasses entre os ideais da feminilidade e as demais perspectivas abertas para as mulheres pela modernidade foi a histeria, esta confusa demanda dirigida ao homem para que se faça mestre do desejo da mulher. Demanda que nenhum homem tem condições de atender e que os leva a perguntar, tão perplexos como Freud: “mas afinal, o que quer uma mulher?”

A tragédia de Emma Bovary

“Pour vous autres, hommes, les défaites ne sont que des succès de moins. Dans cette partie si inégale, notre fortune est de ne pas perdre, et votre malheur est de ne pas gagner” (Marquise de Merteuil ao Visconde de Valmont).

Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses*

Seria desnecessário, a rigor, apresentar na íntegra o romance de Flaubert. Sua personagem-título está de tal forma incorporada à cultura média dos últimos cem anos, e deu margem a tantos comentários e referências, que correríamos o risco da redundância e da trivialidade ao seguir, passo a passo, a narrativa de suas desventuras. Não propriamente um roteiro ou resumo de *Madame Bovary*, procuro fazer, nas páginas que se seguem, um recorte que acompanhe apenas as principais passagens do romance, que a meu ver correspondem às várias “personagens literárias” que Emma Bovary vai tentando encarnar — não exatamente à procura de “quem ela é” ou de “quem ela deve ser” (para os homens), mas de saber em que mulher ela poderia transformar-se. As várias máscaras da feminilidade de Emma Bovary são provas de que seu autor sabia, por intuição, que “não existe A Mulher”. Cada mulher em particular é um sujeito em construção, e a feminilidade, um conjunto de representações que tentam produzir uma *identidade* entre todas as mulheres; mas que, por isso mesmo, não pode dar conta das questões de cada sujeito.

No romance de Flaubert, a pequena Emma Rouault, como todas as moças do seu tempo, cresce e se educa tentando construir as identificações imaginárias necessárias para iniciá-la nos caminhos da feminilidade e constituir ideais compatíveis com sua condição de mulher. Para Emma, como para outras mocinhas de seu tempo, o

caminho mais disponível e mais atraente foi o da literatura. É interessante que Flaubert tenha construído uma personagem órfã de mãe: por este lado, nada é informado ao leitor; nenhum traço materno a identifica. Emma cresceu identificando-se com todas as heroínas de romances “para moças” que lia desde os tempos de colégio. Com isso constituiu-se, ela também, como uma personagem romanesca — personagem de literatura barata, diria seu criador.

O romance começa apresentando ao leitor o jovem Charles Bovary, antes que ele se transforme em médico de província consciencioso, de poucas ambições, intelectualmente medíocre. Quando Charles conhece Emma, ela vive com o pai na fazenda depois de ter passado a adolescência interna em um convento de freiras. Emma é introduzida no romance primeiramente aos olhos de Charles, de cujo ponto de vista a história se desenrola durante os três primeiros capítulos. É só depois do casamento (o primeiro para ela, o segundo para ele) que o leitor vai saber um pouco sobre a protagonista do livro. Só depois de casada, Emma vem a se tornar personagem principal de sua própria história.

Ficamos sabendo então, retrospectivamente, de sua passagem pelo convento das freiras e de sua primeira formação, que combinava práticas católicas com as leituras clandestinas de romances, poemas de amor e o aprendizado de canções românticas com suas colegas de internato. O resultado muito particular desta mistura é que Emma, na adolescência, compõe para si mesma uma personagem em que devoção e erotismo se combinam, uma espécie de Santa Teresa de Ávila inculta que busca no misticismo um gozo que gostaria de poder encontrar no amor. Ela havia lido romances como *Paulo e Virgínia*, que a faziam sonhar com o amor no cenário tropical de uma cabana de bambus etc. Mas durante a missa, num transe místico-erótico:

...elle s'assoupit doucement à la langueur mystique qui s'exhale des parfums d'autel (...) Au lieu de suivre la messe, elle regardait dans son livre les vignettes pieuses bordées d'azur, et elle aimait la brebis malade, le sacré coeur percé de flèches aiguës ou le pauvre Jésus qui tombe en marchant sur la croix". (...) "Quand elle allait à confesse, elle inventait de petits péchés, afin de rester là plus longtemps, à genoux dans l'ombre, les mains jointes, le visage à la grille sous le chuchotement du prêtre. Les comparaisons de fiancé, d'époux, d'amant céleste et de mariage éternel qui reviennent dans les sermons lui soulevaient au fond de l'âme des douceurs inattendues. (p. 70)

... “ela se embalava docemente ao langor místico que exala dos perfumes do altar (...) Em vez de seguir a missa, ela contemplava em seu livro as vinhetas piedosas bordejadas de azul, e amava a ovelha doente, o sagrado coração trespassado de flechas ou o pobre Jesus que cai, carregando a cruz (...). Quando ela ia confessar, inventava pequenos pecados a fim de ficar mais tempo lá, ajoelhada na sombra, as mãos unidas, o rosto encostado à grade sob os cochichos do padre. As imagens de noivo, de esposo, de amante celeste e de casamento eterno que reapareciam nos sermões lhe faziam subir do fundo da alma doçuras inesperadas”.

A primeira personagem que a jovem Emma Rouault tenta compreender é de uma jovem piedosa; no entanto, Emma não podia evitar misturar suas atitudes devotas com fantasias confusamente eróticas.

Quando volta a viver na fazenda, Emma não sabe muito bem o que esperar da vida. Charles faz visitas constantes, a princípio como médico do pai Rouault, depois como pretendente da filha. Vivendo na fazenda, entre as tímidas visitas de Charles Bovary, Emma sentia-se...

...fort desillusionnée, n'ayant plus rien à apprendre, ne devant plus rien sentir. Mais l'anxiété d'un état nouveau, ou peut-être l'irritation causée par la présence de cet homme, avait suffi à lui faire croire qu'elle possédait enfin cette passion merveilleuse qui jusqu'alors s'était tenue comme un grand oiseau au plumage rose planant dans la splendeur des ciels poétiques — et elle ne pouvait s'imaginer à présent que ce calme où elle vivait fût le bonheur qu'elle avait revé (p.74).

... “seriamente desiludida, não tendo mais nada a aprender e não devendo sentir nada mais. Mas a ansiedade de um estado novo, ou talvez a irritação causada pela presença daquele homem, eram suficientes para fazê-la crer que ela possuía enfim aquela paixão maravilhosa que até então era tida como um grande pássaro de plumagem rosa planando no esplendor dos céus poéticos — e ela não podia imaginar, no momento, que a calma em que ela vivia era a felicidade com que ela havia sonhado”.

Emma decide casar-se com Charles menos por paixão por aquele homem pouco atraente do que para atender a uma fantasia do que deveria ser “aquela paixão maravilhosa” de suas leituras adolescen-

tes. Casada, Emma tenta imaginar que aqueles sejam os dias mais felizes de sua vida, como mandaria o figurino do V capítulo do *Émile* de Rousseau (v. Capítulo I), mas é tomada por um mal-estar sem solução que “turbilhona como o vento”, e que ela não é capaz de explicar; logo veremos que uma das características de Emma Bovary, como de todos os personagens de Flaubert, é que eles *não são capazes de dizer* o que se passa com eles.

Charles rapidamente demonstra ser um homem de quem, na época, se diria: sem espírito. Sua conversa com a esposa era...

... plate comme un trottoir de rue, et les idées de tout le monde y défilaient, dans leur costume ordinaire, sans exciter d'émotion ou de rêverie (p. 76).

...“plana como uma calçada, por onde desfilavam as idéias do senso comum, em sua roupagem ordinária, sem excitar nem emoção nem devaneio”.

As idéias de Emma, aliás, também não eram diferentes das “idéés de tout le monde”. Mas o seu era um outro mundo, o mundo dos clichês poéticos, românticos, alimentados por leituras ao gosto das moças do século XIX. O que faltava ao marido era o tempero romântico, sonhador. Sua platitude em pouco tempo entediou Emma, que se perguntava — “Por que fui me casar?” ou então, se não poderia ter encontrado um homem diferente, que lhe proporcionasse uma vida mais interessante. Ainda assim, ela tenta sustentar sua posição de mulher casada representando para si mesma uma segunda personagem: a esposa séria e dedicada substitui a fantasia da adolescente piedosa — mas não por muito tempo.

Quando o casal é convidado para um baile nas redondezas, Emma conhece enfim o que poderia vir a ser a materialização de seus sonhos de burguesa provinciana: o ambiente do Castelo Vaubyessard, onde a decoração, o cardápio, a música e o comportamento dos convidados celebravam os últimos suspiros de uma aristocracia em luta contra a extinção. A experiência do baile fez com que a jovem recém-casada se envergonhasse dos modos banais do marido e sonhasse, na volta para casa, cheia de tédio, com a vida encantada que teria tido se, em vez de Charles Bovary, tivesse tido a oportunidade de conquistar um cavalheiro, um duque talvez, que a levasse consigo para um mundo como o dos Vaubyessard. O baile em Vaub-

yessard permite à jovem Emma uma espécie de suspensão temporária do recalque que a mantinha, ainda, conformada com a vida de casada. Depois do baile, nada volta a ser como antes; Emma conhece agora uma voracidade, uma verdadeira gula em relação à vida, que não conseguirá conter até sua morte e cuja contrapartida é um tédio sem fim, uma disposição muito conhecida das mulheres que vivem confinadas ao lar, de passar longas horas à janela, suspirando, à espera de que “alguma coisa aconteça”.

O tédio de Emma se agrava quando a sogra sugere que ela se ocupe de alguma coisa — trabalhos de agulha talvez — e ela se dá conta de que já não tem como se distrair: “eu já li tudo!”. É evidente para o leitor a conexão entre a insatisfação de Emma, com a mesmice da vida de casada, e a expectativa que suas leituras haviam criado nela.

Percebendo a tristeza da esposa, Charles, o dedicado, consegue uma transferência para Yonville; novos arcs sempre devem fazer bem à melancolia das mulheres. Emma adora viajar; qualquer deslocamento alimenta sua capacidade irrestrita de fantasiar. Na primeira refeição que o casal faz na hospedaria da nova cidade, somos apresentados ao farmacêutico Homais, personagem cuja história deverá desenvolver-se em segundo plano ao longo de toda a “saga” Bovary: uma história cinzenta de conquistas sociais, sucessos burgueses, jogos de aparências e oportunismo. Homais domina a primeira conversa na estalagem, e há de dominar sempre, até o fim do romance, todas as cenas em que aparece emitindo opiniões: herói do senso comum, este personagem doméstico, este pai de família vulgar, arri- vista de província, manifesta (veremos) o aspecto filisteu dos sonhos confusos de Madame Bovary.

Na mesma cena da chegada a Yonville, Emma é apresentada a Léon — um homem de espírito, enfim! O jovem Léon, aprendiz de escrivão, encanta Madame Bovary logo na primeira conversa. Flaubert, no entanto, ante a perspectiva desta cena, escreve a Louise Colet (carta de 9/10/1852):

“Estou a ponto de escrever uma conversa entre um homem e uma mulher sobre literatura, o mar, as montanhas, a música, todos os temas poéticos enfim. Pode-se levá-la a sério e ela tem forte intenção grotesca. Será, acredito, a primeira vez que se vê um livro que zomba de um jovem namorado e sua jovem

namorada. A ironia nada subtrai do patético; pelo contrário, ela o acentua.”

Voltando ao romance: Emma engravida e sonha com um filho homem:

et cette idée d'avoir pour enfant un mâle était comme la revanche en espoir de toutes ses impuissances passées. Un homme, au moins, est libre; il peut parcourir les passions et les pays, traverser les obstacles, mordre aux bonheurs le plus lointains. Mais une femme est empêchée continuellement. Inerte et flexible à la fois, elle a contre elle les molleses de la chair avec les dépendances de la loi. Sa volonté, comme le voile de son chapeau retenu par un cordon, palpite à tous les vents; il y a toujours quelque désir qui entraîne, quelque convenance qui retient (p. 122).

“a idéia de ter um filho homem era como a esperança de uma revanche sobre todas as suas impotências passadas. Um homem, ao menos, é livre; pode percorrer as paixões e os países, transpor os obstáculos, provar as felicidades mais longínquas. Mas uma mulher é continuamente impedida. Inerte e flexível ao mesmo tempo, ela tem contra si as fraquezas da carne junto com as dependências da lei. Sua vontade, como o véu de seu chapéu preso por um cordão, flutua ao sabor dos ventos; existe sempre um desejo que arrasta, uma conveniência que retém”.

Emma perde os sentidos ao receber a notícia de que dera à luz uma menina, que não lhe traz alegria nenhuma e de quem nunca irá ocupar-se.

Apaixonada por Léon, Emma ainda hesita em dar o passo definitivo; ele, inexperiente, também. Ela se consola compondo diante do espelho uma esposa fiel, em poses resignadas, enquanto exclama com certo prazer: “sou virtuosa!”.

Alors, les appétits de la chair, les convoitises de l'argent et les mélancolies de la passion, tout se confondit dans une même souffrance; et au lieu d'en détourner sa pensée, elle l'attachait davantage, s'excitait à la douleur en cherchant partout des occasions. Elle s'irritait d'un plat malservi ou d'une porte entre-baillée, gémissait du velours qu'elle n'avait pas, du bonheur qui lui manquait, de ses rêves trop hauts, de sa maison trop étroite (p. 140).

“Agora os apetites da carne, as cobiças do dinheiro e as melancolias da paixão, tudo se confundia num mesmo sofrimento; e em vez de afastar seu pensamento dali, ela insistia ainda mais, excitava-se com a dor buscando-a em todas as ocasiões. Ela se irritava com um prato mal servido ou com uma porta entreaberta, gemia pelo veludo que ela não possuía, pela felicidade que lhe faltava, por seus sonhos muito elevados, por sua casa muito estreita.”

Como não pensar, nesta passagem, na disposição e na coragem desperdiçada das esposas submissas a que se referia Stendhal?

A doçura protetora, a mediocridade doméstica de Charles a irritavam e provocavam nela fantasias luxuriosas, enquanto a ternura matrimonial lhe despertava desejos adúlteros. Diante da insistência de *mère* Bovary, de que a esposa precisava se ocupar, Charles se lamenta: ela se ocupa, sim, mas com o quê? com a leitura de romances, de maus livros! Voltaire está entre os exemplos dos maus livros, contra a religião, que interessam a Emma. O marido já sabe: uma pessoa sem religião sempre acaba se tornando má.

A vida de Emma fica ainda mais tediosa depois que Léon vai trabalhar em Rouen. Agora, ela já não tem mais nada com que sonhar, nem ninguém a quem tomar por interlocutor, diante de quem ela pudesse compor uma personagem nova. Podemos entender o vazio sentido por ela neste trecho do romance como uma falta no nível do *ser*, mais do que como uma falta a *ter*. Mesmo assim, ela não deixa de sonhar. Em longos passeios pelos campos monótonos ao redor de Yonville, nas horas contemplativas que passa à janela de seu quarto, não desiste nunca de esperar que “alguma coisa aconteça”. E acontece quando Emma vem a conhecer Rodolphe, um homem muito diferente do primeiro.

Relativamente rico — possui terras, empregados, cavalos —, mais velho que Léon, grande conquistador, cheio de *savoir faire* com as mulheres, Rodolphe percebe imediatamente a disponibilidade da esposa do médico de Yonville e calcula sua conquista. Aulas de equitação, passeios cada vez mais longos — autorizados pelo marido em nome da saúde de Emma — até que se crie a ocasião propícia para a rendição: a cena do bosque, a que Flaubert vai se referir com repugnância em uma carta. Nesta tarde, Emma chega em casa mais bonita do que nunca, olhos brilhantes, rosto corado, e mais uma vez vai olhar sua imagem no espelho enquanto diz a si mesma: “J’ai un

amant!" (p. 189). A fantasia que se realiza neste momento não é simplesmente sexual, mas sobretudo literária.

Alors, elle se rappela des héroïnes des livres qu'elle avait lus, et la légion lyrique de ces femmes adultères se mit à chanter dans sa mémoire avec des voix des soeurs qui la charmaient. Elle devenait elle-même comme une partie véritable de ces imaginations et réalisait la longue rêverie de sa jeunesse, en se considérant dans ce type d'amoureux qu'elle avait tant envié (p. 191).

"Então, ela se lembrou das heroínas dos livros que ela tinha lido, e a legião lírica daquelas mulheres adúlteras se pôs a cantar em sua memória com vozes de irmãs que a encantavam. Ela própria se tornava como que uma parte autêntica dessas imaginações e realizava o longo devancio de sua juventude, considerando-se pertencente a esse tipo de apaixonada que ela invejara tanto."

Envolvida com esta terceira "personagem", finalmente identificada às heroínas de romance que tanto havia invejado, Emma não se dá conta da posição de Rodolphe que, mesmo encantado com a beleza e a sensualidade de sua amante, não tem para este *affaire* nenhum projeto além do de prolongar ao máximo os prazeres que ele lhe oferece. Uma noite, escondidos no escritório de Charles, pensam que o marido vai chegar e surpreendê-los. As reações de Emma e de Rodolphe são inteiramente diversas: enquanto ela sugere que ele deva ter uma arma para se defender nessa ocasião, ele pensa com certa simpatia no pobre Charles, e toma como inteiramente descabida a cena romanesca esperada por sua amante.

Para Rodolphe, Emma estava passando um pouco das medidas. Excessivamente sentimental, ela lhe oferecia mechas de cabelo, propunha uma troca de anéis como símbolos de amor eterno, planejava uma fuga para países distantes. Rodolphe se aborrecia:

... mais elle était si jolie! Il en avait possédé si peu d'une candeur pareille! Cet amour sans libertinage était pour lui quelque chose de nouveau et qui, le sortant de ses habitudes faciles, caressait son orgueil et sa sensualité. L'exaltation d'Emma, que son bon sens bourgeois dédaignait, lui semblait au fond du coeur, charmante, puisque'elle l'adressait à sa personne. (p. 199)

“...mas ela era tão bonita! Ele havia possuído tão pouco de uma tal candura! Este amor sem libertinagem era para ele algo de novo e que, afastando-o de seus hábitos fáceis, acariciava seu orgulho e sua sensualidade. A exaltação de Emma, que seu bom senso burguês desdenhava, lhe parecia, no fundo do coração, encantadora, já que se endereçava à sua pessoa”.

Esta é uma das poucas passagens, senão a única, em que autor e narrador demonstram alguma simpatia pela personagem: ao dizer que Rodolphe não compreende o amor sincero que lhe dedica Emma, Flaubert situa a amante num plano moralmente superior ao de seu conquistador, mesmo que esteticamente suas manifestações continuem parecendo ridículas. “Sou tua serva e tua concubina”, escreve Emma a Rodolphe, em uma tentativa de reaquecer o romance que ela sente esvaziar-se diante de seus olhos — “és o meu rei”. (p. 219). O senso crítico do narrador está do lado de Rodolphe — mas Flaubert, autor, não se engana quanto a este don Juan de província: “Meu marido ama sua mulher um pouco como meu amante”, escreve ele a Louise Colet em janeiro de 1852; “são duas mediocridades do mesmo ambiente, mas que é necessário distinguir”.

A respeito da mediocridade de todos — Emma, Charles, Rodolphe —, Flaubert faz, neste ponto do romance, uma observação sobre as ambigüidades do uso da linguagem em que oferece ao leitor uma síntese das preocupações e dificuldades do escritor no manejo do estilo. Rodolphe não percebe a sinceridade dos transbordamentos amorosos de Emma, já que ela se expressa de maneira idêntica a todas as suas outras amantes:

Il s'était tant de fois entendu dire ces choses, qu'elles n'avaient pour lui rien d'original. Emma ressemblait à toutes les maîtresses; et le charme de la nouveauté, peu à peu tombant comme un vêtement, laissait voir à nu l'éternelle monotonie de la passion, qui a toujours les mêmes formes et le même langage. Il ne distinguait pas, cet homme si plein de pratique, la dissemblance des sentiments sous la parité des expressions (p. 129).

“Ele havia tantas vezes ouvido dizer aquelas coisas, que elas não tinham para ele nada de original. Emma se parecia com todas as outras amantes, e o charme da novidade, pouco a pouco tombando como uma vestimenta, deixava a nu a eterna monotonia da paixão, que tem sempre as mesmas formas e a mesma linguagem. Ele não distinguia, este homem tão expe-

riente, a dessemelhança dos sentimentos sob a paridade das expressões.”

Neste parágrafo o narrador resume o caráter dramático da personagem Bovary: ansiosa por deixar de ser o que é, por tornar-se uma outra, Emma não percebe, entretanto, que é prisioneira da linguagem. Ela, que tanto se aborrecia porque a conversa de Charles não passava de um monótono desfiar das “idéias de todo mundo”, não consegue evitar a banalidade da expressão de suas emoções e da experiência intensa e verdadeira que vivia com Rodolphe. É que a experiência de Emma — seja ela de “amor”, “paixão”, “aventura”, “loucura” — já lhe chegava formatada pela literatura, pelo senso comum, pelo uso habitual da língua à qual, ao mesmo tempo, confere significado e empobrece de sentido o que se vive.

Prisioneiro do senso comum e dos chavões romanescos, Rodolphe também não é capaz de escutar o que lhe diz sua amante...

... Parce que des lèvres libertines ou vénales lui avaient murmuré des phrases pareilles, il ne croyait que faiblement à la candeur de celles-là; on en devait rabattre, pensait-il, les discours exagérés cachant les affections médiocres; comme si la plénitude de l'âme ne débordait pas quelquefois par les métaphores les plus vides, puisque personne, jamais, ne peut donner l'exacte mesure de ses besoins, ni de ses conceptions, ni de ses douleurs,

observa o narrador concluindo, tristemente, (p. 219) que...

...La parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des mélodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendrir les étoiles.

“Porque lábios libertinos ou venais lhe haviam murmurado frases parecidas, ele só acreditava vagamente na candura daquelas; devia-se rebater, pensava ele, os discursos exagerados escondendo afeições mediocres; como se a plenitude da alma não transbordasse às vezes nas metáforas mais vazias, já que ninguém pode, jamais, dar a exata medida de suas necessidades, de suas concepções, de suas dores”.(...) “A palavra humana é como um caldeirão rachado em que tocamos melodias que fazem dançar os ursos, quando tentávamos enternecer as estrelas” (grifo meu).

Este o drama de Emma Bovary, este o drama que consumiu toda a vida adulta de Flaubert — a meu ver, o ponto fundamental de identificação entre o criador e sua criatura: como atender à ânsia de expansão do eu, que desejaria fazer música para enternecer as estrelas, quando tudo de que se dispõe é a palavra, a pobre “parole humaine”, já que a linguagem nos transcende, mas só nos alcança encarnada nas palavras que falamos? Palavras que nos expressam e nos alienam, através das quais o sujeito fala, mas que, freqüentemente, não o deixam ver o quanto *é falado por elas*, arrastado na pesada correnteza do senso comum e das idéias feitas. Nestes momentos, nossa palavra não vale mais que uma velha panela rachada cuja sonoridade, na melhor das hipóteses, faria dançar os ursos em um número banal de circo, muito abaixo das estrelas que gostaríamos de comover.

A única resposta que Flaubert consegue dar a este impasse é a ironia, que ele maneja de modo a exibir os limites do alcance da palavra por meio de um estilo em que o narrador parece advertir o leitor de que está consciente, a cada frase, da distância entre instrumento e objeto. A palavra articulada pelo manejo estilístico de Flaubert não pretende atingir estrela nenhuma; todo o esforço deste autor consiste em não se deixar enganar sobre o alcance dos pobres recursos de que somos, o autor, Emma, Rodolphe, Charles e o próprio leitor, prisioneiros. Uma prisão que a psicanálise vem se esforçando para relaxar, ao relativizar a alienação daqueles que buscam a clínica, em relação ao discurso do Outro que fala em nós.

Uma das respostas que Emma procura dar à sua incapacidade criativa particular — apesar da extravagância das cartas, dos versinhos, das declarações de amor que ela produz sem parar — é tipicamente burguesa: a ousadia de viver um amor clandestino desperta nela outras forças adormecidas, novas formas de ousadia, e Emma entra em uma espécie de fúria consumista até então desconhecida para ela. Todas as mercadorias que lhe oferece Lheureux, o vendedor que traz a Yonville artigos “da capital”, lhe interessam. Ela compra lenços de seda que nunca antes possuiu, perfumarias, presentes para o amante, cortinas novas para o quarto e até mesmo — luxo supremo na casa de um médico de interior! — uma poltrona macia. Para satisfazer esta outra versão de seus desejos de “ser uma outra” Emma se endivida perigosamente com Lheureux que, percebendo a presa fácil que encontrou, não pára de dar corda à imaginação da cliente.

As fantasias que a experiência amorosa não são capazes de realizar transbordam para esta nova forma de voracidade e Emma, incapaz de sublimar sua sensualidade, compra muito mais do que pode lhe dar o marido. Ela assina promissórias e chega a convencer Charles a vender algumas terras da família para se capitalizar. Emma tenta, desta forma, realizar a passagem do ser ao ter comprando objetos, como se o *semblant* de ascensão social pudesse completar (ou substituir) a imagem da heroína romântica que começou a comprar quando se entregou a Rodolphe. Emma compra objetos para travestir-se nesta outra, que ela é incapaz de enunciar pelo uso da linguagem já que, privada do domínio sobre seus enunciados, não produz outro discurso além da repetição dos clichês pelos quais se aliena como objeto para seus amantes. Incapaz de dominar a linguagem que a aprisiona, tenta o domínio das coisas; incapaz de ocupar outra posição que a de objeto do desejo de um homem, tenta mudar sua posição subjetiva possuindo, ela mesma, os objetos com que possa se satisfazer. Uma certa virilidade em Emma Bovary, como veremos mais adiante, começa a se manifestar aqui.

Charles, por sua vez, vai demonstrar que nunca será nem ao menos o médico competente e bem-sucedido que Emma esperava que ele fosse a fim de sustentar uma esposa digna de um homem de valor. O fracasso na operação do pé aleijado de Hippolyte, instigada pela paixão positivista do farmacêutico Homais, submete tanto o marido quanto a esposa a uma grande humilhação. Ele, porque o desastre logo se torna público na região. Emma, por ter se enganado mais uma vez ao imaginar que um homem como ele pudesse valer alguma coisa, como se “vinte vezes já, ela não tivesse percebido sua mediocridade”.

... Elle se rappela tous ses instincts de luxe, toutes les privations de son âme, les bassesses du mariage, du ménage, ses rêves tombant dans la boue comme des hirondelles blessées, tout ce qu'elle avait désiré, tout ce qu'elle s'était refusé, tout ce qu'elle aurait pu avoir! Et pourquoi, pourquoi? (p. 212).

“Ela se lembrou de todos os seus desejos de luxo, todas as privações de sua alma, as baixezas do casamento, do adultério, seus sonhos caindo na lama como andorinhas feridas, tudo o que ela havia desejado, tudo a que ela se havia recusado, tudo o que ela poderia ter tido! E por que, por quê?”.

A vergonha de Charles com o fracasso na operação de Hippolyte não é maior que a decepção de Emma ao ver seu “personagem de consolação” — a esposa devotada de um médico bem-sucedido — falhar. Ela havia se envolvido com o projeto — que na verdade não era de Charles e sim de Homais —, apoiado e incentivado o marido; foi sua última tentativa de fazer do marido, senão o herói romanesco de seus sonhos, ao menos um “homem de ação”, um burguês empreendedor, ousado e bem-sucedido. Uma última tentativa de “virilizar” Charles, incentivando-o a conquistar alguma coisa que pudesse despertar o desejo dela — sucesso profissional, prestígio científico —, dinheiro, por que não? Mas a operação fracassada revela não somente a mediocridade de Charles como médico: revela a mediocridade de suas ambições. Ele se acomoda, se intimida, nunca mais tenta ser o homem que Emma pudesse admirar. Este homem, o homem de ação na novela de Flaubert, seria Homais. Mas Homais é parecido demais com Emma para se tornar um dos amantes dela.

Rodolphe abandona Emma no auge dos sonhos dela com uma fuga romanesca, a dois, para algum Oriente longínquo. Para se despedir, ele se vale dos mesmos recursos que utilizou para conquistá-la: os clichês românticos que compõem a carta de despedida seriam ridículos se não fossem cínicos. Ao contrário de Emma, prisioneira das idéias feitas, Rodolphe manipula os clichês a seu favor e dá a entender à amante, da qual já se cansou, que está sacrificando seu amor para evitar desgraçar a vida dela. “Emma! Esqueça-me! Por que o destino quis que eu te conhecesse?” (p. 230). A carta de Rodolphe tem um efeito quase fatal sobre Emma. Ela desmaia ao recebê-la e cai em grande prostração, durante meses. Charles teme pela vida da esposa, sem entender as causas da doença que, em tantos romances, abate as heroínas abandonadas na forma de uma “febre cerebral” (como, por exemplo, a morte da desventurada Mme de Tourvel, outra apaixonada romanesca “fora do lugar”, em *Les liaisons dangereuses*, de Laclos¹). O abandono destrói a personagem da amante romântica em torno da qual a feminilidade de Emma se estruturou — a morte de sua “heroína” atinge Emma em pleno ser, quase causando sua morte. É necessário inventar uma outra personagem, diante de outra platéia, para voltar a viver: ao receber a extrema-unção, ela refaz o circuito místico-erótico de que se alimentou durante toda a adoles-

1 Ver Choderlos de Laclos, *Les Liaisons Dangereuses* (1779). Paris: Gallimard, 1972.

cência, e encontra outro *semblant* que lhe permita continuar a existir.

Quand elle se mettait à genoux sur son prie-Dieu gothique, elle adressait au Seigneur les mêmes paroles de suavité qu'elle murmurait jadis à son amant, dans les épanchements de l'adultère (241).

“Quando se ajoelhava diante de seu oratório gótico, ela endereçava ao Senhor as mesmas palavras de suavidade que murmurava outrora a seu amante, quando das expansões do adultério.”

Assim Emma se recupera fazendo novamente de Deus seu amante, “um outro amor acima de todos os outros” (p. 239), no qual se apoiar para seguir sendo uma mulher.

No período de recuperação depois da partida de Rodolphe, Emma vai a Rouen com Charles para espairecer. Lá, o casal vai à ópera e reencontra Léon. A emoção de Emma ao rever aquele que deveria ter sido seu primeiro amante não é a mesma dos encontros de Yonville: ela agora se imagina como uma mulher experiente, que conhece as doçuras e amarguras do amor. Mesmo assim, a conversa entre os dois é “profunda” e cheia de espírito como antes; encantada, Emma permanece mais um pouco em Rouen a pretexto de rever *Lúcia de Lammermoor*. Agora, Léon também já não é mais tão inexperienced e não hesita na conquista. A consumação deste segundo adultério se dá dentro de um fiacre de aluguel, em uma cena considerada escandalosa na época em que *Madame Bovary* foi publicado, em capítulos, na *Révue de Paris*. Descrita inteiramente da perspectiva de um narrador localizado do lado de fora, menciona as cortinas se fechando, a voz de Léon mandando o cocheiro tocar sempre em frente, o cansaço do cocheiro e dos cavalos na longa corrida a esmo pelas ruas de Rouen, a mão sem luva que atira pela janela pedacinhos de papel — a carta que Emma pensava entregar a Léon tentando recusar este segundo *affaire*. Mais tarde, de volta ao hotel, Emma já começa a sentir no coração ...

... cette lâche docilité qui est, pour bien des femmes, comme le châtiment tout à la fois et le rançon de l'adultère (p. 271).

...“Esta lânguida doçura que é, no caso das mulheres, como o castigo e ao mesmo tempo a expiação do adultério.”

Desta vez as posições se invertem: Léon se envaidece diante dos amigos em ter como amante uma mulher experiente: uma mulher casada! É Emma quem introduz o amante nas artes eróticas, enquanto ele se pergunta, surpreso, onde ela teria aprendido aquilo. Emma vai uma vez por semana a Rouen, com o consentimento de Charles, a pretexto de tomar aulas de piano com uma professora inexistente; a mentira é tão fácil que ambos, marido e mulher, chegam a admitir que ela vem fazendo progressos consideráveis ao piano. Enquanto isto sua fúria “consumista” prossegue de vento em popa e ela se endivida cada vez mais com Lheureux. As compras que faz para a casa — as únicas de que Charles é informado — são suficientes para que o casal se envolva com hipotecas difíceis de saldar: mais uma razão para que Emma vá a Rouen “consultar Léon”, que entende de contabilidade.

A amante experiente e lasciva, mestra nas mil artes do erotismo, liberada para desejar outros prazeres — ela quer sorvetes, cigarros, sedas finas, vestidos, tapetes —, é a quarta personagem assumida por Emma depois da adolescente mística, da esposa virtuosa e da amante apaixonada seduzida pelo experiente Rodolphe.

Léon, de sua parte, está saboreando, pela primeira vez,...

... l'inexprimable délicatesse des élégances féminines(...) Il admirait l'exaltation de son âme et les dentelles de sa jupe. D'ailleurs, n'était ce pas une femme du monde, et une femme mariée! Une vraie maîtresse enfin? (...) Elle était l'amoureuse de tous les romans, l'héroïne de tous les drames, le vague elle de tous les volumes de vers...(p. 289). Mais adiante: (p. 300) Il ne discutait pas ses idées, il acceptait tous ses goûts; il devenait sa maîtresse plutôt qu'elle n'était la sienne". "Où donc avait-elle appris cette corruption, presque immatérielle à force d'être profonde et dissimulée?"

... “a inexprimável delicadeza das elegâncias femininas (...) Ele admirava a exaltação de sua alma e as rendas de sua saia. Ademais, esta era uma mulher experiente, e uma mulher casada! uma verdadeira amante, enfim? (...) Ela era a namorada de todos os romances, a heroína de todos os dramas, a vaga ela de todos os livros de versos”. (...) “Ele não discutia suas idéias, aceitava todos os seus gostos; ele se tornava sua

amante antes que ela fosse a dele. Onde havia ela aprendido esta corrupção, quase imaterial à força de ser profunda e dissimulada?”

Dessa forma, Léon também se tornava bovarista. Também para ele, a grande força desta aventura amorosa consistia no imaginário compartilhado da sublitteratura romanesca; e, diante da experiência da amante no manejo da linguagem erótica e literária, Léon se vê colocado na posição feminina.

Mas a mesma “aptidão a todos os excessos” começa a comprometer o romance entre Emma e Léon. Da parte dele, por um recuo diante dos esforços desesperados da amante para recuperar a intensidade dos antigos encontros; de parte dela, pela percepção de uma certa banalização do conteúdo estético da experiência. A reação de Emma é redobrar a profusão das cartas, das manifestações secundárias, ornamentais, do romance, “flores e versos, lua e estrelas...”.

... et puis elle se promettait continuellement (...) une félicité profonde, puis elle s'avouait ne rien sentir d'extraordinaire
(p. 310).

...“e quanto mais ela se prometia, continuamente, uma felicidade profunda, mais ela se surpreendia de não sentir nada de extraordinário.”

Ela se torna “brutal” nas cenas de rendição erótica diante de um amante perplexo que não pergunta nada, mas percebe que o encanto está se desvanecendo. Já sabemos: a contrapartida aos limites da experiência amorosa são os excessos que Emma comete nas compras com Lheureux. Ela se endivida perigosamente, e quando ele percebe que a situação está saindo de controle, exige o pagamento da dívida de oito mil francos. Emma corre a tentar colocar sua dívida na conta do amor: pede a Léon que consiga o dinheiro, como prova da sua paixão. Como toda mulher de seu tempo, ela se esquece de que um amante não é um marido — Léon lhe faz vagas promessas e depois desaparece. Começa aqui a *débâcle* de Madame Bovary, comentada com precisão por Harold Bloom²:

2 Harold Bloom, Introdução a *Gustave Flaubert's Madame Bovary*, cit, p. 1-4.

Poor Emma, destroyed by usury rather than love, is so vital that her stupidities do not matter

“A pobre Emma, destruída antes pela usura do que pelo amor, é tão vital que suas bobagens não importam.”

Bloom compara Emma Bovary, na busca desesperada por *experiência* em que confunde fantasias amorosas com ideais de ascensão social, a Don Quixote, o primeiro herói moderno, que também teria sido “assassinado pela realidade” (p. 2).

A realidade que destrói os sonhos de Emma Bovary não é uma desilusão amorosa, é a derrocada financeira. Sua “estupidez” é violentamente revelada quando, diante da dívida que Lheureux já passou para as mãos de um agiota, Emma se desespera e tenta inutilmente conseguir dinheiro sem que Charles saiba que todos os móveis da casa em que moram estão empenhados. Depois de tentar seduzir Léon para obter o dinheiro como prova de amor e coragem, ela apela sucessivamente para o próprio Lheureux, para o tabelião Guilloumin, para o agiota e, enfim, para Rodolphe, que quase se comove com a súbita declaração de amor que precede o pedido de dinheiro. Diante de todas as negativas, a solução do arsênico surge sem que o narrador descreva qualquer reflexão ou hesitação por parte da personagem:

... Alors sa situation, telle qu'un abîme, se présente. Elle hale-tait à se rompre la poitrine. Puis, dans un transport d'héroïsme qui la rendait presque joyeuse, elle descendit la côte en courant, traversa la planche aux vaches, le sentier, l'allée, les halles, et arriva dans la boutique du pharmacien (p. 333).

“Agora a situação se apresentava como um abismo. Ela ofegava como se fosse romper o peito. Depois, num transporte de heroísmo que a deixou quase feliz, ela desceu a rua correndo, atravessou o curral, o atalho, a alameda, o mercado, e entrou na loja do farmacêutico.”

A decisão do suicídio é tomada não friamente, mas como uma espécie de renovação de um prazer perdido: o suicídio é a consumação do destino da heroína romântica que ela sempre desejou ser. O suicídio sempre inscreve, *a posteriori*, significados à vida daquele que tomou a decisão extrema de se matar; o arsênico salva Emma,

definitivamente, da mediocridade. O encontro entre Emma e seu duplo, o farmacêutico Homais, se dá pela pulsão de morte: o arsênico que ela ingere é roubado à farmácia dele.

Flaubert é cruel na descrição da agonia de Emma, em cuja elaboração, no entanto, se envolveu de tal modo que chegou a reproduzir no próprio corpo os sintomas de envenenamento que escrevia. A passagem mais comentada na cena da morte de Madame Bovary é a da extrema-unção, em que o padre Bournisien vai percorrendo as partes do corpo da moribunda com os óleos e enumerando seus pecados, pecados dos sentidos, dos olhos, da boca, do tato, dos ouvidos — pecados sensuais, todos eles. Antes de Emma exalar o último suspiro, ainda escuta passar pela janela um cego miserável que costumava acompanhar a carruagem em suas viagens a Rouen, pedindo esmolas e cantando:

“Souvent le chaleur d’un beau jour/ Fait rêver fillette à l’amour”...

L’aveugle! s’écriait-elle. Et Emma se mit à rire, d’un rire atroce, frénétique, désespéré, croyant voir la face hideuse du misérable, qui se dressait dans les ténèbres éternelles comme un épouvantement.

“Il souffla bien fort ce jour là, et le jupon court s’envola!”... Une convulsion la rabattit sur le matelas. Tous s’approchèrent. Elle n’existait plus (p. 344).

“Num belo dia de calor / a mocinha sonha com o amor... O cego! gritou ela. E Emma se pôs a rir, de um riso atroz, frenético, desesperado, acreditando ver a face horrenda do miserável que se elevava das trevas eternas como uma assombração. Naquele dia, forte ventava, / e a saia curta voava! Uma convulsão a atirou sobre o colchão. Todos se aproximaram. Ela não existia mais.”

A mediocridade volta a se instalar em Yonville logo após a morte de Emma. Enquanto Charles sofre, a vida cotidiana segue seu ritmo indiferente. Homais, personagem que durante todo o romance foi se desenvolvendo paralelamente à história de Emma — entre os homens que passam por sua vida, é o que menos se relaciona com ela —, segue impassível sua trajetória de pequeno burguês bem-sucedido. Ele, que também sonhara em “ser um outro”, prisioneiro de clichês e idéias feitas tanto quanto Emma Bovary, conseguiu, no

entanto, manipular os códigos da linguagem a seu favor. Escritor de discursos oficiais e artigos “científicos” para os jornais da região, autor de receitas miraculosas como a pomada com que tenta curar os olhos do mendigo cego, de projetos avançados como a prótese fracassada no pé torto de Hippolyte (fracasso atribuído a Charles, não ao próprio Homais), o farmacêutico costumava discutir com qualquer pequeno figurão que chegasse a Yonville suas idéias “progressistas” sobre medicina, educação, o futuro da França, a religião (enquanto Emma agoniza, por exemplo, mantém com o padre uma acalorada discussão sobre a existência de Deus).

Homais é a caricatura que Flaubert compõe do perfeito pequeno burguês arrivista, iludido com os ideais de igualdade da Revolução que o autor desprezava, capaz de manipular a seu favor as oportunidades que o mundo lhe oferecia. O sucesso de Homais é um recurso utilizado por Flaubert, como escreve Inge C. Winners³, para nos mostrar que a linguagem não é apenas uma força que nos controla: toda a nossa vida social depende do modo como nós manipulamos a linguagem.

O último parágrafo do romance é dedicado a ele. Depois da morte de Charles e da miséria em que ficou a pobre Berthe, a obscura filha de Emma amada apenas pelo pai, Flaubert escolhe a figura de Homais para encerrar a narrativa.

Depuis la mort de Bovary, trois médecins se sont succédés a Yonville sans pouvoir y réussir, tant M. Hoamis les a tout de suite battus en brèche. Il fait une clientèle d'enfer; l'autorité le ménage et l'opinion publique le protège. Il vient de recevoir la croix d'honneur (p. 366).

“Desde a morte de Bovary, três médicos se sucederam em Yonville sem sucesso, de tanto que M. Homais lutou para prejudicá-los. Ele faz uma clientela dos diabos; as autoridades o poupam e a opinião pública o protege. Ele acaba de receber a cruz de honra.”

3 Inge Crossman Winners, “Madame Bovary or the dangers of misreading”, In: *Poetics of Readings, Approach to the Novel*. Princeton, NY: Princeton University Press, 1988, pp. 57-88.

O Julgamento de *Madame Bovary* e a resistência da moral vitoriana

“Senhor, meu Deus, perdoa-me tudo!”, pronunciou, sentindo que lhe era impossível lutar. (...) E a vela, à luz da qual Anna lera o livro da vida com todos os seus tormentos, todas as suas traições e todas as suas dores, resplandeceu, de súbito, com uma claridade maior do que nunca, alumando as páginas que até então haviam estado na sombra. Depois crepitou, estremeceu e apagou-se para sempre.”

