



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Janaína Bianchi de Mattos

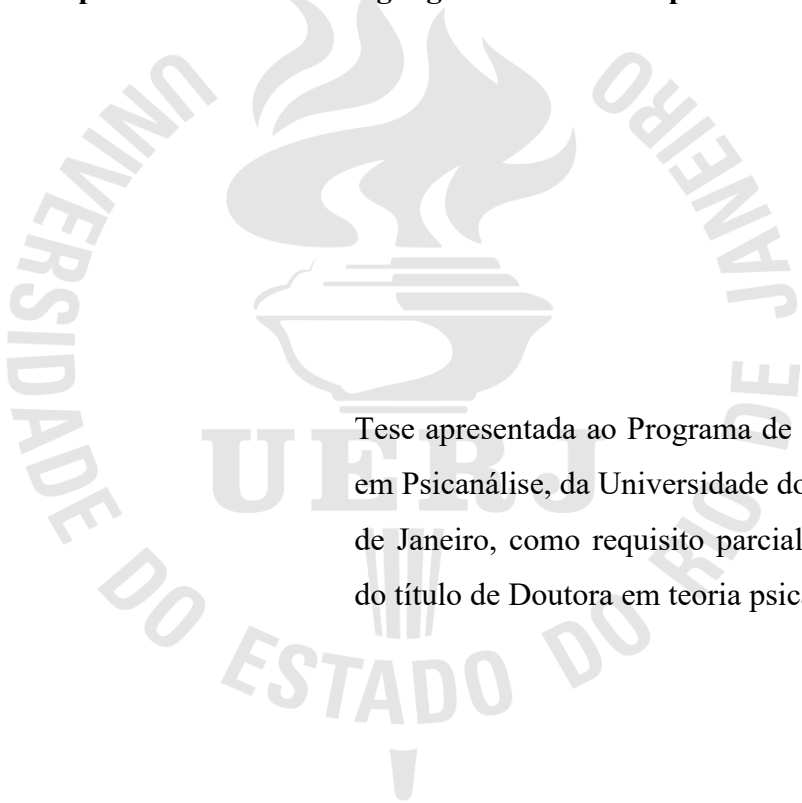
Experiência mística e linguagem: uma leitura psicanalítica

Rio de Janeiro

2023

Janaína Bianchi de Mattos

Experiência mística e linguagem: uma leitura psicanalítica



Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, como requisito parcial para obtenção
do título de Doutora em teoria psicanalítica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Ana Maria Medeiros da Costa

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA

Coloque aqui a ficha catalográfica

**Para agendar a revisão da normalização pela equipe da
Biblioteca enviar e-mail para: ceha@uerj.br**

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Janaina Bianchi de Mattos

Experiência mística e linguagem: uma leitura psicanalítica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutora em teoria psicanalítica.

Aprovada em dezenove de junho de 2023

Banca examinadora

Prof.^a Dr.^a. Ana Maria Medeiros da Costa

Prof.^a Dr.^a. Denise Maurano

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Prof.^a Dr.^a. Luciana Marques

Prof. Dr.^a. Sonia Leite

Prof. Dr. Marlos Gonçalves Terêncio (suplente)

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Essa pesquisa, referente à experiência mística e linguagem, é dedicada à minha amada mãe, Nize Souza Bianchi, que me ensinou sobre a existência poder ser também, uma grande e inigualável experiência mística....

AGRADECIMENTOS

A gratidão que sinto pela conclusão deste trabalho não pode ser colocada em palavras, pois isso implicaria dizer sobre algo que não cabe no campo pertencente à linguagem, porém, ainda assim, buscarei dar contornos a essa experiência, nomeando:

Agradeço, primeiramente, ao Inominável que está para além da linguagem