Leon Tolstói, *Anna Karênina*

A importância atual do processo movido pelo Ministério Público contra *Madame Bovary* consiste no testemunho que ele nos oferece de como o romance foi lido pela sociedade da época. De fato, o processo atesta o fracasso do projeto dialógico do texto flaubertiano, em que a alternância indiscriminada entre as vozes do narrador e dos personagens deveria possibilitar um distanciamento irônico por parte do leitor. No julgamento a que o texto foi submetido, por ofensas à moral pública e à religião, depois de sua publicação na *Revue de Paris* e antes de sua edição em livro, o que se nota é que tanto a acusação quanto a própria defesa estão tratando autor, narrador e personagens como uma única voz, de modo que não se sabe ao certo se quem deve ser punido é Gustave Flaubert, Emma Bovary ou o estilo da obra, o que levou Dominick La Capra¹ a afirmar que o crime de que *Madame Bovary* foi acusado era basicamente um crime de linguagem.

1 Dominick La Capra, *Madame Bovary on Trial*. Nova York: Cornell University Press, 1982.

O fracasso nas intenções de Flaubert fica evidente, por exemplo, na ausência de qualquer reação pública ao personagem que o escritor considera mais imoral: M. Homais. Homais é um caso de bovarismo masculino bem-sucedido; a última ironia de Flaubert. É ele quem tem a última palavra no romance, de acordo com a observação de I.C.Winners. De fato a última palavra, *a respeito* de Homais, é um comentário irônico do narrador que expõe o que foi, ao longo de mais da metade do romance, o grande projeto do farmacêutico de Yonville. A intenção final do narrador (nisto concordo com Winners) é revelar Homais e, através dele, o potencial destrutivo da linguagem. Escrevendo continuamente suas “opiniões” para o jornal de Rouen, discursando em cerimônias oficiais de Yonville, Homais acaba por impressionar seus conterrâneos, que tomam sua retórica como evidência de conhecimento científico e passam a consultar Homais mais do que ao Dr. Bovary, quando precisam de um médico.

Nas últimas páginas de *Madame Bovary*, escreve Winners, o narrador revela a imoralidade de Homais, não da adúltera Emma. O farmacêutico seria “the epitome of moral corruption” (p. 85):

By allowing a charlatan to triumph after repeatedly undermining all he says and does, the narrator brings the novel to an ironic closure that invites active reader's response (p. 86).

“Ao permitir triunfar um charlatão depois de ter repetidamente minado tudo o que ele diz e faz, o narrador conduz a novela a um desfecho irônico que convida o leitor a uma resposta ativa.”

O que não necessariamente aconteceu, pelo menos da primeira vez em que a novela foi publicada. No julgamento de *Madame Bovary*, veremos que nenhuma das charlatanices praticadas por Homais, nem a denúncia do triunfo de suas falsificações sobre a mediocridade honesta de Charles (uma verdadeira denúncia da dupla moralidade burguesa), são considerados imorais pela acusação, tal a invisibilidade deste personagem tão adaptado a seu tempo que passou despercebido às primeiras gerações de leitores. O “crime de linguagem” cometido por Flaubert não inclui o modo como ele conduziu o personagem de M. Homais.

Na semana de 31 de janeiro a 7 de fevereiro de 1857, a VI Câmara do Tribunal Correccional de Paris assistiu ao processo de acusação do

Ministério Público (na figura do advogado Ernest Pinard) contra Gustave Flaubert, seguido da defesa conduzida por Sénard e da decisão do júri de absolver romance e autor mediante a supressão de alguns trechos da obra². Os argumentos da acusação, de que *Madame Bovary* seria uma obra ofensiva à moral, aos costumes e à religião, parecem dirigir-se à pessoa de Emma, não ao texto de Flaubert. Pinard acusa a personagem, em primeiro lugar, de não ter tentado seriamente amar seu marido; cita o trecho do romance em que Flaubert escreve que a mediocridade doméstica arrastava Emma a fantasias luxuriosas, e a ternura matrimonial despertava nela desejos adúlteros. Ao invés de se arrepender de tais sentimentos...

... elle se maudit de n'avoir pas aimé Léon, elle eut soif de ses lèvres (p. 375).

“Ela se maldisse por não ter amado Léon, sentiu sede de seus lábios.”

Pinard também se escandaliza por Emma não perceber a frivolidade do amor de Rodolphe e, ao invés de se envergonhar do adultério que fora levada a praticar, sentir-se triunfante, mais bela, mais desejável, depois de ter um amante.

A segunda acusação refere-se à passagem em que Emma, seriamente doente depois da partida de Rodolphe, recebe a comunhão e começa a sair da prostração em que se encontra, dirigindo-se a Deus com o mesmo ardor com que outrora se dirigia ao amante. Com que direito, indaga Pinard, uma mulher, mesmo a mais extravagante, a mais romântica, dirige-se a Deus nestes termos?

...Voluptueuse un jour, religieuse le lendemain, nulle femme, même dans d'autres régions, même sous le ciel d'Espagne ou d'Italie, ne murmure à Dieu les caresses adultères qu'elle donnait à l'amant (p. 379).

“Voluptuosa um dia, religiosa no dia seguinte, nenhuma mulher, mesmo em outras regiões, mesmo sob os céus da Espanha ou

2 O texto do Julgamento de *Madame Bovary* está integralmente reproduzido no final da edição do romance, citada. Todas as passagens do Julgamento citadas referem-se a esta edição, pp. 369-441.

da Itália (grifo meu), murmura a Deus as carícias adúlteras que ela endereçava a seu amante.”

A terceira acusação refere-se à recaída de Emma no adultério, desta vez com Léon. Pinard refere-se à cena do fiacre, já suprimida da publicação na revista a pedido do editor, Maxime du Camp. Mas acrescenta que, se a *Revue de Paris* excluiu aquela cena, ainda assim deixa o leitor penetrar no quarto onde os amantes se encontram. Pinard cita longamente as cenas dos encontros entre Emma e Léon no hotel em Rouen, e termina com o trecho em que Flaubert descreve a surpresa do rapaz ante a experiência erótica da amante, que conhecia palavras que o incendiavam e beijos que lhe tocavam a alma. Onde havia ela aprendido tais carícias?

Por fim, o promotor apresenta uma última prova da imoralidade de *Madame Bovary*, a primeira que parece não inculpar diretamente a personagem, mas o narrador — ou, quem sabe, o autor? É a cena da extrema-unção, em que E. Pinard acusa a sensualidade da passagem em que o padre vai percorrendo com os santos óleos o corpo de Emma, enquanto o narrador recorda os pecados cometidos através dos olhos, da boca, do olfato, dos ouvidos, das mãos e dos pés. Não bastasse o fato de que a própria Emma decide suicidar-se, não por arrependimento, mas por cansaço, sua agonia ainda vai fazer o leitor rememorar, em cores “lascivas” como diz o promotor, toda a sua vida de pecados.

E. Pinard conclui sua peça de acusação reivindicando que o autor imponha algum limite à sua Emma Bovary, que diante da fraqueza dos personagens masculinos do romance domina, reina soberana até depois de sua morte!

...Voilà la conclusion philosophique du livre, tirée non par l'auteur, mais par un homme qui réfléchit et approfondit les choses, par un homme qui a cherché dans le livre un personnage qui pût dominer cette femme. Il n'y en a pas. Le seul personnage qui domine, c'est Madame Bovary (p. 388).

“Eis a conclusão filosófica do livro, deduzida não pelo autor, mas por um homem que refletiu e aprofundou as coisas, por um homem que procurou neste livro *um personagem que pudesse dominar esta mulher* (grifo meu). Ele não existe. O único personagem que domina é Madame Bovary.”

Assim, conclui o promotor, é preciso buscar fora da obra, na sociedade, na moral religiosa, o que faltou à criação de Flaubert: alguém que contenha os ímpetos daquela mulher. Uma última acusação ainda sobra para o estilo da narrativa, já que é necessário sim pintar as paixões humanas, mas quando se as colore de tintas tão lascivas, quando não se lhes impõe nenhuma medida, nenhuma regra, a arte deixa de ser arte. “É como uma mulher que tirasse todas as vestes” (p. 388). Portanto, a mulher sem pudor não é apenas Emma Bovary, é a própria arte de Flaubert, o próprio estilo “sem decência” do romance.

Pinard se oferece, então, como este homem capaz de conter os excessos femininos, tanto de Flaubert quanto de Emma Bovary.

Comentando o julgamento de *Madame Bovary*, La Capra nos faz saber que Pinard, anos mais tarde, escreveu e publicou um livro de versos obscenos, demonstrando com isto ter sido mais afetado pelo romance de Flaubert do que o advogado de defesa, Sénard. A defesa de Sénard, no entanto, indica o mesmo tipo de *misreading* que determinou a posição da promotoria. A posição de La Capra sobre o processo todo é de que tanto as razões da acusação quanto as da defesa, que tenta (e consegue) transformar *Madame Bovary* em uma peça de propaganda moral e advertência para as moças românticas de sua época, são bastante obscuras — o que indica que os fatores que efetivamente decidiram o processo não estavam inteiramente conscientes, nem mesmo para as partes envolvidas:

The reasons explicitly given for discomfort do not adequately account for the unsettling, even uncanny effect of the text (p. 17).

“As razões explicitamente alegadas para o desconforto (na leitura de MB) não se ajustam aos efeitos perturbadores, ou mesmo misteriosos, do texto.”

O problema, segundo La Capra, é que o romance de Flaubert de fato levantava dúvidas radicais sobre a validade de normas e categorias comuns, tidos como universalmente válidos, no mundo onde vivia seu autor; a ambigüidade do estilo de Flaubert, que analisarei ao final deste capítulo, contribuiu para aumentar a confusão deixando o leitor, como reclama Pinard, com a sensação de uma omissão por parte do autor diante dos excessos cometidos pela personagem.

O tipo de “crime ideológico” cometido pela novela envolve o modo como Flaubert fez uso da linguagem, implicando toda a sociedade burguesa na formação dos desejos e das ilusões que fizeram a desgraça de Emma Bovary, seu marido e sua pobre filha.

...One of the disconcerting effects of MB, is to unsettle the secure oppositions upon which the trial depended and which a scapegoating process is functional in generating or preserving. In this way, the “referent” for which a scapegoat was substituted became indeterminate, for it included the society that legally constituted itself as judge of the moral (La Capra, p. 25).

“Um dos efeitos desconcertantes de MB é perturbar as oposições seguras das quais depende o julgamento, que um bode expiatório tem a função de produzir ou preservar. Neste sentido, o ‘referente’ pelo qual o bode expiatório foi substituído, tornou-se indeterminado, já que incluiu a sociedade que se constituiu legalmente como juiz da moralidade”.

A mesma ambigüidade de leitura que enfureceu a promotória tornou a defesa de *Madame Bovary* extremamente simples. O que E. Sénard fez foi escolher, das possibilidades oferecidas pelo texto, a que mais lhe convinha para transformar a história de Emma em uma peça de denúncia do que poderia vir a acontecer a uma mulher educada além de seus meios e de seus recursos. O descompasso entre a vida com a qual Emma Rouault tinha sonhado e a vida que Emma Bovary descobre depois de casada é um dado fundamental para o advogado de defesa. Ao editar *Madame Bovary* em livro, Flaubert dedicou o romance a Sénard, cuja *plaidoirie*, segundo o autor, conferiu à obra uma “autoridade imprevista”. A dedicatória nos soa como mais uma ironia de Flaubert: a autoridade imprevista conferida pela leitura de Sénard ao romance é a de uma obra moral, pedagógica mesmo, cujo objetivo é alertar seus leitores para aquilo que pode vir a fazer a perdição de uma mulher, se ela receber uma educação acima de seus meios e de seus recursos e, em vez de tentar se adaptar à vida que lhe cabe, for se envolver com aspirações estranhas, incentivadas por uma educação “muito elevada para ela” (p. 392).

Uma mulher casada, decepcionada com a vida doméstica — e com o amor, objeto de seus devaneios adolescentes alimentados pela leitura de romances inadequados —, incapaz de se contentar com o que tem porque recebeu uma educação “elevada demais para seu

meio e seus recursos”: a ingenuidade — ou a astúcia? — da leitura de Sénard salvou o romance de Flaubert da condenação. Sénard tomou a novela como realista, ao pé da letra, no sentido de retratar fielmente o que acontece na sociedade contemporânea...

... en mettant en scène trois ou quatre personnages de la société actuelle vivant dans les conditions de la vie réelle, et présentant aux yeux du lecteur le tableau vrai de ce qui se rencontre au plus souvent dans le monde (p. 391).

“Colocando em cena três ou quatro personagens da sociedade atual, vivendo nas condições da vida real, e apresentando aos olhos do leitor o quadro verdadeiro daquilo que frequentemente se encontra em sociedade.”

A leitura de Sénard, ainda mais conservadora que a de Pinard, reconstrói a novela de Flaubert como “uma simples, clara e distinta confirmação da existência da moralidade”, escreve La Capra (p. 34). Além disso, transforma Emma em personagem exemplar, ensinando com seu fracasso o que *não* se deve fazer na educação das moças, como, por exemplo: instruí-las acima de suas condições de origem. Isto confundiria a mulher, que mais tarde, ao se casar, não se conformaria com um casamento que não corresponda às suas aspirações recém-cultivadas, e sim às condições de seu nascimento. É para a impossibilidade de ascensão social para as mulheres que a obra de Flaubert estaria alertando os(as) leitores(as). Esta seria, para Sénard, a “mensagem” moralizante, pedagógica, de *Madame Bovary*: um alerta para que as mulheres se conformem com a vida que lhes cabe, determinada por sua origem familiar e pelo casamento que a ela corresponde.

A ambigüidade do estilo de Flaubert permite que as inquietações de Emma Bovary dêem lugar a uma leitura como a de Sénard. O próprio Gustave Flaubert, autor, preferiu manter diante de sua obra uma posição ambígua. Em dezembro de 56, ele escreve a Louis Bonenfant (carta 105) que: “A Bovary prossegue acima das minhas esperanças. Só as mulheres me olham como um homem horrível: acham que sou verdadeiro demais. Eis o fundo da indignação...”

Para Flaubert, se as mães não devem permitir que *Madame Bovary* caia nas mãos de suas filhas, “creio que os maridos não fariam mal em permitir que suas esposas leiam”. As intenções educa-

tivas de Flaubert, no entanto, se desfazem no parágrafo seguinte da carta, quando ele enfatiza mais uma vez: "Confesso, de resto, que tudo isto me é perfeitamente indiferente. A moral da Arte consiste em sua própria beleza e, acima de tudo, eu prezo o estilo e, depois, o Verdadeiro" (p. 164). Se para Flaubert a Arte, a Beleza, o Verdadeiro (assim, em maiúsculas, como ele escreveu) são valores acima da moralidade das sociedades, ainda assim podemos concordar com a opinião de Baudelaire, de que na busca de viver uma outra vida, uma vida como a dos romances, diferente da mediocridade de Tostes ou de Yonville, a "mulherzinha" Bovary encarna algo do Ideal — o ideal de uma vida na qual a aventura e a beleza tenham lugar.

Voltando ao julgamento: de acordo com o argumento da defesa, a leitura de *Madame Bovary* jamais poderia corromper uma jovem para os "prazeres fáceis" do adultério, e sim lhe mostrar os seus perigos, *et de la faire frissonner d'horreur*. A leitura de Sénard é mais conservadora do que a da promotoria, e não apenas porque ele vê no romance uma confirmação da moralidade vigente e um alerta enfático contra as pretensões desviantes. Se Pinard e Sénard representam, como escreve Dominick La Capra, mais dois dos muitos homens de Emma Bovary, o primeiro, a meu ver, tem pelo menos a consideração de responsabilizá-la por seus atos, enquanto o segundo, representante de uma posição masculina tradicional, não vai além de considerá-la como uma pobre vítima das circunstâncias, despreparada para enfrentar uma situação complexa. Se Pinard pede ao autor que detenha esta mulher inescrupulosa, supõe-se que para ele Emma seria sujeito de seus desejos, agente de seu destino. Para Sénard, a inteligência da mulher não suporta a confusão a que as condições da vida moderna a expõem: entre as aspirações inculcadas por uma educação "acima de suas condições" e as decepções de um casamento que não tem a lhe oferecer mais do que a continuidade de sua vida comum, as Bovarys do século XIX continuam a ser entendidas como objetos do que os homens tinham a lhes oferecer, ou a lhes demandar.

Entre a posição de Pinard e a de Sénard, o bovarismo surge como um sintoma, como a busca de uma solução de compromisso para o ser da mulher — pois entre os desejos de que é ela sujeito está o desejo do desejo do homem, de que ela é sempre objeto. Mudar a vida, tornar-se autora da sua própria história, passa ainda, para Emma Bovary, por esta forma de *mais-alienação* em que ela depende

de conseguir ser amada por um homem que a tome como um objeto tal, num lugar tal, a fim de lhe possibilitar a autonomia e o manejo dos códigos que regem a vida social, essenciais para a realização de seus projetos. Projetos nada delirantes, por sinal. Perfeitamente compatíveis com as possibilidades de ascensão social e mobilidade individual recém-inauguradas nas sociedades industriais de cultura burguesa emergentes na Europa oitocentista. Delirante, isto sim — mas para entender isto foi preciso quase um século de psicanálise —, é a aposta no amor de um homem como meio de encurtar o caminho entre a posição feminina e a posição de sujeito, na mulher. Um século de psicanálise e pelo menos dois séculos da literatura moderna, que produziram deslocamentos subjetivos não somente entre as mulheres.

But men themselves may be feminized by literature, and their protective garments may be penetrated by its wills. Man as he reads literature must also be provided with a safeguard who supplements his force and virtue (La Capra, p. 38).

“Mas os próprios homens podem ser feminizados pela literatura, e suas vestimentas protetoras podem ser penetradas por desejos desta. O homem, ao ler literatura, também deveria estar provido de alguma salvaguarda suplementar à sua força e virtude.”

Sem esta proteção, que Sénard e Pinard souberam utilizar para não se deixar penetrar excessivamente pelo universo imaginário de *Madame Bovary*, todo homem sabe o quanto está ameaçado em incorrer, ele também, em surtos de bovarismo.

O Estilo de Flaubert e a elaboração da origem burguesa

“E tudo isso, por quê? para quem? para os Burgueses! para divertir este infame Burguês!”

Gustave Flaubert, *Cartas Exemplares*

Apesar de seu desprezo pelo projeto arrivista burguês, Gustave Flaubert não poderia ter concordado com a inclusão do termo bovarismo na sintomatologia psiquiátrica. Foi a ferrenha adesão a seu desejo quase delirante de “tornar-se um outro” que fez dele, o filho de um importante médico de Rouen destinado pelo pai à (odiosa) carreira de advogado, um escritor de tempo integral, sem outra renda que a das terras que herdou depois da morte daquele, sem profissão da qual pudesse se sustentar e sem outra ocupação além da de desenvolver, obsessivamente, um estilo.

Flaubert foi bovarista? A julgar pela análise desenvolvida na exaustiva biografia escrita por Jean-Paul Sartre¹ teria sido sim, muito mais bem-sucedido que a principal personagem literária que criou. Diante da obstinação do pai, Achille-Cléophas, quanto à carreira do filho, Flaubert não recuou de seu delírio de tornar-se escritor. Escrevo *delírio* propositadamente, para designar esta espécie de certeza do eu sobre si mesmo que parece não ter nenhuma correspondência na experiência sensível dos fatos, nem se fundar em qualquer projeto consistente que possa transformá-la em realidade. Flaubert não desistiu, mas não sabia lutar: tudo o que conseguia fazer diante da

1 Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la Famille*, vol III. Paris: Gallimard, 1971. Todos os trechos da correspondência de Flaubert citados em francês neste capítulo referem-se a esta edição.

autoridade paterna era opor a ela uma “resistência passiva” que o fazia adoecer frequentemente, mas nunca o suficiente para que ele abandonasse o curso de Direito. Entre 1839 e 42, o jovem Gustave esteve sempre adoentado, sofrendo de males confusos “endurecidos ao pai” que no entanto se recusava a levá-lo totalmente a sério, evitando “instalar o filho em sua doença” definitivamente.

Para Sartre, o acontecimento fundamental na vida do futuro escritor foi uma crise sofrida em janeiro de 1844, em uma viagem para Pont L'Évêque, testemunhada pelo irmão mais velho, Achille, que viajava com ele. O “ataque”, nunca suficientemente diagnosticado, fez com que Gustave Flaubert caísse da carruagem que dirigia e ficasse estendido no chão, como morto. Levado para a casa dos pais e diagnosticado por Achille-Cléophas como tendo sofrido uma “congestão cerebral”, Gustave Flaubert iniciou neste momento, aos 22 anos, uma longa carreira de enfermo, entregue aos cuidados paternos, incapaz de seguir seus estudos (incapacidade confirmada por nova crise, pouco tempo depois), submetido a regimes que ele próprio considerava “infernais” até 1846.

...Ma vie active, passionnée (...) a pris fin à 22 ans. A cette époque, j'ai fait de grands progrès tout à coup et autre chose est venue (Flaubert apud. Sartre, p.1799).

“Minha vida ativa, apaixonada (...) teve fim aos 22 anos. Naquela época, eu fiz grandes progressos de repente, e outra coisa aconteceu.”

A “outra coisa” a que se refere Flaubert foi sua transformação em escritor, que aconteceu logo depois da morte do pai, em janeiro de 1846, seguida meses depois pela da irmã caçula, Caroline, no parto de sua primeira filha.

... Tu me regarderais peut-être comme un homme sans coeur si je te disais que ce n'est pas l'état présent que je considère comme le plus pitoyable de tous. Dans le temps que je n'avais à me plaindre de rien, je me trouvais bien plus à plaindre. Je vais me mettre à travailler, enfin! enfin! J'ai envie, j'ai espoir de piocher démesurément et longtemps (idem, p. 1796).

“Você me considerará talvez como um homem sem coração se eu lhe dissesse que o estado presente não é o que eu considero

como o mais penoso de todos. No tempo em que eu não tinha nada de que me queixar, eu me encontrava bem mais queixoso. Vou começar a trabalhar, enfim, enfim! Tenho desejo, tenho a expectativa de cavocar desmesurada e longamente.”

A interpretação de Sartre propõe que, até janeiro de 1846, Flaubert teria vivido como um jovem histérico, “idiotizado” diante do pai que valorizava o filho mais velho e considerava o segundo uma nulidade. Incapaz de enfrentar com argumentos a autoridade paterna, Gustave Flaubert teria produzido “crises nervosas”, à maneira do que se denominou, décadas mais tarde, “conversões histéricas”; um recurso passivo, feminino, desprovido de palavras, mas eficiente para promover o tipo de libertação que seu projeto exigia. Foi na inatividade, no isolamento doentio, no estado de quase invalidez, a princípio prescrito pelo pai como tratamento e mais tarde, depois da morte daquele, escolhido por Flaubert, que ele conseguiu o tempo ocioso e o desligamento do mundo produtivo, necessários para se dedicar inteiramente à sua obra. Compreende-se então a afirmação impiedosa, feita ainda durante o período de luto pelas duas mortes na família: quando eu não tinha do que me queixar, eu era bem mais infeliz.

No entanto, depois de sua libertação, Flaubert correu seriamente o risco de realizar seu antigo desejo de “tornar-se um outro”, na forma de um outro eternamente doente, inviabilizando o projeto do escritor. Depois de sua “falsa morte” em 1844, escreve Sartre, o *imaginário se impôs a Flaubert*. Inerte, passivo, entregue aos cuidados do irmão, esteve prestes a realizar o velho sonho: —

...devenir imaginaire tout à fait. (...) C'est à dire, de vivre imaginaiement l'expérience singulière d'un grand mort (p. 1847).

“...tornar-se totalmente imaginário. (...) Quer dizer, viver imaginariamente a experiência singular de um grande morto.”

Mais adiante, veremos como, em *Madame Bovary*, o escritor prestou contas de sua própria experiência com a pulsão de morte: por duas vezes, até o desfecho suicida, Emma se entrega a grandes prostrações até que, quase à beira da morte, “alguma coisa” venha resgatá-la. No caso de Flaubert, se a morte do pai veio poupá-lo da necessidade de viver como eterno “doente imaginário”, o projeto de tornar-se escritor exigiu uma operação a mais, que desta vez cobrava

uma implicação subjetiva diferente da identificação imaginária a um corpo morto.

Para transformar-se em escritor, Flaubert precisava cumprir duas condições: primeiro, garantir conforto e segurança suficientes para não ter que se ocupar das questões materiais de sua sobrevivência. Precisava viver como um burguês já constituído, beneficiário das vantagens obtidas pela posição social do pai e, ao mesmo tempo, dispensado da luta pela conservação do patrimônio (tarefa que ficou a cargo do irmão mais velho). A segunda condição, mais difícil, foi a criação de um estilo que separasse o autor Flaubert do “monstro sonhador e passivo” em que corria o risco de se transformar.

A primeira condição se cumpriu quase naturalmente, sem cobrar de Flaubert nenhum tipo de atividade: depois da morte de Achille-Cléophas, Gustave e sua mãe ficaram morando na propriedade de Croisset e vivendo de rendas. O irmão Achille se encarregou de realizar a vocação burguesa da família, seguindo a carreira do pai. Flaubert estava a ponto de instalar-se na inatividade necessária para “piocher démesurement et longtemps” em um solo de palavras; mas uma última providência se fazia necessária. Quando a competência de Achille para substituir o pai no posto de cirurgião-chefe do Hôtel-Dieu foi contestada por uma intriga qualquer, Gustave encarregou-se de falar com as pessoas influentes, fazer as visitas necessárias e garantir para o irmão o cargo, cumprindo assim pelo menos um dos desejos do falecido. Também no caso de Flaubert, foi preciso uma boa dose de atividade, como escreveria Freud décadas depois, para realizar uma finalidade passiva.

O desprezo de Flaubert pelo projeto de vida burguês teria se desenvolvido, segundo Sartre, como expressão de recusa à vontade do pai, que por sua vez o desprezava e o condenava com seu desamor, não à morte, mas à mediocridade burguesa do homem médio que “fará carreira, tristemente”...

Or il se trouve justement que cette commutation de peine lui est plus insupportable que la sanction primitive: mieux vaut retrouver son ancienne condition de monstre rêveur et passif que subir la nouvelle et devenir un bagnard activiste (p. 1819).

“Ora, acontece justamente que esta comutação de pena lhe é mais insuportável que a sanção primitiva: mais vale reencon-

trar sua antiga condição de monstro sonhador e passivo do que sofrer a nova e tornar-se um ativista forçado.”

Transformado em herdeiro, Flaubert anunciou aos amigos sua renúncia ao mundo, à vida, aos prazeres; renunciava às satisfações mundanas à condição de ter satisfeitas suas necessidades básicas, de modo a obter tempo livre para escrever.

A seguir, procurarei analisar as incidências dessas duas condições sobre a escrita flaubertiana.

Em um primeiro plano, sua relação com a realidade e sua ambígua inscrição entre os “realistas”, a partir da posição igualmente ambígua ocupada por ele na sociedade oitocentista:

grand homme manqué, bourgeois raté, propriétaire foncier...
(Sartre).

“grande homem imperfeito, burguês fracassado, proprietário de terras”.

Flaubert pretendia a condição de artista absoluto, vivendo de palavras, professando ódio à realidade e ao realismo e detestando, ao mesmo tempo, as falsas idealizações do romantismo pós-revolucionário.

Em outro plano, como forma de defesa contra a pura realização imaginária de desejos, tão acessível à sua sensibilidade, Flaubert desenvolveu como nenhum outro escritor até então o recurso da ironia. É pelo uso da voz irônica que o texto de Flaubert tem o efeito de “criar o real escrito” sem confundi-lo com a mera imitação do plano imanente do real ordinário, mais próximo do projeto naturalista de traduzir em palavras a experiência sensível. É pela ironia que Flaubert se separa de si mesmo, desdobrando-se entre autor e narrador, para recriar o efeito patético de seus excessos imaginários à custa dos excessos de seus personagens — Emma, Frédéric, Félicité, Santo Antônio — sem se confundir com eles e sem dar ao leitor o prazer bovarista de gozar através deles.

Mas, se não se confunde com seus personagens, nem por isso deixa de se projetar neles. Ao começar a escrever *Madame Bovary*, o autor já havia confessado a Louise Colet em 9/10/1852: “Se a Bovary valer qualquer coisa, a esse livro não faltará coração. No entanto, a ironia me parece dominar a vida. De onde vem que, quando eu cho-

rava, eu fosse freqüentemente me olhar no espelho para me ver? Essa disposição de planar acima de si mesmo é fonte de toda virtude.” Logo mais veremos como Flaubert emprestou este traço à sua personagem: também Emma Bovary costuma olhar suas emoções no espelho. Mas se, para Flaubert, o ato de observar-se enquanto se emociona revelava um distanciamento, um “planar acima” da experiência concreta, para Emma representa, ao contrário, uma fruição a mais, uma confirmação (literária) do prazer que ela sente com o que está vivendo. “A ironia”, escreveu Flaubert na mesma carta, “nada subtrai ao patético. Pelo contrário, ela o acentua”. A ironia, escreveu Sartre, foi o modo como o escritor Flaubert se defendeu do que sempre foi para ele, “a tentação” do patético, do mau gosto, fruto de uma compulsão de ir até o limite do “efeito de real” que as palavras podem produzir.

Antes de iniciar a análise do estilo de Flaubert em *Madame Bovary*, vou dedicar alguns parágrafos à tarefa de localizar este escritor no mundo literário oitocentista. Minha intenção é dedicar ao autor o mesmo tratamento que dedico à sua personagem e, nos outros capítulos, à mulher freudiana em geral. Ou seja, analisar separadamente as duas dimensões indissociáveis do inconsciente: aquela que se constitui a partir da história de vida e das respostas singulares produzidas pelo sujeito (numa analogia ao conceito freudiano de “escolha de neurose”) e aquela que faz parte do campo social, o campo dos discursos do Outro, no qual o sujeito ocupa uma posição que ele mesmo ignora e a partir da qual produz respostas subjetivas cujo alcance desconhece.

Uma certa leitura sociológica da obra de Flaubert nos ajuda a recuperar esta segunda dimensão, social, que ultrapassa o sujeito ao mesmo tempo que determina, em parte, seu destino. Para Fredric Jameson² a investigação sobre a vida de Flaubert feita por Sartre toca na relação dos artistas da fase inicial do capitalismo com o seu mercado e, em segundo lugar, na crise ideológica da burguesia francesa diante das massas (no caso do artista, traduzidas na forma do “mercado” necessário e odioso) que ela ajudou a emancipar. A burguesia que “inventou” o homem universal no século XVIII para combater a aristocracia se viu diante da necessidade de se defender do proletariado.

2 Frederic Jameson, “Sartre in search of Flaubert”. *New York Times Review of Books* n. 27, pp. 5, 16-18, dez. 1981.

riado, depois de 1848, “relutante em reconhecê-lo como parte daquela humanidade universal” (p. 5). Teria resolvido o problema, para Jameson, tornando-se vitoriana e reprimindo as forças sensuais da sua natureza (que a identificavam à massa grosseira), transformando seu antigo humanismo em um “positivismo misantrópico”.

Quanto aos artistas e escritores das gerações seguintes à das Luzes (entre elas, a geração de Flaubert), escreve Jameson, sua vocação romântico-revolucionária teve que ser negada justamente em função do sucesso de seus antecessores em superar o Antigo Regime, criando um público novo, endinheirado e grosseiro, que os escritores considerados sérios desprezavam. Ao mesmo tempo, não havia mais condições para reproduzir a sensibilidade dos românticos aristocráticos da geração de Chateaubriand, cujo gênio e sofrimento expressavam justamente o repúdio ao “new middle-class business world” em expansão. A resposta a esta *sobredeterminação* teria sido, do lado da produção artística, a criação do ideal de *Arte pela Arte*: um lugar de onde se pudesse escrever, mas que fosse uma espécie de “lugar nenhum”, sem compromisso nem com o mau gosto burguês nem com a choradeira decadente da aristocracia romântica. “Um livro sobre nada”, como sonhava Flaubert (carta de 16/11/1852), “sem laços com a realidade exterior, mantido só pela força de seu estilo”... A neurose de Flaubert analisada por Sartre seria, na interpretação de Jameson, uma expressão da “neurose objetiva” da burguesia em geral, e a solução “desrealizante” inventada pelo escritor viria a se transformar na lógica predominante de nossa atual sociedade de consumo — a lógica das imagens.

Em seu minucioso ensaio sobre o campo das forças sociais que produziu a geração de escritores a que pertence Flaubert, Pierre Bourdieu³ aborda de um ângulo ligeiramente diferente do de Jameson a relação conflituosa entre os artistas e a burguesia sob o reinado de Napoleão III. Ele se refere ao horror que o burguês inspirava aos artistas, como consequência da emergência de uma nova classe endinheirada que alimentava, de sua parte, um verdadeiro desprezo pela arte e pela cultura; uma multidão de “novos ricos sem cultura dispostos a fazer triunfar em toda a sociedade os poderes do dinheiro e sua visão do mundo profundamente hostil aos intelectuais” (p. 64).

3 Pierre Bourdieu, “Três Estados do Campo”, In: *As Regras da Arte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, pp. 63-199.

A arte não tem lugar em um mundo regido pela lógica do lucro — este o drama de Frédéric Moreau, personagem central da *Educação Sentimental* de Flaubert (publicado em 1867), dividido entre o desejo de ascensão social e as pretensões literárias de sua juventude.

Para Bourdieu, a “neurose” de um escritor como Flaubert foi expressão do ressentimento do artista empobrecido diante de um público que ele preferia que não o ignorasse. Lembrando o verbete sarcástico do *Dicionário...* de Flaubert sobre os escritores — “Artistas: gabar seu desinteresse” —, Pierre Bourdieu se pergunta se o desprezo do escritor pelo “burguês”... “não deve alguma coisa ao ressentimento do burguês frustrado, levando a converter seu fracasso em aristocratismo da renúncia eletiva” (p. 44). Mais à frente: “O culto do desinteresse é o princípio de uma prodigiosa inversão, que faz da pobreza riqueza recusada, portanto, riqueza espiritual.” Mas trata-se de uma inversão imaginária, que para cumprir a função de consolar o artista de seu isolamento e dignificar seu fracasso de público, depende de uma dupla negação. Primeiro, é preciso que um escritor na posição de Flaubert se esqueça de que sua autonomia diante dos artistas menores, “vendidos” ao gosto do público, depende da condição social — burguesa — de sua família. Segundo, para manter a ilusão de ter feito uma renúncia romântica aos bens materiais em favor da arte, é preciso negar que nem sempre o artista escolheu seu isolamento. Ao contrário, freqüentemente foi o público burguês que... “mantendo-o a distância, (permitiu) ao escritor tomar suas distâncias com relação a ele” (p. 44).

Uma carta de Flaubert a George Sand (*apud* Bourdieu, à p. 101), nos mostra que o escritor se dava conta perfeitamente da ambigüidade de sua posição. “Quando não nos dirigimos à multidão, é justo que a multidão não nos pague (...) Sustento que uma obra de arte digna deste nome e feita com consciência é inapreciável, não tem valor comercial, não se pode pagar”. A conclusão, como sempre, é sarcástica: se o artista não tem rendas, está condenado a morrer de fome: “Acha-se que o escritor, porque não recebe mais pensões dos grandes, é muito mais livre, mais nobre. Toda a sua nobreza social agora consiste em ser o igual de um vendeiro. Que progresso!” Neste universo, em que o artista está no pólo “economicamente dominado e simbolicamente dominante”, é a posição de herdeiro que confere a Flaubert a liberdade necessária: “A fortuna confere a audácia para a qual sorri a fortuna”, escreveu ele a Ernest Feydeau em 15/5/1859.

Para Bourdieu, a invenção de uma “estética pura” é inseparável do surgimento deste novo personagem social — o *grandé* artista profissional — que concilia traços de transgressão e liberdade com outros, de conformismo, isolamento e disciplina de trabalho. Para isto, no entanto, uma certa abastança burguesa faz-se imprescindível, mas suas evidências devem ser recalçadas em nome da superioridade do artista em relação aos “filisteus” dos quais ele pretende se afastar.

A análise desenvolvida por Erich Auerbach⁴ apresenta uma abertura maior que a de Bourdieu para os aspectos psicológicos desta mesma questão. Depois de examinar as condições do campo literário e da vida social que produziram os escritores da geração de Flaubert, (o texto em questão é sobre os irmãos Goncourt), Auerbach conclui que a recusa do mundo burguês e o isolamento no campo estético não garantiram que a literatura e a arte do século XIX tivessem se nutrido em um solo diferente daquele onde se nutria a burguesia. O mundo de Flaubert, para Auerbach, foi mais mesquinho que os de Stendhal ou Balzac — estes foram escritores mais interessados nos movimentos sociais que agitavam a França pós-revolucionária. “O puramente literário, mesmo no grau mais elevado de compreensão artística e em meio à maior riqueza de impressões, limita o juízo, empobrece a vida e distorce, às vezes, a visão dos fenômenos” (p. 454). Para ele, o afastamento do burburinho mundano não garante que a mesquinhez da vida prática não penetre nas obras, através das brigas com editores, ódio aos leitores, questões de dinheiro e, muito freqüentemente, preocupações com a saúde, que o isolamento só faz agravar.

É interessante observar a semelhança entre a vida do escritor retirado, descrita por Auerbach, e a vida da mulher de família burguesa — sem vínculo profissional ou político com o mundo externo, sem responsabilidade direta pelo próprio sustento, vivendo isolada, entre questões mesquinhas da vida prática. São homens que levam vidas de burgueses remediados, moram e comem bem,

“e se entregam ao gozo de todos os deleites da sensibilidade mais elevada; como sua existência nunca se vê ameaçada por grandes estremecimentos e perigos, o que surge é, não obs-

4 Erich Auerbach, “*Germinie Lacerteux*”, In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1976, pp. 442-455.

tante todo o gênio e toda a insubornabilidade artística, um quadro de conjunto singularmente mesquinho, o do grão-burguês egocêntrico, preocupado com conforto estético, nervoso, torturado pelos aborrecimentos, maníaco enfim — só que sua mania chama-se, no seu caso, ‘literatura’” (p. 455).

Será indiferente que sua mania se chame “literatura” ou qualquer outra coisa? Embora considere o quadro descrito por Auerbach muito sugestivo para elaborar uma analogia entre a posição de Flaubert, como escritor, e a posição feminina (o que farei ao final deste capítulo), penso que faz toda a diferença que sua mania fosse literária. Escrever não garante, mas permite uma elaboração do vivido para além do plano puramente imaginário. A leitura de *Madame Bovary* nos permite pensar que Flaubert fez de sua personagem uma escritora frustrada, tentando superar a insuficiência da posição feminina ao tornar-se autora de sua própria história, como se pudesse fazer de sua vida medíocre um grande romance.

Também para Flaubert a literatura, mais que uma “mania”, foi uma necessidade subjetiva; embora sua obra não tenha nada de confessional, a elaboração de todas as grandes questões de sua vida passou pela criação de um estilo literário. Assim, vemos que o “ódio à realidade” professado por Flaubert, e sua recusa a alinhar sua obra entre os romances da escola realista, não expressam uma oposição política aos valores do mundo burguês, mas sua dificuldade subjetiva em sustentar a posição que ocupava neste mundo ao mesmo tempo desprezado e cortejado pelo grupo de artistas a que pertencia. Incapaz de idealizar sua situação, Flaubert sentia-se ao mesmo tempo incapaz de identificar-se plenamente a ela. Por isto, quando o sucesso de *Madame Bovary* fez com que a crítica literária da época o situasse entre os grandes escritores realistas, ele recusou terminantemente tal alinhamento.

“Acreditam-me apaixonado pelo real, enquanto o execro; foi por ódio ao realismo que empreendi este romance. Mas não detesto menos a falsa idealidade, pela qual somos logrados nos tempos que correm.” Para Pierre Bourdieu, esta carta a Emma R. de Genettes, datada de outubro de 1856 (ano de publicação da *Bovary*), é exemplar da posição paradoxal, “quase impossível” em que Flaubert tentava se manter, e cuja única resolução possível se dá através do desenvolvimento de um estilo único — esta a contribuição do sujeito (do inconsciente) na constituição do campo, eu diria, utilizando os termos de Bourdieu. Ou a saída da alienação *absoluta* do sujeito em

relação ao discurso do Outro, o furo produzido no muro da linguagem pelo uso criativo da língua, se pensarmos nos termos da psicanálise contemporânea; a criação de uma narrativa singular, em um estilo próprio, capaz de inserir definitivamente novos significantes na estrutura, de modo a modificar a rigidez de sua trama.

A leitura das análises de Sartre e Bourdieu sugere que a operação “irrealizante” efetuada por Flaubert, tanto na produção de uma forma de gozo privada que ele chamava *devenir imaginaire* quanto na produção de um estilo que mantém a narrativa tangenciando o tempo todo a realidade desde um ponto de vista que nunca se pretende objetivo (“realista”), e sim revelador do imaginário dos personagens em cena, foi o resultado possível da elaboração desta posição paradoxal do escritor em relação ao seu campo. De fato, não se pode pretender que a escrita de Flaubert “represente” o mundo social e material de sua época. Seus heróis não estão, como os de Balzac, “profundamente mergulhados na temporalidade”, no dizer de Auerbach, e seu texto não expressa a fé em uma realidade externa ao sujeito, da qual o escritor pudesse se apropriar através das palavras. No entanto, as duas principais características do realismo moderno estão presentes nos textos de Flaubert, tanto quanto nos de Stendhal e Balzac. Elas são: a ênfase nos pequenos acontecimentos cotidianos dos pequenos personagens da baixa burguesia e a inscrição desses acontecimentos em uma época muito bem determinada, contemporânea à dos autores — no caso, o período da monarquia burguesa.

O que diferencia Flaubert dos outros dois romancistas é a falta de uma posição “neutra” do autor diante dos fatos narrados; o narrador flaubertiano não ocupa a posição de consciência externa à de seus personagens, que “saiba” mais do que eles sabem a respeito de si mesmos e coloque o leitor em posição semelhante. O texto flaubertiano parece sempre “colado na inconsciência dos personagens, que não são capazes de analisar ou descrever o que lhes ocorre⁵” (p. 435). Auerbach cita o exemplo de uma cena, em *Madame Bovary*, em que o tédio conjugal de Emma se revela na descrição de uma refeição corriqueira do casal. “De forma imediata o leitor vê apenas o estado interno de Emma, e de forma mediata, a partir deste estado, à luz de sua sensação, vê o processo da refeição à mesa” (p. 432). A diferença entre este procedimento e o de uma descrição realista é que Flaubert exprime o que Emma sente, mas escreve de modo a fazer o leitor

5 E. Auerbach, “Na Mansão de La Molle”, In: *Mimesis*, cit, p. 405-441.

perceber que ela, a própria personagem, não seria capaz de expressar o que se passa com ela. Assim como o narrador também não; à diferença do narrador onisciente de Balzac, por exemplo, o narrador de *Madame Bovary* não explica o que se passa. A técnica é diversa: “não é de modo algum a existência de Flaubert, mas a de Emma, a única que se apresenta nessas palavras”, acrescenta Auerbach. Emma não percebe a situação, mas é vista (pelo leitor, *através* da narrativa) como alguém que vê, e através disto, pela mera designação nítida da sua existência subjetiva, a partir de suas próprias sensações, é julgada. “A única coisa que aparece com contornos nítidos é a repugnância que sente (por Charles) e que deve ocultar (...). Isto, evidentemente, não é uma reprodução naturalista da consciência” (p. 434).

Flaubert não pretende representar o real, mas o engano. Seus personagens são prisioneiros do imaginário, no qual a obra toda fica mergulhada — não há uma terceira consciência que diga ao leitor o que “é” verdadeiramente a realidade fora deste engano. Mas — aqui volto a Bourdieu — para Flaubert, a realidade é efeito de uma ilusão compartilhada. A diferença entre um personagem como Homais, cuja relação com a vida passa por uma forma de ilusão que chamaríamos de *realista*, e os outros, os personagens verdadeiramente dramáticos (como Emma e Frédéric Moreau), é que, para estes últimos, a iniciação foi feita através da “verdadeira forma de ilusão”, a ilusão romanesca. Os personagens centrais de *Madame Bovary* e da *Educação Sentimental* não conseguem levar a realidade a sério porque levam a sério a ficção, tal como o próprio Gustave Flaubert — o que lhes confere, eu diria, uma certa grandeza, uma pequena dimensão de transcendência percebida por Baudelaire quando escreveu que Emma possui, à sua maneira, “o Ideal”.

Entre a ilusão compartilhada a que chamamos realidade e a ilusão romanesca que alimenta os anseios de seus heróis, o mundo nos romances de Flaubert é feito de mera estupidez, e o escritor não se coloca em posição de revelar o *que é* a realidade — embora seu estilo desmascare continuamente a estupidez. É a linguagem em Flaubert que, tendo “uma escala para a estupidez”, contém em si mesma alguma forma de saber a respeito da realidade. Auerbach cita Flaubert (p. 439):

...le style étant à lui seul une manière absolue de voir les choses.

“O estilo sendo, por si só, uma maneira absoluta de ver as coisas”.

Por fim, é necessário lembrar que, se Flaubert foi um mestre da ironia, a ironia não nasceu com o estilo de Flaubert. Na opinião de Arthur Nestrovski⁶, a ironia perpassa toda a literatura moderna como expressão da “consciência de um intervalo entre o homem e o mundo natural” (p. 7) que a linguagem é incapaz de preencher. O escritor moderno, pensa Nestrovski — ao questionar se isto não é o que se passa com todas as formas literárias de todos os tempos —, sabe, desde Kant, que a palavra não é representação exata da coisa. Esta ingenuidade tornou-se impossível na modernidade, e não existe escritor que não problematize a relação da linguagem com o real enquanto escreve. Neste sentido, o realismo de Balzac não é radicalmente outro em relação ao “realismo” problematizado de Flaubert — a diferença entre eles seria antes de grau do que de qualidade.

“Numa cultura tão tardia”, escreve Nestrovski (p. 11),

“o peso da linguagem parece cada vez maior e todo poeta luta, sem esperança, para conciliar sua experiência da linguagem com a existência empírica. A luta é sem esperança porque, no mesmo movimento que cancela a mistificação do homem comum, o escritor só alcança, afinal, o conhecimento desta mistificação. A linguagem irônica divide o sujeito em um homem autêntico e um outro homem, cuja existência só se dá pela linguagem — uma linguagem, porém, que reconhece sua própria inautenticidade. Como nos ensina Paul de Man em seu grande ensaio ‘A retórica da temporalidade’, o autor moderno, ao reconhecer a tentação do mundo natural, não pode nunca retornar a ele, mas pelo contrário permanece consciente para sempre da diferença que separa a ficção do mundo”.

Podemos pensar, a partir da proposta de Nestrovski, que a ironia enquanto expressão da consciência de um hiato entre a palavra e a coisa é a condição mesma do sujeito de que trata a psicanálise; desde sempre desgarrado de um “estado de natureza” impossível, dividido por sua condição fundamental de ser de linguagem, o sujeito da psicanálise vive mergulhado na ironia — ainda que não queira “saber” disto.

Neste contexto, que é o de toda a literatura moderna, a singularidade de Flaubert consiste na obsessão em criar um estilo que dê conta perfeitamente desta tensão entre a palavra e o real, que ele

6 Arthur Nestrovski, “Ironia e Modernidade”; apresentação a: Nestrovski, *Ironias da Modernidade*. São Paulo: Ática, 1996, p. 7-21.

percebe ser apenas um desdobramento da tensão entre o imaginário e o literário, entre o “homem autêntico”, integrado ao mundo natural e para sempre perdido, a que se refere Nestrovski, e o ser de linguagem em que todos fomos forçados a nos transformar. O homem Flaubert, dividido como todo sujeito moderno, teria sido um “nostálgico do ser”⁷. A julgar pela interpretação de Sartre, podemos pensar que a literatura representou para Flaubert uma solução de compromisso entre a tentação do imaginário, do patético, e a necessidade de se resgatar desta fusão delirante com o mundo sensível através da palavra. Como todo escritor/poeta moderno, Flaubert escreveu na esperança de romper com a ironia (Nestrovski). Ou, no dizer de Sartre, (p. 1980):

“para fixar, por um certo uso das palavras aquilo que, por definição, lhes escapa”.

Os personagens dos romances de Flaubert são imbecis na medida em que vivem inteiramente mergulhados em uma ilusão que o próprio Flaubert admitiu compartilhar, e contra a qual têm que lutar a cada página escrita: eles acreditam que as palavras podem comunicar o vivido. Acreditam na ficção e com isto fazem da própria vida uma ficção barata.

É com amargura que Flaubert descobre (Sartre, p. 1987) que *le style transmit l'indisable par l'irréalisation du langage* (“o estilo transmite o indizível pela irrealização da linguagem”). Com amargura cria personagens que são imbecis porque ignoram aquilo que ele sabe, mas gostaria de esquecer. Se Flaubert é um nostálgico do ser, sua Emma Bovary passa a vida mergulhada na ilusão de ser. É incapaz de manipular a linguagem a seu favor porque acredita nela, assim como acredita que os romances que leu falam da “vida como ela é” ou, pelo menos, como deve vir a ser.

A alienação de Emma não é estranha a Flaubert, e a violência de sua derrocada nos faz pensar quanto esforço custou ao escritor, desde seu primeiro romance, dar a sua própria inocência por definitivamente perdida.

7 A expressão é de Joel Dôr para caracterizar o neurótico obsessivo. Ver: *Estruturas Clínicas e Psicanálise*. Campinas: Taurus, 1992.

Madame Bovary: o estilo de Flaubert e a elaboração da posição feminina

“Quanto ao amor, foi o grande tema de reflexão de toda minha vida. O que não dediquei à arte pura, ao ofício em si, ia para esse lado; e o coração que eu estudava era o meu.”

Gustave Flaubert, *Cartas Exemplares*

Finalmente, vamos nos debruçar um pouco sobre o texto de *Madame Bovary* para estudar como se constrói o estilo de Flaubert e qual a relação do estilo com a posição subjetiva do autor, uma posição que tomo a liberdade de chamar de feminina. Tentarei explicar o que quero dizer com isto a seguir.

O modo como Emma Rouault, futura Emma Bovary, é introduzida ao leitor diz muito sobre como vai ser conduzido o romance — cuja particularidade, nas palavras de Inge Crosman Winners (p. 133), é mobilizar no leitor não a clássica pergunta — “o que vai acontecer em seguida”?, mas sim — “por que as coisas estão sendo contadas desta maneira?”. É uma pergunta sobre o estilo, portanto, e não sobre os “fatos” narrados, que conduz a atenção do leitor. Para Winners, Flaubert escreve com a intenção de destruir o *effet de réel*, introduzindo o leitor em um processo de leitura multidirecional, no qual justapõe narrativa e descrição, mas deixa as conclusões para o leitor. De fato, os personagens de *Madame Bovary* nunca refletem sobre o que lhes acontece — o leitor é induzido a fazê-lo. Ao nos apresentar Emma como uma leitora feroz de tudo o que lhe cai nas mãos, uma sonhadora em estado de contínuo devaneio, cortejada por Charles, cuja platitude já nos foi introduzida desde o primeiro capítulo, Flaubert possibilita ao leitor antecipar o que vai ser o casamento dos dois:

... the reader cannot help but see the ironic situation and anticipate the ironic outcome when such different and incompatible people as Charles and Emma are brought together (p. 60).

“O leitor não pode evitar perceber a situação irônica e antecipar conseqüências irônicas, quando pessoas tão diferentes e incompatíveis quanto Charles e Emma se unem.”

O termo “*misreadings*”, cujos perigos nos aponta Inge C. Wingers, pode ser (mal) traduzido por “má leitura”, não no sentido do conteúdo condenável do que se lê, mas da forma equivocada com que o sujeito toma aquilo que lê: “*to misread = read incorrectly; misinterpret*”, de acordo com o *Penguin English Dictionary*. De fato Emma, como a maioria das mulheres de seu tempo extremamente limitada em sua experiência de vida, era uma típica “*misreader*” que tomava os romances que lia como guias para o que deveria esperar da vida. O foco narrativo dos primeiros capítulos de *MB* centra-se nos tipos de leitura que Emma faz; o narrador não se limita a descrever o que ela lê e sim como lê. Os hábitos de leitura de Emma são atacados pelo narrador, ao tratar como paródia o tipo de novelas de sua predileção: *amours, amants, amantes*. Logo ao nos apresentar Emma, o narrador informa o leitor sobre as limitações da *éducation sentimentale* de sua heroína. As leituras de Emma não suprem apenas sua necessidade sensual de prazeres — também conduzem a personagem a ilusões perigosas. O leitor é levado pelo autor a se distanciar das ilusões de Emma pelo recurso do uso de duas vozes alternadas, a do narrador e a da personagem; mas a ênfase do narrador no modo como Emma lia seus romances funciona como uma advertência, ou um modelo negativo para o leitor.

We are not allowed to get carried away by affect: there are no satisfying imaginary trips or excitations passionelles for the reader of Madame Bovary (Wingers, p. 78).

“Nós não somos autorizados a nos deixar levar pelo afeto: não há transportes imaginários satisfatórios, nem *excitations passionelles*, para o leitor de *MB*.”

O que não impediu, acrescento eu, que *Madame Bovary* tenha sido lido, ao longo dos 140 anos de sua existência, de maneiras muito diferentes do que pretendia Flaubert: reproduzido em versões redu-

zidas, vendido em bancas de jornais de todos os países do Ocidente e consumido por mocinhas sonhadoras como mais uma triste história de amor... Mocinhas que, como Emma, talvez não tenham sido capazes de fazer uma leitura “distanciada” do romance de Flaubert pela falta absoluta de um outro referencial simbólico; como vimos pela própria técnica narrativa empregada por Gustave Flaubert, a leitura distanciada é sempre resultado do confronto entre *duas leituras incompatíveis*. Assim como Emma, as leitoras românticas de *Madame Bovary* só dispunham do referencial produzido pelas próprias “novelas para moças”, uma invenção do século XIX que, como as telenovelas da nossa época, ainda provê a “educação sentimental” das massas até os dias de hoje.

O recurso das duas vozes alternadas, que promove o distanciamento do leitor em relação a Emma Bovary, se combina, no estilo do autor, com uma *indiscriminação* entre as vozes da fantasia de Emma e as descrições supostamente realistas do autor, o que produz no leitor a impressão de que, subjetivamente, Emma estava sempre mergulhada numa espécie de estado onírico. As viagens imaginárias de Emma não nos são nem mais nem menos imaginárias que sua vida real em Yonville, escreve Gérard Genette,¹ comentando que a capacidade de perder-se em devaneios que Flaubert atribui à sua “mulherzinha” (como ele se refere a Emma em muitas cartas) seria uma característica da subjetividade do próprio Flaubert — o “monstro sonhador e passivo”, no dizer de Jean-Paul Sartre. A capacidade perceptiva/alucinatória de Flaubert equivale, para Genette, a traços de recordações perdidas, à maneira proustiana. Ele cita um trecho da correspondência de Flaubert em que o autor descreve sua própria sensibilidade (a mesma que ele empresta a Emma Bovary):

...Pour qui voit des choses avec quelque attention, on retrouve bien plus qu'on ne trouve. Mille notions que l'on avait en soi à l'état de germe, s'agrandissent et se précisent, comme un souvenir renouvelé (p. 233).

“Para quem olha as coisas com um pouco de atenção, nós encontramos muito mais do que encontramos. Mil noções que conservamos embrionárias, se avolumam e se precisam, como uma recordação renovada.”

1 Gérard Genette, “Les Silences de Flaubert”. In: *Figures (Essais)*. Paris: Seuil, 1966, pp. 223-243.

Genette acrescenta que talvez estas experiências recordadas/revividas não se situem num passado vivido, mas nesta “surda reserva de experiências vagas, que constitui o passado onírico”. Neste sentido, poderíamos pensar a escrita flaubertiana como uma escrita produzida a partir de um gozo que só a fantasia é capaz de proporcionar. No entanto, a leitura dos inúmeros trechos das cartas em que Flaubert dá notícias de seu trabalho nos faz entender que sua escrita é resultado da permanente tensão produzida na confluência entre os devaneios de um imaginário tremendamente excitado (“feminino”, nos termos do ideário oitocentista), e o esforço literário, “masculino”, de dominá-lo pelo rigor do estilo.

É por conta do trabalho com o estilo que o texto de Flaubert produz no leitor, não o prazer de uma fantasia compartilhada, mas a experiência de distanciamento diante do estado onírico em que estão mergulhados, não o autor e o narrador e sim os personagens.

Proust escreveu, a respeito do estilo de Flaubert²: “o que até Flaubert era ação, torna-se impressão. As coisas têm tanta vida quanto os homens (...). O subjetivismo de Flaubert exprime-se por um novo emprego dos tempos dos verbos, das preposições, dos advérbios, os dois últimos não tendo quase nunca em sua frase senão um valor rítmico. Um estado que se prolonga é indicado pelo imperfeito” (p. 69). O ensaio de Proust é sobre *L'Éducation Sentimentale*, considerado por ele o perfeito acabamento da revolução iniciada em *Madame Bovary*. “Este imperfeito eterno (dos tempos verbais) designa, e com razão, não um amor, mas um lenço ou um guarda-chuva.” A função dos objetos tratados com “tanta vida como os homens” é justamente a de provocar uma ruptura em relação ao subjetivismo em que estão mergulhados os personagens.

Os objetos estruturam o campo do Bovarismo, escreve Claude Duchet³. Através deles, Emma busca transcender seu cotidiano banal; cortinas para a sala! lenços de seda! uma poltrona! Os objetos são uma língua, e o romancista fala deles — mas, antes do romancista, a sociedade fala através do objeto. Para Duchet, Flaubert é o primeiro escritor que leva este estatuto social do objeto a sério. Com Flaubert (p. 14), mais claramente do que com Balzac, o romance

2 Marcel Proust, “A propósito do estilo de Flaubert” (1920). In: *Nas Trilhas da Crítica*. Trad. de Leda Tenório da Motta. São Paulo: Edusp, 1994, p. 65-86.

3 Claude Duchet, “Roman et objets: l'exemple de *Madame Bovary*”. In: *Travail de Flaubert*. Org. Gérard Genette e Tzvetan Todorov. Paris: Seuil, 1983, p. 11-44.

ingressa na era industrial, enquanto os produtos desta era adentram o romance. Os objetos dão materialidade também ao desejo de Emma Bovary, conferindo-lhe a ilusão de “ser uma outra”. No mínimo, eles lhe fornecem elementos para compor o *semblant* da outra em que ela quer se transformar.

Como entender este subjetivismo que se expressa não na descrição minuciosa de estados de alma, mas num modo de passar pelas coisas, e cujo produto final é considerado como o exemplo mais bem-acabado da literatura realista? O estilo de Flaubert parece tão refratário à interiorização quanto a imagem cinematográfica, escreve Gérard Genette.

L'écriture flaubertienne joue à travers l'écran de la représentation verbale, sur tous les modes sensibles (...) de la présence matérielle (p. 228).

“A escritura flaubertiana joga através da tela da representação verbal, sobre todos os modos sensíveis (...) da presença material.”

O pretérito imperfeito, que prolonga o estado das coisas e os devaneios de Emma sobre as coisas, é um recurso — tão irônico quanto contemplar as próprias emoções no espelho — cujo efeito é tornar indistintas a ordem da fantasia e a da realidade. “Intoxicação flaubertiana” é como Proust denomina os efeitos sobre o leitor deste modo de percepção — e, conseqüentemente, deste estilo — que faz com que Emma, em seu *spleen*, no exíguo espaço de seu quarto de província, passe da gôndola imaginária onde ela viajaria por Veneza à lâmpada de cabeceira, da visão de Yonville através da janela à fantasia de Orientes sensuais e cheios de mistério...

...parce qu'en un sens la gondole, le hamac, la chambre, la lampe, le godet, Emma Bovary, ne sont, de la même manière et au même degré, que des mots imprimés sur du papier.
(Genette, p. 229)

“Porque em um certo sentido, a gôndola, a rede, o quarto, a lâmpada, o copo, Emma Bovary, não passam, da mesma maneira e no mesmo grau, de palavras impressas sobre o papel.”

O efeito é de um senso de irrealidade que parte da perspectiva de Emma diante da sua vida e contagia o leitor com a melancolia dos desejos impossíveis. “É esse tipo de tristeza”, escreve Proust (p. 71) “nascida de uma ruptura com os hábitos e da irrealidade do cenário, que dá o tom de Flaubert (...). Esse imperfeito serve para relacionar não somente as palavras, mas toda a vida das pessoas”.

Emma precisa ver-se no espelho para confirmar o que sente — quando chora, quando ama, quando está arrebatada — e, neste caso, “confirmar” significa representar-se numa outra cena, romanesca, ficcional, que o espelho recorta do restante da sua vida. É o que ela faz quando diz a si mesma — “tenho um amante!” — diante de sua imagem refletida, depois de se entregar a Rodolphe pela primeira vez. Leda Tenório da Motta⁴ explica a operação de desrealização realizada por Flaubert através de sua adesão ao imaginário; “há pessoas que nunca se apaixonariam se não tivessem ouvido falar de amor”, escreveu Flaubert em sua correspondência, numa opinião bem à Stendhal. A realidade literária parece, para ele, mais real que a outra, a sólida realidade dos acontecimentos e das coisas. Leda Tenório da Motta observa uma espécie de “irrealismo cético” (p. 99) na postura de Flaubert, cujo melhor exemplo é a decepção dos personagens Bouvard e Pécuchet quando chegam ao campo com o qual haviam sonhado durante tanto tempo: o campo que encontram não é bem o que deveria ser. O “verdadeiro” campo é aquele que eles imaginaram através de suas leituras.

Nos encontros dos personagens com o real produz-se um vazio, uma ausência de sentido. “Por onde quer que se tome o Flaubert realista, há a percepção do vazio, acercamento fáustico do abismo”, escreve Leda (p. 96). Emma contempla a paisagem ao redor de Yonville pela janela, esperando “alguma coisa” acontecer. “Alguma coisa” parecida com o que leu nos romances — pois, do contrário, nada está acontecendo. Vazio. Diante deste vazio, que corresponde à experiência do próprio Flaubert, Emma tenta um acercamento compulsivo da realidade: Leda Tenório chama a atenção para o caráter de pesquisador incansável de Flaubert, que culmina com a auto-ironia de sua última obra, *Bouvard et Pécuchet*.

4 Leda Tenório da Motta, “Flaubert”. In: *Lições de Literatura Francesa*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 183-108.

Ironia, em termos: para escrevê-la, Flaubert relata em suas cartas ter “consumido” mais de 1.500 livros sobre os mais diversos assuntos: medicina, astronomia, ciências naturais, geografia... com uma “faina de escavador digna da escola realista que arrebatou o século”(p. 87). O que pretendia Flaubert? Esgotar o real pela escrita? “Fazer o real escrito”, ele diria, tentar aproximar-se dele “como um míope (...) que vê até o poro das coisas⁵”, o que produz, necessariamente, um efeito de distorção. Ao mesmo tempo a obsessão de ver, estudar, chegar perto, viajar até os lugares onde pretendia situar seus personagens — o Oriente, o norte da África, a Itália — revela a falta de confiança de Flaubert no real. Só a linguagem tem o poder de criar realidade, é o que seu método de trabalho parece dizer. Só a literatura, a ficção, *fazem o real existir*.

A vida de Emma, suspensa entre a dureza do real e a imaterialidade de suas fantasias, é o fio condutor deste romance que não poderia deixar de ser realista pela crueldade de seus pressupostos. “A Bovary, numa certa medida, na medida burguesa, tanto quanto pude, para que fosse mais geral e humana, será, sob esse aspecto, a suma de minha ciência psicológica, e só terá um valor original deste ângulo”, escreveu Flaubert a Louise Colet em junho de 1852. “Se meu livro for bom, ele despertará docemente muita ferida feminina”, prossegue, em setembro do mesmo ano. “Mais de uma sorrirá ao se reconhecer”. Mas este sorriso de reconhecimento não deveria revelar, na relação entre as leitoras e a obra, nada parecido com o incentivo ao devaneio que as leituras de Emma produziam nela. Ao contrário, quando o romance já estava sendo publicado na *Revue de Paris*, Flaubert escreveu a Louis Bonnenfant: (dez. de 1856): “A Bovary prossegue acima de minhas esperanças. Somente as mulheres me olham como um homem horrível: acham que sou verdadeiro demais. (...) Creio ter posto na pintura dos costumes burgueses e na exposição de um caráter de mulher naturalmente corrompido tanta literatura e conveniência quanto era possível, dado o tema, bem entendido.”

“Tanta literatura e conveniência”, são os recursos utilizados por Gustave Flaubert para separar-se de sua Bovary, com tanta consciência do que faz que mesmo esta separação entre autor, narrador e personagem tem um efeito irônico. Se por um lado ele escreveu (27/7/1852): “Bovary (...) é um grande e inaudito esforço de que só

5 Carta a Louise Colet de 16/1/1852, *apud LTM*, p. 88.

eu posso ter consciência: tema, personagem, efeito etc., tudo isso está fora de mim”, por outro lado, confessou à amante, em dezembro de 1853, que escrevia para “circular em toda criação de que se fala”. Foi assim que ele descreveu, na mesma carta, a experiência do que hoje chamaríamos “identificação projetiva” no ato de criação da cena em que Rodolphe se declara a Emma, durante um longo passeio a cavalo: “Hoje, por exemplo, homem e mulher, tudo junto, um e outro amante ao mesmo tempo, eu passei a cavalo, numa floresta, por uma tarde de outono, sob folhas amarelas, e eu era os cavalos, as folhas, o vento, as palavras que eles diziam e o sol vermelho que fazia entreerrar as pálpebras afogueadas de amor.”

O efeito realista da escrita flaubertiana resulta talvez da contínua consciência do autor de que esse estado de fusão com a natureza, ou com a fantasia de uma natureza encantada, é ridículo por ser romanesco e vulgar. Para compensar sua intensa adesão ao ambiente que criou para os amantes, ou para recalcar sua identificação aos arrebatamentos femininos de sua personagem, Flaubert faz da declaração de amor de Rodolphe um conjunto tão perfeito de clichês que nenhum leitor minimamente habituado à literatura levaria a sério:

*Vous êtes dans mon âme comme une madone sur un piédestal,
à une place haute, solide et immaculée...*

“Você vive em minha alma como uma madona sobre um pedestal, num lugar alto, sólido e imaculado...”

... diz o conquistador canastrão, através de cuja fala Flaubert assinala seu distanciamento, sua consciência do ridículo da cena que está criando. A ironia pode ser interpretada como o modo como Flaubert toma distância da própria feminilidade. A tentação do patético, do sentimental, o sentimento oceânico de identificação com as coisas e as paisagens, a tendência à *rêverie* — tudo isto Flaubert põe em ação em seu romance e, *simultaneamente*, recusa e afasta pelo uso da voz irônica.

Neste sentido Emma é melhor do que Gustave Flaubert, por não ter absolutamente consciência nenhuma disso — na opinião de Harold Bloom⁶, Flaubert assassina sua personagem por “autopunição e também por inveja” desta criatura capaz de dar vazão “a um

6 Harold Bloom, “Emma Bovary”. Caderno *Mais!* da *Folha de São Paulo*, 22/5/1995. Tradução de Arthur Nestrovski.

modo muito diferente de fantasia do que o do narrador, ou do próprio Flaubert”, já que a despeito de sua “histeria” (sic. Bloom), Emma possui “toda a grandeza de sua vitalidade”. Nesse pequeno texto, Bloom aponta para o recurso estilístico que separa Gustave Flaubert, sempre ameaçado de identificação com sua personagem, da própria Emma Bovary, de modo a conseguir o efeito realista através do subjetivismo de sua escrita: este consiste na posição do narrador. O narrador não leva a sério os sonhos de Emma (como Rodolphe não consegue levar a sério o seu amor). “O narrador”, escreve Bloom, “não tem muito afeto por Emma Bovary; mas o assassino é Flaubert, não ele”. O narrador é distante, indiferente, usa o mesmo passado imperfeito para todos os momentos importantes do romance (o que produz um efeito claramente desdramatizante), passa indistintamente dos fatos para as fantasias e delas de volta aos fatos sem se preocupar em assinalar as passagens, já que não leva a sério nem as fantasias nem os fatos da vida de Emma Bovary. Mas a crueldade e o “assassinato” a que se refere Bloom, são de responsabilidade do próprio Flaubert, apaixonadamente envolvido com a sua “mulherzinha”.

A “vingança” de Flaubert consiste na frustração e no amesquinamento de todos os sonhos de Emma, até aqueles que ela consegue realizar — ou melhor: principalmente aqueles.

Cette transcendance frustrée, cette évasion du sens dans le tremblement indéfini des choses, c'est l'écriture de Flaubert dans ce qu'elle a de plus spécifique, et c'est peut-être cela qu'il a dû conquérir si difficilement sur la facilité verbeuse de ses premières oeuvres. (Gérard Genette, p. 242; cit.).

“Esta transcendência frustrada, esta evasão do sentido na agitação indefinida das coisas, é a escritura de Flaubert naquilo que ela tem de mais específico, e é talvez o que deve ter sido tão duramente conquistado sobre a facilidade verborrágica de suas primeiras obras”.

O “assassinato”, neste caso, não consiste apenas no desfecho trágico do romance, mas na destruição de toda a pretensão de Emma Bovary, todas as suas tentativas desesperadas, enérgicas, ousadas, de “ser uma outra.”

Tais tentativas, entretanto, podem ser lidas como correspondendo a uma enorme necessidade de mudança de posição subjetiva da personagem, de modo a viabilizar a realização de desejos incom-

patíveis com o que teria sido, na época em que Flaubert escreveu *Madame Bovary*, uma posição feminina. É verdade que primeiro Emma precisa constituir esta posição, o que ela tenta fazer através das três “personagens” que representa antes de ser abandonada por Rodolphe: a adolescente mística, a esposa devota e a amante arrebatada. É quando Rodolphe a abandona e ela se vê quase ameaçada de morte que uma espécie de mudança na *posição feminina* se esboça. Se até este ponto do romance a posição de Emma como puro objeto de discurso ou desejo de outros lhe cabia bem, ela começa a dar sinais de que seu gozo extravasa a posição passiva quando descobre que pode possuir os objetos que lhe vende Lheureux. A seguir, na cena da conversão (não histórica, mas religiosa — mas neste caso as coisas se confundem), Emma toma a cruz e *faz de Cristo seu amante*, como um dia Rodolphe fez dela sua amante. A saída do masoquismo da amante abandonada que se entrega a uma prostração mortífera só é possível porque ela assume, perante Deus — para grande escândalo dos acusadores de *Madame Bovary* —, uma posição ativa.

Mas é com Léon, seu segundo amante, que Emma experimenta verdadeiramente uma saída da passividade característica da posição feminina. A mudança de posições — agora Emma assume a posição masculina que um dia foi de Rodolphe — não ocorre só na relação erótica. Para a ensaísta Naomi Schor, há uma evolução, durante toda a história amorosa de Emma, que se dá no plano de suas fantasias literárias: ela, que começa a vida como leitora passiva de romances, sonhadora como as outras mocinhas no convento, evolui, ao se tornar amante de Rodolphe, para a escritora ativa de cartas e heroína dos romances que lia. Agora, com Léon, ela passa de heroína para si mesma a heroína para os outros e faz do amante um personagem, criação que ela manipula, e do *affaire*, sua obra de ficção em cartas e versos.

What Emma lacks is not a lover but a receiver — a pretext for literary fame! (p. 71).

“O que falta a Emma não é um amante, mas um receptor — um pretexto para a fama literária”!

Como a Aimée de Lacan, o sonho secreto de Emma Bovary é ser uma escritora — mas a censura resultante de seu sexo a impede de levar o projeto publicamente. O que Emma invejava nos homens não

era sua liberdade de amar ou viajar, pensa Naomi Schor, mas de escrever.

What she needed was not words, nor a pen, but a phallus
(p.72).

“Ela não tinha necessidade de palavras, nem de uma caneta, mas de um falo.”

Para isto Emma se vale dos amantes; ao se tornar amante de Rodolphe, ela se transforma na autora de um romance epistolar. Como amante de Léon, ela o “recria” em versos delirantes.

The pleasure that Emma experiences in rewriting Léon, in giving herself a lover three times hyperbolic, is intensely erotic
(p.73).

“O prazer que Emma experimenta ao reescrever Léon, ao dar a si mesma um amante três vezes hiperbólico, é intensamente erótico.”

A paixão literária de Emma poderia realizar-se se algum amante suportasse (à maneira do analista na transferência, como pensa Philippe Sollers⁷) os excessos de que ela precisava para criar o clima propício à sua inspiração. Mas se ela consegue, com Léon, inverter a passividade da posição feminina e constituir uma espécie de posição autoral, ainda que mergulhada no lugar-comum, como pode ter sido tomada pelo vazio que a levou, algumas páginas depois, ao suicídio?

Neste ponto, penso que é possível estabelecer um paralelo entre Emma Bovary e uma histérica em função de sua completa dependência em relação ao outro — no caso, um homem; mais ainda, o homem da relação amorosa. Toda a sua produção é dirigida aos amantes — Rodolphe, depois Léon. A eles cabe (mais uma vez como o que a histérica demanda ao analista) confirmar quem ela é. Emma inverte a passividade, mas não se liberta da demanda dirigida aos homens: se ela é capaz de manejar o falo, não é capaz de reconhecer que o faz. Mas a exuberância do “estilo” de Emma Bovary — a mesma que seu criador trabalhou tão arduamente para conter — assustava todos os homens que a amaram, com exceção talvez do marido, que nem

7 *Apud* Willemart, cit., à p.78.

sequer a percebeu. Ao ser abandonada por eles, atingida em pleno ser, Emma se depara com um vazio que também não consegue preencher no registro do *ter*: os objetos que havia adquirido em seu delírio de “tornar-se outra” deixaram dívidas que ela não é capaz de saldar, ficando em via de tudo perder.

Os excessos de Emma são idênticos aos excessos que seu autor relata em várias cartas, e que tenta sublimar na disciplina do estilo. Baudelaire, comentando *Madame Bovary*,⁸ escreve que, para criar Emma, Flaubert despojou-se de seu sexo e fez-se mulher, transmutação que resultou na criação de “uma maravilha”, pois apesar de todo o cuidado e distância tomados, não conseguiu evitar de...

... infuser un sang viril dans les veines de sa créature, et que Mme Bovary, pour ce qu'il a en elle de plus énergique et de plus ambitieux, et aussi de plus rêveur, Mme Bovary est resté un homme (p.451).

“... infundir um sangue viril nas veias de sua criatura, e Mme Bovary, por aquilo que existe nela de mais enérgico e de mais ambicioso, e também de mais sonhador, Mme Bovary tornou-se um homem.”

Mas não um homem acabado, ou uma mulher sem encantos: como Palas Atenas armada saindo da cabeça de Zeus, Baudelaire nos faz ver que a maravilha criada por Flaubert,

...ce bizarre androgyne, a gardé toutes les séductions d'une âme virile dans un charmant corps féminin. (p.451).

“...esta andrógina bizarra conservou todas as seduçãoes de uma alma viril num encantador corpo feminino.”

Baudelaire concede grandeza a Emma, apesar de todos os seus fracassos: ela possui “O Ideal!”. Ela, a mulher adúltera, a vítima desonrada, possui todas as graças do herói, e todas as qualidades viris. A primeira delas é a imaginação:

8 Charles Baudelaire, “Gustave Flaubert” In: *Oeuvres Completes*. Paris: Seuil, 1968, pp. 449-453.

faculté suprême et tyrannique, substituée au coeur (...) d'ou le raisonnement est d'ordinaire exclu...

“faculdade suprema e tirânica, substituída ao coração (...), de onde a razão é geralmente excluída”...

A seguir, a energia para a ação e rapidez de decisão, “fusão mística de razão e paixão”; gosto imoderado pela sedução, dandismo, “amor exclusivo pela dominação”. Desde o convento, lembra Baudelaire, as freiras já haviam percebido na adolescente...

... une aptitude étonnante à la vie, à profiter de la vie, à en conjecturer les jouissances; — voilà l'homme d'action!

“...uma aptidão assombrosa para a vida, para aproveitar a vida, conjecturar todos os prazeres; — eis o homem de ação!”

A fusão de qualidades viris e femininas faz dela uma mulher “sublime para sua espécie, em seu meio mesquinho e diante de seu curto horizonte” (p. 452).

Por fim, o poeta reconhece em Emma Bovary traços de histeria; referindo-se aos delírios místicos da adolescência, explica que ela substituiu o Deus verdadeiro pelo Deus de sua fantasia, um Deus “do futuro e do acaso, um Deus de vinheta, com esporas e bigodes; — eis o poeta histérico”.

A vocação criativa e poética de Emma aproxima sua forma de histeria não das suas manifestações femininas (que Baudelaire associa a sintomas físicos: faltas de ar, palpitações etc.), mas do modo como ela “se traduz nos homens nervosos”, ou seja: nas manifestações de impotência, aliadas à aptidão para os excessos. Como não pensar que estas “manifestações de histeria masculina”, de acordo com a nosografia pré-freudiana, eram intimamente conhecidas de Gustave Flaubert? Victor Brombert⁹ considera que escrever sobre Emma Bovary foi para Flaubert uma espécie de terapia necessária para curá-lo de um “romantismo descabelado” — o mesmo que produziu a primeira versão de *A tentação de Santo Antônio*, rejeitada por Louis Bouilhet e Maxime du Camp.

9 Victor Brombert, “The Tragedy of Dreams”, In: *Gustave Flaubert's MB*, cit., pp. 5-26.

A tentativa autoral (fracassada) de Emma busca uma última solução no suicídio. Como se viu, a decisão mais dramática da vida de Emma foi tomada sem passar por reflexão ou conflito, em um rompedor “heróico” tão fantasioso quanto seus impulsos amorosos. Brombert, que assim como Harold Bloom compara Emma a Quixote, comenta que, em *Madame Bovary* como em Cervantes, a literatura é um dos determinantes mais fortes. A ironia, tanto em Flaubert como em Cervantes, diante do destino de seus personagens sonhadores, está na vitória da vida corriqueira sobre a tragédia: depois de tudo a vida simplesmente continua, medíocre e indiferente. Vitória que se torna ainda mais evidente no caso de Emma Bovary pela sua condição de mulher, presa ao ambiente doméstico e à mediocridade do cotidiano. O estado de confusão mental que precede a decisão do suicídio, em que...

...Emma's lust, her longing for money and her sentimental aspirations all become confused in one single, vague and apprehensive sense of suffering, (p. 24)

“a luxúria de Emma, seu anseio por dinheiro e suas aspirações sentimentais, tudo se confunde em uma única, vaga e apreensiva sensação de sofrimento...”

...consiste, segundo Brombert, um sintoma crônico do bovarismo. Seu desejo de morte seria o único possível, depois que ela gastou todo o resto, consumindo-se toda nas aventuras de sua imaginação.

A opinião de Naomi Schor sobre o suicídio de Emma Bovary vai na mesma direção da análise desenvolvida por Victor Brombert, mas a autora lhe acrescenta sentido literário; para Schor, o suicídio de Emma ainda é uma tentativa de produzir um significante que a represente, depois do fracasso das outras etapas de seu “aprendizado de virilização”. Sua morte, uma “morte exemplar” à semelhança das de Mme Tourvel, de Laclos, e de Anna Karênina, de Tolstoi, é a conclusão inevitável do aprendizado da “artista heroína” (Schor, p. 75). O suicídio é única atuação eficiente por parte de Emma, depois de fracassar diante de todas as outras tentativas de reverter seu destino.

O que faz da Bovary uma versão feminina do Cavaleiro da Triste Figura de Cervantes é que, para ambos, a vida se apresenta como paródia dos romances que leram. Não é indiferente, entretanto, que o delírio romanesco daquele que foi considerado personagem do pri-

meiro grande romance moderno ressurgiu, no século XIX, em uma personagem feminina. Entre o Quixote e a Bovary, a produção literária no Ocidente sofreu uma significativa mudança de eixo. A saga do valente cavaleiro errante, que em Quixote já se revelava anacrônica, perdeu de vez o lugar na sociedade industrializada. A literatura burguesa teve que mudar do eixo das narrativas de grandes conquistas, das epopéias de aventuras e lutas em que os homens eram protagonistas, para as aventuras amorosas, domésticas, ou mesmo psicológicas, protagonizadas por mulheres ou, quando muito (como em Proust), por homens de condição feminina. Não me refiro aqui à orientação sexual dos escritores, mas à domesticidade, ao isolamento e à delicadeza de sentimentos deste que é ao mesmo tempo o poeta e o “herói” do romance burguês.

Neste aspecto, vale a pena compararmos a trajetória de Emma Bovary com a de Frédéric Moreau, protagonista da *Éducation Sentimentale*¹⁰, cuja primeira edição data de 1870, mas cujo projeto fora iniciado por Flaubert em 1843, ou seja, antes de começar a escrever *Madame Bovary*. Em muitos sentidos, Frédéric se parece com Emma; eu diria que é um personagem tão *bovarista* quanto esta última. Desde as primeiras páginas da *Éducation...*, Flaubert nos apresenta seu personagem como um jovem sonhador, cujos projetos de vida parecem inspirados em leituras de romances, dramas medievais e memórias de grandes homens, compartilhadas desde os tempos de escola com seu grande amigo Deslauriers:

... *Les images que ces lectures amenaient à son esprit l'obsédaient si fort, qu'il éprouvait le besoin de les reproduire. Il ambitionnait d'être un jour le Walter Scott de la France* (p. 60).

“As imagens que estas leituras traziam a seu espírito o obcecavam tão intensamente, que ele experimentava a necessidade de reproduzi-las. Ele ambicionava ser, algum dia, o Walter Scott da França.”

Bovarista, sim — mas, à diferença de Emma, Frédéric não sonha viver como um herói de romance e sim tornar-se escritor, uma possibilidade mais ao alcance de um homem do século XIX do que de uma

10 Gustave Flaubert, *L'Éducation Sentimentale*. Paris: Flammarion, 1985.

mulher. O projeto não tem consistência, como veremos ao longo do romance. Apaixonado por Mme Arnoux, Frédéric,...

... saisi par un de ces frissons de l'âme où il nous semble qu'on est transporté dans un monde supérieur... (p.100),

...“sacudido por um destes frissons da alma em que nos sentimos transportados a um mundo superior”...

...imagina-se dotado de uma faculdade extraordinária, mas cujo objeto propriamente ele desconhecia. Ele se pergunta seriamente se viria a ser um grande pintor ou um grande poeta — decide-se então pela pintura, que o aproximaria do casal Arnoux (o marido é marchand) e sente-se em êxtase: havia finalmente encontrado sua vocação! Neste momento, escreve Flaubert, mantendo os mesmos recursos de ironia que analisamos em *Madame Bovary* (o emprego contínuo do imperfeito, a passagem sem sinalização de descrições objetivas para estados subjetivos do personagem etc.) —, a finalidade da existência de Frédéric lhe parece clara, e seu futuro, infalível. Evidentemente, o leitor é levado a não compartilhar do otimismo do personagem. Mais uma vez, em *L'Éducation*... Flaubert dedica um longo romance ao tema da impossibilidade da vida do espírito em uma sociedade obcecada pelo dinheiro e pela ascensão social.

Mais tarde, Frédéric vai se imaginar um talentoso arquiteto, a construir nada menos do que um esplendoroso palácio (p. 158). Um pouco adiante, lemos que o banqueiro M. Dambreuse tenta repetidas vezes convencê-lo a participar do negócio de compra e venda de ações, e Frédéric, sem perder a respeitabilidade que lhe é conferida *a priori* por sua posição social e pelas aparências que sabe manejar razoavelmente, não comparece a nenhuma das reuniões a que é convocado. O leitor é informado da futilidade das razões destas ausências: encontros amorosos, esquecimentos, visitas ao alfaiate etc.

As convulsões de 1848 em Paris levam seus amigos, alguns seriamente engajados na política, a sugerir que Frédéric faça uso de sua boa formação escolar e candidate-se a uma vaga na Assembléia dos Deputados, projeto com o qual ele se entusiasma, mas não a ponto de mobilizar suas ações:

... Les grandes figures de la Convention passèrent devant ses yeux. Il lui sembla qu'une aurore magnifique allait se lever. (...) Et puis, il était séduit par le costume que les députés, disait-on, porteraient... (p. 369).

"As grandes figuras da Convenção passaram diante de seus olhos. Parecia-lhe que uma aurora magnífica iria se levantar (...). Ademais, ele estava seduzido pela roupa que os deputados, dizia-se, usariam..."

É interessante notar que, assim como Emma pensava mudar sua vida através dos objetos que adquiria, Frédéric pretendia "ser um outro" à custa das roupas que vestia. Na p. 221, este herói à deriva rememora uma *soirée* passada na mansão dos Dambreuse entre outros convidados ilustres, onde seu grande interesse concentra-se na lembrança dos detalhes de sua própria toalete. Durante a noite, escreve Flaubert, Frédéric havia se observado nos espelhos do salão diversas vezes, e agora pensava, com prazer, que...

...depuis la coupe de l'habit jusqu'au noeud des escarpins, (la toilette...) ne laissait rien à reprendre.

"...desde o corte da roupa até o laço dos escarpins (a toalete), não deixava nada a repreender".

No que depende de características de personalidade, o protagonista do segundo mais importante romance de Flaubert é tão feminino e bovarista quanto Emma. Seus projetos de vida são completamente fantasiosos, ele vive do imaginário e goza assim. Quando Frédéric pensa em realizar algo, o que aflige o leitor de *L'Éducation Sentimentale* é sua completa passividade diante dos fatos: estamos diante de um personagem à deriva, levado pelos amigos e pelos amores através de uma vida banal da qual ele não toma o comando nem mesmo em defesa de interesses imediatos. Assim, até mesmo um casamento de conveniência na província, que o faria dono de uma fortuna bem maior do que a de sua mãe, ele deixa escapar; o filho que vem a ter, à revelia, com a prostituta Rosanette, Frédéric deixa morrer, distraído por outros amores.

Predomínio da fantasia sobre a realidade, passividade, falta de ousadia e de capacidade empreendedora, leviandade, investimento no amor como objeto privilegiado da existência e como arremedo de

uma vida do espírito, propensão à identificação com o objeto amado (Frédéric atravessa o romance tentando ser tão chique e mundano quanto sua adorada Mme Arnoux), todos estes traços compõem um personagem feminino segundo os padrões do século XIX, como vimos no Capítulo I, e bem de acordo com a fenomenologia freudiana que analisarei no Capítulo III. O que faz com que Frédéric Moreau tenha um destino tão diferente do de Emma Bovary (enquanto esta tem um fim trágico, Frédéric chega ao fim do romance com um gracejo sobre a inocência perdida de sua juventude) não é o predomínio de algum traço identificatório nitidamente masculino, mas seu modo de inscrição no simbólico. A diferença entre Emma e Frédéric consiste na posição que cada um deles ocupa no discurso do Outro. O fato de Frédéric ter nascido homem faz a grande diferença. A miragem da “identidade masculina”, sustentada pelo significante fálico, é que lhe garante um lugar *no laço social* e algumas convicções imaginárias a respeito do *ser*, muito diferentes de Emma Bovary.

Assim, nas passagens da *Éducation...* em que Frédéric aparece em conflito ou em crise, a questão que o mobiliza resume-se a — que fazer agora? Apesar de sua trajetória completamente errática e da polivalência nas identificações do personagem, Frédéric nunca se vê perdido a ponto de ter que se indagar — *quem sou eu?* A pergunta também não está explicitada no texto de *Madame Bovary*. Mas o desfecho trágico do romance indica que, ao perder a sustentação que lhe conferem o desejo de seus amantes e/ou a posse dos objetos através dos quais tenta conquistar alguma consistência subjetiva, Emma encontra no suicídio o último recurso para dizer quem ela é; fracassada como heroína de uma grande aventura amorosa, como esposa devotada e como burguesa em ascensão, Emma se inscreve ainda na ordem simbólica como suicida apaixonada, arrependida, exemplar.

Enumero a seguir as condições que diferenciam radicalmente o destino de Emma do de Frédéric, apesar da coincidência de traços femininos dos dois personagens que aponte nos parágrafos anteriores. Tais condições são dadas pelos diferentes modos de inscrição da “mulher” e do “homem” na cultura oitocentista, conforme a investigação efetuada no Capítulo I.

Em primeiro lugar, enquanto a vida de Emma é sempre submetida à tutela de alguém (o pai e, a seguir, o marido), Frédéric dispõe por lei de seus bens, o que lhe permite uma livre circulação pela sociedade francesa a despeito de toda a sua alienação e irresponsabi-

lidade. A liberdade de viajar e “conhecer mundos”, que Emma tanto invejava nos homens, é garantida a Frédéric sem que ele jamais tivesse tido que lutar por ela (e sem que ele lhe dê grande valor). Em segundo lugar, a condição de homem solteiro não lhe retira nada desta liberdade (ao contrário, lhe acrescenta), nem da respeitabilidade social, condicionada a seu patrimônio e não a seu estado civil. O casamento não é condição para que Frédéric seja reconhecido como sujeito, emancipado da condição infantil. Além disso, a diversidade de suas aventuras eróticas — nas quais, diga-se de passagem, Frédéric é bem menos imaginativo do que Emma Bovary — também não compromete sua reputação.

Enfim, o que é mais importante: embora não seja um burguês arrivista como Homais, Frédéric conhece a lógica que rege o campo simbólico tão bem quanto o farmacêutico de *Madame Bovary* e, mesmo que não se interesse em realizar nenhum empreendimento a partir desta vantagem, sabe manejar o discurso de maneira a se colocar sempre onde mais lhe convém.

Estas condições garantem a Frédéric uma posição de sujeito, diferente do que estou chamando de posição feminina, que seria a de objeto do discurso — e isto, repito ainda mais uma vez, apesar da proliferação de traços femininos que compõem este personagem. Embora Frédéric freqüentemente se deixe usar em função de seus interesses amorosos — empresta grandes quantias de dinheiro a fundo perdido a M. Arnoux, sustenta Rosanette, quase se compromete com a viúva Mme Dambreuse etc. —, não se pode dizer que se aliene inteiramente como objeto do outro, como acontece com Madame Bovary.

As ressonâncias subjetivas desta posição no simbólico são suficientes, a meu ver, para determinar dois personagens fundamentalmente diferentes, a despeito de todas as suas outras semelhanças no plano das identificações imaginárias. Masculinidade e feminilidade, em Emma e Frédéric, se misturam e se combinam formando mosaicos bastante impuros. A diferença fundamental entre eles é dada pelas inscrições simbólicas, que também se alteram quando outros dados da cultura se deslocam — é o que pretendo colocar em discussão ao final desta tese.

Se a trajetória de Emma Bovary na tentativa de “ser uma outra” a conduz desastrosamente ao lugar de mulher decaída, a de Frédéric Moreau, tão fantasiosa e confusa quanto a de sua colega literária, ter-

mina não na decadência, mas na frustração. Nas últimas páginas do romance, Frédéric conversa com Deslauriers, companheiro dos grandes projetos não realizados de sua juventude. Frédéric, depois de esgotar dois terços de sua pequena fortuna, *vivait en petit bourgeois*. Deslauriers havia se casado com a filha de M. Roque, a mesma de quem Frédéric fora noivo por algum tempo pensando em aumentar o patrimônio da mãe. Os dois amigos, reconciliados depois de vários desentendimentos, estão recordando o episódio em que foram visitar “la Turque”, nos idos de 1837: intimidados, os jovens teriam fugido dos aposentos exóticos da prostituta, diante dos risos das outras mulheres e dos cavalheiros freqüentadores do *rendez-vous*. Eles se recordam com carinho de sua antiga timidez diante das mulheres.

— ‘C’est là ce que nous avons eu de meilleur!’, dit Frédéric. —
‘Oui, peut-être bien? C’est là ce que nous avons eu de meilleur’,
dit Deslauriers. (p. 510).

— ‘Foi o que nós tivemos de melhor’, diz Frédéric. ‘Sim, talvez;
foi o que nós tivemos de melhor,’ diz Deslauriers.”

Assim termina a história de Frédéric Moreau. Não com uma explosão, mas com um suspiro.

As novas configurações que redesenharam o mapa das relações sociais na Europa depois de 1789 não deslocaram apenas as mulheres de suas antigas posições. Se a relação entre as mulheres e a feminilidade teve que ser “recosturada” à força de uma enorme produção discursiva que insistia em reafirmar com argumentos científicos, filosóficos e morais o vínculo entre a mulher e a natureza, como escrevi no Capítulo I, é porque a relação entre os homens e a masculinidade também foi abalada pelo modo de vida burguês. Nisto, o discurso de Rousseau é explícito: a feminilidade é um conjunto de atributos que a mulher precisa oferecer ao homem para sustentar, *nele*, a virilidade. Doçura, passividade, pudor sexual, uma certa inocência, uma disposição a servir e uma boa dose de espírito maternal são características que a educação precisa *desenvolver* nas mulheres a fim de que elas possam se transformar em parceiras que não ameacem a masculinidade dos homens, tornando-se capazes de ao mesmo tempo domesticar e incentivar a sexualidade masculina.

Se a masculinidade precisa ser sustentada pelo trabalho *ativo* de produção da passividade feminina, é porque as mudanças no modo de vida da nova classe emergente abalavam as posições em que os homens estavam instalados. Clifford Siskin¹¹, ao comentar a feminização do escritor no período do Romantismo inglês, faz lembrar que desde o final do século XVIII a cisão entre as esferas pública e privada criou, no ambiente doméstico, um espaço de poder para as mulheres a que o homem, soberano na esfera pública, ficava submetido.

As space was enclosed physically and conceptually throughout the culture, producing private property, society was reorganized into parts that made such change make sense. The rewriting of sexual difference (grifo meu), in other words, naturalized the advent of middle-class culture. 'Sensible' women of that class accepted their isolation within the home as the price of their dominion over it. (p.171).

“Na medida em que o espaço ia se fechando fisicamente e conceitualmente através da cultura, produzindo a propriedade privada, a sociedade era reorganizada em partes que faziam tal mudança fazer sentido. A reescrita da diferença sexual, em outras palavras, naturalizou o advento da cultura de classe média. Mulheres ‘sensíveis’ daquela classe aceitavam seu isolamento dentro da casa como o preço de sua dominação sobre o lar.”

Se esse tipo de negociação propunha para a mulher a vantagem de dominar a esfera familiar, por outro lado fazia dela uma escrava dos limites de seu próprio reinado. A preocupação de Siskin, no entanto, não é só com as mulheres — ele está escrevendo sobre o efeito da dominação feminina sobre os homens, que na sociedade burguesa passam a viver grande parte de seu tempo neste território chamado lar, onde as mulheres reinam através da produção de confortos, cuidados, proteção, carinho. Embora nos séculos XVIII e XIX o poeta continue sendo visto como um homem que escreve para outros homens, estas funções eram simultaneamente consideradas femininas. Siskin refere-se à feminização da figura do escritor, principalmente no caso das formas “menores” (folhetins e novelas), dominadas desde o século anterior por mulheres escritoras ou por

11 Clifford Siskin, “Great Sex and Great Decades”, In: *The History of Romantic Discourse*. Nova York: Oxford University Press, 1988, p.164-178.

homens que escreviam como mulheres. Ao mesmo tempo que a novela crescia como uma forma feminina, a feminilidade era domesticada por ela. O resultado foi a criação, pela escrita, de novas formas de “comportamento natural” (p. 172), nas novelas domésticas de escritoras como Jane Austen e George Eliot. Para Siskin, a criação de valores domésticos não afetou apenas as mulheres — afetou os homens também. Valores como emotividade, sensibilidade, delicadeza de espírito, tornavam os homens (Siskin refere-se aos poetas românticos) muito femininos.

Mais adiante, Siskin argumenta que para as mulheres existe uma possibilidade de desenvolvimento para fora da domesticidade: a mulher independente economicamente está livre para se desenvolver “como um homem”. Talvez esta seja a razão pela qual personagens femininas tomaram o lugar dos personagens masculinos como protagonistas do grande romance oitocentista: existe, no seu horizonte, uma crise e uma perspectiva de desenvolvimento. A literatura romântica, para Siskin, centra-se na narrativa das “interrupções patológicas” do desenvolvimento dos sujeitos.

A questão que o autor coloca em seguida — neste contexto, como se dá o desenvolvimento para os homens? — é igualmente relevante, mas não pretendo desenvolvê-la aqui.

A feminização dos homens é produzida, portanto, pela própria tentativa de isolamento de um território para as mulheres, no qual os homens acabam por também se encerrar. Michele Perrot¹² escreve que entre os séculos XVIII e XIX proliferaram discursos sobre o poder das mulheres, revelando o medo dos homens diante dele. “O sentimento angustiante da alteridade feminina (...) foi reforçado no século XIX pela própria vontade da divisão acentuada de papéis, tarefas, espaços, pela rejeição da mistura que acabou numa segregação sexual mais intensa” (p. 6). Tanto o discurso erudito quanto o popular daquele período apóiam-se na distinção entre os atributos daqueles que dominam a esfera pública (razão, inteligência, habilidade) e os daquelas a quem “a sombra da casa pertence” — coração, natureza, sensibilidade. Com estes atributos envolventes, a mulher domestica o homem que, no modo de vida burguês, também passa grande parte de seu tempo recolhido ao isolamento e ao aconchego

12 Michele Perrot, “Poder dos Homens, Potência das Mulheres”. Revista Vozes. Rio de Janeiro: Vozes, v. 89, n.1. pp.3-13, 1995.

do lar. Em um de seus poemas em prosa, Baudelaire faz um comentário sarcástico sobre o estilo de vida burguês em Paris, dizendo que toda aventura que restou ao homem contemporâneo consiste em fumar cigarros e cometer adultério¹³. E comprar coisas bonitas, diriam as mulheres.

Emma Bovary, neste sentido, apesar de provinciana, pode ser considerada uma típica representante de sua época. Foi adúltera, sonhou confusamente com uma espécie de ascensão social que a colocasse em posição semelhante à das heroínas dos romances que lia, endividou-se comprando coisas bonitas, fumou cigarros, dançou nas ruas de Rouen fantasiada de homem.

Como mulher de seu tempo, Emma continuou sendo objeto de um discurso que ela não dominava, e fracassou na tentativa de tornar-se autora de seu próprio destino. Emma foi objeto de todos os homens à sua volta, desde Charles, Léon e Rodolphe até Flaubert, Pinard e Sénard, advogados de acusação e defesa no julgamento do romance. Cada um desses homens, personagens ou leitores, fez dela o que quis, enquanto Emma ingenuamente tentava usá-los para seus objetivos. Ironicamente, só na morte — máxima representação da passividade, do masoquismo primário — Emma conseguiu alguma maestria sobre seu destino. Somente ao decidir sobre sua própria morte, Emma escapou à posição de objeto dos homens em geral. Seu suicídio transgrediu as ordens de Homais, as leis da Igreja, o desejo de Charles, as decisões de Lheureux e do agiota.

Mas não deixou de revelar a alienação da personagem em relação a um discurso que ela pensava dominar — o da literatura romanesca, no qual a morte trágica de heroínas infelizes funcionava como garantia contra a mediocridade do cotidiano. O suicídio de Emma, do qual ela se arrepende *in extremis* quando percebe que foi para valer (então ela imaginava que seria só mais uma encenação?), não garantiu a

13 A recusa de participar do sistema de pequenas vantagens e pequenos confortos da vida moderna fez de Baudelaire, no dizer de Walter Benjamin, um “herói da modernidade”. O Baudelaire de Walter Benjamin é um personagem viril, ao contrário do burguês domesticado do ensaio de Siskin. A marginalidade, o dandismo (“último brilho do heróico em tempos de decadência”), a *flânerie*, eram recursos utilizados pelo poeta para recortar, no espaço urbano, um percurso e uma *temporalidade* na contramão do fluxo moderno. A modernidade, “tragédia cujo papel de herói não está disponível”, é acolhida como um choque pelo poeta, cuja tarefa hercúlea é a de dar forma a este tempo informe. Ver Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”. In: *Obras escolhidas*, v. III, *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 103-150.

vitória da tragédia contra a banalidade da existência, nem significou sucesso em seu “aprendizado de virilização”. Foi apenas mais uma tentativa desastrada da personagem de Flaubert de fazer-se sujeito. A última. Dessas que servem de argumento aos analistas, quando se trata de tentar estabelecer uma afinidade estrutural entre as mulheres e a morte.

CAPÍTULO III

FREUD, A FEMINILIDADE E AS MULHERES

“Olha, eu tenho uma resistência a falar sobre estes assuntos de sexo, penetração, pênis, porque eu já fico achando que você vai me encaixar numa teoria. Eu não estudei psicanálise, mas sempre ouço falarem de inveja do pênis, e tal; eu quero falar, mas não quero que você me encaixe numa teoria.”

Histeria, a “salvação das mulheres”

Meu interesse por Emma Bovary neste trabalho veio quando percebi, na criação de Flaubert, uma descrição ficcional da mulher freudiana, elaborada a partir de um conjunto de circunstâncias sociais muito semelhante ao que determinou o surgimento do pensamento psicanalítico, com uma diferença de apenas 40 anos. Considerando a arte em geral e a literatura, em particular, como tentativas de dar voz ao emergente, ao que ainda não está incorporado aos discursos correntes que tentam dar consistência aos fatos sociais, penso que o romance do século XIX teria algo a nos dizer a respeito do que aconteceu às mulheres, deslocadas, pelas injunções da modernidade, de seu lugar no discurso tradicional sobre a feminilidade.

Foi com mulheres assim que Freud se deparou em seu consultório nos anos 1890; foi o sofrimento de outras Emmas mais discretas, que substituíram as passagens ao ato de sua colega ficcional pela sintomatologia da conversão, que levou Freud a lançar a pedra fundamental do método e do pensamento psicanalítico em seus *Estudos sobre a Histeria*.

O percurso que fiz até aqui, a fim de esboçar um retrato da mulher freudiana e entender a posição tomada pelo criador da psicanálise diante de suas queixas, foi tentar responder por que Gustave Flaubert, querendo escrever um romance que dissecasse o modo de vida e o ideário burguês desde a fonte, acabou por criar uma das per-

sonagens femininas mais fortes da história da literatura moderna. Ou, dito de outra forma, por que Flaubert decidiu se valer da biografia imaginária de uma mulher, e fazer fracassar sua empreitada para “tornar-se outra”, a fim de denunciar em seu primeiro romance as tolices e ilusões que alimentam (ainda hoje) o modo de vida burguês.

O que Flaubert criou foi o retrato da feminilidade ao modo burguês; a mesma feminilidade que entrou em crise no século XIX e produziu a histeria como modo dominante de expressão de sofrimento psíquico. “A histeria é a salvação das mulheres”, escreveu Dostoiévski em um trecho de *Os irmãos Karamázovi*. “Nós, surrealistas, fazemos questão de celebrar aqui o cinquentenário da histeria, a maior descoberta poética do século XIX”¹, escreveria mais tarde André Breton em um dos seus Manifestos, elevando a sintomatologia histérica à qualidade de uma “forma de expressão”.

A histeria é a “salvação das mulheres” justamente porque é a expressão (possível) da experiência das mulheres, em um período em que os ideais tradicionais de feminilidade (ideais produzidos a partir das necessidades da nova ordem familiar burguesa) entraram em profundo desacordo com as recentes aspirações de algumas dessas mulheres enquanto sujeitos.

Embora não goste de pensar na literatura como sintoma, não deixo de ver na produção literária em geral uma tentativa de dar voz e sentido a fenômenos emergentes de seu tempo. Ora, no caso do século XIX, com muita frequência são as personagens femininas que aparecem como protagonistas do grande romance realista. Para evocar apenas os mais conhecidos: Balzac (*A Mulher de Trinta Anos*), Tolstoi (*Anna Karênina*), Flaubert (*Madame Bovary*), George Eliot (*Middlemarch*), Charlotte Brontë (*Jane Eyre*), entre tantos outros escritores(as), parecem ter percebido e sentido necessidade de dar expressão literária ao que venho chamando de crise vivida pelas mulheres, entre os anseios de tornarem-se sujeitos de um discurso, e seu lugar preestabelecido como objetos do discurso formado pelos ideais de feminilidade de seu tempo.

Na vertente dita científica, foi Freud um dos primeiros a perceber — ou melhor, a escutar — a crise ainda inominada que suas pacientes vinham atravessando. Que tenha adotado para isto o nome de histeria, apoiado nas evidências de uma sintomatologia já classifi-

1 Citado por Elizabeth Roudinesco em: *Jacques Lacan...* cit., à p.67.

cada pelo discurso psiquiátrico, não significa que não tenha sido capaz de ouvir *outras coisas*, que a psiquiatria, até mesmo na voz de seu mestre Charcot, raramente mencionava. A recusa das histéricas em aceitar a feminilidade como modelo de subjetivação e de sexualização deve ter criado uma crise para o próprio Freud, uma vez que — como veremos na leitura de suas cartas à noiva Marta Bernays — também ele compartilhava do “ideal admirável a que a natureza destinou as mulheres”.

Ao longo de sua vida e na medida em que desenvolvia, baseado na observação clínica, sua teoria sobre a feminilidade e a sexualidade feminina, Freud não reformulou fundamentalmente sua concepção sobre o que deveria ser uma mulher. É verdade que foi ele quem nos alertou para o fato de que não existe alguém que seja, desde a origem, homem ou mulher. Na teoria freudiana, se todo homem fica devendo alguma coisa ao falo que, espera-se, seja capaz de sustentar, também não existe mulher para quem a “condição feminina” não signifique uma derrota de outras pretensões.

Mesmo assim, Freud parece ter recusado as evidências de que nenhuma mulher é capaz de encarnar A Mulher. Seus textos do final da vida oscilam entre a decepção — a psicanálise seria incapaz de curar as mulheres, desajustadas dos ideais de feminilidade? — e a perplexidade — afinal, quem pode saber o que quer uma mulher? A insistência neste não-saber sugere, a meu ver, o funcionamento de um mecanismo de negação por parte do criador da psicanálise.

Em seu livro *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes?*, Marie-Christine Hamon² chama a atenção para esta insistência de Freud, ao longo de toda a obra, em manter-se ignorante a respeito de alguma verdade última, sempre obscura, a respeito das mulheres. Embora Freud tenha inaugurado suas investigações escutando as histéricas para, a partir delas, desvelar o sexual na neurose e, a seguir, o infantil na sexualidade, esteve sempre pouco disposto a tirar todas as conseqüências de suas descobertas. A autora pergunta: ...

...Qu'est-ce donc, dans tous les cas de femmes dont Freud fait état sans interruption, dès avant les Études sur l'hystérie et jusqu'aux années 20, qui a pu l'aveugler au point qu'il leur récuse toute valeur de découverte ou de vérité? (p.17).

2 Marie-Christine Hamon — *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes? (et non pas plutôt leur mère)*. Paris: Seuil, 1992.

“O que é então, em todos os casos de mulheres aos quais Freud dá atenção, sem interrupção, desde antes dos *Estudos sobre a Histeria* até os anos vinte, que pode cegá-lo ao ponto dele lhes recusar todo valor de descoberta ou de verdade?”

Afinal, nunca lhe faltaram nem material nem descobertas, já que foram os sintomas das histéricas que lhe permitiram inferir uma fase fálica ou viril nas fantasias masturbatórias das mulheres. Também não lhe faltaram contribuições por parte de suas colegas psicanalistas — por que Freud teria aproveitado tão pouco delas? A respeito da relação protetora e encorajadora de Freud para com o trabalho de Hélène Deutsch e Ruth Mack-Brunswick, Hamon afirma (p. 53) que ele fez por assumir a responsabilidade pelos enunciados daquelas que ajudou a formar, ao preço de negligenciar a propriedade das idéias e o “narcisismo das pequenas diferenças”.

A manutenção de um ponto enigmático sobre o querer feminino, a representação da mulher como o continente negro da psicanálise, seriam a meu ver recursos a que Freud recorreu para manter-se ignorante a respeito do que *ele mesmo não queria saber*, embora já tivesse revelado ao resto do mundo: a diferença fundamental entre homens e mulheres é tão mínima, que não há mistério sobre o “outro” sexo que um cavalheiro não pudesse responder indagando a si próprio. O que fez Freud, aliás — mas como bom neurótico, não podia saber o que estava fazendo.

As mulheres têm cura?

“Como eu vou fazer pra ser mulher? Mulher, como? Feminina. Mas feminina, como? Dócil. O tempo todo dócil, como a minha avó, que ele adorava. Não agressiva como minha mãe, que meu pai abandonou. Você já deve ter percebido que eu não sou nada dócil. Mas eu me faço de dócil, se precisar; boazinha, bobinha ...eles adoram.”

Já se tornou clichê nas discussões sobre o final de uma análise citar o trecho de “Análise, Terminável ou Interminável?”¹ em que Freud, no fim da vida, confessou-se incapaz de contornar os dois grandes obstáculos a uma conclusão satisfatória do processo analítico. Para os homens, parecia-lhe quase impossível atravessar “a rocha da castração”, expressa nas formas da angústia e da rivalidade fálica, que impediam seus analisandos de sujeitar-se ao poder do analista e deixar-se curar por ele. Para as mulheres, a mesma rivalidade fálica com o analista resultaria da inveja do pênis, que as impediria de renunciar a suas pretensões masculinas em troca das compensações que a feminilidade lhes poderia oferecer: não um falo, mas um filho. Não um pênis em seu próprio corpo, mas o desejo dos homens dotados de pênis, para cuja conquista as mulheres deveriam aprender a tirar vantagens da condição de castradas.

Embora as dificuldades existam tanto para os homens quanto para as mulheres, Freud reconhece que elas não são simétricas (como, aliás, tudo o que se refere a homens e mulheres na teoria psicanalítica). Nos homens, a aspiração a manter-se em uma posição mascu-

1 S. Freud — Analisis Terminable e Interminable (1937). In: *Obras Completas* v. III. Madri: Biblioteca Nueva, 1973, pp. 3.339-3.364.

lina e disputar o falo com o analista está de acordo com o conjunto de ideais que estruturam sua identificação ao gênero, desde o Édipo. As disposições passivas, às quais o analista tenta convencer o analisando a se render em benefício da análise, deveriam mesmo ter sido “energicamente recalçadas” naquele período. Já nas mulheres, a masculinidade só está em sintonia com os ideais do eu na chamada fase fálica do Complexo de Édipo quando a menininha, segundo Freud, “ainda é um homenzinho”.

Neste ponto o criador da psicanálise voltou a enfrentar, com a costumeira coragem, um dos pontos mais contraditórios de sua teoria. A masculinidade nas mulheres deve, sim, ser recalçada para dar lugar à feminilidade. No entanto, a feminilidade só se sustenta na teoria freudiana enquanto estratégia para (re)conquista do falo. No árduo caminho que a menina deve percorrer para se constituir como mulher — leia-se, em Freud: como mulher *feminina* —, “muitas coisas dependem de que uma quantidade suficiente de masculinidade escape ao recalque e exerça uma influência permanente sobre seu caráter” (“Análise, terminável...” p. 3.363). Assim, escreve Freud, a masculinidade — que nos termos da psicanálise freudiana equivalia à posse de uma das versões imaginárias do falo — continua sendo a grande aspiração de homens e mulheres, cabendo à feminilidade, enquanto representação (infantil) da castração, a *parte maldita*. Tanto nos homens quanto nas mulheres, o repúdio à posição feminina constitui o grande obstáculo a um final de análise satisfatório. Mas para um homem, a feminização exigida pelo processo analítico é transitória, e o analista pode lhe pedir que não tema a castração — ao menos na sua dimensão imaginária, que incide sobre o próprio corpo —, já que esta, seguramente, não virá.

No caso de uma analisanda mulher, a castração está dada desde o ponto de partida, e o analista só lhe pede que se conforme com ela e abra mão de suas pretensões fálicas. No entanto (Freud, p. 3.364):

“...sabemos que a motivação mais forte para o tratamento (analítico) era a esperança de que, depois de tudo (a mulher), poderia obter um órgão masculino, cuja ausência era tão penosa para ela”.

Na nota 1.505 ao final desse texto, Freud discute a posição de Ferenczi apresentada em um encontro de psicanalistas em 1927, assim resumida:

para um final de análise satisfatório, “todo paciente varão deve obter o sentimento de igualdade em relação ao médico como um sinal de ter vencido seu temor à castração; toda paciente mulher, para se considerar sua neurose totalmente vencida, deve haver-se livrado de seu complexo de masculinidade e emocionalmente há de aceitar sem traços de ressentimento as consequências de seu papel feminino” (pp. 3.363-64).

Freud responde ao modelo de cura ferencziano dizendo que seria exigir demais de seus analisandos, e lembrando o sentimento opressivo que sofre o analista quando se vê “pregando no deserto” ao tentar convencer uma analisanda que abandone o desejo de um pênis “porque é irrealizável”, ou a um analisando que se permita uma certa passividade diante de seu analista.

As indagações propostas por Freud em “Análise, Terminável ou Interminável?” concluem com uma espécie de rendição do autor, que mais uma vez se detém diante do “grande enigma da sexualidade”, renunciando assim a explicar o repúdio à feminilidade generalizado entre homens e mulheres².

Devemos a Lacan, entre outros avanços em relação ao legado freudiano, a distinção decisiva entre os planos imaginário e simbólico de representação psíquica. O primeiro corresponde ao plano das imagens, calcado na dimensão do corpo, organizador dos limites narcísicos do *eu* (*moi*); o segundo, ao plano do significante, à dimensão do Outro e do inconsciente, de onde *o* *je* se manifesta como sujeito do desejo. A distinção lacaniana não corresponde exatamente à maneira como Freud pensou os conceitos de imaginário e simbólico. No final de “O Inconsciente³”, um dos textos fundamentais da

2 Em Seminário apresentado na Sociedade Psicanalítica da Cidade do Rio de Janeiro em novembro de 1997, em que tive a oportunidade de discutir este capítulo, fui indagada sobre as representações terríveis e mortíferas do feminino, analisadas por Freud em textos como “Sobre a cabeça de Medusa” (1922; OC v. III p. 2.697) e “O tema da escolha de três cofrezinhas” (1913; OC v. II p. 1.868-1.875), em que ele sugere que as associações entre o feminino e a morte, ou entre a mulher e o perigo mortal, se explicam pelo horror à castração. Penso, no entanto, que se existe algo de irrepresentável no feminino, isto não se deve à castração mas à impossibilidade de representar a Mãe enquanto “toda”, isto é, a mãe não castrada da criança pré-edipiana. A castração é condição da representabilidade: o significante vem nomear o que falta no Outro. A angústia de castração, que pode se manifestar entre outras coisas diante da visão do corpo da mulher, não é a mesma coisa que o aniquilamento e o terror mortífero que sentimos diante da Mãe primordial que guarda uma relação com a morte e com o real, ou seja: com o irrepresentável.

3 S. Freud, *Lo Inconsciente* (1915). In: *Obras Completas* v. II, cit., p. 2.069-2.082.

metapsicologia, Freud também se refere ao simbólico como campo da palavra e ao imaginário como, evidentemente, o campo das imagens, mas com uma diferença: na metapsicologia freudiana, o inconsciente corresponde ao imaginário, ao acervo das “representações de coisa”, as “primeiras e verdadeiras cargas de objeto” da experiência psíquica (p. 2.081). A dimensão simbólica, das “representações de palavra”, deveria ser acrescentada à dimensão imaginária para que as representações do sistema *Icc* pudessem advir à consciência.

Não é minha intenção discutir aqui se é possível uma transposição exata do sistema freudiano original para o lacaniano, projeto que já esbocei em um pequeno trabalho de conclusão de um dos cursos do professor Manoel Berlinck⁴. Meu interesse no momento é chamar a atenção para uma certa indiscriminação, nos textos de Freud, entre a dimensão imaginária e a dimensão simbólica do falo — indiscriminação que produz um efeito muito particular no que diz respeito ao lugar da mulher nessa teoria, já que, portadora da evidência *imaginária* da falta, todos os desdobramentos posteriores dos efeitos da castração sobre o sujeito permanecem, no caso da mulher freudiana, atados à representação do corpo.

É verdade que quando Freud estabelece, a partir da escuta do imaginário infantil na fala de seus pacientes, adultos ou não, a equação pênis=bebê=falo (=seio=fezes... etc.), está automaticamente estabelecendo que o falo é algo que se pode simbolizar, que não está colado a objeto algum. Mas bebê, seio e fezes são ainda prolongamentos do corpo, ao qual a criança atribui estatuto fálico na medida em que parecem obturar a falta no corpo materno: o bebê que o pai lhe dá/ as fezes que a criança lhe dá/ o seio que ela oferece à criança, completando-a no ato da amamentação e assim completando-se do filho que mama. Por outro lado, que o pênis constitua o símbolo fálico por excelência nas teorias sexuais infantis não impede que os homens, que o possuem no corpo, se vejam continuamente diante da necessidade de ultrapassar a dimensão imaginária do falo, e passem a vida tentando conquistar outros atributos que a cultura valoriza e oferece no campo simbólico. A posse de um pênis, para um homem, não garante muita coisa a respeito de sua falicidade.

4 Maria Rita Kehl, “O Inconsciente é estruturado como uma linguagem?”, texto escrito para o curso do prof. Manoel Tosta Berlinck *Pensamento Freudiano II*, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1º semestre de 1994. Inédito.

Por que então, na teoria freudiana, as possibilidades fálicas para as mulheres permanecem atadas aos limites do corpo? Penso que esta limitação se deve ainda aos desdobramentos, no pensamento científico deste século, das crenças instituídas desde o final do século XVIII sobre a condição das mulheres como determinadas fundamentalmente por sua pertinência ao estado de natureza.

Emilce Dio Bleichmar⁵, ao comentar as metamorfoses percorridas pelo falo nas teorias sexuais infantis, aponta o aspecto do que, na teoria lacaniana, é denominado *a dimensão real do fantasma*.

“Se a primazia do falo (aqui = pênis) permanece no seu (da criança) inconsciente, é porque o fantasma encontra um limite à sua metamorfose (...): seu aspecto mais profundo, o que os lacanianos chamam de dimensão real do fantasma. Este aspecto de invariabilidade e, ao mesmo tempo, de organizador da subjetividade, surpreendentemente não consiste em complexas e primitivas fantasias de objetos parciais despedaçados, mas em fantasias ‘bobas’, que são as mais difíceis de serem confessadas aos homens e às mulheres. O caráter primitivo e irredutível do fantasma está dado pela *convalidação social que tais fantasias encontram*” (grifo meu, p. 28).

Bleichmar aponta as crenças naturalistas a respeito da vocação materna das mulheres como exemplo desta convalidação social do fantasma, que “conduzem a axiomas inquestionáveis de nosso universo simbólico”. Para ela, a crença na inferioridade “natural” das mulheres também produz um sério obstáculo para a superação da inveja do pênis nas meninas: como é possível abandonar as fantasias de masculinidade e identificar-se a um gênero que toda cultura aponta como inferior ao outro?

Até aqui, estamos nos movendo a partir das repercussões imaginárias do falo e suas conseqüências no plano simbólico, isto é, no inconsciente; se a teoria não se descolar delas, é impossível pensar não só numa perspectiva de cura para as mulheres — que fazer da empreitada de “tornar-se uma mulher”, uma a uma, como diz Lacan —, mas para os homens também.

O leitor contemporâneo de Freud perceberá sem dificuldades que o impasse dos finais de análise discutido acima não tem solução

5 Emilce Dio Bleichmar, *O feminismo espontâneo da histeria*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

nos termos em que está colocado, isto é, nos termos do imaginário da diferença sexual. A castração, afinal, é condição não apenas do estabelecimento de uma análise, mas de *todo estabelecimento de vínculos*, transferenciais ou não. É condição de nossa humanidade, que Lacan não nos deixa esquecer ao representar todo sujeito como barrado. Exatamente porque a castração — no homem, na mulher, no Outro — está na base de todo o laço social e de toda fala dirigida a alguém, ela é condição da relação analítica — a começar do próprio analista, já que a castração no Outro (cujo saber o analista encarna no início de uma análise) é condição da castração no sujeito. Por outro lado, exatamente pela mesma razão, o falo, simbolizável a partir de qualquer objeto ao qual uma cultura atribua valor, não pertence a sujeito nenhum, mas está ao alcance de todos.

Mas então, por que o pênis é o órgão fálico por excelência? Exatamente porque a criança descobre, em um dado momento da vida, que o corpo da mãe é desprovido de um pênis, é que ela faz do pênis (paterno) o falo número um da série das representações imaginárias. Em contrapartida, exatamente porque esta parte do corpo é convocada a obturar a falta materna, que a criança (assim como o adulto) está condenada a saber da falta sempre que estiver em presença do falo. Assim, a posse do pênis no menino não o garante contra a castração, embora seja central na estruturação da dimensão imaginária do eu, dimensão do narcisismo secundário em torno da qual devem se organizar os ideais e as identificações. Do mesmo modo, a ausência do pênis na menina não resulta imediatamente na completa despossessão fálica; o próprio Freud reconheceu que uma das dimensões da feminilidade é esta, de produzir falicidade através dos efeitos fascinatórios da beleza e da sedução. No entanto, a dimensão imaginária do eu, na mulher, fica marcada pela impressão infantil da ausência de um detalhe no corpo. A maneira como a menina dispõe dos ideais e organiza o conjunto das identificações que lhe facilitarão a “dissolução do complexo de Édipo” dizem muito sobre os destinos desta primeira impressão.

Este é um ponto ao qual ainda devo voltar. Por enquanto, quero lembrar que quando Freud fala em cura, no texto citado, está se referindo explicitamente à mobilidade com que podemos dispor do destino das pulsões. No contexto repressivo que se estendeu do século XIX até a primeira metade deste, é compreensível que Freud pense, antes de mais nada, no *controle* da força pulsional como condição

para se viver fora do sintoma; no entanto, como vemos em “A Pulsão e seus Destinos”, Freud nunca aposta no recalque como único recurso para o domínio da exigência pulsional. A reintegração ao *eu* das pulsões, cuja satisfação direta foi negada, assim como o estabelecimento de outros objetos de satisfação, são essenciais para se pensar a vida humana fora da repetição neurótica — o que nos remete às identificações, à sublimação, à diversificação das trocas eróticas — para homens e mulheres.

Devo fazer agora uma rápida passagem pelos textos em que Freud analisa a constituição da diferença sexual, como antes de mim algumas centenas de autores já fizeram. É que, a cada nova leitura do pensamento freudiano, somos levados a retomar o sentido de sua descoberta mais revolucionária: a idéia de que *o funcionamento psíquico é sexual*. Vejamos como se articulam, nesses textos, os conceitos fundamentais da teoria psicanalítica — o falo, a falta, o desejo, e suas expressões no inconsciente — a fim de discutir se, e até que ponto, além de sexual o funcionamento psíquico seria também *sexuado* — o que pode parecer a mesma coisa, mas não é.

A feminilidade no pensamento de Freud

“Ser a filha mulher na minha casa era: fazer mais que os meninos, mas receber a mesma coisa. Meu pai prometia dinheiro a quem tirasse nota dez. Eu tirava, ele me dava o dinheiro diante de toda a família. Mas depois, eu sabia que ele dava a mesma coisa, em particular, aos meus irmãos, porque era chato pra eles terem menos do que eu. Eles vinham me contar, claro. Eu era a trouxa, que dava duro pra ganhar o que eles ganhariam de qualquer jeito.”

Em 1922, Freud escreve uma adição¹ aos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* propondo três modificações ao enfoque original, de 1905: a diferença entre a vida sexual das crianças e dos adultos; a importância das organizações pré-genitais (a teoria das “etapas da libido” infantil até a genitalidade adulta); a importância das teorias sexuais infantis e seus efeitos sobre a sexualidade do adulto.

É o terceiro ponto discutido em “A Organização Genital Infantil” que me interessa aqui, pela radicalidade de suas consequências para o pensamento psicanalítico. Freud está dizendo que não só o psiquismo humano é sexual, como a sexualidade humana é toda ela permeada pelo psíquico. A realidade última, biológica, da vida sexual, não é acessível à psicanálise; a verdade última, vital, do desejo sexual, não é acessível às nossas representações — não pertence à dimensão psíquica. Dito de outra forma: faz parte do “real impossível” nomeado mais tarde por Lacan. O sexo, para os seres de linguagem, será sempre o sexo pensado, representado, fantasmado; organizado pela dimensão imaginária do falo e barrado, delimitado, pelo falo simbólico. Isto não foi o que Freud escreveu, evidentemente,

1 S. Freud, “La Organización Genital Infantil. Adición a la teoría sexual” (1922). In: *Obras Completas*, v. III, cit., pp. 2.698-2.700.

mas foi o que Lacan fez avançar a partir de uma mudança de orientação no pensamento freudiano proposta no texto que estou citando: a substituição do conceito de primazia dos genitais pelo de primazia do falo.

Assim, a passagem da sexualidade infantil para a adulta deixa de ter uma determinação puramente orgânica — baseada na maturação dos órgãos genitais — e passa a ser marcada por uma mudança na interpretação da diferença sexual. Se a criança só reconhece um órgão sexual — o pênis — e interpreta a diferença entre homens e mulheres como sendo uma oposição entre fálicos e castradas, o desenvolvimento da sexualidade infantil para a adulta depende de que se possa vir a repensar esta oposição como entre *dois sexos diferentes*, o masculino e o feminino. Do contrário, o sexo da mulher será sempre intolerável, tanto para os homens quanto para as próprias mulheres.

Neste texto, Freud começa a estabelecer as coordenadas de seu modelo teórico para a sexualidade, calcado na interpretação das fantasias infantis de seus analisandos e analisandas; neste modelo, o órgão genital masculino e as representações a ele associadas (fálico/ativo/sádico) ocupam o lugar de *grau zero da sexualidade*, em relação ao qual o outro pólo, correspondente ao genital feminino (castrado/passivo/masquista) estará sempre no lugar do *menos um*: o lugar do desconhecimento, do eterno mistério. Um desconhecimento, segundo Freud, ativamente mantido mesmo depois que a criança toma conhecimento do órgão sexual da mulher; as teorias infantis sobre a castração da mãe pelo pai sádico, ou da menininha má por sua mãe em favor do irmãozinho, têm a função de manter ainda a crença de que só existe um sexo e um órgão genital, o masculino.

Freud termina “A Organização Genital Infantil” estabelecendo que o masculino, nas teorias sexuais das crianças, compreende: o sujeito/ a atividade/ a posse do pênis (=falo). O feminino fica com: a posição de objeto/ a passividade/ a castração. Mas agrega que o *reconhecimento* da vagina como órgão sexual das mulheres (o que não é o mesmo que a descoberta aterrorizante da *ausência* de um órgão sexual em “algumas mulheres moralmente inferiores”) pode vir a substituir o imaginário infantil da castração feminina. A vagina como abrigo do pênis e herdeira do seio materno pode vir a ter o estatuto de um órgão sexual *diferente* do que a criança conhecia até

então. No entanto, algum obstáculo poderoso dificulta que este reconhecimento se estabeleça, e na teoria freudiana a oposição entre fálico e castrado parece sempre encobrir, na criança como no adulto, o entendimento da diferença sexual². Note-se que o que Freud discute aqui — ou pelo menos o que nos interessa nesta discussão — não é se a menina conhece as sensações vaginais e a existência da vagina em seu corpo, mas se a reconhece como órgão sexual diferente do pênis e equivalente a ele.

Em 1924 (“A dissolução do Complexo de Édipo”) e 1925 (“Algumas conseqüências psíquicas da diferença sexual anatômica”)³, Freud volta a desenvolver o tema da descoberta da “realidade sexual das mulheres” pela criança que está vivendo a fase do primado do falo. O complexo de castração, que se inaugura com esta descoberta, embora tenha ressonâncias diferentes para meninos e meninas, indica que a percepção de alguma coisa faltando no corpo da mulher fez a criança ressignificar as experiências de perda vividas até então (o útero materno, o seio, as fezes). Freud é explícito e claro: é porque a descoberta da falta no corpo feminino coincide com o primado do falo que ela faz ressignificar todas as perdas anteriores sob o signo da castração.

Esta descoberta é fundamental para desatar o conjunto dos investimentos libidinais característicos do complexo de Édipo no menino: ele renuncia à posse da mãe pelo temor ao pai, que neste momento lhe parece o responsável pela castração materna; e recalca ao mesmo tempo as representações de seu amor pelo mesmo pai, juntamente com suas identificações com a posição da mãe, amada (e castrada) pelo pai. O processo conclui com a substituição das cargas de objeto pelas identificações e a formação de ideais, com a constituição do *supereu* e a introjeção da Lei que proíbe o incesto, mantendo recalçadas e *ativas no inconsciente* as representações e moções de desejo do amor edípico.

2 Para acompanhar uma discussão detalhada sobre o desconhecimento da vagina nas meninas, que envolveu psicanalistas homens e mulheres, a partir dos textos de Freud sobre as teorias sexuais infantis, ver Jacques André, “La Sexualité Féminine: retour aux sources”. In: *Revue de Psychanalyse à l’Université*, Paris: PUF, tomo 16, v. 62, pp. 5-49.

3 S. Freud, “La disolución del complejo de Edipo” (1924). OC v. III, cit. pp. 2.748-2.751, e “Algumas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica” (1925) idem v. III, pp. 2.896-2.903.

A pergunta que Freud se coloca em seguida vai se repetir em outros momentos de sua obra no que diz respeito à psicanálise das mulheres: se o complexo de Édipo no menino sucumbe diante da angústia de castração, o que vai acontecer com a menina, cujo corpo já porta *a mesma falta* que a criança percebe, com horror, na mulher adulta? O Édipo no menino é dado por resolvido quando ele “desiste” da mãe e se identifica com o pai. Na menina, esta identificação é impossível: “Anatomia é destino”, escreve Freud parafraseando Napoleão Bonaparte. Ao constatar que “seu pequeno pênis” (o clitóris) nunca há de crescer, a menina vê fracassar sua ilusão de masculinidade e com isto seu amor pela mãe, que lhe parecerá inferior ao pai e aos homens em geral, sofre um abalo irreparável. Diante da castração consumada, escreve Freud, a menina volta seu amor para o pai, portador do órgão fálico, na esperança de algum dia vir a receber dele o que a mãe foi incapaz de lhe legar: um pênis (ou um falo?) ou outro substituto à altura, na forma de um bebê. É a esperança da maternidade que lança a menina na segunda fase do Édipo, a do amor (passivo? feminino?) pelo pai, que poderá conduzi-la à descoberta da vagina e de sua função sexual; ao mesmo tempo, inaugura-se aqui a série de empreendimentos através dos quais ela vai tentar se identificar com o único atributo que ainda lhe interessa da figura materna: a feminilidade.

Observe-se aqui que, para Freud, é a decepção com a masculinidade imaginária que lança a menina na posição feminina, associada à passividade sexual e ao abandono da masturbação (fálica) clitoridiana; mas a passividade, assim como os recursos sedutores e encoberidores (da castração) que ela constrói ao identificar-se com a mãe, e que constituem a feminilidade, revelam não uma desistência e sim apenas um *adiamento* da posse fálica. A feminilidade é um truque, e a posição feminina, um sacrifício temporário oferecido pela mulher freudiana ao homem em troca de um único interesse verdadeiro: o filho-falo. “A mulher freudiana é aquela que diz ‘obrigada’ ao homem”, escreveu certa vez Colette Solter.

As conseqüências deste adiamento, que não chega a constituir-se nunca como aceitação completa da falta fálica, serão mais bem desenvolvidas por Freud nos textos de 1931 (“A sexualidade feminina”) e 1932/33 (“A feminilidade”)⁴, mas ele já adianta aqui que, na

4 S. Freud, “La Sexualidad Femenina” (1931), OC v. III, cit., pp. 3.077-3.089, e “Lição XXXIII das Nuevas Lecciones Introdutorias al Psicoanálisis, idem v. III, “La Feminidad” (1932/33), pp. 3.178-3.190.

ausência da principal força motivadora do recalque no Édipo — a angústia de castração — a menina, que já parte do fato consumado de sua falha anatômica, nunca abandonará por completo suas posições infantis e suas pretensões incestuosas.

Na adição ao texto de 1925, Freud se interroga um pouco mais sobre a importância da “pré-história” do Édipo nas meninas, ao constatar que a força primitiva do amor pela mãe nunca é toda transferida para o pai da menina. Acrescenta também, ao seu sempre “incompleto” conhecimento dos avatares da feminilidade, a idéia de que, se a descoberta da castração produz no menino uma ignorância *ativamente mantida* a respeito do sexo das mulheres, nas meninas produz fascínio e inveja pelo órgão sexual masculino. Aqui, em comparação com o texto de 24, não fica claro se a descoberta da castração extirpa ou reinaugura a masculinidade na menina, pois Freud escreve que as conseqüências da inveja fálica seriam: os ciúmes (que no inconsciente da mulher serão sempre ciúmes de quem porta o falo), a hostilidade contra a mãe até então adorada, o abandono da masturbação clitoridiana por *decepção* e não por angústia/recalque, e o complexo de masculinidade, como tentativa de negar a inferioridade percebida.

Nesse texto, escrito antes de desenvolver o conceito de denegação, Freud escreve que a tentativa de ignorar a falta de pênis é um mecanismo perigoso para a menina, e pode levar ao desenvolvimento de uma psicose na vida adulta. A recusa das evidências da castração no corpo feminino é comum a meninos e meninas; mas se nos meninos a operação incide sobre outro corpo e tem como conseqüência aplacar sua angústia ante a ameaça de uma perda equivalente, nas meninas, a própria imagem corporal é atingida. Penso que quando Freud sugere o perigo deste mecanismo de defesa para as mulheres está se referindo à ausência de um traço identificatório no qual a menina possa apoiar sua certeza (uma certeza sempre imaginária, para ambos os sexos) sobre a questão do *ser*. A denegação facilita que o menino possa dizer — “eu sou aquele que tem (o falo)”. Mas, no caso da menina, a afirmativa — “sou aquela que não tem” — traz a impossibilidade de identificar-se a partir de um atributo *ausente*. Produz-se, então, uma identificação incerta — “acaso serei aquela que tem o que pareço não ter”...? “A menina recusa-se a aceitar o fato de sua castração”, escreve Freud⁵, “mantendo a convicção de

5 “Algumas conseqüências...” (1925), cit., p. 2.899.

que, sim, possui um pênis, de modo que, em consequência, vê-se obrigada a conduzir-se como se fosse um homem”.

Por fim, Freud escreve uma das conclusões mais paradoxais de “Algumas consequências da diferença sexual anatômica”: o complexo de castração, para homens e mulheres, tem o efeito de inibir a masculinidade e estimular a feminilidade. No menino, a angústia inibe a rivalidade fálica com o pai pela posse da mãe; na menina, a decepção abala um pouco a crença de que, a partir de seu clitóris diminuto, um pênis virá a se desenvolver. Mas a diferença entre meninos e meninas equivale à diferença entre um castigo ameaçado e outro consumado. “Na menina, falta todo motivo para a dissolução do Complexo de Édipo”, conclui Freud (p. 2.901), apontando como um dos principais efeitos desta passagem incompleta, nas mulheres, um sentido ético muito menos desenvolvido, e a formação de um superego que nunca chegará a ser tão impessoal, inflexível e independente de suas origens afetivas do que o dos homens⁶. Ou seja: para Freud a simbolização da castração, nestas que já nasceram marcadas por ela, está fadada a não se completar.

Em 1927⁷, Freud se apropria da idéia de fetiche para analisar a perversão, lançando com isto um conceito fundamental para que finalmente se estabeleça, na teoria psicanalítica, o *caráter simbólico do falo*. “O fetiche é o substituto do falo da mulher (no caso, a mãe), em cuja existência a criança pequena acreditou e ao qual não quer renunciar” (p. 2.993). O fetiche é o significante que vem obturar o lugar de uma falta percebida e recusada (isto é, denegada). A partir desta nova inflexão teórica, a crença no falo feminino não fica idêntica ao que era antes da descoberta da castração materna. É uma crença ativamente mantida por uma operação psíquica que cria um objeto-fetiche para ocupar o lugar do que falta no corpo da mãe.

6 A relação entre a especificidade na formação do superego nas mulheres e seu suposto menor senso ético foi abordada por mim no artigo “A Mulher e a Lei”. In: *A Ética*, org. Adauto Novaes. São Paulo; Cia das Letras, 1991. A respeito da relação entre o superego e a ética, ver também Ricardo Goldenberg, *Ensaio sobre a moral em Freud*. Salvador: Ágalma, 1994, em que o autor retoma o conceito freudiano do superego sádico, motivador do masoquismo do eu, que produz antes os “delinquentes por sentimento de culpa” do que o sujeito moral. Assim, podemos pensar que um superego menos rígido não implica necessariamente a falta de ética do sujeito — ao contrário, pode ser a condição para a formação de um sentido moral menos rígido, menos movido pelo sadismo inconsciente de algumas formações sintomáticas na neurose.

7 S. Freud, “Fetichismo” (1927). In: OC, v. III, cit., pp. 2.993-2.996.

Se levarmos às últimas consequências o pensamento de Freud, podemos propor que a partir do momento em que se funda o fetiche, também o estatuto fálico do pênis deixa de estar garantido tanto na teoria psicanalítica quanto no imaginário infantil: o pênis só é o falo quando se constitui como objeto do desejo materno, isto é, objeto capaz de obturar a falta. Já não basta portar um pênis para ter um falo, o que deveria lançar o menino, na teoria psicanalítica, numa condição tão incerta quanto a da menina. Mas Freud tira poucas consequências desta descoberta, mantendo nos textos posteriores a "O Fetichismo" o mesmo discurso sobre as diferenças psicosssexuais entre homens e mulheres.

No final desse texto, Freud chama a atenção para o fato de que a constituição do objeto-fetiche se dá através de cadeias associativas inconscientes, singulares para cada sujeito, criando para o próprio sujeito o efeito de um mistério a respeito do objeto que move seu interesse sexual. Além disso, o fetichista mantém uma dupla atitude frente à castração no corpo da mulher: ele sabe-mas-não-quer-saber. O próprio objeto fetiche é alvo de um investimento ambivalente: amado e odiado, já que por sua constituição ele tanto confirma quanto nega a castração do sujeito. Assim, podemos concluir que o mistério da feminilidade não está na mulher (que manipula os recursos da beleza e da sedução a fim de produzir o efeito de fetiche para o homem), mas na própria natureza da operação psíquica que constitui o fetiche e organiza o desejo. Deste ponto em diante, quando Freud se referir aos mistérios da mulher, deveremos sempre nos indagar se ele está falando do lugar do observador analítico, ou se está identificado com o fetichista, aquele que sabe, mas não quer saber.

Voltando atrás alguns anos, novamente a 1924 em "O Problema Econômico do Masoquismo"⁸, Freud retoma a tentativa de definir masculino e feminino mantendo a associação: feminino=passivo/masculino=ativo, mas já deixa claro que a posição feminino=passiva não precisa estar necessariamente do lado das mulheres (e vice-versa, no que se refere à posição masculina). A prova clínica desta afirmação são os casos do que ele chama "masoquismo feminino", que consistem na identificação com a suposta posição de passividade feminina, estruturante da vida erótica de certos homens. O "masoquismo

8 S. Freud, "El problema económico del masoquismo" (1924). In: OC, v. III, cit., pp. 2.753-2.758.

feminino” é chamado assim, escreve Freud, quando a disposição à passividade e a deixar-se punir, maltratar etc., na cena erótica, aparece no homem. O que não equivale a dizer que na mulher o masoquismo seja “normal”, e sim que este é o modo como certos homens representam, em seu fantasma, a posição feminina no coito e identificam-se com ela.

Por que o masoquismo, para certos homens, associa-se ao feminino?, pergunta Freud. Ele responde: “o masoquista quer ser tratado como uma criança pequena, inerte e dependente, mas especialmente como uma criança má” (p. 2.754). Esta criança objeto, inerte e castigável, equivale, nas associações inconscientes, a uma mulher? Por que Freud não denominou esta fantasia erótica masculina como “masoquismo infantil”, por exemplo? Aqui, ele reafirma a *superposição imaginária* entre o infantil e o feminino: o sujeito se transfere, em suas fantasias, a uma situação... “...característica da feminilidade: ser castrado, suportar o coito ou parir. Nas teorias sexuais infantis vemos que a mãe, passiva na representação da cena primária, é castrada (punida) pelo pai no coito. A representação do sofrimento erótico como feminino deve-se também ao conhecimento de que a mulher sofre ao parir”, ou seja: (acréscimo meu): *sofre* em consequência de seu desejo sexual.

O ponto em comum entre o masoquismo feminino e o masoquismo moral é o sofrimento do *eu*, sempre culpado, diante do sadismo do *supereu*. Quando a criança descobre a falta do pênis no corpo da menina, imagina que ele ainda está pequeno, mas deverá crescer. Mas quando descobre a mesma falta na mulher adulta, a criança a relaciona com as ameaças de castração que ela própria teme, em consequência das fantasias incestuosas que acompanham a masturbação infantil. Assim, o menino se safa pensando que, se a mãe é castrada, é porque foi culpada, enquanto a menina mantém sempre a esperança de que, se for amada pelo pai, receberá o órgão do qual ele privou a mãe.

Segundo esta linha de interpretação, proveniente dos desdobramentos das teorias sexuais infantis, a mulher aparece como *moralmente inferior*: a castração consumada seria interpretada pela criança como confirmação da culpa por um desejo sexual proibido pela Lei, pelo pai. O mesmo desejo que o menino também conhece e vem a recalcar, “bem a tempo”, antes que a ameaça também se consume sobre ele. A superposição do feminino e do infantil se dá por esta via.

Mulheres e crianças se equivalem não apenas pela condição inferior de seus órgãos genitais em comparação ao pênis paterno, mas por sua condição de culpadas e punidas por sua sexualidade proibida.

O pai é sempre o agente da flagelação/punição no imaginário. No entanto, nem sempre a violência paterna tem o sentido de reprovação e desamor. Vamos mais uma vez recuar até 1919, com o texto “Bate-se numa criança”⁹. O pensamento freudiano, como se sabe, não se desenvolveu em um sentido cronológico linear; suas intuições e observações vão e vêm, se associam a conclusões anteriores, desmontam certezas já adquiridas, voltam a se impor mais tarde etc. O pensamento de Freud forma antes uma rede, com pontos firmes e outros esgarçados, do que uma linha reta, o que me autoriza a não tomar a cronologia como critério ordenador de meu pensamento.

No texto referido, anterior ao “Problema econômico do masoquismo” e “O Fetichismo”, Freud já havia considerado a possibilidade do intercâmbio, nas fantasias de um mesmo sujeito, de posições feminino/passivas para posições masculino/ativas, independente do sexo biológico.

A cena fantasiada em “Bate-se...”, carregada de excitação sexual, é a do pai batendo em “uma criança”; ela foi revelada à escuta de Freud a partir de análises de homens e mulheres, e pode ser desdobrada em três fases, cada uma delas encobrendo a anterior, de origem mais próxima do conflito edípico. Na primeira, o sujeito é observador da cena de flagelação na qual o pai castiga uma criança menor, menino ou menina, “talvez um irmãozinho, se houver” (p. 2.468). Esta cena encobre outra, a que Freud atribui caráter masoquista e se resume assim: “eu sou golpeado(a) por meu pai”. Esta é a cena propriamente inconsciente, construída em análise mas nunca recordada pelo sujeito. Na terceira cena, o flagelador é um substituto do pai e o sujeito não está representado, mas a representação de uma ou mais crianças sendo espancadas desperta uma intensa excitação sexual (p. 2.469). O sentido fundamental desta terceira etapa está no fato de que, para a criança que representa a cena primária entre os pais, há uma equivalência entre o desejo paterno e a violência: o pai que espanca equivale ao pai que, no coito, “castra” a mãe. Assim a segunda cena, recalcada, nos fornece a chave das outras duas; a

9 S. Freud, “Pegan a Un Niño — aportación al conocimiento de la genesis de las perversiones sexuales” (1919). In: OC, v. III, cit., pp. 2.465-2.480.

criança espancada é o próprio sujeito da fantasia, que condensa o sentido de “ser castigada” com o de “ser amada” (sexualmente) pelo pai. “Ser espancado constitui uma confluência da consciência de culpa com o erotismo; não é só o castigo da relação genital proibida, como também sua substituição regressiva, e desta última fonte extrai a excitação libidinosa (...) Mas esta é já a essência do masoquismo” (p. 2.471)¹⁰.

Vale observar que nesse texto, ao acompanhar as associações livres de seus analisandos em torno da cena de flagelação, Freud percebeu que cada sujeito pode se colocar no lugar de um menino ou de uma menina. O gozo masoquista (ser amado na flagelação) não ocorre só do lado das mulheres, a posição ativa (identificar-se com o pai que bate) não é ocupada apenas pelos homens e a posição passiva, (ocupada por sujeitos de ambos os sexos na segunda etapa), “não constitui todo o masoquismo” (p. 2.474). O masoquismo, neste ponto do pensamento de Freud, não é manifestação pulsional primária (como será pensado no texto de 1924) e sim a consequência de um retorno do sadismo sobre o *eu*, produto da consciência de culpa que...

...“sente ante o sadismo a mesma repugnância que ante a escolha do objeto incestuoso de sentido genital” (p. 2.474).

Freud conclui que o paralelismo entre as fantasias em meninos e meninas não é completo, pois se na terceira cena as pacientes mulheres reconhecem que os meninos em que o pai bate podem ser elas mesmas, no caso de pacientes homens “a pessoa do menino não é substituída por meninas indeterminadas”. É mais difícil que um menino se represente como menina em uma fantasia como esta, do mesmo modo como a posição passivo-amorosa diante do pai precisa ser camuflada: nas fantasias dos homens, a mãe substitui o pai na segunda fase, e o pai só aparece como agente direto da flagelação do sujeito nas associações produzidas em análise.

Para Freud, aqui, o recalcque...

...“só cumpre muito imperfeitamente suas intenções. O menino que tendia a eludir a eleição homossexual de objeto (o pai)

10 Sobre a confluência entre a cena primária e a cena de flagelação, é interessante ler, ainda em Freud, “Historia de una Neurosis Infantil (El caso del ‘Hombre de los Lobos’ — 1911), em OC, v. II, cit., pp. 1994-2009.

e que não mudou de sexo sente-se, entretanto, mulher em suas fantasias e adorna a mulher flageladora com atributos e qualidades masculinas. A menina que renunciou a seu sexo e realizou, em geral, um trabalho repressivo fundamental, não se libertou do pai nem se atreveu a adotar na flagelação o papel ativo, e como se converteu em menino, faz com que sejam quase sempre meninos os objetos da flagelação” (p. 2.478).

A radicalidade da proposta freudiana se confirma aqui: o inconsciente, de onde se manifesta o sujeito, *é sexual, mas não é sexuado*. A sexuação se dá por força do recalque que inibe as disposições edípicas de amor pelos dois genitores, organizando o *eu* e a constituição dos objetos do desejo na medida em que promove, para a criança, tanto as identificações com o genitor do mesmo sexo quanto os desdobramentos simbólicos do falo, aos quais ela deverá se dirigir tentando, ao longo da vida, reapoderar-se do que imagina ter perdido. O que nos impõe a necessidade de diferenciar mais uma vez: 1) A posição a partir da qual o sujeito goza — e que, ao que se constata pela dança das posições nesta fantasia, pode oscilar entre o masculino e o feminino. 2) A representação que cada um faz de si identificando-se como “homem” ou “mulher”. 3) A constituição do objeto que deverá funcionar como causa de seu desejo.


Na análise do “Caso da Jovem Homossexual”¹¹ feita em 1920, Freud se referiu justamente a uma moça para quem a identificação aos ideais de feminilidade concentrados sobre a figura materna parecia insuficiente para dar conta de sua transformação em mulher. A “dama” por quem a jovem se apaixona, por quem tenta se fazer amar e com a qual prefere se identificar portava, além de traços feminino-maternos, alguns traços em comum com o irmão, substituto do pai no amor da jovem. Reunia, portanto, “as duas tendências amorosas da jovem” (p. 2.552) mas também, acrescento aqui, duas possibilidades identificatórias: amando a “dama” e fazendo dela seu ideal de mulher, a jovem “homossexual” estaria buscando, a meu ver, identificar-se a uma mulher que sintetizasse, para ela, traços da mãe sedutora e do irmão viril. Lembremos também daquele traço que, apesar de feminino, diferenciava radicalmente a “dama” da mãe, no caso desta jovem: a marca de uma outra sexualidade, exercida com uma

11 S. Freud, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920). In: OC, v. III, cit. pp. 2.545-2.561.

finalidade muito diferente das do casamento e da maternidade. Uma dama “decaída”, portadora de uma sexualidade fácil, atraente para os homens embora moralmente condenável; uma mulher portadora de um segredo: não um segredo sobre o *ser* da mulher e sim sobre o prazer.

Estaria a jovem “homossexual” de Freud em busca de um outro significante para transformar-se em mulher, um significante que deslocasse o da maternidade e apontasse diretamente para o usufruto que uma mulher pode ter com o seu sexo? A leitura de Lacan¹², centrada sobre o esforço da jovem de atrair para si o olhar do pai através da transgressão do amor homossexual, não considera a sobredeterminação da questão amorosa e identificatória para o sujeito que, já no final da adolescência, lançou mão do amor pela “dama” em busca de uma via para tornar-se *outra mulher*, diferente de sua mãe.

Na teoria freudiana, a questão dos destinos das pulsões para as mulheres parece resolver-se em torno de um único investimento: fazer-se mulher como a mãe, a fim de algum dia poder receber (do pai) um bebê/falo como os que a mãe possuiu. Fazer-se “feminina” é, portanto, apostar todas as fichas da existência nesta cartada, a única possível no caso da mulher.



12 Ver J. Lacan, *O Seminário nº 4 — A Relação de objeto e as estruturas freudianas* (1956-57). Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

A feminilidade fracassa

“Todas as minhas amigas, no final da tese, ficavam doentes. Deve ser um preço muito alto para uma mulher produzir um negócio deste tamanho. Eu fui vendo elas somatizando: tonturas, taquicardias, vômitos...a (...) teve câncer! É culpa pela ousadia ou é um jeito de ficar frágil, infantil, precisando de cuidados? Juro que eu ando com medo.”

A constituição ou conquista da feminilidade para as mulheres, em Freud, custa mais do que a da masculinidade para os homens. Mesmo assim, a feminilidade nas mulheres fica sempre incompleta e ameaçada, tanto pelas fantasias quanto pelos traços de identificação, anti-téticos e insuficientemente recalcados, da masculinidade. Em “A sexualidade feminina” (1931), Freud investigou as conseqüências da intensa ligação pré-edípica com a mãe na vida da mulher adulta. Este amor, do qual a menina pode gozar (como o menino) nas duas posições — a passiva, como bebê aos cuidados da mãe/e a ativa, nas tentativas de conquistá-la falicamente — não sucumbe nunca perfeitamente ao recalque que acompanha a saída do Édipo, já que lhe falta sua motivação mais poderosa, a angústia de castração. A bissexualidade fica assim sempre mais acessível para a menina do que para o menino — o que não implica necessariamente o investimento erótico sobre objetos de ambos os sexos, mas o trânsito mais livre entre essas duas posições: passiva e ativa, “feminina” e “masculina”, vividas originalmente na relação com a mãe.

A passividade, que angustia os homens por trazer com ela a ameaça da castração, é uma possibilidade de gozo acessível às mulheres; por outro lado, a decepção com a insuficiência fálica, na menina, não tem a mesma força da ameaça de castração para o menino. Assim, espera-se que a menina *abandone* a masturbação

clitoridiana e as atividades fálicas de conquista materna — por decepção, por inveja do pênis, por fracasso — e aceite a posição feminina e as vicissitudes da feminilidade para entrar, afinal, no “verdadeiro complexo de Édipo”. Mas com que ganho? Não se abandona facilmente um caminho de prazer já trilhado, como sabemos pelo próprio Freud. Se uma mulher possui, inscritas em seu corpo, as duas modalidades de prazer, clitoridiano e vaginal, seriam a decepção e a inveja motivações suficientes para que ela recuse uma delas a favor da esperança longínqua de um dia obter o bebê/falo concedido pelo pai?

No texto de 31/32, Freud sustenta também que o desligamento da relação entre a menina e sua mãe é fundamental não só para que aquela se torne mulher, mas para que se torne sujeito, conquistando independência em relação àquela que lhe deu a vida e com a qual é impossível seguir misturada. Ele interpreta a independência precoce das meninas como motivada pelo terror de se fundirem à mãe, que se expressa em fantasias de serem mortas, devoradas etc., por ela. Ao mesmo tempo, Freud afirma que a separação da mãe constitui mais do que uma mudança de objeto amoroso — é a própria sexualidade que se transforma de masculina em feminina quando a menina, identificada agora com sua mãe, volta seu amor para o pai. Esta passagem aparentemente lógica no pensamento freudiano só se sustentaria sobre o pressuposto normatizador de que a masculinidade estivesse toda do lado do pai (o qual, por sua vez, só investiria amor numa filha “perfeitamente” feminina) e a feminilidade toda do lado da mãe, de modo a que, separada dela e identificada a ela, a menina só pudesse se constituir como mulher feminina.

No entanto, a própria teoria psicanalítica nos ensina que um pai pode perfeitamente se encantar pela atividade fálica de uma menina, assim como nada garante que a mãe das identificações pós-edípicas seja um paradigma de feminilidade. A própria psicanálise nos fornece os parâmetros teóricos para relativizar a relação entre a sexualização dos sujeitos e os ideais de gênero.

Se, para a mulher, toda conquista fálica depende de ela ser capaz de *substituir* o pênis impossível da fantasia infantil por outra modalidade imaginária do falo, por que estaria ela condenada a renunciar a todas as outras possibilidades, uma das quais inscritas em seu próprio corpo (o prazer clitoridiano), em troca da longínqua conquista de um bebê? Além disso, sabemos desde “O Fetichismo” que toda

forma imaginária do falo traz consigo uma face negativa, a denunciar, por sua própria presença, a falta que tenta encobrir. O filho/falo não é, portanto, menos decepcionante para uma mulher do que o clitoris da menininha pré-edípica ou todos os outros recursos fálicos com que ela, tanto quanto o menino, tentará encobrir a castração. Assim como a fixação à mãe estará sempre mal encoberta pelo amor ao pai e aos outros homens, o gozo vaginal não eliminará necessariamente a via de prazer clitoridiana já conhecida. Mais, ainda: a aposta na feminilidade, com todas as renúncias que ela exige, não será jamais suficiente para que cada mulher se convença a ser “só” o que a cultura designou como sendo uma mulher. Principalmente porque também para os homens, e toda mulher sabe disso, o objeto do desejo é sempre o falo.

Se uma mulher, segundo o modelo freudiano, deve se identificar plenamente com a falta fálica à espera de um homem que venha constituí-la como mãe, por outro lado ela terá que jogar sempre com algum traço fálico que a constitua, no mínimo, como objeto do desejo para ele. *Que o único traço aceito como “normal” pela psicanálise seja a feminilidade — o investimento na beleza corporal, de modo a fazer do corpo todo um falo — explica por quê, entre os psicanalistas, a feminilidade seja tão frequentemente associada à histeria.*

No último texto de sua vida dedicado especificamente à sexualização nas mulheres¹, Freud reafirmou a dificuldade em se definir masculinidade e feminilidade, e sobretudo em considerar que homens e mulheres sejam “naturalmente” estruturados como masculinos e femininos. Depois de reduzir o que se sabe sobre a polaridade masculino/feminino à sua dimensão mais simples, biológica, de oposição entre atividade e passividade, Freud desaconselha o leitor a confiar nesta definição e aponta seus limites: primeiro, é preciso uma grande dose de atividade para se obter uma satisfação de finalidade passiva. Segundo, a passividade que se observa nas mulheres, expressão de sua baixa agressividade, pode muito bem ser fruto da educação e dos costumes sociais. O masoquismo e a passividade nas mulheres, sugere Freud em 1933, podem muito bem ser resultado do recalque da agressividade e seu conseqüente retorno sobre o eu. O que não impede que ele escreva (p. 3.166):

1 S. Freud, “La feminidad”, cit.

“O masoquismo é, pois, autenticamente feminino. Mas quando, como acontece com frequência, encontramos o masoquismo em sujeitos masculinos, o que podemos dizer, senão que tais homens integram precisos rasgos femininos?.”

No parágrafo seguinte a este, Freud afirma que não cabe à psicanálise dizer o que é a mulher e sim investigar “como, da disposição bissexual infantil, surge a mulher”. Ele retoma as observações sobre as diferenças no percurso edípico em meninas e meninos, que estão em “A dissolução do Complexo de Édipo”, e sustenta ainda que as conseqüências da renúncia fálica na menina seriam as passagens: da atividade à passividade/ da masturbação clitoridiana à vaginal/ do amor pela mãe ao amor pelo pai.

Mas logo começa a relativizar este paradigma, apontando alguns paradoxos no modelo (p. 3.174). Por exemplo, na questão da passividade feminina, quando a menina brinca com sua boneca, identificada à sua mãe, não está sendo feminina e sim... masculina, ativa e sedutora, como sua mãe ainda é, para ela. Além disso, “o velho desejo de posse de um pênis transparece (...) através da mais acabada feminilidade. Mas talvez devêssemos reconhecer tal desejo pelo pênis como ‘*par excellence*’ feminino”. Ou seja: *a mulher é tanto mais feminina quanto mais deseja ser outra coisa.*

O mais interessante de se observar em “A Feminilidade” é um detalhe que parece refletir a ambivalência do próprio Freud diante das mulheres: se ele é capaz de sustentar, na argumentação, paradoxos como os escritos acima, que contrariam todas as estereotipias sobre o gênero, ao mesmo tempo ele volta a recriar os estereótipos quando descreve, mais ou menos empiricamente, o que é uma mulher (ou como ela se constitui) depois do árduo percurso edípico e suas inevitáveis decepções.

Ao descrever no que se transforma a mulher que renuncia, primeiro à masculinidade, e depois ao amor incestuoso pelo pai, em conseqüência não da angústia, mas da decepção, Freud vai se referir (p. 3.176): ao “elevado montante de narcisismo”; à vaidade excessiva (já que a beleza é uma das poucas compensações fálicas da mulher); ao pudor, que seria por excelência feminino (aqui me parece que Freud tentou dar consistência científica à tradição fundada pelo pensamento de Rousseau), em função do horror que a castração produz. Ele se refere também às “baixas aquisições sublimatórias” das mulheres, que só contribuíram para a civilização com as atividades

de tecer e fiar panos para esconder sua falta; o “predomínio da inveja na vida anímica”, herdeiro da inveja do pênis; o “escasso senso de justiça” e os “baixos interesses sociais”, consequência da falha na formação do *supereu* nas mulheres, menos rigoroso e menos abstrato do que nos homens em função da ausência da angústia de castração².

Este é o retrato final da feminilidade em Freud, que tantos protestos e tanta revolta provocou nas feministas deste século. Ainda assim, este retrato foi problematizado pelo seu autor. Todos conhecem a passagem que se segue a esta exposição, em que Freud compara os resultados da evolução da libido nos homens e nas mulheres.

“Um homem por volta dos trinta anos ainda parece jovem e inacabado”, enquanto uma mulher da mesma idade apresenta o aspecto de: “inflexibilidade e imutabilidade psíquicas. Sua libido ocupou posições definitivas e ela parece incapaz de mudá-las” (...) “Não existem caminhos para um desenvolvimento posterior, como se a árdua evolução em direção à feminilidade houvesse esgotado suas forças” (p. 3.178).

Esta passagem revela mais um paradoxo apontado por Freud em relação ao destino da mulher, segundo o qual a conquista da feminilidade produziria, muito precocemente, o seu contrário: enrijecimento, envelhecimento precoce, imutabilidade psíquica.

Há uma contradição entre os termos da análise freudiana sobre o Édipo feminino e suas observações posteriores sobre o enrijecimento precoce da personalidade das mulheres. Se a mulher se mantém sempre rebelde em relação à lei que interdita o incesto, se não renuncia inteiramente às suas pretensões infantis, se seu *supereu* é mais permissivo que o dos homens, era de se esperar justamente que ela se mantivesse mais plástica, mais infantil, menos “definitivamente acabada”, ao longo da vida. A infantilidade, aliás, é uma das características que Freud associa à feminilidade, na “Introdução ao Narcisismo” de 1914³.

Penso que em sua observação sobre a “inexistência de caminhos para a evolução posterior” da libido da mulher de “cerca de trinta anos” (que corresponde, na primeira metade do século, à mulher casada mãe de vários filhos) Freud se esqueceu de levar em conta a

2 Ver Kehl, “A mulher e a Lei”, cit.

3 Ver S. Freud, *Introducción al Narcisismo* (1914). In: OC, v. II, cit. pp. 2.017-2.033.

inexistência de opções para uma “evolução posterior” das mulheres no campo social. Se por um lado a maternidade deveria realizar a pretensão edípica de finalmente obter um falo, por outro lado nada mais era solicitado à mulher que se tornava mãe, além de cuidado e dedicação a seus filhos. Maternidade e casamento significariam uma espécie de ponto de chegada para a mulher, a partir do qual nada mais era esperado dela, nem no plano erótico nem no sublime; no erótico, é como se a feminilidade não tivesse qualquer outra função depois de ter cumprido seu único objetivo, a conquista de um homem que lhe desse um filho. Não que a mulher que se tornava mãe devesse deixar de ser feminina, sedutora, sensual etc. A deserotização da esposa/ mãe pode ter sido uma imposição da moral vitoriana; mas para Freud parecia uma consequência inelutável do percurso de subjetivação feminino, já que em sua teoria todos os interesses libidinais das mulheres culminariam na posse do filho.

No plano das sublimações, espera-se sim que a mulher que se torna mãe seja capaz de sublimar uma parte dos componentes fortemente eróticos da ligação com os filhos. Mas quais eram as alternativas sublimatórias ao alcance da mulher que é dona-de-casa e mãe, pelo menos até a primeira metade deste século? Que contribuições teria a mãe vitoriana, “mulher ociosa nos limites do mundo” a que se refere Foucault⁴, a acrescentar à cultura, a partir de seu recolhimento e seu isolamento, além de (Freud) “tecer os panos com que ocultar as evidências de sua castração”⁵ (p. 3.176).

Este é o sentido das “posições definitivas” ocupadas pela libido da mulher de 30 anos: a própria feminilidade, tão arduamente constituída, já não tem qualquer outra função a não ser a de satisfazer-se indiretamente através da maternidade. O que nos coloca a questão da produção social da fixação erótica dos filhos à mãe: se a mulher só produz (para a cultura) filhos, ela só se produz como mãe. Que outro significante representava a mulher na cultura ocidental até o advento da psicanálise? Hoje, devemos nos perguntar se o único significante que se pode acrescentar ao de “mãe”, para as mulheres da cultura pós-freudiana, seja o de “histérica” — além do de “puta”, como bem argumenta em sua tese de mestrado a psicanalista Eliana Calligaris⁶.

4 Ver Cap. I, nota 10.

5 S. Freud, “La feminidad”, cit., p. 3.176.

6 Eliana dos Reis Calligaris: *Prostituição: o eterno feminino*. São Paulo: Escuta, 2005.

O que está barrado para a mulher freudiana não é uma outra possibilidade de evolução nos destinos da libido a partir das dificuldades que ela tem que enfrentar no Édipo; o que a cultura ocidental dos séculos XVIII, XIX e começo do século XX interditou às mulheres foram outras possibilidades identificatórias; a única identificação permitida para a menina, de acordo com os ideais de seu gênero, e que lhe promete alguma perspectiva de gratificação libidinal é a identificação à mãe, não enquanto mulher no sentido amplo (esta mulher ainda não existia), mas apenas na posição materna.

Vejamos como Freud presta contas da importância das identificações na constituição de novos destinos para as pulsões de modo a possibilitar ao sujeito superar as fixações edipianas as quais, do contrário, produzirão sempre o eterno retorno do recalçado. Em *O Ego e o Id*⁷, depois de apresentar as identificações como “uma espécie de sublimação” em que a libido objetual se transforma em libido narcisista e vem a constituir os Ideais, através de uma “reconstrução do objeto no eu” (p. 2.710), Freud escreve que o “caráter do eu é um resíduo das cargas de objeto abandonadas e contém a história de tais escolhas de objeto” (p. 2.711). A riqueza dos recursos do eu depende da história das escolhas eróticas de cada sujeito, não só no Édipo, mas muito além, uma vez que toda história amorosa deixa atrás de si o traço de uma identificação. Desta observação, Freud passa diretamente à seguinte: “em uma mulher de vida erótica diversificada podemos observar, nos traços de sua personalidade, os resíduos das identificações com os homens que ela amou”... (p. 2.711).

Ora, é difícil imaginar que esta fosse a mesma mulher que aos 30 anos já parece incapaz de alterar as “posições definitivas” ocupadas por sua libido. O mais provável é que Freud esteja, nesses dois textos, nos falando de dois destinos diferentes para as mulheres: um, que se conclui com a maternidade: identificação à mãe e realização do desejo inconsciente de obter um filho do pai. Outro, que se prolonga e se diversifica na medida em que ela pode efetuar, pela via das relações amorosas — a começar pelo amor ao pai —, outras identificações (por exemplo, com homens amados) que irão enriquecer os “traços de sua personalidade”, constituir outros ideais e estruturar uma certa capacidade sublimatória indispensável para a invenção de novas modalidades de satisfação pulsional.

7 S. Freud, *El “Yo” Y El “Ello”* (1920). In: OC, v. III (cit.), pp. 2.701-2.726.

Mais uma vez, aqui, se coloca a questão da dificuldade para a menina, de sair do segundo período do Édipo pela clássica manobra da identificação, não mais à mãe, mas ao pai. Embora Freud privilegie em sua teoria uma saída normalizadora para o complexo de Édipo — identificação com o genitor do mesmo sexo e transformação do amor incestuoso pelo genitor do sexo oposto em uma “terna afeição” — são muitas as possibilidades, contidas na própria teoria, de o sujeito se subjetivar através do percurso edípico. Freud chama a nossa atenção, por exemplo, para a importância das “disposições bissexuais” na construção destas diferentes saídas. Por bissexual, aqui, leia-se: o que ainda não foi submetido ao recalque normalizador, produtor de uma sexuação estável para o sujeito.

Assim, nem sempre o naufrágio do complexo de Édipo faz por afirmar a masculinidade do menino por identificação com o pai. Ele pode intensificar a identificação deste com a mãe e afirmar seu caráter feminino, escreve Freud. Este tipo de desenlace pode ser observado, com maior frequência, nas meninas que, depois de renunciarem ao pai como objeto erótico, exteriorizam “os componentes masculinos de sua bissexualidade constitucional e se identifica(m) não já com a mãe e sim com o pai, ou seja, com o objeto perdido”. O complexo de Édipo “completo”, que passa pelo amor e depois pelas identificações com os objetos de ambos os sexos, parece a Freud bem mais freqüente do que a forma dita por ele mesmo “normal” e simplificada. Tal complexidade problematiza e enriquece consideravelmente a questão da sexuação, impossibilitando que a psicanálise ofereça modelos para definir o que deve ser um homem ou uma mulher. O resultado mais geral da travessia edípica, conclui Freud, são “identificações enlaçadas entre si” com ambos os genitores.

É ao segundo grande herdeiro do Édipo, o *supereu*, que cabe decidir, de acordo com os ideais que a cultura organiza para os gêneros, os traços identificatórios que podem sobreviver e aqueles que devem sucumbir ao recalque. O *supereu* é aquele que não se constitui apenas como herdeiro das pulsões do *Id*, mas também como “enérgica formação reativa contra as mesmas” (p. 2.713), sob efeito da angústia de castração. É aquele que deveria ser mais brando nas meninas; aquele que, atendendo à angústia de castração no menino, tenta fazer sucumbir nele todo traço de feminilidade, mas que, na menina, não possui nenhuma forte motivação para recalcar os traços de suas identificações com o pai.

Assim, o impasse em que se encontra a menina à saída do Édipo não se situa no plano das identificações, mas na constituição de uma *identidade* sexual, uma vez que não há nada que a obrigue a permanecer identificada apenas com os traços que compõem (na mãe ou em outras mulheres) o perfil ideal de seu gênero. Assim, também, é necessário incorporar à teoria as consequências do que Freud chama de “bissexualidade das mulheres”: por um lado, este é um destino mais plástico, aberto a uma maior diversidade de escolhas. Mas, por outro lado, é um destino bem mais difícil de se realizar nas sociedades do início do século XX, quando a “masculinidade” na mulher, mesmo nos casos em que não era recalcada, nem por isto encontrava um acervo signifiante a seu alcance de modo a que esta *diferença em relação ao padrão* pudesse fazer sentido para o sujeito. A consequência disto era que muitas vezes, às mulheres, restava o recurso de representar-se ante ao Outro através do sintoma histérico da demanda de falo.

Uma dificuldade adicional encontrada pela menina é que dificilmente o pai acolhe suas manobras identificatórias; dificilmente um pai aceita espelhar-se numa mulher, ainda que seja sua filha. A prova de que isto é possível está na própria história familiar de Freud, que, embora fizesse questão de manter sua Marta no lugar dos puros “ideais de feminilidade”, aceitou e acolheu a identificação da filha Anna a seus próprios ideais. Que Anna Freud tenha “herdado” do pai a inteligência, a capacidade de investigação e o interesse pela psicanálise provam que a identificação com o falo (e não com o pênis) paterno ajuda a estruturar, também para a menina, *recursos sublimatórios*, e constituir novos destinos para a pulsão. A biografia de Anna⁸ e sua correspondência com Freud atestam que o sucesso desta manobra depende também da acolhida paterna, ou de alguma figura que desempenhe esta função na vida da menina.

Não por acaso, Jacques Lacan dedicou um capítulo à questão da sublimação em seu Seminário sobre a Ética⁹. “A sublimação é a outra face da investigação freudiana sobre as raízes do sentimento ético”, escreve Lacan (p. 111); “a face psicológica dos valores”. Lembrando ao leitor que a sublimação é uma transformação, tanto no objeto quanto na finalidade da pulsão, que escapa ao recalque, conforme

8 Ver Elizabeth Young-Bruehl, *Anna Freud, uma Biografia*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

9 Jacques Lacan — O Seminário VII — *A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

Freud estabeleceu nos *Três Ensaíos...*¹⁰ e que, portanto, nem tudo pode ser sublimado para o sujeito (há uma exigência libidinal de satisfação direta que é imperiosa, sempre), Lacan chama a atenção também para o valor *do objeto* na sublimação. A relação com o objeto na sublimação é herdeira da dimensão narcísica que se constituiu com o retorno da libido (deserotizada) ao *eu*, na manobra identificatória original que criou os ideais para o sujeito. Segundo esta ótica, nem tudo o que se produz por meio de um desvio da libido objetual tem o estatuto de uma sublimação: há também o sintoma. Daí o fato de Freud não conceder valor sublimatório ao trabalho doméstico da mulher, por exemplo.

“No nível da sublimação”, escreve Lacan, “o objeto é inseparável das elaborações imaginárias e especialmente culturais” (p. 125), assim como o gozo que se obtém é inseparável da relação do sujeito com o objeto idealizado: “a sublimação eleva o objeto à dignidade de Coisa” (p. 140). A relação do oleiro com o vaso de cerâmica que ele cria, para Lacan, é o equivalente, do ponto de vista da satisfação narcísica, ao ato mítico do qual Deus fez o mundo e viu que era bom.

Nesse texto, Lacan tira algumas conseqüências teóricas do pensamento de Freud, inconcluso, sobre a sublimação. Ele recorda que o reconhecimento simbólico do pai já é por si só um ato de sublimação, produzindo para o sujeito a possibilidade de uma identificação ao falo simbólico (e não ao pênis, acrescento) paterno; um “recurso estruturante à potência paterna” (p. 178) capaz de intervir na reorientação das pulsões que podem ser utilizadas para as finalidades do *eu* em substituição às finalidades sexuais, tornando neste caso desnecessário o recalque, lá mesmo onde incide a lei.

Voltando a Freud, a sublimação, também nas mulheres, passaria pela intervenção da função paterna de um modo a possibilitar a identificação, o “recurso estruturante” à sua potência. Sem esta manobra, na qual o pai está implicado, a mulher fica condenada à infantilidade de suas pretensões edípicas sempre insuficientemente recalçadas. Ou então, o que é pior, à fantasia de uma masculinidade que, à falta de outros significantes acessíveis a ela, permanece fixada ao desejo de obter não um falo, mas um pênis. É a fixação à fantasia de possuir, em seu corpo, um órgão masculino, que impede algumas mulheres de gozar das duas possibilidades de prazer contidas em seu

10 S. Freud, *Tres Ensayos para una Teoria Sexual* (1905). In: *OC*, v. II. pp. 1.169-1.236.

próprio órgão (bi)sexual no qual duas inscrições serão sempre possíveis, e duas modalidades de gozo — “clitoridiano” e “vaginal”, “ativo” e “passivo”, “masculino” e “feminino” — convivem sem necessidade de exclusão, *a não ser quando um deles é percebido como uma evidência de que nenhum atributo fálico será acessível a ela*¹¹.

A sugestão de Freud sobre a riqueza dos traços de personalidade nas “mulheres de vida erótica diversificada”, indica algo que podemos confirmar pelas biografias de algumas mulheres que se destacaram na cultura dos séculos anteriores — George Sand, Lou Salomé, George Eliot, Harriet Taylor etc. que com alguma sorte, na falta da acolhida paterna, uma mulher pode constituir outros destinos pulsionais pela via amorosa, ou mesmo pelo convívio de amizade com homens que ela admira. Esta versão sublimada das pretensões de “masculinidade” nas mulheres (escrevo entre aspas porque aquilo que parecia de domínio exclusivamente masculino há 80 ou 50 anos, hoje não é mais) aparece com frequência nas histórias de vida das primeiras pacientes de Freud, que forneceram material para seus *Estudos sobre a Histeria*.

11 Estou me referindo, evidentemente, à face imaginária do falo, cujos desdobramentos metafóricos participam da série de atributos identificatórios contidos nos Ideais do Eu e nas quais o sujeito vai basear, pelo resto de sua vida, a miragem narcísica necessária para formar uma imagem minimamente coesa de si mesmo, a ponto de não ter que se perguntar continuamente quem ele é. A dupla inscrição, imaginária e simbólica, do falo, traz algumas dificuldades na utilização deste conceito — daí a necessidade do esclarecimento.

O que Freud não escutou de suas histéricas

“É que além de ser meu pai, ele é um símbolo pra mim. Ele é símbolo de uma tradição, de uma herança judaica; desobedecer meu pai seria traír uma herança milenar. Eu tenho meu jeito de me apropriar da herança, tenho coisas a dizer a meu pai, mas você acha que ele quer trocar alguma coisa comigo? Eu não tenho nada que interesse ele.”

O interesse dos *Estudos sobre a Histeria* de Freud não está apenas em seu caráter de documento histórico sobre as origens da psicanálise, mas principalmente, para mim, na agudeza das observações empíricas do médico investigador sobre suas primeiras pacientes. Na falta de uma teoria amadurecida que lhe pudesse fornecer alguma explicação sobre o sentido do que escutava, e tomado da séria intenção de formular uma, Freud estava atento a tudo o que lhe pudessem dizer estas primeiras analisandas. A vantagem, para os leitores atuais, é que a teoria sobre a gênese sexual das neuroses ainda estava embrionária no pensamento de Freud, de modo que nenhum outro aspecto da vida, das fantasias e dos pensamentos de suas pacientes deixava de lhe interessar.

É interessante notar que, naquele momento de suas elaborações, Freud ainda não tinha criado sua teoria sobre o processo da sexuação humana no atravessamento do Complexo de Édipo. Para nós, leitores cem anos mais velhos, a imaturidade teórica de Freud na época dos *Estudos sobre a Histeria* é um privilégio. Podemos ter acesso às primeiras observações empíricas da clínica freudiana, em uma época em que ele ainda não relacionava o sofrimento de suas analisandas a alguma forma de masoquismo nem interpretava sua frustração intelectual como revolta contra a falta de um pênis. Lemos, por exemplo, na p. 124: “Já aprendera, com a Sra. Cäcille M., que o tipo mais grave

de histeria pode coincidir com os dons da natureza mais rica e original. Uma conclusão mais do que comprovada na biografia de mulheres eminentes na história e na literatura.”

Tomo, assim, algumas passagens destes primeiros relatos de Freud como elementos para entender a crise entre as mulheres recém-chegadas à modernidade e o padrão de feminilidade tido como normal desde meados do século XIX.

Na “Comunicação Preliminar” aos *Estudos sobre a Histeria*¹, Freud e Breuer já demonstravam ter observado que as mulheres de seu tempo pareciam mais suscetíveis a um certo tipo de alteração mental delirante, que denominaram “estados hipnóides disposicionais”.

“Nada temos a dizer sobre a origem dos estados hipnóides disposicionais. Ao que parece, eles freqüentemente emergem dos devaneios que são comuns até mesmo nas pessoas sadias e aos quais os trabalhos de costura e ocupações semelhantes tornam as mulheres particularmente propensas” (p. 49).

Estas ocupações femininas (as mesmas com as quais Emma Bovary tentava se entreter, contra o tédio da vida conjugal, e quanto mais costurava e bordava, mais “nervosa” se sentia) deveriam ser ideais, pensava-se, para se manter as mãos e o pensamento ocupados. “Cabeça vazia, oficina do diabo”, diz o ditado. O devaneio, a fantasia e as disposições delirantes são modos de realização do desejo, tanto mais intensificados quanto mais são convocados a preencher os espaços vazios na vida das pessoas.

Freud e Breuer já haviam observado a capacidade intelectual e criativa de suas pacientes histéricas, e a ausência completa de demanda para estas capacidades. Bertha Pappenheim, a Anna O. de Breuer...

...“possuía um intelecto poderoso que teria sido capaz de assimilar um sólido acervo mental, e que dele necessitava, embora não o recebesse desde a saída da escola” (p. 57).

Ao descrever as causas da predisposição para a histeria em Anna O., Breuer também não se mostra insensível para o fato de que:

1 S. Freud e J. Breuer, “Comunicação Preliminar” aos *Estudos sobre a Histeria* (1893/95). V. II da Edição *Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

“sua vida familiar monótona e a ausência de ocupação intelectual deixavam-na com um *excedente não utilizado* de vivacidade e energia mentais, tendo este excedente encontrado uma saída na atividade constante de sua imaginação” (p. 74, grifo meu).

Não é difícil perceber que o que está em questão aqui é a falta de perspectivas (e não necessariamente de capacidade) sublimatórias, a ausência de demanda social para esta capacidade e a contribuição destes dois fatos conjugados para o agravamento das condições de produção de neurose ou outras formas de sofrimento psíquico. O que fazer deste *resto pulsional*, “excedente não utilizado” de energia mental que poderia, em outras condições, encontrar satisfação em alguma atividade criativa? Muitos anos depois dos *Estudos sobre a Histeria*, Lacan, ao escrever um extenso estudo sobre o caso Marguerite Pantaine, camponesa internada no asilo de Saint-Anne em estado delirante depois de tentar assassinar uma atriz de teatro, havia se mostrado sensível às conseqüências do isolamento da mulher na sociedade moderna². Ele se refere ao “importante contingente trazido à paranóia por aqueles chamados de (trabalhadores) primários: professores e professoras primárias, governantas, mulheres realizando tarefas subalternas, autodidatas de todo o tipo” (p. 63), e sugere que, na falta de outras soluções, a integração destes sujeitos a qualquer tipo de comunidade poderia ser benéfica. O drama de Aimée (pseudônimo escolhido por Marguerite Pantaine, baseado em personagem de um romance de sua autoria) tem em comum com o drama flaubertiano o fato de a psicose de Marguerite ter sido alimentada pela literatura. Escreve Roudinesco (p. 49): “No dia seguinte (ao atentado), diversos jornais relatavam a triste história de MP, camponesa deslocada que perdera a cabeça à força de ler romances e querer publicar os seus”. Em 1930, Marguerite Pantaine havia encaminhado dois romances à editora Flammarion, que rejeitou a publicação. O atentado contra Huguette Duflos, em 1931, teria sido uma vingança contra aquela recusa; a escolha de uma atriz explicava-se por associação às duas figuras femininas por quem Aimée se julgava perseguida, duas mulheres que haviam conseguido a posição que ela idealizava para si: Sarah Bernhardt e a escritora e ex-atriz Colette.

2 Apud Elizabeth Roudinesco. In: Jacques Lacan... cit.; ver cap. II, “Loucuras Femininas”.

Mais adiante, pretendo retomar a questão da obsessão pela “outra mulher” na constituição, não do delírio paranóico feminino, nem nos ciúmes revelados pelas fantasias homossexuais na histeria, mas como uma passagem estruturante para todas as mulheres.

Voltemos aos *Estudos sobre a Histeria*: as primeiras pacientes de Freud eram em geral moças educadas, preparadas para uma vida intelectual ou criativa que não tinha lugar no mundo em que viviam. Tal desajuste produzia uma espécie de impasse em relação às possibilidades de cura. Não quero com isso reduzir as causas da histeria a uma questão de “inadaptação ao meio”, mas sim lembrar que o funcionamento psíquico e a produção de neurose incluem aquelas formações discursivas passíveis de transformação ao longo da história mas que, em sua vigência, constituem o que Bleichmar chamou de “convalidação social do fantasma”. O pensamento de Freud nasceu na contramão das certezas estabelecidas; isto, porém, não impediu que, em alguns pontos que o tocavam muito de perto, ele não tivesse conseguido se afastar muito do discurso corrente de sua época.

Freud foi sensível à mediocridade da vida cultural e espiritual, *lato senso*, de suas pacientes histéricas, e chamou a atenção, em seus *Estudos...*, para o papel das fantasias no sentido de oferecer alguma compensação a esta estreiteza de perspectivas, assim como para a relação entre a estagnação de libido e a produção de sofrimento psíquico. Acontece que as vidas de Anna, Elizabeth, Lucy, Emmy ou Dora não eram pura e simplesmente vidas de perspectivas limitadas nas quais as moças pudessem se instalar, resignada e confortavelmente, convencidas da justeza de seu destino. Desde o final do século anterior e durante todo o século XIX, as moças de família das grandes cidades européias eram alvo de solicitações e expectativas bastante contraditórias. Se por um lado ainda vinham sendo educadas para o papel de esposas e mães, para uma vida sexual e doméstica em moldes muito parecidos aos da “Sophie” de Rousseau, por outro lado o chamado “mundo masculino”, o mundo das informações, da política, da ciência e dos negócios, já não era mais uma referência tão distante quanto se possa pensar hoje, e estendia suas solicitações até o reduto aparentemente isolado das donas-de-casa e das moças solteiras — as quais, no entanto, continuavam dependentes judicialmente dos pais e maridos.

No relato do caso da Sra. Emmy von N., por exemplo, Freud admite que “sua energia e inteligência não eram inferiores às de um

homem” (p. 124), mas admite que faltavam, na vida de sua paciente, destinos para estas qualidades que, empregadas assim na tentativa de suprimir “a pulsão mais poderosa de todas, tinham-na exposto a um grave esgotamento mental”. Não nos esqueçamos de que a Sra. Emmy, viúva desde muito jovem, recusou casar-se novamente com um pretendente com quem simpatizava, com medo de comprometer a herança de suas duas filhas e ser reprovada por elas. Um novo casamento tornaria a Sra. Emmy novamente dependente do marido, sem a autorização do qual não poderia dispor livremente de seus próprios bens. Ela preferiu continuar lutando contra “a mais poderosa de todas as pulsões” a correr um tal risco.

Em meados do século XIX, os pais de família burgueses eram muito mais presentes na vida familiar, e muito mais ligados a seus filhos e filhas do que os de uma ou duas gerações atrás. No caso das moças, Yvonne Knibiehler chama a atenção para o que ela chama de “uma espécie de idílio entre pais e filhas” no seio da família nuclear burguesa.

“Tudo conduz (...) a que a menina procure a estima e o favor do dono da casa; é a melhor preparação para o casamento, dizem as educadoras. Mas parece que doravante certas adolescentes se deixam facilmente atrair, seduzir pela inteligência do pai. (...) Os exemplos não são raros no início do século: durante os momentos de lazer, os senhores falam com as filhas, guiam-lhes as leituras, cultivam os dotes eventuais para a arte ou a escrita” (p. 389).

Nada disso significava que o destino dessas filhas ilustradas e identificadas com os recursos paternos fosse diferente do de suas mães. Quando uma delas tentava se “emancipar” e fazer uma vida independente, o conflito com o pai até então amoroso e compreensivo era inevitável, ...

... “porque mesmo os pais mais liberais (em política), renunciavam com dificuldade ao compromisso de suas filhas. Victor Hugo, Karl Marx, pais venerados, pais déspotas, perseguiram assim as suas, com as melhores intenções” (p. 390).

A proximidade, a intimidade, as conversas com o pai produziam para essas moças um campo de identificações muito mais vasto do que o que se descortinava na relação com suas mães; mas o mesmo agente que estimulava nelas o gosto pela atividade intelectual, pela

informação e pela arte, exigia que renunciassem a tudo em favor do casamento, freqüentemente no interesse dos negócios da família; neste caso, o papel da esposa seria limitado às tarefas de dona-de-casa e mãe. Já neste século, na década de 1930, a psicanalista Hélène Deutsch, tão impopular entre as feministas por suas teorias sobre o masoquismo “constitucional” das mulheres, escreveu sobre o duplo vínculo na ligação entre a menina e seu pai. Para Deutsch³, o pai funciona para meninas e meninos como representante da realidade e poderoso aliado na superação da ligação exclusiva com a mãe. Meninos e meninas identificam-se com traços da figura paterna para evitar a ameaçadora fusão com a mãe, até então uma figura fálica e poderosa. A primeira orientação da menina em direção ao pai, escreve Deutsch, tem um caráter ativo e não passivo, impulsionador do crescimento e da adaptação à realidade, que se deve repetir na passagem da pré-adolescência para a puberdade. Mas...

...l'élan de la fillette vers l'activité rencontre d'habitude, chez le père, une attitude qui tend à l'inhiber. Le père représente ainsi le monde environnant qui exercera sans cesse ultérieurement cette influence inhibante sur l'activité de la femme et la rejettera vers son rôle passif constitutionnellement prédéterminé (p. 218).

“O *élan* da menina em direção à atividade encontra normalmente, junto ao pai, uma atitude que tende a inibi-lo. O pai representa assim o mundo externo que exercerá sem cessar, posteriormente, esta influência inibidora sobre a atividade da mulher e a remeterá a seu papel passivo *constitucionalmente predeterminado*” (grifo meu).

Hoje, podem soar ultrapassadas as convicções de Hélène Deutsch sobre a predisposição constitucional da menina à passividade e ao masoquismo, mas devemos reconhecer que suas observações a respeito da sobredeterminação da relação da futura mulher com seu pai contribuem para entendermos por que, na histeria, os esforços de sublimação do amor edípico pela via das identificações parece sempre fracassar em favor do circuito primário incesto/culpa/*pennisneid*. Nos relatos de caso das histéricas, Freud se refere freqüente-

3 Hélène Deutsch, “Le Masochisme Féminin”. In: *Psychologie des Femmes*. Paris: PUF, 1953.

mente a um relacionamento de camaradagem entre a filha e o pai, e ficamos a nos perguntar por que o único destino deste amor já sublimado teria sido a regressão a uma solução de compromisso neurótica.

Meu interesse ao repassar rapidamente alguns dos relatos de Freud sobre suas primeiras pacientes não é questionar as hipóteses freudianas sobre as origens da histeria e sim apontar para o impasse que se produz *na cura*, em consequência da falta de *outras* escolhas, para aquelas mulheres, além de uma “escolha de neurose”. Terá sido em função desta falta de alternativas, desta inexistência de outros destinos para as mulheres que se produziu, no discurso psicanalítico pós-freudiano, esta *equivalência entre histeria e femilidade*? Neste caso, é como se a histeria fosse a única solução de compromisso, para as mulheres, entre a castração simbólica, a demanda imaginária de falo e o corpo Real desprovido de pênis.

Tenho especial simpatia, nos *Estudos...* freudianos, pela Srta. Elizabeth von R., esta filha identificada ao pai, com o qual vivia em íntimo contacto e do qual fazia “um amigo com quem podia trocar idéias” (p. 156). Elizabeth não tinha irmãos homens — era a mais nova de três filhas — e talvez por isto tenha sido aceita junto ao pai como uma interlocutora privilegiada. Mas Freud não deixou de observar os problemas trazidos por este amor filial; problemas que, como se há de notar, não eram de ordem incestuosa, mas identificatória. “Embora a mente da moça encontrasse estímulos intelectuais nessa relação com o pai, ele não deixava de observar que a constituição mental dela estava, por causa disso, afastando-se do ideal que as pessoas gostavam de ver concretizado em uma moça.”

Para Elizabeth, aproximar-se do pai querido e identificar-se com os ideais intelectuais dele equivalia a afastar-se dos ideais propostos para uma moça. Ela, no entanto, “sentia-se, de fato, muito descontente por ser mulher. Tinha muitos planos ambiciosos; queria estudar ou receber educação musical e ficava indignada com a idéia de ter que sacrificar suas inclinações e sua liberdade de opinião pelo casamento”. Mais adiante, ao discutir o caso, Freud escreve que Elizabeth possuía...

“as características que são encontradas com tanta facilidade nas históricas, e que não existe desculpa para se considerar como consequência de sua degenerescência: talento, ambição, sensibilidade moral e excessiva exigência de amar, a princípio atendida pela família, e (mais) a independência de sua

natureza, que *ia além do ideal feminino* (grifo meu) e encontrava expressão numa dose considerável de obstinação, combatividade e reserva” (p. 175).

Estas características poderiam perfeitamente ser interpretadas, de acordo com a moral sexual com que a psicanálise pós-freudiana compartilhava no início do século XX, como evidências de “masculinidade” nas histéricas; mas não quero me apressar em concluir que estejam estruturalmente implicadas nas formas de masculinidade sexual que representam, para Freud, uma das vias fracassadas da sexualidade nas mulheres.

Se as características (ditas) masculinas de Elizabeth não foram consideradas por Freud como “consequência de sua degenerescência”, no mínimo constituíam um forte obstáculo para a realização do que se apresentava diante dela como seu destino de mulher, segundo os padrões do final do século e início deste. Freud não só não questionou este destino como torceu abertamente para que ele se realizasse, e no final do relato do caso de Elizabeth escreveu:

“Na primavera de 1894, soube que ela iria a um baile particular para o qual eu poderia obter um convite, e não deixei escapar a oportunidade de ver minha ex-paciente passar por mim rodopiando numa dança animada. Depois dessa ocasião, por sua própria vontade, casou-se com alguém que não conheço” (p. 172).

Voltemos ainda mais um pouco às observações de Hélène Deutsch sobre o sentido da “masculinidade” nas mulheres. Deutsch estava procurando oferecer uma alternativa para a “predisposição constitucional” de suas analisandas ao masoquismo. Alternativa que Marie-Christine Hamon⁴ formula assim: antes a virilidade que o masoquismo (*plutôt la virilité que le masochisme*). Ela cita um trecho de *Der feminine Masochismus* em que Deutsch afirma que o ideal de um processo de análise bem-sucedido seria suprimir as inibições e possibilitar a satisfação sexual na mulher; mas nos casos em que a libido estivesse fortemente fixada numa posição masoquista ...

“l’analyste doit avoir le courage d’aplanir la voie dans la direction dite ‘masculine’ et de faciliter ainsi à la patiente le renoncement à la satisfaction sexuelle.

4 Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes...* cit.

‘O analista deve ter a coragem de aplinar a via na direção dita ‘masculina’ e facilitar assim à paciente a renúncia à satisfação sexual’’. (p. 118).

Mas por que, para Deutsch, a renúncia ao masoquismo implicaria soterrar toda a sexualidade de suas pacientes? Sua posição não é definitiva a este respeito pois mais adiante, ao se referir a outras configurações neuróticas derivadas do complexo de Édipo, ela afirma que há dois destinos possíveis na análise da inveja do pênis nas mulheres: ajudar a convertê-la em desejo de um filho ou encorajar estas pacientes a se realizar “na direção de suas tendências masculinas”. São as duas tendências clássicas da cura freudiana; mais uma vez se coloca a questão: estas duas possibilidades serão excludentes? a única via da realização das “tendências masculinas” seria a fantasia de possuir um pênis, incompatível com o prazer sexual na relação com um homem?

Surpreendentemente, a própria Hélène Deutsch conclui que não: na clínica, a autora observou freqüentemente que, aberta a via da “realização das tendências masculinas”, a sensibilidade sexual feminina se desenvolve automaticamente de uma maneira surpreendente. A conclusão de Marie-Christine Hamon, com a qual tendo a concordar, é que o importante na análise de mulheres é encontrar um destino para o *penisneid*, seja pela via do falo-bebê, seja pela via das sublimações — ou, por que não, pelas duas? Assim como Deutsch, Hamon conclui que a superação da inveja não impede — ao contrário, favorece — a sexualidade feminina, “*ce changement de sexe dont parle Freud en 1931*”. A frigidez e a masculinidade sexual nas mulheres (que no pensamento de Freud não se distinguem exatamente da homossexualidade feminina) só seriam as únicas saídas para a inveja e o sentimento de inferioridade diante dos homens nos casos em que a analisanda permanecesse fixada à primeira forma imaginária do falo, o pênis, do qual ela se sentiria injustamente privada.

Para Emilce Dio Bleichmar⁵, a “dimensão conflitiva da feminilidade” em nossa cultura encontra sua máxima expressão na histeria.

“Quando a histérica produz a fantasia da mulher com pênis, não o faz nem por homossexual nem por transexual — ou seja,

5 Bleichmar, “O feminismo espontâneo da histeria”, cit.

pelo desejo de ser homem — mas porque, fechados os caminhos de hierarquização de seu gênero, tenta formas variáveis de narcização, *acrescentando* (grifo meu) à feminilidade o falicismo, a masculinidade, um pênis fantasmático — ou dirigindo-se a um homem para que ele lhe diga quem ela é” (p. 26).

O argumento de Bleichmar é de que a histérica tenta, em seu “feminismo espontâneo”, equiparar ou inverter a valorização de seu gênero, e não a direção de seu desejo sexual. Na linha de pensamento de Piera-Aulagnier⁶, ela sustenta que a frigidez histérica é uma vingança:

“Cada vez que se sinta humilhada (a histérica) apelará à sua única arma na luta narcisista, o controle de seu gozo e de seu desejo para, desta maneira, inverter os termos.”

Inversão de valor que não equivale, necessariamente, a uma inversão de orientação sexual, assim como nem sempre produz uma ignorância sobre seu querer, embora possa parecer assim *para o homem*, já que o que uma mulher quer é freqüentemente o oposto do que *ele* quer dela. “Uma mulher objetiva precisamente ser reconhecida enquanto mulher, isto é, fazer reconhecer a existência de um sujeito feminino”, escreve Serge André⁷. O que não é o mesmo que ser reconhecida como um sujeito-menos-alguma-coisa, já que a castração simbólica incide sobre homens e mulheres. Nem se resolve na construção fantasmática em que a mulher busca ser *desejo do desejo de um Outro*, pois esta é a posição de todo sujeito no fantasma. Ou então, na terceira e pior alternativa: instalar-se no lugar da senhora fulana de tal, impedindo-se voluntariamente de ocupar qualquer outra posição além desta, na vida.

6 Ver Piera Aulagnier, “Observações sobre a feminilidade e suas transformações”. In: Jean Clavreul (org.). *O desejo e a perversão*. Campinas: Papirus, 1990.

7 Serge André, *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 249.

Afinal, o que Freud (não) quer saber?

“Ele está perplexo, ele faz de tudo para distorcer o que eu disse, que é muito simples: eu disse que desse jeito eu não quero mais. Mas ele ridiculariza, arremeda, ironiza — a única coisa que ele não consegue fazer é ouvir o que eu disse.”

Como escrevi no começo deste capítulo, e aqui me apóio na argumentação de Marie-Christine Hamon: a insistência com que Freud sustentou até o fim da vida sua ignorância sobre a confusa (mas não por isto misteriosa) relação que as mulheres estabelecem com a feminilidade, e isto apesar de tudo o que ouviu de suas analisandas e, mais tarde, de suas colaboradoras psicanalistas, só pode indicar algum impedimento da parte do próprio Freud. Impedimento decorrente não de alguma característica inexplicável, não simbolizável, indizível, nas mulheres, mas da posição subjetiva de Freud diante delas.

Em um artigo sobre a perplexidade de Freud diante dos conhecimentos sexuais bastante sofisticados da adolescente Dora, o ensaísta Neil Hertz comenta algumas limitações a que Freud não poderia escapar¹:

“ou ele estava insuficientemente alerta para seus próprios sentimentos eróticos ou paternais ou erótico-paternais em relação a Dora; ou — para estender essa alusão à contratransferência até uma dimensão sociológica — as atitudes de Freud em relação às mulheres jovens, solteiras e infelizes partilhava a cegueira e a inclinação exploradora da cultura patriarcal dominante” (p. 151).

1 Neil Hertz, “Segredos de Dora, técnicas de Freud”. In: *O fim da linha*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

A hipótese de Hertz é de que Freud não conseguia entender que Dora soubesse tantas coisas sobre as práticas sexuais — como as moças virgens descobrem a sexualidade dos adultos? — porque estava inconscientemente identificado à sua suposta ingenuidade. Freud também tinha passado pela experiência de, diante de colegas mais velhos e experientes, sentir-se chocado com o que eles diziam. O autor comenta as experiências relatadas por Freud no início do texto *A história do Movimento Psicanalítico*². Numa reunião em casa de Charcot, o jovem Freud teria ouvido o grande médico dizer a respeito de uma paciente histérica: “dans ces cas, c’est toujours la chose génitale! Toujours!” (Neste caso, a questão é sempre genital! Sempre!). Pensou: “se ele sabe disso, por que não diz?” Outra vez, ficou perplexo ante o conhecimento secreto de seu colega Breuer, que tendo encontrado na rua o marido de uma paciente, de quem pediu notícias, comentou com ares cúmplices que não se pode fazer nada num caso destes, já que o marido era impotente. Seriam “secrets d’alcove”, explicou Breuer a um jovem Freud estarrecido.

Por fim, Freud relata o comentário jocoso de Crombach, que lhe disse: “A única receita para esta doença (...) não podemos prescrever-lhe (...) seria: Rx Penis Normalis \ Dosim \ Repetatur! ‘Jamais ouvira tal receita’, escreve Freud, ‘e tive vontade de fazer ver a meu protetor que reprovava seu cinismo” (p. 1.899). A paciente de Crombach estava casada havia 18 anos com um marido impotente, sendo portanto ainda virgem intacta. Freud confessa-se mais uma vez chocado quando Crombach lhe confidencia que, num caso como este, “o médico não pode fazer nada a não ser resguardar esta infelicidade doméstica com sua própria reputação e resignar-se a que se dissesse dele (...): ‘este também não conseguiu nada depois de tantos anos” (p. 1.899).

O ensaio de Hertz aponta para um jovem Freud tão assustado diante da sexualidade quanto suas próprias analisandas, tentando “subjugar através de uma técnica profissional conscientemente elaborada” as mesmas pulsões e representações que Dora recalcava. Ele conclui que a saída de Freud da posição da histérica ingênua e impressionável se dá pela investigação psicanalítica (o que representa, a meu ver, uma mudança de posição passiva para uma posição ativa), mas não chega a fazer o pacto de cinismo com seus colegas.

2 S. Freud, *Historia Del Movimiento Psicoanalítico*. In: OC, v. II (cit.), pp. 1.895-1.930.

“É seu reconhecimento mais decidido de uma disposição de espírito que ele considera cínica, disposição em que os ginecologistas se alinham aos maridos impotentes, dispostos a arriscar sua reputação e ‘resguardar a felicidade doméstica’, embora relutantes de incluir a infelicidade da mulher na avaliação. Freud não está assumindo uma atitude fortemente polêmica contra esses arranjos sexuais e médicos comuns, mas entrevê as estruturas de cumplicidade entre médicos e maridos, que mantêm a etiologia das neuroses como um segredo bem guardado, apenas para homens” (Hertz, p. 162).

Freud sabia que o que suas analisandas lhe contavam era, pelo menos em parte, decorrente das vicissitudes e limitações impostas às mulheres pela cultura, que lhes restringiam o terreno da satisfação sexual por um lado, e o das possibilidades sublimatórias, por outro. A primeira restrição — à sexualidade — foi rapidamente percebida por Freud depois que ele passou de ingênuo a investigador, e que sua relação com a etiologia das neuroses foi estabelecida, por mais inconveniente que pudesse ser esta constatação por parte de um médico cuja função (esperada) era apenas a de acalmar aquelas senhoras inquietas e readaptá-las às suas funções domésticas. Não que ele acreditasse que estas condições pudessem ser alteradas; mesmo assim³, tornou-se um dos seus críticos mais contundentes.

No último capítulo dos *Estudos sobre a Histeria*, Freud se questiona sobre que negociação teria a oferecer para que suas pacientes aceitassem abrir mão das suas satisfações sintomáticas. Respondendo à suposta objeção de uma paciente, que lhe diria que se a doença é provocada por circunstâncias da sua vida não há o que se possa fazer, Freud escreve a conhecida observação: “Sem dúvida, o destino acharia mais fácil do que eu aliviá-lo (a) de sua doença. Mas você poderá convencer-se de que haverá muito a ganhar se conseguirmos transformar seu sofrimento histérico numa infelicidade comum. Com uma vida mental restituída à saúde, você estará bem armado (a) contra essa infelicidade” (p. 294).

Não creio que devamos considerar o fundador da psicanálise como um conformista, mas sim como alguém extremamente mergulhado nas condições de produção da moral burguesa de seu tempo, e por isso incapaz de imaginar que elas pudessem ser alteradas —

3 Ver, por ex., “La moral sexual y la nerviosidad moderna” (1908). In: OC, v. II, pp. 1.249-1.261, ou “El tabu de la virginidad” (1917/18), idem v. III, pp. 2.444-2.453.

inclusive por efeito da “bomba moral” lançada pelo próprio discurso psicanalítico. Mas, ainda que não visse saída para a moral familiar burguesa, Freud foi capaz de romper com o pacto de cinismo “entre cavalheiros”, em função de seu compromisso tanto médico quanto ético com suas pacientes, que implicava também uma espécie de compromisso com a verdade. “O mecanismo que produz a histeria”, comenta ele no final da exposição do caso de Miss Lucy R. “representa, por um lado, um ato de covardia moral e, por outro, uma medida defensiva que se acha à disposição do ego” (p. 141). A “covardia moral” que produz o sintoma parece ter sido, no caso destas mulheres que procuraram se fazer escutar pelo médico disposto a isto, compensada por uma grande dose de coragem.

Escrevi algumas páginas atrás que Freud percebeu e denunciou a primeira das limitações impostas às mulheres de seu tempo: a que concerne às possibilidades de satisfação sexual. Quanto à outra limitação, relativa ao espaço concedido às realizações sublimatórias da mulher, com a qual Freud mostrou preocupação nos *Estudos sobre a Histeria*, o desenvolvimento posterior de seu trabalho aponta para uma tentativa de justificá-la teoricamente, até o ponto de considerar, por exemplo, as “baixas realizações sublimatórias” legadas pelas mulheres à civilização ao longo da história da humanidade, como parte de uma *natureza feminina*.

Também neste aspecto, penso que algumas vicissitudes da posição subjetiva do criador da psicanálise devem ser consideradas.

Estelle Roith, em sua pesquisa sobre as relações de Freud com a cultura judaica⁴ — tanto a tradicional, que remonta à cultura de origem de seus pais, quanto a dos modernos judeus assimilados da

4 Estelle Roith, *The Riddle of Freud — Jewish influences on his theory of female sexuality*. Londres: Tavistock, 1987. Uma outra abordagem do judaísmo em Freud se encontra em Renato Mezan: *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. São Paulo: Escuta, 1987. Mezan refere-se à assimilação dos judeus europeus, no século XIX, como o período em que deixa de existir uma única inscrição para se “ser judeu”, criando-se com isto a possibilidade de cada sujeito inscrever sua relação com o judaísmo como quiser. Além disso, lembra ao leitor que uma “identidade” (no caso, a identidade judaica), só se constrói à custa da exclusão de um outro (cap. 3, “Inversão em torno do anti-semitismo”). Como não pensar, a partir de Mezan, na insistência e ao mesmo tempo na dificuldade de Freud em conceber uma “identidade feminina” em que coubessem todas as mulheres (à custa de serem radicalmente excluídas do grupo dos homens), como projeção desta “identidade judaica” perdida e, ao mesmo tempo, como efeito de uma certa cegueira para o fato de que, assim como os judeus, também as mulheres modernas estavam deixando de ser um grupo unificado para ser um conjunto de indivíduos que devem ser contados, como escreveu Lacan, uma a uma?

Europa Central, grupo ao qual ele próprio pertencia — indaga como foi possível que ele tivesse retratado as mulheres como socialmente castradas e sexualmente inferiores, se as mulheres judias no período da assimilação eram exatamente o oposto: socialmente muito mais ativas que seus maridos e sexualmente bem mais livres do que as mulheres *goyin*.

É verdade que no judaísmo ortodoxo o lugar reservado às mulheres é subalterno em relação ao dos homens, e que uma mulher não tem praticamente nenhum *status* em sua comunidade até que se torne mãe (p. 107). Mas Roith demonstra que, na prática, as jovens esposas e mães das famílias recém-imigradas para as cidades européias desempenhavam um papel fundamental na adaptação à vida do gueto, no domínio da nova língua e no sustento da família — papéis bem mais ativos do que os desempenhados pelos homens. “Se alguém é protegido, escreve Roith, é o “scholarly man”, eternamente dedicado aos estudos e à manutenção das tradições, atividades bem mais passivas e recolhidas, embora mais valorizadas (p. 80-81).

A hipótese de Estelle Roith é que o lugar reservado às mulheres na teoria psicanalítica equivale ao lugar em *que Freud se via*, como judeu, na cultura *goy*. A vergonha por alguns traços judaicos desprezados pelos não-judeus era recalcada em favor de sentimentos de superioridade ética e cultural, assim como a atração e o fascínio por aspectos vistos como mais viris, da cultura e do comportamento dos *goyin*. A hostilidade e o desprezo pelas mulheres, entre judeus, pensa Roith (p. 85), derivam da mesma fonte inconsciente de rejeição pelas características “femininas” (sensibilidade/ passividade/ docilidade etc.) dos próprios homens judeus. O modelo de Freud para as mulheres seria “essencialmente uma caricatura do homem castrado e, como tal, estreitamente semelhante a uma das caricaturas do judeu exilado que tanto os gentios quanto, numa certa medida crucial, os judeus emancipados haviam internalizado”. A mulher na teoria freudiana representa, segundo a hipótese de Roith, a paródia de um homem castrado política, social e sexualmente. “Reduzida ao ‘outro’ castrado, a mulher torna-se uma garantia contra a angústia de castração do homem” (p. 86)⁵.

Tantos autores já reescreveram a biografia de Freud, reinterpretaram suas motivações, autorizaram-se a analisá-lo a partir dos gene-

5 As traduções dos trechos citados são de minha responsabilidade.

rosos documentos que ele nos deixou de sua precária auto-análise, que simplesmente não vejo interesse em tentar retomar toda esta bibliografia aqui. Aponto as pesquisas de Neil Hertz e Estelle Roith porque ambas coincidem em um ponto que o próprio Freud admitiu a respeito de sua transferência dirigida a Fliess, e que interessa à minha argumentação: a idéia de que Freud — assim como Flaubert! — teria ocupado, em certos momentos de sua vida, uma posição análoga à que ele mesmo descreveu como a posição feminina. Posição de alteridade e exclusão em relação a um discurso dominante, onde uma certa receptividade passiva pode se constituir como única alternativa: como amigo fascinado diante da “ousadia” criativa de Fliess (cujas teorias chamaram sua atenção justamente para a bissexualidade), como judeu discriminado e mal aceito em uma cultura predominantemente não judaica e anti-semita; ou como médico novato e ingênuo diante dos conhecimentos compartilhados um tanto cinicamente entre seus colegas mais velhos, como “segredos entre cavaleiros” dos quais se sentia excluído.

Que Freud tenha conhecido então, subjetivamente, uma posição feminina e que, como homem, não quisesse saber nada disso; que tenha reservado em sua teoria tudo o que diz respeito a esta condição, às mulheres (não todas, só as “normais”) — essas não são coisas que tenhamos que afirmar entre dentes, com uma piscadela entre entendidos e um sorriso de — “hummm, então *até ele?*...” Que Freud soubesse o que é se ver como mulherzinha desprezível e ingênua diante do macho dominante e experiente, isto não diz nada a respeito do criador da psicanálise que não se possa dizer a respeito de outro homem qualquer, Flaubert inclusive. Que Freud — assim como Flaubert ou outro homem qualquer — tenha recalcado as marcas desta experiência para sustentar a virilidade que lhe era demandada, e para isto se apoiasse em uma convicção imaginária sempre periclitante, isto só faz dele um homem, nada mais. E, como homem (isto, a psicanálise freudiana nos ajuda a saber), também ele fez por manter a alteridade absoluta da mulher, para que ela lhe fizesse o favor de representar este “outro” castrado que o protegesse da angústia, etc. e tal.

Operação que, para ser bem-sucedida, exige uma volta a mais do parafuso — volta esta iniciada por Freud e completada por Lacan — que os convença de que, vejam bem caros colegas, ocupar o lugar deste “outro” no desejo masculino, é só isso o que quer uma mulher.

E de tal modo, desde Freud, os psicanalistas se convenceram de que ser desejo do desejo (dos homens) é só o que uma mulher quer, que cada vez que uma delas dá sinais de rebeldia ou desajuste em relação a este lugar tão conveniente, eles ainda se perguntam de novo: “mas afinal, quem é que sabe *mesmo* o que quer uma mulher”?

A Mulher no desejo de Freud

“Eu disse que ele não agüentava ser o pai de uma mulher que ia trabalhar aos quinze anos. Ele só agüentava ser o pai de uma menina que ia para a escola e obedecia à mãe, de modo que um dia eu estaria pronta para ele me dar de presente para alguém.”

Na vida pessoal de Freud, o manejo da mulher como este “outro” que deveria protegê-lo da angústia de castração aparece com bastante clareza nas suas cartas à noiva, Marta Bernais¹. Pouco depois de tê-la pedido em casamento, por exemplo, ele termina uma carta assim:

“Daqui em diante você é apenas uma hóspede em sua família, como uma jóia que eu empenhei e vou resgatar logo que ficar rico. Porque já não foi prescrito, desde os tempos imemoriais, que a mulher deixará pai e mãe e seguirá o homem que escolheu? Você não deve amargurar-se com isso, Martinha, não pode lutar contra a situação; por mais que eles a amem, eu não a deixarei a ninguém, e ninguém a merece; o amor de ninguém se compara ao meu” (14/08/1892, p. 42).

Estelle Roith chama a atenção, nesta carta, para o ato falho de Freud, que certamente não desconhecia a versão “prescrita desde os tempos imemoriais” nos textos da lei judaica: de que *o homem* deve deixar a família de origem e seguir junto à mulher que escolheu.

Em outros trechos, Freud, como um educador, prescreve à noiva não só suas futuras tarefas como esposa mas também o lugar que

¹ Ernest Freud (org.). *Sigmund Freud; Correspondência de amor e outras cartas* (1873-1939). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Todos os trechos de cartas citados neste capítulo referem-se a esta edição.

ele esperava (e precisava) que ela ocupasse junto a ele. Vejamos (23/10/1883, pp. 92-94):

“Estes tempos difíceis não me desanimarão enquanto continuarmos com saúde e não nos ocorrer nenhum infortúnio excepcional (...) Sei, afinal, como você é terna, como você pode transformar uma casa em um paraíso, como participará de meus interesses, como você será alegre e incansável. Deixarei que você governe a casa quanto quiser e você me recompensará com o seu terno amor e sobrepondo-se a todas aquelas fraquezas pelas quais as mulheres com tanta frequência são desprezadas. Até onde o permitirem minhas atividades, leremos juntos o que quisermos e eu a iniciarei em coisas que não poderiam interessar uma moça enquanto ela não se familiarizasse com seu futuro companheiro e a ocupação dele. (...)”

A correspondência amorosa de Freud revela um amor cheio de ternura pela sua “doce princesa”, uma obstinação em conquistar não só o afeto e admiração da noiva mas cada recanto de seus pensamentos. É comovente a insegurança de Freud em relação aos segredos que sua futura mulher pudesse lhe ocultar, sua insistência em pedir que ela lhe conte *tudo* o que pensa, sente ou quer, e sua consciência de que, se a mulher se cala, é porque a educação e a sociedade sempre lhe exigiram silêncio. Às vezes, no entanto, é ele quem faz calar a noiva com sua insistente certeza sobre os próprios pontos de vista. Freud quer que Marta lhe confie seus pensamentos, quer saber sempre mais, satisfazendo na mesma exigência sua sede amorosa pelo *ser* da jovem noiva e sua necessidade de dominação — pois é frequente que, diante de um pensamento de Marta que lhe pareça inadequado, ele não sossegasse até tê-la convencido de seu ponto de vista. Ou até que ela se calasse, fingindo concordar com ele. A suspeita de que isto pudesse acontecer deixava o jovem noivo sempre inseguro quanto à sinceridade do amor de sua amada, e dos “mistérios” que ela lhe ocultava.

Peter Gay, em sua biografia de Freud,² comenta o processo de “educação” a que Marta Bernays foi submetida através da insistente correspondência do noivo, até que ficasse bem claro quem deveria ser o chefe da casa e quais as atribuições da futura esposa. Vejamos um longo trecho da carta de 15/11/1883 (pp. 97-99):

2 Peter Gay, *Freud, uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

“O que você disse em sua última carta sobre Mill e sua esposa devia ter-me dado imediatamente a inspiração de contar-lhe alguma coisa sobre ambos. (...) É bem possível que ele tenha sido, em todo o século, o homem em melhores condições para livrar-se da dominação dos preconceitos comuns. E, em consequência (...) falta-lhe o senso do absurdo sob vários aspectos: por exemplo, na emancipação das mulheres e na questão feminina em geral. (...) *Acho que estamos de acordo* (grifo meu) em que cuidar da casa, criar e educar filhos exigem dedicação integral e praticamente excluem qualquer atividade remunerada (...) Qualquer mulher, mesmo sem direito a voto ou sem direitos civis, cuja mão seja beijada por um homem disposto a arriscar tudo pelo seu amor, poderia tê-lo emendado a esse respeito.

Parece uma idéia completamente irrealista mandar as mulheres à luta de forma idêntica à dos homens. Deverei eu pensar na minha delicada e terna menina como concorrente? (...) É possível que uma educação diferente anulasse todas as qualidades delicadas das mulheres (...) de modo que elas pudessem ganhar a vida como os homens. Também não é possível que, nesse caso, não seria justificável deplorar o desaparecimento da coisa mais linda que o mundo tem para oferecer-nos: nosso ideal de feminilidade. Mas acredito que todas as atividades reformistas (...) fracassarão diante do fato de que muito antes da era em que uma profissão possa ser estabelecida na nossa sociedade, a natureza terá designado a mulher, em virtude de sua beleza, encanto e bondade, para fazer outra coisa. Não, a este respeito sou antiquado, desejo a minha Marta como ela é, e *ela própria não há de querer que seja diferente* (grifo meu): ser uma namorada adorada na mocidade e uma esposa amada na maturidade.”

Uma tal certeza impositiva sobre o que “sua” Marta deveria querer só poderia se fazer acompanhar de sérias dúvidas, por parte de Freud, a respeito da legitimidade da diferença que ele tanto lutou para instituir, além da suspeita de que algo, no querer de sua futura esposa, estivesse lhe escapando.

Volto a Peter Gay:

“Como outros burgueses convencionais de sua época, Freud dava grande importância à diferença entre os sexos, ‘a coisa mais significativa quanto a eles’ (...) Mandar as mulheres para a luta pela existência já era uma idéia ‘abortada’; pensar em Marta Bernays, sua ‘meiga e querida garota’ como uma concorrente, parecia a Freud uma estupidez”, escreve Gay (p. 52).

Freud podia admitir mudanças na educação que alterassem as relações entre homens e mulheres e aumentassem os direitos destas.

“Mas a emancipação total significava o fim de um ideal admirável. Afinal (...), a ‘natureza’ destinou a mulher, através da ‘beleza, do encanto e da doçura’ a algo mais...”

Sabemos que era impensável para Freud que Marta fosse sua concorrente na profissão, ou mesmo sua interlocutora para além dos limites da casa. Para isto, ele precisou eleger parceiros homens, a começar do tão amado Fliess. E quando sua filha Anna, à semelhança da antiga analisanda Elizabeth, revelou-se uma interlocutora à altura, identificada ao pai, Freud lamentou que o preço de tal destinação intelectual e profissional (e não o preço de uma análise em condições impossíveis) tivesse sido o sacrifício total de sua vida amorosa. Marta, evidentemente, nunca pleiteou o lugar de interlocutora do marido.

“Depois de casada, Marta Freud era a perfeita burguesa. Amorosa e eficiente com a família, ela se desdobrava sob um inflexível senso de responsabilidade pelos deveres domésticos, e era severa com seus deslizes em relação à moral da classe média³.”

Totalmente dedicada a fazer do lar dos Freud a fortaleza e o refúgio requeridos por seu marido, Marta não se permitia quase nada além do cumprimento do dever. Até mesmo a leitura, um dos poucos prazeres que ela conservou a vida toda, só tinha lugar nos últimos minutos do dia, na cama, antes de adormecer. Resultado:

“Em pouco tempo de casada (Marta) mudou de aparência, pouco fez para resistir ao estilo de envelhecimento, então corrente, que convertia implacavelmente a jovem esposa numa imponente matrona” (p. 71).

Como não pensar aqui que Marta pode ter sido o protótipo de que Freud se valeu quando observou a “inflexibilidade e a imutabilidade” da mulher de 30 anos, transformada em uma matrona precocemente envelhecida, enquanto um homem de cerca de 30 anos ainda parece

3 Gay, p. 71.

bastante jovem e inacabado (...) “como se a árdua evolução em direção à feminilidade houvesse esgotado suas forças⁴”...?

A “árdua evolução em direção à feminilidade” a que Freud se referia estaria ligada às vicissitudes do percurso edípico para a menina, obrigada a fazer duas renúncias ao invés de uma só (como o menino), e alimentar seus progressos antes na base de decepções do que de promessas. Só pela esperança remota de algum dia recuperar sua posição fálica através da geração de uma criança — que para o inconsciente, será sempre um filho *do pai* — é que a mulher freudiana aceita, enfim, a enigmática posição feminina. Enigmática sim, inclusive para a mulher, na medida em que ela encare a feminilidade como uma rendição, um sacrifício oferecido como prova de amor ao pai e seus substitutos — portanto, uma posição constituída em nome do suposto desejo do Outro, cujo sentido escapa ao sujeito em sua alienação.

A limitação deste projeto nos deixa entrever todo o excedente que fica por simbolizar, produzindo sintomas, na vida das mulheres freudianas. Podemos pensar, assim, que o estancamento das possibilidades libidinais da mulher de 30 anos, a que Freud se referia, teria sido conseqüência do fato de ela chegar muito depressa, depois do casamento, a uma espécie de “fim da linha”. Fim da linha que fez de Marta Freud uma matrona precoce, em função não da “árdua evolução em direção à feminilidade”..., mas da falta de escolha de novos destinos pulsionais depois que a maternidade tivesse se realizado. Que mais fazer da sexualidade, *lato sensu*, em um casamento convencional cujas limitações o próprio Freud compreendeu tão bem, a não ser dedicá-la obsessivamente às tarefas domésticas e, incestuosamente, aos filhos?

Foi com esse mesmo “fim de linha” que a personagem de Flaubert se deparou no casamento, e que a levou a percorrer sua trajetória estabanada, em busca de uma outra vida, de um outro destino para sua sexualidade, tão arduamente constituída. Mas este destino estava interdito para Emma — ou ainda não tinha sido inventado, na cultura oitocentista.

Emma teria sido uma histérica exemplar, em busca de um mestre que soubesse lhe responder o que é ser uma mulher. Não tenho interesse em tratar personagens literárias como “casos” psicanalíticos,

4 Freud, O Ego e o Id, cit.

mesmo porque tudo o que se pode saber sobre elas está na letra do texto. O texto literário não produz inconsciente — a não ser no leitor. Como escreveu Lacan⁵, “Hamlet não é um neurótico, ele nos demonstra uma neurose”. Assim, se me valho de Emma, é antes por aquilo que a personagem me demonstra do que pela teoria que eu pudesse demonstrar através dela. Seu destino ficcional nos dá testemunho de que nenhum homem — o marido, o padre, os amantes, nem mesmo seu “semelhante” Homais — lhe poderia responder o que é ser uma mulher. No máximo, lhe poderiam apontar o que desejavam dela; mas a mulher para a qual o desejo deles apontava não tinha nada a ver com os anseios e fantasias desta que já havia entrado em crise com os “ideais admiráveis” da feminilidade doméstica e maternal.

5 Jacques Lacan, *Hamlet*. Campinas: Liublíu, 1988.

Dora, a que ninguém quis escutar

“Como eu posso gostar de mim se eu vi minha mãe deprimida, prostrada por causa de cada fracasso amoroso dela? Como eu posso gostar de mim se eu me vejo tão fraca quanto ela?”

Nenhuma das analisandas de Freud expressou tão bem o sentimento de humilhação decorrente de sua condição, e de nenhuma se tem registro de ter sido tão mal interpretada em seu desejo de tornar-se sujeito, quanto a jovem Dora, aquela que o criador da psicanálise admitiu que não soube escutar¹. A investigação iniciada por Dora em suas conversas com a governanta, nos livros de ciência médica e nas conversas com a Sra. K., investigação à qual ela tentou dar prosseguimento em análise, seria uma investigação sobre os segredos do sexo? Não necessariamente. Dora já sabia — coisa que espantou e assustou Freud — tudo sobre o que fazem homens e mulheres no ato sexual, assim como sabia, pela via indireta dos sintomas, sobre seu próprio desejo sexual. O que ela tentava saber através de sua amizade idílica com a Sra. K, substituta da mãe frígida e distante, era: *como tornar-se uma mulher?* O que ela, Dora, poderia vir a ser, tendo nascido com o sexo de uma mulher? Pergunta que a histérica dirige a um homem, na relação amorosa, ou transferencialmente, ao analista, na tentativa de colocar-se em posição de objeto para o desejo deles: “*o que sou eu, para você?*”. Mas, ao final de um percurso analítico, espera-se que uma mulher seja capaz de destituir o homem /analista desta posição de saber, e construa para si mesma uma resposta, desde a posição de sujeito do desejo.

1 Ver S. Freud, *Análisis Fragmentario de Una Histeria* (1901-1905-1925). In: OC, v. I, pp. 993-1.002.

Para Freud, a questão teria uma resposta simples, pela via de uma complementaridade sexual ideal: para tornar-se mulher, Dora deveria deixar-se desejar por um homem — o Sr. K. — coisa que somente sua neurose a impediria de fazer. Freud inverteu os termos. Ele estava convencido de que a repulsa de Dora pelo Sr. K., manifestada primeiro na cena da loja e depois na cena do lago, era consequência da perturbação na orientação da sexualidade de sua paciente. Hoje, depois que o *Caso Dora* foi virado e revirado por todos os lados, lido e relido por dezenas de psicanalistas na tentativa de terminar esta análise que o criador da psicanálise teve a generosidade de confessar mal terminada, podemos pensar na recusa de Dora em subjetivar-se pela via proposta pelos homens que tentaram se servir dela — o pai, o Sr. K. e, como aponta Patrick Mahony², o próprio Freud — como uma tentativa de evitar esta “mais-alienação” ao desejo de um outro. Alienação cujas consequências, como ela sabia por ter observado a infelicidade neurótica da própria mãe, podiam ser desastrosas.

Para encontrar um caminho de subjetivação que não a atirasse irremediavelmente na dependência do desejo masculino, como se sabe pelo relato de Freud, a mãe não lhe servia: uma mulher que recusava a dimensão sexual de seu desejo e não sabia se fazer desejar pelo pai; além disso, uma mulher que não se interessava por ela, Dora — como se fazer espelhar em uma mulher que não a via? A segunda tentativa, frustrada, foi com a governanta, que parecia interessar-se por Dora até que ela descobriu, decepcionada, ser apenas um instrumento para cativar o pai. Então, também para aquela mulher, Dora não tinha valor. A terceira tentativa foi a amizade apaixonada pela Sra. K., que se fez sua conselheira e confidente e deu sinais de respeitá-la não mais como criança, mas como jovem mulher: além de confiar-lhe constantemente o cuidado dos próprios filhos, a Sra. K. compartilhou com Dora os segredos da sexualidade adulta, conversando com ela sobre *A Fisiologia do Amor*, do médico Mantegazza (segredo que veio a trair mais tarde, negando sua cumplicidade com as leituras de Dora).

Lembremos que o sintoma, para Freud, é sempre sobredeterminado. O interesse de Dora pelas mulheres, interpretado por ele como expressão da bissexualidade na histeria (mais tarde Freud escreverá:

2 Patrick Mahony, *Freud's Dora: a psychoanalytic, historic and textual study*. New Haven: Yale University Press, 1996.

a bissexualidade na feminilidade), pode ser entendido também como tentativa de constituir Ideais de Eu compatíveis com sua condição de mulher e reverter o que Bleichmar chama de “desqualificação de seu gênero” (p. 184). Esta tentativa passa pela sexuação, e não teria futuro se passasse ao largo da questão da diferença sexual; saber “o que é uma mulher” passa por saber o que diferencia as mulheres dos homens. O que conduz às perguntas seguintes: “o que é uma mulher para o desejo dos homens, sendo diferente deles”? O que representa a mãe, “castrada”, para o pai, suposto detentor do falo?

É importante lembrar que a resposta à questão de Dora, assim como a de todo neurótico, passa pela elaboração da castração, que confere um valor à diferença entre os sexos — diferença que a histérica só tenta negar porque não encontra, na lógica fálica, um lugar onde possa se instalar como sujeito.

Cito Serge André³:

“Interrogando, à sua maneira irônica, a potência do pai e sua capacidade de desejar, e recusando-se, além disso, à posição de objeto sexual que lhe designa a fantasia masculina, a histérica sustenta um questionamento que ultrapassa largamente as relações intersubjetivas de seu romance familiar. (...) O discurso da histérica tem por função demonstrar que o mito edipiano e a lógica fálica desconhecem o lugar da mulher como tal” (p. 14).

Assim, embora eu considere úteis as contribuições das leituras “feministas” do caso Dora, como a de Emilce Dio Bleichmar, ou das leituras “politicamente corretas” como a de Patrick Mahony, que reduz Dora à condição de vítima indefesa “numa opereta interfamiliar em que um quarteto de adultos a explorava e negava esta exploração”⁴, quero ter o cuidado de não tomar um caminho interpretativo que, em primeiro lugar, recuse a Dora uma posição de agente em sua própria narrativa, e em segundo lugar, que privilegie a questão dos ideais e das identificações do eu ignorando a dimensão sexual da pergunta com que Dora, ao interpelar as mulheres, preparava sua abordagem aos homens. Se não, por que teria reagido com a indignação de uma bofetada de opereta justamente quando o Sr. K., no lago, afirmou que “minha mulher não representa nada para mim”?

3 André, *O que quer uma mulher?* cit.

4 P. Mahony, cit. (tradução minha).

Em um dos textos que dedica ao “Caso Dora”⁵, Lacan aponta as três inversões dialéticas realizadas na análise de Freud: 1. Freud não indagou a Dora o que lhe fizeram, mas como *ela* se implicou no drama familiar que produziu sua queixa. 2. Interpretou que não foi o pai o objeto de seus ciúmes e do seu interesse, mas sim a Sra. K. 3. Não era para chegar ao Sr. K. que a esposa deste interessava a Dora, mas para chegar ao mistério de sua própria feminilidade. Dora só poderia receber as “homenagens” do Sr. K como manifestação de desejo, escreve Lacan, ...

“à condição de que se aceitasse a si mesma como objeto de desejo, ou seja, depois que tivesse esgotado o sentido daquilo que buscava na Sra. K. (...) (p. 211). Assim como para toda mulher e por razões que estão no próprio fundamento dos intercâmbios sociais mais elementares (aqueles mesmos que Dora formula nas queixas de sua rebeldia), o problema de sua condição é, no fundo, aceitar-se como objeto do desejo do homem, e este é para Dora o mistério que motiva sua idolatria em relação à Sra. K.; assim como em sua longa meditação ante a Madona e seu recurso ao adorador distante, a empurra para a solução que o cristianismo deu a este beco sem saída subjetivo, fazendo da mulher objeto de um desejo subjetivo ou um objeto transcendente do desejo, o que vem a dar no mesmo”.

Para Lacan, na trilha aberta pela revisão que Freud faz do caso, duas décadas mais tarde (de 1900 a 1925), o fracasso da análise de Dora deu-se em razão da insistência do analista em colocar-se, na contratransferência, no lugar do Sr. K., que seria o objeto “natural” do desejo da moça, acreditando que Dora poderia ser curada pelo “milagre do amor”. O que Freud não entendeu, escreve Lacan, foi que o Sr. K. nada mais significava para Dora depois de ter confessado que a Sra. K. nada mais significava para ele... de maneira que Freud nada mais significou para Dora quando tentou ocupar o lugar do Sr. K. Isto se explica não em razão da homossexualidade mal elaborada em Dora, mas porque sua questão fundamental a movia na direção de uma *outra mulher*, sua semelhante desde o real do corpo, com a qual pudesse identificar-se e assim lhe permitisse ao mesmo tempo constituir-se como objeto do desejo dos homens, na feminili-

5 J. Lacan, “Intervención sobre la transferências”. In: *Escritos* v. I, cit., pp. 204-215. Ver também em Lacan “A questão histórica”. In: *O Seminário* 3; *As Psicoses* (1955-56). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

dade, e como sujeito, naquilo que um sujeito pode vir a ser sendo, *também*, uma mulher.

A análise de Lacan tem o mérito de apontar para o ponto cego nas observações freudianas: não ocorreu a Freud que o manejo da transferência, no caso de Dora, passasse por se colocar no lugar da Sra. K., e não no de seu marido. Mas, ao afirmar que “o problema de sua condição é, no fundo, o de aceitar-se como objeto do desejo do homem”, Lacan não se dá conta de que sua psicanálise, ainda mais estritamente do que a freudiana, remete as mulheres a uma posição insustentável: a “posição feminina” tal como a teoria lacaniana a concebe. Uma posição subjetiva que é a de objeto, equivalente à condição da passividade infantil, equivalente à do masoquismo primário e cujo gozo cobra o preço do desamparo subjetivo frente à pulsão de morte.

O impasse de Dora não é diferente do de todas as mulheres. Se a pergunta apontada por Lacan, “o que é ser uma mulher?”, passa pela identificação com a mãe ou uma substituta, esta mesma identificação, de origem pré-edípica, deve sofrer um corte com a entrada do pai. O Édipo é um percurso que leva da mãe ao pai, tanto para a menina quanto para o menino, lembra Catherine Millot.⁶

O menino faz a passagem do amor (ter o pai, na posição feminina) à identificação (ser como o pai/ posição masculina/ ter direito a todas as mulheres menos uma) e recalca com isto os traços de sua primeira identificação com a mãe, movido pela angústia de castração. Neste mesmo ponto do percurso edípico, a menina — supondo que já tenha se decepcionado com a castração materna — também se separa da mãe por identificação com o pai, mas perde com isto o fundamento de sua condição sexual. Ela ainda deve voltar para a mãe em busca desta verdade fundamental: não adianta negar, ser uma mulher é consequência de se ter um corpo como o dela. O mistério da feminilidade, que Dora tenta resolver identificando-se apaixonadamente com a Sra. K., pode ser colocado assim: como alguém com um corpo marcado pela castração consegue seduzir um homem, a quem não falta nada?

No entanto, essa mulher — a mãe ou sua substituta — com a qual a menina precisa se identificar para saber “o que é ser uma mulher”,

6 Katherine Millot, “O Supereu Feminino”. In: *Nobody*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, pp. 33-41.

é a mesma da qual ela precisa sempre se manter separada, diferenciada, para completar sua travessia edípica e inscrever-se sob a lei do pai. Isto torna impossível, para a menina, a manutenção de uma “identidade” feminina. Ser mulher é, ao mesmo tempo, ser como a mãe e tentar ser *uma outra*, distinta desta que no inconsciente será sempre absoluta, dominadora, mortífera. À pergunta “o que é ser uma mulher” a menina precisa responder ainda uma outra: “que mulher sou eu?” — em um movimento de separação da mãe para o qual ela tem que contar com o falo simbólico, que espera que lhe venha do pai.

Neste ponto, é necessária uma digressão para discutir a tão palada questão da “outra” mulher, como elemento fundamental na estrutura histórica. Em primeiro lugar, penso que as questões fundamentais nos neuróticos — a morte para o obsessivo, a “outra” para a histérica, o Outro para o paranóico, por exemplo — não são patrimônios exclusivos destas estruturas. São as grandes questões humanas. Se elas se manifestam repetidamente nesta ou naquela estrutura neurótica, isto talvez indique apenas seu poder de condensação, seu valor significante, sobre o qual se organiza a estrutura.

No caso particular da insistência com que a histérica ao mesmo tempo busca e teme esta *outra* mulher, eu me pergunto se esta não é uma questão central para todas as mulheres, da qual a histérica faz seu sintoma. Ocorre que, se para o homem a identificação com o pai pode ser (mas não necessariamente é) suficiente para dar conta da questão “o que é ser um homem”, para as mulheres a mãe é insuficiente, sempre. Em primeiro lugar, porque é vital para a menina diferenciar-se da mãe para emergir como sujeito, e para isto ela recorre a identificações precoces com o pai — que dão conta da separação mãe-filha, mas não de como ela faz para tornar-se mulher. Segundo, porque a descoberta da castração materna faz com que a menina passe a vida tentando suplantá-la. A *outra* surge então, para a menina, como surgem para o menino “todas-as-outras-menos-a-mãe”: trata-se, para ele e para ela, de encontrar uma alternativa à Mulher primordial, interditada. No caso da menina, esta outra pode ser qualquer outra mulher que lhe ofereça um traço identificatório que a ajude a constituir-se como mulher, sem correr o perigo de se confundir com ela: alguém que possa fazer triangular o espelhamento mãe-filha, de modo a que a menina possa fazer-se mulher sem correr o risco de confundir-se com o sexo de onde ela, literalmente, saiu.

Resta a questão do destino das identificações precoces da menina com seu pai. Nem mesmo Freud esperava que uma menina, depois de ter-se identificado com o pai, ao descobrir-se mulher como a mãe viesse a abrir mão daquelas identificações paternas, *necessárias para mantê-la diferenciada da mãe*, e apostasse tudo na longa espera de um dia ser compensada pelo falo-filho. Em primeiro lugar, falta às meninas a “poderosa motivação” da angústia de castração para promover o recalque completo de sua suposta masculinidade. Em segundo lugar, o abandono completo das identificações com o pai, no caso de se efetuar, deixaria a menina à mercê dos superpoderes maternos e da ameaça de fusão pré-edípica com a mãe. Em terceiro, se a menina não pode (como o menino) superar seu intenso amor pelo pai pela via das identificações, fica condenada, como bem percebeu Freud, a uma certa infantilidade, a uma permanente demanda de falo dirigida ao pai ou a seus substitutos, com todas as conseqüências subjetivas enumeradas no texto sobre “A Feminilidade”, das quais a principal é a relação deficiente com o superego, os ideais e a sublimação.

“A persistência da demanda”, escreve Millot (p. 35), “deixa a mulher na dependência de um Outro real, que pode ser o pai ou, mais freqüentemente, um substituto do pai.(...) É por isso que a fonte de sua angústia residirá no risco de perder esse amor, perda que assumiria, para ela, a significação de uma recusa de recebimento da demanda fálica. A partir daí, o Outro ao qual se dirige a demanda encontra-se em posição de submetê-la a exigências eventualmente sem limites. Ele ocupa o lugar desse superego que lhe falta enquanto instância intrapsíquica. A mulher teria, por assim dizer, o superego no exterior.”

Por fim, a renúncia a atributos “masculinos” conquistados pela identificação paterna, em nome de uma pretensa desposseção fálica encarnada pelo ideal de feminilidade materna, condena a menina a uma inveja sem solução, inveja acompanhada sempre de uma dose de ressentimento contra os homens que teriam exigido dela o abandono de algumas fontes de prazer legitimamente suas (cujo paradigma seria o estatuto do clitóris como órgão sexual) em troca de seu desejo e de seu amor.

Seria esperar demais, como escreveu Freud em *Análise, terminável ou Interminável?* que uma mulher se contentasse com esta solu-

ção. No entanto, fica a pergunta, a mesma com que Freud inaugura seu texto sobre “A Feminilidade”: de que outro modo é possível que, “das predisposições bissexuais iniciais (da criança), surja uma mulher”? Ou, dito de outra forma: como manter a diferença sexual, testemunha da castração simbólica, se de um dos dois lados da sexuação — o lado da mulher — os sujeitos insistem em identificar-se com o lado oposto? Qual o sentido, então, da diferença entre o masculino e o feminino?

A oposição que Lacan estabelece entre masculino e feminino segue a sugestão de Freud, de que devemos manter, como critério mínimo, a diferenciação entre ativo e passivo: o psiquismo, escreve ele no *Seminário 11*⁷, não conhece a oposição homem-mulher. A este critério, Lacan só propõe um desdobramento que nos permita vislumbrar, para cada posição, um modo de gozar — um gozo fálico e um gozo “outro”... lembrando, no entanto, que esta oposição se dá para cada sujeito e não entre sujeitos-macho e sujeitos-fêmea. Se para as mulheres o recalque, que institui o significante fálico como ordenador do gozo e interdita o “outro” gozo, é menos severo do que para os homens (em função da diferença da relação de cada sexo com a castração), isto não significa que uma mulher fique toda do lado do outro gozo e um homem, todo do lado do gozo fálico.

“Porque fala, uma mulher entra do mesmo modo que um homem no gozo fálico”, escreve Gérard Pommier⁸. “A entrada no gozo fálico tem como condição o acesso à palavra, porque o falo é esse símbolo vazio que limita retroativamente todas as demandas da mãe.”

O falo é o símbolo vazio que institui o desejo e barra o gozo do Outro. Para a psicanálise, o sujeito é sujeito de um desejo, e não de um gozo. Se existe alguma “verdade” do sujeito, do ponto de vista da psicanálise, ela é instituída pelo significante, e não anterior a ele. Antes do significante não se pode falar em sujeito. Retomo definição lacaniana a partir da qual vim trabalhando a idéia de sujeito⁹: o lugar de onde o sujeito advém é o lugar de onde... “isto fala, e sem dúvida ali de onde se esperava menos, ali onde ‘isto’ sofre”. E por que sofre, a não ser pela perda de um gozo primordial que, *se corresponde ao*

7 J. Lacan, “O Sujeito e o Outro: Alienação” e “O Sujeito e o Outro: Afânise”. In: *O Seminário 11 — Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, pp. 193-217.

8 Gérard Pommier, “Castração feminina”. In: *A exceção feminina — os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, p. 21.

9 Ver cap. 1, nota 3.

imaginário da feminilidade em função da falta fálica no corpo da mulher, nem por isto significa que as mulheres, enquanto sujeitos, tenham sido poupadas dela?

Pensar numa mulher como “não-toda” inscrita sob a ordem fálica não é pensar em uma alteridade absoluta (como fazem as teorias sexuais infantis), mas apenas em uma possibilidade a mais, um trânsito maior entre os modos de gozar, permitido (mas nem por isso garantido) do lado das mulheres; possibilidade acessível também a alguns homens privilegiados, “perversos”, místicos, poetas, homossexuais... São aqueles que, como sugere Lacan¹⁰, conhecem algo sobre o gozo feminino. A eles eu acrescentaria os alcoólatras e os drogadictos, que somam uma grande porcentagem dos sujeitos inscritos do lado dos homens. Ou seja: feitas as contas, não sobram muitos homens de quem se possa dizer que estejam inscritos, “todos”, sob a ordem fálica. Sendo assim, como é possível sustentar, na teoria psicanalítica, que algum segredo, algum mistério sobre o gozo feminino, se manifesta somente *do lado das mulheres*?

Porque escapa à ordem fálica, o gozo feminino escapa à representação; nisto consiste seu “mistério”, tanto para o sujeito que goza quanto para o que se vê excluído dele. O indizível deste “gozo outro”, do qual *algumas mulheres* (não todas...) podem desfrutar, não constitui um mistério sobre o *verdadeiro ser* das mulheres, mesmo porque a verdade do sujeito é dada pelo desejo, não pelo gozo.

No trecho em que se refere ao “beco sem saída subjetivo” de Dora, assim como em outras passagens em que trata da “querida mulher” e seus segredos nunca suficientemente revelados, Lacan compartilha do mesmo pressuposto imaginário de Freud, que ata a mulher ao estado de natureza determinado pela falta real inscrita em seu corpo e, a partir daí, supõe um mistério, um silêncio, um vazio. No seu *Seminário 20*, Lacan insiste em um ponto que, a meu ver, é uma “falsa questão”, como diríamos diante do mistificador numa assembléia estudantil: por que ela, a querida mulher, nunca nos diz (aos homens, psicanalistas), do gozo que se esconde lá? Bem, do gozo feminino ninguém pode dizer, já que ele escapa ao significativo.

Quanto ao desejo a partir do qual se fez sujeito, eu responderia que a mulher só não diz, deste suposto mistério: 1) ou aquilo que

10 Ver J. lacan, “O Amor e o Significante” e: “Deus e o Gozo d’A Mulher”. In: *O Seminário 20 — Mais, Ainda...* Rio de Janeiro: Zahar, 1985, pp. 53-69 e 87-104.

nenhum sujeito pode dizer — a dimensão inconsciente do desejo, ou 2) aquilo que nenhum homem tem interesse em saber. O mistério, como Freud nos informa em “O Fetichismo”, está do lado em que se opera a denegação, e não do lado do objeto (o sexo da mulher, o desejo feminino) revelado e recusado. O mistério se produz a partir do que um homem não quer saber — sobre o quê? sobre a mulher? não; sobre a sua própria castração. O mistério da sexualidade feminina só se mantém em decorrência da operação de denegação efetuada pelos homens que *sabem mas não querem saber* o quão próximos estão, subjetivamente, desta suposta dessemelhante¹¹.

Encerro este capítulo com um verso da poeta Ana Cristina Cesar:

“Te apresento a mulher mais discreta do mundo: essa que não tem nenhum segredo.”¹²

11 Remeto o leitor a dois ensaios de minha autoria a este respeito: “A mínima diferença” e “O que um homem quer saber?”. In: Kehl, *A mínima diferença*. São Paulo: Imago, 1996.

12 Ana Cristina Cesar, “noite carioca”. In: *A teus pés*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CAPÍTULO IV

DISCUTINDO AS CONCLUSÕES

É tudo psicanálise

O caráter feminino e o ideal de feminilidade segundo o qual ele é modelado são produtos da sociedade masculina. A imagem da natureza não deformada emerge apenas com a deformação de seu contrário. Quando pretende ser humana, a sociedade masculina cultiva de maneira soberana nas mulheres seu próprio corretivo, mostrando-se na ação de limitar como um senhor implacável. O caráter feminino é como uma cópia calçada no positivo da dominação, e é por isso tão mau quanto esta última. Aliás, tudo que a palavra natureza designa no contexto da cegueira burguesa não passa de uma chaga da mutilação social. Se é correto o teorema psicanalítico de que as mulheres experimentam sua constituição física como a consequência de uma castração, então em sua neurose elas pressentem a verdade. (...) A mentira não consiste somente no fato de que a natureza seja afirmada onde é tolerada e implantada, mas o que na civilização passa por natureza é por sua própria substância o mais afastado de toda a natureza, a transformação pura e simples de si mesma em objeto.

(Nas mulheres...), sua pureza intacta é justamente obra do Eu, da censura, do intelecto, e é por isso que ela se encaixa de maneira tão pouco conflituosa no princípio de realidade da ordem racional. Sem exceção, as naturezas femininas se conformam. (...) A glorificação do caráter feminino implica a humilhação de todas aquelas que a possuem.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*

Depois de tudo, não sei se há alguma conclusão que não esteja incluída, ou pelo menos prevista, na teoria psicanalítica de que dispomos, de Freud a Lacan. Que o sujeito da psicanálise é sempre ser de linguagem, isto é, de cultura, inscrito sob as coordenadas de um certo período histórico, de uma certa sociedade, de uma certa disposição,

simbólica — há novidade nisto? Que não trabalhamos com um sujeito transcendental mas com os sujeitos encarnados em suas circunstâncias e inseparáveis delas — no caso do sujeito da psicanálise, as circunstâncias do sujeito moderno — isto já não está pelo menos previsto em Freud e explicitado por Lacan? O que me interessou particularizar neste trabalho foi: o que estava acontecendo com as mulheres, no momento da passagem da tradição para a modernidade, quando foi criada a psicanálise?

Nos Capítulos I e II, meu objetivo foi especificar o que se passava com as mulheres nas condições da vida urbana na Europa do século XIX, e como se produziu a crise entre aquelas mulheres e o discurso oitocentista da feminilidade, que teve na histeria sua expressão subjetiva. Por conta dessa crise, foi possível a um atento médico vienense escutar de suas pacientes algumas coisas que até então nunca tinham sido ditas por uma mulher — ou, se vinham sendo ditas, nunca tinham sido escutadas — e com isto lançar a pedra fundamental de uma nova teoria da mente em que, também pela primeira vez, o sujeito que fala não se identifica com a consciência.

A posição das mulheres na família e na cultura, estabelecida a partir de exigências da nova racionalidade burguesa, logo na segunda metade do século XIX, já entrava em conflito com a produção de um imaginário romanesco que convocava os sujeitos a se lançarem em trajetórias individuais de liberdade, de aventura, de conquistas, bem de acordo com o ideário romântico criado a partir das perspectivas de deslocamento social abertas com a modernidade. A questão é que a literatura deste período convocava também as mulheres a viver de acordo com os novos ideais instaurados pelas revoluções burguesas, produzindo uma enorme insatisfação com as limitações da vida doméstica e um grande impasse no que se refere às possibilidades de se inventar uma outra vida. Neste sentido, toda mulher em transição para a modernidade teria sido bovarista, empenhada pela via imaginária em “tornar-se uma outra” e, ao mesmo tempo, capturada em uma posição na trama simbólica de completa dependência em relação ao que o homem poderia desejar dela. A demanda fálica dirigida aos homens (impossível de ser satisfeita), as formas sintomáticas de denúncia da impotência masculina em fazer dela uma mulher, as tentativas de manobrar o desejo do qual se fez objeto e o fracasso subjetivo desta empreitada, fizeram da histeria a figura mais represen-

tativa da relação entre a mulher e a feminilidade, do final do século passado até a pelo menos a primeira metade deste.

Em 1989, em um seminário promovido pela UNESP de Araraquara sobre o tema “Saúde Mental e Sociedade”¹, fui interpelada pelo prof. Bento Prado Jr. a respeito do aforismo lacaniano de que “não existe A mulher”. Sua leitura abordava a psicanálise da perspectiva de um pensador da cultura. Ele sugeriu que, se a mulher “não existe” para o inconsciente, isto se deve ao silenciamento histórico da mulher, isto é, ao fato de pouquíssimas mulheres terem se inscrito, no campo simbólico, a não ser como mães — ou, eu acrescento, como históricas, pelo menos até o começo do século XX. Ora, se pensamos hoje, com a contribuição de Lacan, na dimensão simbólica do inconsciente, devemos reler criticamente a idéia de que a inexistência d’A Mulher (para o inconsciente) se deva à impossibilidade de simbolizar a ausência de um pênis na imagem e no real do corpo feminino. A consequência que se pode tirar da hipótese de Prado Jr. é que na medida em que as mulheres falam/escrevem/representam suas experiências, o aforismo lacaniano deixa de fazer sentido.

Nem tanto. Lacan está longe de dizer, afinal, que “as mulheres” não existem. Um dos sentidos desta formulação aparentemente paradoxal pode ser justamente evidenciar que também nossa certeza na existência d’O Homem, como categoria universal abstrata, se funda na ilusão compartilhada de que a posse do órgão sexual masculino garanta uma “identidade” entre todos os homens, sintetizada pelo significante fálico. O aforismo lacaniano aponta assim para a inexistência de uma *identidade feminina*, na falta de um único significante que agruparia inquestionavelmente todas as mulheres sob a sua barra. O único que o inconsciente reconhece, neste caso, é o que indica a Mãe. A mulher não existe, mas existe a Mãe, esta figura temida e poderosa. Só que a mãe, no Inconsciente, não é exatamente uma mulher. Ela é completa, assexuada, anterior à castração que estabelece a diferença sexual.

Ao mesmo tempo, a identificação com a mãe não basta para transformar a menina em mulher, já que esta é a figura imaginária da qual cada mulher em particular precisa se diferenciar para existir enquanto sujeito barrado, enquanto *uma*, na singularidade de seu desejo. Cabe perguntar, além disso (mas não me proponho a respon-

1 Maria Ângela D’Incao (org.), *Saúde Mental e Sociedade*. São Paulo: Graal, 1992.

der aqui), se a figura imaginária d'O Homem se funda na universalidade do pênis ou se foi construída pela multiplicidade de vozes masculinas que escreveram quase toda a cultura em que vivemos — às quais, só muito recentemente, vieram se somar as vozes das mulheres. Qual o significante que designa o conjunto dos homens: o pênis ou o Verbo?

Por enquanto, quero chamar a atenção para a inexistência, na cultura em que Freud viveu, de um lugar social para a fala e a produção discursiva de algumas mulheres não suficientemente identificadas com os “ideais de feminilidade” de seu tempo. Quando Freud se referiu, na XXXIII das “Novas Conferências”, às “baixas realizações sublimatórias” e ao “escasso interesse social” das mulheres, ou deixou de levar em conta o lugar ocupado pela mulher na cultura em que vivia ou estava sugerindo que este lugar, restrito ao espaço doméstico e suas extensões, seria o “habitat natural” das mulheres em função das limitações da “natureza feminina” e não ao contrário, como venho pensando ao longo deste trabalho: um fator importante na *produção* da feminilidade para as mulheres, tal como Freud as conheceu.

Em Freud, tributário do Iluminismo, se encontra frequentemente uma certa concepção de “natureza humana” como critério de verdade em oposição às idéias religiosas de uma verdade transcendental, de uma razão divina. O que me interessa problematizar, tanto no pensamento de Freud como em outros pensadores modernos até a primeira metade de nosso século, é que para o criador da psicanálise as mulheres permaneceram atadas a este “estado de natureza” pela força das representações das funções reprodutivas do corpo materno, enquanto para os homens a psicanálise oferece a esperança de que sejam promovidos ao estatuto de “seres de razão”. Neste aspecto o pensamento lacaniano não avança muito, ao supor uma falha no acesso das mulheres ao simbólico.

Na teoria freudiana, o discurso sobre as características da mulher oitocentista — narcisismo, predomínio da afetividade sobre o julgamento, infantilidade, baixos interesses culturais, incapacidade de simbolizar a Lei, dependência, erotização da maternidade etc. — se fundamenta na idéia de uma natureza feminina totalmente determinada pelo corpo, ou melhor, pelos órgãos genitais da mulher, supostamente impossíveis de simbolização.

Esta leitura crítica sobre as observações de Freud só é possível se repensarmos o sujeito da psicanálise da perspectiva de Lacan, para quem não existe ser que anteceda à linguagem, à ordem social e às suas formações no tempo. Não se trata de inverter a resposta à velha questão de “quem nasceu primeiro, o indivíduo ou a sociedade”?, questão que só faria sentido se partilhássemos do pressuposto rousseauísta de um indivíduo primeiro, indivisível, anterior a toda ordem social. O sujeito de que trata a psicanálise, tenha ou não existido algum outro antes dele, é por definição um ser de cultura, constituído numa dimensão histórica e simbólica que o antecede *sempre*.

A importância do conceito de castração no Outro, na teoria lacaniana, é chamar a atenção para o fato de que esta ordem simbólica é aberta e permeável às intervenções significantes dos sujeitos — este o sentido de eu ter escrito, no primeiro capítulo (p. 24), que o sujeito “faz um furo no muro da linguagem”. Assim, o modo como os sujeitos se singularizam e se manifestam, pelo uso da língua, ao longo de suas vidas, produz alterações no campo simbólico que serão significativas para os que virão depois deles. A criação da psicanálise e as enormes modificações que ela trouxe para a cultura e a vida cotidiana no século XX atesta a favor deste argumento. Assim, embora fosse impensável para Freud que a condição das mulheres no Ocidente pudesse vir a sofrer profundas modificações e com isto abalar os fundamentos da “natureza feminina”, a psicanálise foi uma das maiores responsáveis por esta transformação.

As mulheres que procuram a clínica psicanalítica no final do século XX não são as mesmas que procuraram Freud no final do XIX. Isto não significa que a metapsicologia freudiana esteja ultrapassada, e sim que a teoria psicanalítica deve ser plástica o suficiente para acompanhar e compreender as mudanças sofridas pelos sujeitos na medida em que muda a sociedade em que vivemos. O Édipo, a sexualidade, o significado do falo e da castração, as identificações, a formação do *supereu*, o inconsciente e o recalque, continuam sendo conceitos fundamentais para o pensamento clínico; mas os significantes migram (o que é sua principal característica: “o significante, como tal, não significa nada”!), os sujeitos se ressignificam,

2 J. Lacan, *O Seminário 3 — As Psicoses* (cit.), cap. XIV: “O significante, como tal, não significa nada”, pp. 209-222.

os desdobramentos metafóricos do falo circulam, os homens e as mulheres se deslocam dos lugares que ocupavam num certo discurso. Discurso que, por sua vez, se erige sempre sobre o pano de fundo da *falta de verdade* que está em sua origem — até mesmo o significante que ocupa o posto-chave no discurso do mestre está sujeito a cair para dar lugar a outro(s). Se a produção psicanalítica contemporânea não puder acompanhar estes deslocamentos, a psicanálise deixará de fazer sentido. A psicanálise nasceu para dar voz ao emergente e não para corroborar a tradição.

A sexuação e a subjetivação

“No fim, eu acho que a escolha sexual da gente representa tão pouco do que a gente é!... Se meus pais pudessem olhar para o resto, minhas qualidades, defeitos, minhas realizações, veriam muito mais o que eu sou do que interrogando a minha sexualidade.”

Sabemos que a sexuação humana não é dada pelo sexo biológico, mas pelo atravessamento da cultura. Sabemos que, para a criança pequena, este atravessamento se faz através das várias posições que ela vai ocupando no triângulo edípico, e do modo como os três termos essenciais de nossa condição de sujeitos — o falo, o desejo e a lei — vão se introduzindo no triângulo e deslizando entre as figuras parentais, assim como entre as inscrições imaginária e simbólica do inconsciente. Juliet Mitchell¹, que aborda a psicanálise de uma perspectiva feminista sem deixar de ser estritamente freudiana, lembra que no atravessamento edípico o falo ... “vem para ficar como objeto necessariamente *ausente* de desejo no nível da divisão sexual. Se assim é, o complexo de Édipo não pode mais ser um mito estático que reflete a situação real do pai, mãe e criança; ele torna-se uma estrutura em torno da questão de onde uma pessoa pode ser colocada em relação ao desejo. Esse ‘onde’ é determinado pelo complexo de castração”².

1 Juliet Mitchell, *Psicanálise da Sexualidade Feminina*. Rio de Janeiro: Campus, 1988. Da autora, ver também: *Psychoanalysis and Feminism*. Nova York: Vintage Books, 1975. Aqui, a autora chama a atenção para o fato de que as leituras feministas da psicanálise são geralmente anti-freudianas (ver Introdução), razão pela qual, depois de algumas consultas (v. Bibliografia) me decidi por não incluir a literatura feminista nesta discussão.

2 P. 52.

Por sobre esta determinação simbólica de uma posição em relação ao desejo, que produz justamente um sujeito “fragmentado, de identidade sexual incerta e mutável”, o recalcque e a ideologia (como discurso do mestre), escreve Mitchell, produzem a ilusão de uma identidade entre o sujeito e seu sexo — ilusão cuja falência é permanentemente denunciada pelas neuroses.

Cito Lacan no *Seminário 3*:³

“Se o reconhecimento da posição sexual do sujeito não está ligado ao aparelho simbólico, a análise, o freudismo, não têm mais por que existir (...). O sujeito encontra seu lugar num aparelho simbólico pré-formado que instaura a lei na sexualidade. E essa lei não permite mais ao sujeito realizar sua sexualidade senão no plano simbólico.”

Dito de outra forma: sexuar-se é inscrever-se no plano simbólico a partir da castração, que indica ao sujeito a pertinência a um, e só um, sexo. Homem ou mulher. Não há como recuperar o “todo”, ser homem e mulher ao mesmo tempo, assim como não dá para ser qualquer outra coisa, pertencer a um outro sexo além desses dois. Estas categorias marcam dois lugares onde os sujeitos se alinham, à esquerda ou à direita, segundo a mínima diferença que marca seus corpos, dotando de sentido a diferença entre os órgãos genitais: homens = sujeitos capazes de fecundar; mulheres = sujeitos capazes de procriar.

Disto o simbólico dá conta, e de nada além disto. Todo o resto está por construir, por escrever. Esta é a relação entre estrutura (a posição do sujeito no simbólico) e narrativa (os deslocamentos possíveis efetuados pelos sujeitos entre as malhas da estrutura, a partir da simbolização da castração no Outro) que sugeri no primeiro capítulo. No entanto, se a castração, que institui a diferença, não for simbolizada, os sujeitos permanecem atados às evidências da presença ou ausência do falo no real do corpo, restringindo ou mesmo impossibilitando o desenvolvimento de uma narrativa individual, a qual pressupõe, entre outras coisas, justamente uma dialética imaginária entre perdas e conquistas fálicas. Mitchell, no texto citado, aponta o

3 J. Lacan, *As Psicoses*, cit., cap. XII: “A questão histórica”, pp. 185-197. Citação à p. 195.

que ela considera uma “injustiça” contra as meninas no pensamento freudiano. Para o menino, o complexo de castração nasce de uma significação atribuída ao pênis a partir da posição do pai; para a menina, de uma percepção que ela faz do corpo masculino. “Claramente, tal injustiça ao acesso de meninas e meninos ao significado (do falo) é insustentável”, escreve Mitchell (p. 45): “por que a menina deve ter uma relação privilegiada com a compreensão do corpo?”

Vejamos. No caso das mulheres, a sexualização se dá pela assumpção da diferença inscrita no corpo (até aí, tal como nos homens), que as coloca de um lado da barra fálica — o lado dos sujeitos sem pênis. Não há como recusar esta inscrição. Porém, para avançar deste ponto à castração simbólica, as meninas, assim como os meninos, têm que passar pelo pai. Primeiro, na percepção de sua função em relação ao desejo da mãe, o que por si só já interdita o gozo materno para a criança⁴. Segundo, em consequência disto, pela constituição de um *eu* a partir de identificações com atributos paternos, fundamentais para que ela possa se separar da mãe fálica e percebê-la (portanto, perceber-se) como uma mulher.

Se a sexualização (ser mulher = não possuir pênis) passa por uma operação de simbolização do falo (não possuir pênis = poder se fazer desejar por um homem = ser capaz de gerar bebês), por que encontramos tão freqüentemente na teoria psicanalítica a legitimação da idéia de que o único lugar “verdadeiro” para uma mulher é o da identificação com a despossessão fálica — ou, no outro extremo, com a falicíssima e assexuada Mãe das representações inconscientes? E mais: qual o destino das identificações paternas realizadas pela menina — o recalque? a constituição de uma *sexualidade* masculina?

Uma leitura rigorosa de Freud, onde ele aponta a bissexualidade na feminilidade, ou de Lacan, quando descreve a mulher como “não-toda” contida sob a barra do falo que estabelece a diferença, abre a possibilidade de se pensar a feminilidade de um modo bastante diferente deste discurso constituído a partir de Rousseau, e que exige o recalque de todas as identificações paternas para consti-

4 Ana Maria Medeiros da Costa. In: *Ato e Interpretação*; tese de doutorado (inédita) pela PUC-SP, 1997, lembra que a partir de uma leitura lacaniana do Édipo, o incesto para a criança não é proibido: é impossível. Nesta tese, Ana Maria Costa também trabalha a questão da diferença entre o sujeito na estrutura e o sujeito na ficção (narrativa).

tuir uma mulher que se situe inteira no lugar de “menos um” em relação ao homem.

Isto implica que se reconsidere a questão do que pode ser um pai, para a mulher. Seria esperar demais, escreveu Freud, que a mulher num final de análise abrisse mão de todas as suas pretensões fálicas em troca de um lugar no desejo do pai ou de seu substituto. Seria esperar muito pouco, digo eu, pensar que a função paterna, no caso da mulher, só encontre consistência imaginária ou na fantasia de sedução — que separa a menina de sua mãe mas a mantém incestuosamente fixada ao pai — ou de uma privação, que inscreve a menina do lado das mulheres, mas não aponta nenhuma solução para a inveja a não ser a longa espera pelo prêmio-de-consolação na figura de um filho (do pai).

É verdade que o pai imaginário é introduzido à criança através do discurso da mãe, conforme os termos do desejo desta por ele. Uma vez percebido como detentor do falo — significante do objeto do desejo materno —, o pai indica, com seu olhar desejante em direção à mãe, que “ser mulher” implica saber se fazer desejada por ele. O pai é este terceiro que organiza o espelho na relação da menina com a mãe; espelho através do qual a menina há de selecionar para si os traços com que há de compor sua feminilidade.)

Mas esta dimensão da função paterna é insuficiente para que ela inicie o processo de invenção de sua narrativa singular, constituindo, para além do que é “ser mulher”, alternativas que lhe permitam escolher *que mulher* ela vai ser. A identificação com a mãe só lhe permite transitar entre duas possibilidades: a despossessão fálica, na identificação com os ideais de uma feminilidade que não é exatamente a da mãe, mas a do desejo do pai⁵; ou a falicidade, realizada na identificação com a mãe não-castrada do imaginário pré-edípico. Neste segundo caso, a mulher, mal diferenciada da representação inconsciente da Mãe, tem grandes chances de subjetivar-se como melancólica, ou como psicótica. No primeiro caso, como histérica, eternamente demandante de um homem que lhe restitua o falo ao qual ela renunciou para se fazer objeto do desejo dele. Em nenhum dos dois é possível se constituir o que estou chamando de uma narrativa, uma história de vida pela qual o sujeito se responsabilize a partir de sua relação com a falta, ou seja, com seu desejo.

5 Ver cap. III item 6, “O que Freud desejava de uma mulher”? pp. 217-225.

No caso da Mãe, porque esta narrativa já está escrita desde a origem.

Além disso, como lembra Cristiana Facchinetti⁶, a Mãe primordial e perdida, a partir da inserção do sujeito na ordem significante, guarda sempre uma relação com o irrepresentável, e portanto com a morte:

“A morte é a palavra que significa o que resta da instância materna como proibida. Na medida em que parte dela fica sem significante, esta passa a ser um equivalente da morte e só nela pode ser representada.”

Até aí, e só até aí, vai o sentido das associações inconscientes entre a mulher e a morte.

No caso da histeria, a construção de uma narrativa singular fica impossibilitada porque a mulher, ao colocar-se na dependência do desejo dos homens (por mais que ela saiba manobrá-los), instala-se em uma posição equivalente à da castração infantil, onde quem “sabe” do desejo (e se responsabiliza por ele) é sempre um outro. Do outro, este Outro como ser de amor, depende então a condução do destino da histérica, condenada a nunca se satisfazer com os resultados.

O romance *Madame Bovary*, em que Flaubert criou a personagem feminina mais significativa da literatura moderna, ilustra o impasse da condição de uma mulher que tenta se fazer narradora de sua vida a partir desta posição de objeto do desejo, de onde toda e qualquer mobilidade depende de ela conseguir manobrar convenientemente os homens, estes “sujeitos por definição”. Já vimos, na perspectiva de Flaubert, os riscos de fracasso desta empreitada.

Voltando ao pai: se as identificações paternas são tão importantes para que as mulheres se separem da mãe e ao mesmo tempo encontrem recursos simbólicos para superar a castração infantil (que não se confunde com a ausência de um pênis), por que a psicanálise freqüentemente se esquece de que alguns atributos herdados do pai, que não vêm necessariamente acompanhados de uma sexualidade “de homem”, fazem parte das possibilidades do que pode ser

6 Cristiana Facchinetti, “O falo e a Outra: um estudo sobre a feminilidade”. In: Stella Jimenez e Gloria Salada (orgs.), *A Mulher — na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Kalimeros (Escola Brasileira de Psicanálise), 1995. p. 45.

uma mulher? Quando Freud afirmou que é impossível “convencer” uma mulher em análise a se curar pela via da completa renúncia fálica, apostando tudo na feminilidade como via para conquista do falo-filho, parece ter esquecido (ou recalçado) o que ele mesmo escreveu: que uma mulher nunca está “toda” do lado feminino. Quer se confunda com a passividade, com a desposseção fálica ou com a posição de objeto, nenhum sujeito suporta ficar, todo, na posição feminina. Quanto à feminilidade, ela não é o oposto complementar da masculinidade; a feminilidade é a masculinidade-menos-alguma-coisa (o pênis) acrescida de alguma outra coisa (a mascarada, o manejo sedutor da face sexual da castração).

A mulher freudiana, a rigor, é justamente aquela que se faz mulher *apesar* de já ter sido “um homenzinho”, aquela que faz cercar de atributos fálicos a marca da falta inscrita em seu corpo, sem ter que necessariamente renunciar a seu “outro” pequeno órgão sexual, que não se equipara ao pênis mas constitui sim uma sexualidade, uma falicidade, um modo de gozo. Se a teoria psicanalítica frequentemente produz um esquecimento a respeito de quem é a mulher e volta a insistir sobre os mistérios, sobre o indizível da feminilidade etc., vejo isto mais como sintoma de algo que se recalca do que de um impasse teórico. O mistério da mulher, em Freud, não reside em sua alteridade absoluta e sim na sua extrema proximidade com o homem. É porque uma mulher é para um homem o seu semelhante, seu igual, seu irmão, que se constitui, em nome do “narcisismo das pequenas diferenças”, em uma espécie de cegueira a seu respeito. A única diferença fundamental entre um homem e uma mulher é que esta *também* é mulher.

A manobra a mais que a menina precisa efetuar para reconhecer seu sexo como igual ao de sua mãe, sem se confundir com ela e sem ter que necessariamente abandonar as identificações constituídas quando ela ainda era “um homenzinho” — é bem isto o que faz dela, fundamentalmente, uma mulher. O resto — um estilo que a faça desejável a partir do manejo da castração/ uma narrativa que a faça feliz a partir do manejo do falo — o resto sempre estará por construir.

A discutir, ainda: as mulheres têm cura?

“Todas as mulheres são chatas. Só que algumas valem a pena.”

Ainda é preciso recolocar a questão sobre se existe cura para o sofrimento fundamental e repetitivo das mulheres, isto é, para a inveja do pênis. Como toda inveja, esta também passa pela constituição, no sujeito, de uma variante daquilo que ele ambiciona no outro. “Contra angústia de castração, castração!” disse alguém. Pois contra inveja fálica, o falo. A instauração de novas faces do falo na cadeia simbólica, constituídas por identificação ao pai (e por que não, depois de um século de psicanálise, aos novos atributos fálicos *da mãe e suas substitutas?*), não faz da mulher um homem: em análise, qualquer sujeito descobre que um falo não é um pênis. O psicanalista que interpreta as conquistas fálicas de uma analisanda como tentativas de obter um pênis, ou pior, de privar dele o homem, está atuando sua própria angústia de castração.

Como fez Freud, aliás, em certos momentos de seu percurso criativo.

Freud ouviu a crise entre as mulheres e a feminilidade e entendeu que a cura de suas histéricas equivalia a remetê-las de volta a esta mesma feminilidade da qual elas já se desajustavam, em função da própria multiplicidade de discursos e possibilidades de escolha surgidas na modernidade. Assim, se produz que: para a psicanálise, feminilidade acaba sendo equivalente a histeria, e há uma valorização da mulher histérica como aquela que sabe manejar a máscara da feminilidade e colocar-se na posição feminina frente ao homem. Equiparar as mulheres (não todas, só as “verdadeiras”) às

históricas¹, no discurso psicanalítico, não seria ainda uma tentativa de fazer com que venha a existir A Mulher?

A psicanálise talvez tenha se tornado o último dos discursos modernos que atribui um lugar à mulher (objeto no desejo/objeto do discurso), o que pode significar que ainda está se tentando criar um significante para fazer existir A Mulher. Ou então, a cada vez que o pensamento psicanalítico se esquece de que a única diferença entre um homem e uma mulher é que a mulher é *também* mulher; toda vez que tenta designar para as mulheres a posição de se fazer de objeto α para o desejo masculino, está tentando esquecer que “não existe relação sexual”. São casos em que o pensamento psicanalítico tenta criar uma complementaridade — entre um que deseja o objeto α e uma que deseja fazer-se de objeto α — onde ela não pode existir, já que homens e mulheres desejam uma mesma coisa: o falo, significante do desejo inconsciente.

Se a mulher pós-freudiana é sujeito de discurso, não há necessidade de *um* significante para designar o conjunto das mulheres. O significante para O Homem não é o pênis, é o Verbo. Se as mulheres também manejam o “falo da fala”, podem se descolar da dívida infantil com um pedaço de carne a mais ou a menos no corpo. *Um* lugar para A mulher n'O discurso, só faz sentido se: 1) o discurso do Outro for uno, único, completo; e, 2) nele, as mulheres só se encontrem enquanto objetos. Mas não é isto o que encontramos hoje, em nossa clínica. Os sujeitos, no discurso, são necessariamente criadores de diversidade e de singularidade. Talvez por isto, no Ocidente, nunca fez sentido indagar sobre O lugar d'O Homem: os homens sempre foram múltiplos, diversificados, agrupados em torno do único significante que produz significado: o Verbo. Que, por sinal, produz significados inumeráveis.

A tentativa das mulheres, no final do século XIX, de produzirem uma fala, tornando-se sujeitos de discurso, pode ser interpretada como um dos modos de emergência do recalçado. Isto faz sentido se pensarmos que o recalçado não é só o já vivido, o esquecido, no qual não se pode pensar: o recalçado, isto é, o que fica inconsciente, é também o que está vazio, sem palavras, sem lugar no Outro. É o que evidencia a castração no Outro. Esta não é obturável — sempre

1 Ver, por exemplo, Paul Laurent-Assoun, *Freud e A Mulher*, Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

haverá vazios no simbólico. Mas são estes mesmo vazios que permitem a contínua renovação significante no campo do Outro.

A condição de universo-menos-um do campo simbólico traz uma possibilidade de ir além da alienação, para os sujeitos em análise. Não me refiro aqui à alienação primordial humana, condição de todos os seres de linguagem, mas à possibilidade de “fazer um furo no muro da linguagem”, inscrever no campo simbólico alguma coisa que represente o sujeito a partir de seu desejo. Esta saída para a repetição sintomática remete à esperança de que a cura analítica permita a criação de um estilo singular, através do qual o sujeito se represente diante do Outro: um Outro que, agora ele sabe, não detém a resposta ao *Che vuoi?*

A psicanálise não é somente a escuta do recalcado no sentido do vivido/traumático, é também a escuta do emergente, do que ainda não foi dito e carece de formulação: aquilo que cada sujeito tem a dizer a partir de sua experiência pessoal e intransferível. A experiência de uma análise não permite apenas um encontro com a dimensão irredutível do desejo: permite também que, desde o lugar vazio do objeto a , algum ato de criação represente para o sujeito um substituto do objeto de sua permanente insatisfação. “Realizar” o desejo, como sabemos desde Freud, é dotá-lo de expressão. Foi o que as histéricas fizeram, inaugurando a psicanálise; foi o que Freud escutou, mesmo que não pudesse apreender todo o sentido — foi o que criou, *ao mesmo tempo*, o embrião de um outro lugar para as mulheres e uma teoria que até hoje tenta curá-las, readaptando-as a uma feminilidade que há mais de um século não nos serve mais.

Se existe uma cura para as mulheres, isto é, para o *penisneid*, ela passa pela (re)conquista daquilo que, sendo dos homens, não tem por que não ser das mulheres *também*. Não um pênis, mas uma ou algumas das infinitas faces do falo. Fazer-se feminina e sedutora a partir da castração é apenas uma delas, da qual as mulheres sabem e podem gozar. Mas é impossível subjetivar-se inteiramente na posição feminina, uma posição de dependência em relação ao desejo do outro muito semelhante à da castração infantil. Freud estava certo: o feminino, para os homens como para as mulheres, constitui a dimensão maldita na nossa cultura. A equiparação entre a posição masoquista e a posição feminina não significa que as mulheres devam se reconhecer, “por natureza”, como masoquistas; esta equiparação não diz respeito às mulheres, mas à posição feminina. Uma

posição em relação à qual o lugar de sujeito cabe sempre a um outro — o pai, a mãe fálica, o parceiro.

Colette Soler², para quem a leitura da teoria freudiana segundo a qual o desejo das mulheres é um desejo de sofrimento tem efeitos “monstruosos”, refaz o percurso de Freud em “O problema econômico”... e “Bate-se numa criança”³ a fim de esclarecer mais uma vez que a fantasia de fazer-se maltratar para fazer-se amar pelo pai na posição da mãe é uma fantasia essencialmente masculina. Fantasia à qual, no entanto, as mulheres se prestam em razão de sua desposseção fálica nas representações imaginárias da diferença sexual. Em primeiro lugar, pela equivalência imaginária à qual já me referi, entre a castração e a culpa nas teorias sexuais infantis. Tal equivalência estabelece que se as meninas perderam, ou não ganharam um pênis, está provado que *já infringiram a lei* — a mesma lei diante da qual os meninos se detêm, motivados pela angústia de castração. Por serem culpadas, as meninas/mulheres merecem ser punidas, em razão de sua inferioridade moral. Interpretação compartilhada por meninos e meninas, a menos que seja possível simbolizar a castração.

Em segundo lugar porque, nas mulheres, a menor incidência da angústia de castração produz uma espécie de destemor diante das vicissitudes da entrega amorosa⁴. Nas mulheres, nem sempre o falo é condição essencial de uma certeza narcísica sobre o *eu*. É possível perdê-lo também, frequentemente, e gozar desde uma outra posi-

2 Colette Soler, “Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina”. In: *La Sexualidad Femenina* (org. Colette Soler). Buenos Aires: Colección Quen-tación Lacaniana, 1994.

3 S. Freud, cit. notas 12, p. 190; c 13, p. 192.

4 Aqui cabe uma indagação: se a relação privilegiada das mulheres com a castração, em função da falta fálica na *dimensão imaginária do corpo*, não se sustenta para além das teorias sexuais infantis (isto é, para além da simbolização da castração) é possível se manter ainda a idéia freudiana de que a angústia, de castração é menos severa nas mulheres? Creio que sim, se pensarmos a angústia como propõe Freud na segunda parte de “Inibição, Sintoma e Angústia”, como *senal*, isto é, como advertência ante o perigo de emergência do recalcado. Neste caso, a marca da angústia que a travessia edípica deixa em meninos e meninas não é a mesma. Embora nas meninas a angústia possa ser frequentemente avassaladora, quando remete às fantasias de morte e aniquilamento herdadas da relação primitiva com a mãe, a angústia de castração propriamente dita, que incide sobre a dimensão imaginária das representações corporais, parece ser mais branda nas mulheres, permitindo uma maior mobilidade nas experiências eróticas e amorosas. A antiga impressão de quem “já não tem nada a perder” perdura na mulher adulta, assim como permanecem vivas todas as outras dimensões imaginárias que compõem o campo das identificações e estruturam o *eu*, para mulheres e homens. Entre as quais, vale lembrar, as identificações com as faces imaginárias do falo. Remeto o leitor a meu texto “A mínima diferença”, cit.

ção — a “posição feminina” a sem se verem com isto ameaçadas de deixar de ser o que são, como ocorre na angústia de castração entre os homens. As mulheres se encarregam, frequentemente, de levar o amor um pouquinho além dos limites estabelecidos pelo falo; elas são portadoras de uma certa desmedida, de um saber que informa que, diante de certos prazeres, a dor pode valer a pena — o que não equivale em absoluto a dizer que a dor seja condição do prazer, mas a sustentar seu prazer *apesar dos riscos da dor*.

A falta fálica, escreve Soler, é “precisamente a que abre para uma mulher a possibilidade de ser objeto, sem ser o objeto golpeado — ainda que às vezes ocorra que se faça golpear, queira ou não queira” (p. 14). Note-se que Colette Soler escreve: “a possibilidade de ser objeto”, de onde se depreende necessariamente a outra possibilidade, de não sê-lo. Isto porque para a autora, “posição feminina” não designa diretamente uma posição subjetiva e sim um lugar na parceria sexual, nos casos em que o sujeito do desejo está do lado do outro. Esta posição, como já vimos, pode ser ocupada por mulheres ou homens. Na mascarada da feminilidade, escreve Soler (p. 21), “uma mulher toma às vezes ares de masoquista, mas é para dar-se ares de mulher, sendo a mulher de um homem, à falta de poder ser A Mulher”.

Por fim, vale a pena problematizarmos um pouco a angústia de castração como necessariamente ausente no caso das mulheres. É verdade que a angústia, do lado dos homens, os leva a desejar encontrar nas mulheres um objeto “cujo valor de mais-gozar compense o menos gozar da castração”⁵, mas é verdade também que as mulheres só podem representar este objeto mentindo, “tomando ares de masoquistas para dar-se ares de mulher”. Goza-se com isto? É claro; mas nunca tanto quanto os homens desejam acreditar.

Por outro lado, a angústia de castração introduz-se também do lado das mulheres a partir do momento em que elas se apropriam de alguma dimensão simbólica do falo. “A angústia é uma das provas de existência do falo”, escreve Catherine Millot⁶ (p. 40) lembrando um caso relatado por Joan Riviere⁷ em que uma mulher bem-sucedida profissional e economicamente não encontrava outro modo de desculpar-se diante dos homens pela ousadia fálica senão rebaixan-

5 Soler, cit. p. 13.

6 C. Millot, “O supereu feminino”. In: *Nobody*, cit.

7 Joan Riviere, *La féminité comme mascarade*, apud. Millot, cit., pp. 38-41.

do-se como objeto erótico para eles. Neste caso, “fazer-se masoquista para fazer-se mulher” seria um truque diante da angústia de castração: simulação de completa desvalia diante daqueles que poderiam, imaginariamente, privá-la de um falo conquistado. Fazer-se de masoquista para fazer-se de mulher para um homem equivale também, na minha leitura, a evidenciar para o homem que um falo nem sempre é um pênis, e que o manejo do falo na vida pode ser substituído pelo manejo erótico da castração, na parceria sexual.

Esta possibilidade de transitar de um lugar para outro, nas mulheres, não deve ser confundida com a histeria (tomar-se por homem, ou manter-se demandante de um homem que lhe garanta valor fálico) nem com o masoquismo moral (tomar-se por inferior por ter perdido o falo que os homens ainda conservam). É uma possibilidade própria da feminilidade, coisa que tantas vezes Freud constatou para logo em seguida “esquecer”, e declarar-se perplexo diante do “mistério” das mulheres, cuja feminilidade nunca chega a excluir a falicidade tanto quanto ele (e qualquer outro homem) pudesse desejar.

É evidente, então, que estou me referindo ao termo “feminilidade”, por falta de outro melhor (não me atrevo, como fez Jurandir Freire Costa em relação ao termo homossexualismo⁸, a propor outro nome para este conceito a fim de despojá-lo da carga de significações anteriores), em dois registros diferentes: primeiro, o de um discurso produzido a partir do final do século XVIII sobre “como devem ser as mulheres” a fim de ocuparem um lugar na nova ordem social de acordo com sua “verdadeira natureza”, conforme os termos da racionalidade moderna. Segundo, o registro do discurso psicanalítico que, embora deslize freqüentemente para o primeiro sentido, nasceu da tentativa de enfrentar e desfazer as leituras naturalizantes sobre o que é uma mulher. De resto, nada do que escrevi sobre a feminilidade, sobre a cura das mulheres em psicanálise e as possibilidades de trânsito das mulheres entre as tramas do simbólico, está fora dos parâmetros teóricos instituídos por Freud e desenvolvidos por Lacan.

8 Ver Jurandir Freire Costa, “Introdução” a: *A Inocência e o Vício*; Rio de Janeiro; Relume, 1991 e também “Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty” em: Freire Costa (org.), *Redescrições da Psicanálise — ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro; Relume, 1994. P. 16: “A pedra não reconhece o que é mudança porque não se altera exclusivamente em função de redescrições linguísticas. O sujeito, não. O modo como é “marcado pelo significante” repercute no desejo e torna-o sensível às mudanças da língua”..+.

É porque a sexualização humana se dá no atravessamento simbólico que podemos indagar, para cada sujeito, para além da inscrição do lado dos homens ou das mulheres, que manejos do falo e da castração ele(a) promove para se tornar *este* homem ou *esta* mulher.

É em sua singularidade que homens e mulheres interessam à psicanálise, e na singularidade nenhum homem e nenhuma mulher são idênticos ao sexo a que pertencem. Esta não-identidade interessa à psicanálise também, mas não para que, ao final de um percurso analítico, se produza a confortável ilusão de uma identidade para o sujeito. A esperança que se deposita em uma psicanálise é de que ela torne cada analisando capaz de inventar o que fazer não só de sua sexualidade, mas de sua passagem pelo reino deste mundo que, para nós humanos, é o reino da linguagem.

Freud não poderia ter se dado conta da magnitude do movimento social que alimentava a crise vivida por suas histéricas, entre os anseios recém-mobilizados pelas condições modernas da vida na Europa e os ideais de feminilidade que ainda alimentavam o desejo masculino.

Na clínica de Freud, a fala das histéricas denunciava justamente a falta daquela resposta procurada por Emma Bovary: “o que é *ser* uma mulher?”, sem que elas pudessem perceber que esta pergunta só pode ser respondida, como escreveu bem mais tarde Lacan, uma a uma. Embora a histeria seja, como toda neurose, efeito de um recalque, desconfio de que a emergência da histeria como fenômeno social no século XIX tenha alguma coisa a ver com o relaxamento de algumas condições repressivas (atenção para a diferença entre recalque e repressão) que ameaçaram muitas mulheres com a possibilidade de um “retorno do recalcado”. Daí a angústia, a formação de sintomas etc. Diante deste fenômeno, e diante dos resultados de suas investigações, penso que Freud tentou a única saída que suas limitações, próprias de um homem do seu tempo, determinado pelo seu desejo, poderiam conceber: curar a histérica, reconciliando a mulher com a feminilidade.

Só que esta reconciliação é impossível, e a histeria é que nos dá notícias desta impossibilidade. Da cegueira para este fato decorre que ainda hoje, entre psicanalistas pós-freudianos, a feminilidade e a histeria sejam assimiladas como uma coisa só. Separar as mulheres dos “ideais de feminilidade” do século XIX que ainda alimentam a mascarada histérica; reconhecer o campo de possibilidades identifi-

catóricas que constituem a diversidade de “escolhas de destino” (e não só de “escolhas de neurose”) das mulheres como sujeitos, para além do par casamento/maternidade; reconhecer os recursos fálcos identificatórios das mulheres contemporâneas não como sintomas a serem curados (ao menos, não exclusivamente) mas como expansões dos limites do *eu* e modalidades de satisfação pulsional ao alcance de qualquer sujeito — já que o único “falo” impossível a uma mulher é aquele que, no homem, *só tem valor fálco se ela o reconhecer* — são tarefas para a psicanálise contemporânea, se esta não quiser tornar-se obsoleta.

Já que a histérica fundou a psicanálise tentando dizer a seu médico coisas “além do seu tempo”, que ela não teria outro lugar onde pudesse dizer, ou que ela mesma ainda não dispunha de palavras para expressar, outras mulheres, que os psicanalistas hoje talvez não estejam conseguindo ouvir, podem estar demandando outras escutas que lhes possibilitem se constituir não como histéricas, mas como sujeitos em busca de um discurso próprio através do qual possam escrever um destino diferente do de Marta Freud. E diferente também do de Emma Bovary, que foi buscar no suicídio o único ato capaz de criar um significante que marcasse sua passagem pelo mundo.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ANDRÉ, Jacques. "La Sexualité Féminine: Retour aux Sources". *Revue Psychoanalyse à l'Université*, tomo 16, v. 62. Paris: PUF, pp. 5-49.
- ANDRÉ, Serge. *O que quer uma Mulher?* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mario W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- AULAGNIER, Piera. "Observações sobre a Feminilidade e suas Transformações". Tradução de Marina Appenzeller. Em: Jean Clavreul et alii, *O Desejo e a Perversão*. Campinas: Papirus, 1990.
- AUERBACH, Erich. *Mínesis*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1976.
- BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado — O Mito do Amor Materno*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BALZAC, Honoré de. *A Mulher de Trinta Anos*. Tradução de Casimiro Fernandes e Wilson Lousada. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- BAUDELAIRE, Charles. "Gustave Flaubert" em: *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1968.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alvez Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BERLINCK, Manoel. "Pensamento Freudiano I e II"; anotações sobre curso de pós graduação em Psicologia Clínica/Psicanálise na PUC/SP 2º semestre 1993 e 1º semestre 1994.
- _____. "Função e Campo da Transferência em Psicanálise". *Boletim de Novidades — Pulsional*. São Paulo: Escuta, nº 72, abril de 1995, pp. 11-23.
- BIRMAN, Joel. *Por uma Estilística da Existência*. Rio de Janeiro: 34, 1996.
- BLOOM, Harold (org.). *Gustave Flaubert's Madame Bovary*. Col. Modern Critical Interpretations. Nova York: Chelsea House, 1988.
- _____. "Emma Bovary". Tradução de Arthur Nestrovski. Caderno "Mais!", *Folha de S. Paulo*, 18/05/1995.
- BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BRENNAN, Teresa. *Between Feminism & Psychoanalysis*. Nova York: Routledge, 1993.
- BROUSSE, Marie-Hélène. *O inconsciente é a política*. Seminário da Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo: EBP, 2003.
- CALLIGARIS, Contardo (org.). *O Laço Conjugal*. Porto Alegre: APOA, 1994.
- _____. "A incidência do social na clínica" (inédito). Seminário ministrado na Livraria Pulsional, São Paulo, 1993.
- CÉSAR, Ana Cristina. *A Teus Pés*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CHÂTELET, Madame du. *Discours sur le Bonheur*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CROSSMAN Winners, Inge. *Poetics of Readings — Approaches to the Novel*. Nova York: Princeton, 1988.
- DEUTSCH, Hélène. *Le Masochisme Féminin*. Paris: PUF, 1953.

- DIO, Bleichmar, Emilce. *O Feminismo Espontâneo da Histeria*. Tradução de Francisco Vidal. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- DÖR, Joel. *Estruturas Clínicas e Psicanálise*. Campinas: Taurus, 1992.
- DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente*, v. 4. Tradução de Claudia e Egito Gonçalves. Porto: Afrontamento, 1995.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo (uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DWORKIN, Andrea. *Woman Hating*. Nova York: Penguin, 1974.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador — uma história dos costumes* (1939). Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ELIOT, Georg. *Middlemarch*, em: *Selected Works*. Londres: Leopard Books, 1995.
- _____. *Selected Critical Writings*. Oxford University Press, 1992.
- FLAUBERT, Gustave. *Cartas Exemplares*. Organização e tradução de Duda Machado. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- _____. *Dicionário das Idéias Feitas*. Tradução de João da Fonseca Amaral. Lisboa: Estampa, 1974.
- _____. *L'Éducation Sentimentale* (1864-69). Paris: Flammarion, 1985.
- _____. *Madame Bovary* (1856). Paris: Flammarion, 1966.
- _____. *Trois Contes*. Paris: A. Lemerre (s.d.).
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Tradução de M. Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhaon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREDERIC, Karl. *A voz do século — uma biografia de George Eliot*. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- FREIRE COSTA, Jurandir. *A Inocência e o Vício*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. (org.). *Redescrições da Psicanálise*. Idem, 1994.

FREUD, Sigmund. *Correspondência de Amor e outras Cartas (1873-1939)*. Organization Ernest Freud. Tradução de Agenor Soares dos Santos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Estudos sobre a Histeria* (1895 — em colaboração com Joseph Breuer). Tradução de Christiano Moneiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

_____. *Algunas Consecuencias Psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925), em: *Obras Completas*, v. I. Tradução de Luis Lopes-Ballesteros y de Torres. Madri: Biblioteca Nueva, 1973.

_____. *Analisis, Terminable e Interminable* (1937). Ibidem v. III.

_____. *Analisis Fragmentario de una Histeria: "caso Dora"* (1905-1925). Ibidem, v. I.

_____. *(La) Cabeza de Medusa* (1922). Ibidem, v. III.

_____. *(La) Dissolución del Complejo de Édipo* (1924). Ibidem, v. III.

_____. *(Los) Dos principios del funcionamiento mental* (1911). Ibidem, v. II.

_____. *(La) Feminidad* (1933). *Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis*, XXXIII. Ibidem, v. III.

_____. *Historia de una Neurosis Infantil (caso del "Hombre de los lobos")* (1911). Ibidem, v. II.

_____. *(La) Moral Sexual y la Nerviosidad Moderna* (1908). Ibidem, vol. II.

_____. *Fetichismo* (1927). Ibidem, v. III.

_____. *Historia del Movimiento Psicoanalítico* (1914). Ibidem, v. II.

_____. *(Lo) Inconsciente* (1915). Ibidem, v. II.

_____. *(Los) Instintos y sus Destinos* (1915). Ibidem, v. II.

_____. *(La) Interpretación de los sueños* (1900). Ibidem, v. I.

_____. *Introducción al Narcisismo* (1914). Ibidem, v. I.

_____. *(El) Problema Económico del Masoquismo* (1924). Ibidem, v. III.

- _____. *Pegan a un Niño — Aportaciones al Conocimiento de la Genesis de las Perversiones Sexuales* (1920). Ibidem, v. III.
- _____. *Sobre la Sexualidad Feenina* (1931). Ibidem, v. III.
- _____. *(El) Tabu de la Virgindad* (1917). Ibidem, v. III.
- _____. *(El) Tema de la Elección de Tres Cofrecillos* (1913). Ibidem, v. III.
- _____. *Teorias Sexuales Infantiles* (1908). Ibidem, v. II.
- _____. *Tres Ensayos para una Teoria Sexual* (1905). Ibidem, v. II.
- FUCS, Bety. *Freud e a Judeidade — a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GAY, Peter. *A Experiência Burguesa da Rainha Vitoria a Freud*, v. 2 — *A Paixão Terna*. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- _____. *A Experiência Burguesa...*, v. 3 — *O cultivo do ódio*. Tradução de Sergio G. De Paula e Viviane de L. Noronha. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Freud, uma vida para nosso tempo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GENETTE, Gérard. *Figures (Essais)*. Paris: Seuil, 1966.
- _____. (org.) *Travail de Flaubert*. Paris: Seuil, 1983.
- GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade; Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1993.
- GOLDENBERG, Ricardo. *Ensaio sobre a Moral de Freud*. Salvador: Ágalma, 1994.
- HAMON, Marie-Christine. *Pourquoi les Femmes aiment-elles les hommes? (et non pas plutôt leur mère)*. Paris: Seuil, 1992.
- HERTZ, Neil. *O Fim da Linha. Ensaios sobre a Psicanálise e o Sublime*. Tradução de Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

- HILFERDING, Margarete. *As Bases do Amor Materno*. Org. e tradução de Helena Besserman Vianna e Tereza Pinheiro. São Paulo: Escuta, 1991.
- JAMESON, Fredric. "Sartre in Search of Flaubert". *New York Times Review of Books* nº 27, dez. 1981, pp. 5, 16-18.
- JIMENEZ, Stella e SALADA, Gloria. *A Mulher: na Psicanálise e na Arte*. Rio de Janeiro: Kalimeros (Escola Brasileira de Psicanálise), 1985.
- KEHL, Maria Rita, "A Mulher e a Lei" em: Adauto Noves (org.) *A Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. "O Espaço Doméstico e a Sexualidade da Mulher", em: Maria Angela D'Incáro (org.): *Saúde Mental e Sociedade*. São Paulo: Graal, 1992.
- _____. *A Mínima Diferença. Masculino e Feminino na Cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LACAN, Jacques. *La Cosa Freudiana o Sentido del Retorno a Freud em Psicoanálisis*. *Escritos*, v. I. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1994. Tradução de para o espanhol Tomás Segóvia.
- _____. "Intervención sobre la Transferência". *Ibidem*.
- _____. "Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo en el Inconsciente Freudiano" — *Escritos*, v. II. Tradução de Tomás Segóvia. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1993.
- _____. "Apontaciones para un Congreso sobre la Sexualidad Femenina". *Escritos*, v. 2, *ibidem*.
- _____. *O Seminário, livro 3 — As psicoses (1955-56)*. Tradução de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. *O Seminário, livro 4 — A Relação de Objeto e as Estruturas Freudianas (1956-57)*. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- _____. *O Seminário, livro 7 — A Ética da Psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. Versão Antonio Quinet.
- _____. *O Seminário, livro 8 — A Transferência (1960-61)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

- _____. *O Seminário, livro 11 — Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964). Versão de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *O Seminário, livro 20 — Mais, ainda* (1972-73). Versão de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LA CAPRA, Dominick. *"Madame Bovary" on Trial*. Nova York: Cornell, 1982.
- LACLOS, Choderlos de. *Les Liaisons Dangereuses*. Paris: Gallimard, 1972.
- LAURENT-ASSOUN, Paul. *Freud e a Mulher*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- MAHONY, Patrick. *Freud's Dora: a Psychoanalytic, Historic and Textual Study*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- MEDEIROS DA COSTA, Ana Maria. *Ato e Interpretação*. Tese de doutoramento pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.
- MEZAN, Renato. *Psicanálise e Judaísmo: Ressonâncias*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- MICHELET, Jules. *La Mujer*. Tradução de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura, 1985.
- MITCHELL, Juliet. *Psicanálise da Sexualidade Feminina*. Tradução de Luiz Orlando C. Lemos. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- _____. *Psychoanalysis and feminism: Freud, Reich, Laing and Women*. Nova York: Vintage Books, 1975.
- MILLOT, Catherine. *Nobodaddy — a Histeria no Século*. Tradução de Leila Longo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- NESTROVSKI, Arthur. *Ironias da Modernidade. Ensaios sobre Literatura e Música*. São Paulo: Ática, 1996.
- PERROT, Michele (org.). *História da Vida Privada v. 4 — Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Tradução de Denise Bottmann e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- POMMIER, Gérard. *A Exceção Feminina; os Impasses do Gozo*. Tradução de Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

- PROUST, Marcel. "A Propósito do Estilo de Flaubert" em: *Nas Trilhas da Crítica*. São Paulo: Edusp, 1994, pp. 65-86. Tradução Plínio Augusto Coelho.
- ROITH, Estelle. *The Riddle of Freud; Jewish Influences on his Theory of Female Sexuality*. Londres: Tavistock, 1987.
- ROSE, Phyllis. *Vidas Paralelas; Cinco Casamentos Vitorianos*. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Record, 1997.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma Vida, História de um Sistema de Pensamento*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SAND, George. *Histoire de ma Vie, I*. Paris: Gallimard, 1970.
- SAND, George. *Histoire de ma vie (Oeuvres autobiographiques) (1827-1847)*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1970.
- SANTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille, v. 3 (1821-57)*. Paris: Gallimard, 1971.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de José Paulo Paes et alii. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SÉVIGNÉ, Madame de. *Correspondance (1ª Edição 1696)*. Paris: Gallimard, 1978.
- SISKIN, Clifford. *The Historicity of Romantic Discourse*. Nova York: Oxford UP, 1988.
- SOLER, Colette (org.) *Sexualidad Femenina*. Buenos Aires: Escola de la Orientación Lacaniana, 1987. Tradução de para o espanhol: Silvia S. Baudini et alii.
- STENDHAL. *De l'Amour (1826)*. Paris: Calmann-Lévy, s.d.
- TENÓRIO DA MOTTA, Leda. "Flaubert", em: *Lições de Literatura Francesa*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Anna Freud, uma Biografia*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own* (1928). Londres: Penguin, 1963.

Deslocamentos do Feminino: de onde para onde? De quem para quem? E quando? Neste livro, a psicanalista Maria Rita Kehl investiga as relações entre a mulher, a posição feminina e a feminilidade, como se mostravam à época de Freud, e reflete sobre a possibilidades e falências da clínica psicanalítica hoje, quando tantos deslocamentos já foram efetuados.

A primeira parte de seu estudo busca, na história das mulheres no século XIX, a origem dos discursos que aceitamos, até agora, como descritivos de uma “natureza feminina”, eterna e universal. A mulher oitocentista, como o homem também, faz parte das formações sociais que produziram o sujeito moderno — sujeito neurótico, tal como a psicanálise veio a conhecê-lo. O que é específico da mulher é a dificuldade que enfrenta em deixar de ser *objeto* de uma produção discursiva massiva, a partir da qual se eria sua “verdade”.

Há uma produção literária voltada ao público feminino, que tenta dar uma resposta imaginária aos anseios reprimidos de grande parte das mulheres das classes médias do século passado. No segundo capítulo do livro, o romance *Madame Bovary*, de Flaubert, é analisado desta (mas não só desta) perspectiva. É possível pensar em Emma Bovary como uma grande histérica, em busca de homens capazes de lhe expli-

car quem é? A leitura do romance ajuda a entender o que teria levado as mulheres da época a um tal desajuste em relação às posições femininas que o resultado só poderia ter sido a produção de uma sintomatologia: a histeria. Neurose feminina oitocentista por excelência, a histeria é interpretada aqui como uma solução de compromisso entre antigas posições e novos anseios das mulheres.

A parte final é dedicada às teorias freudianas sobre as mulheres e suas repercussões na psicanálise contemporânea. As mulheres têm cura? E afinal, o que quer uma mulher? Essas duas indagações de Freud e as respostas ou falta de respostas que ele oferece precisam ser lidas à luz do que não foi capaz de escutar na fala das mulheres (que ele mesmo fez falar). Os psicanalistas hoje talvez não estejam conseguindo ouvir, também, certa demanda das mulheres, em busca de um discurso próprio. Separar a mulher dos “ideais de feminilidade” do século XIX e contrapor-se à mascarada histórica; reconhecer outras “escolhas de destino” das mulheres como sujeitos, para além do par casamento/maternidade; reconhecer os recursos fálicos das mulheres da atualidade, não como sintomas, mas expansões dos limites do eu: são tarefas para a psicanálise contemporânea, se não quiser tornar-se obsoleta.

Para a psicanálise, em suas origens, feminilidade acaba sendo equivalente a histeria e há uma valorização da mulher histérica como a que sabe colocar-se na posição feminina frente ao homem.

“Realizar” o desejo, sabemos desde Freud, é dotá-lo de expressão.

Foi o que as histéricas fizeram, inaugurando a psicanálise, foi o que Freud escutou, mesmo que não pudesse apreender todo o sentido – foi o que criou, *ao mesmo tempo*, o embrião de um outro lugar para as mulheres e uma teoria que até hoje tenta curá-las, readaptando-as a uma feminilidade que há mais de um século não nos serve mais.

ISBN 978-85-312-1029-7



9 788531 210297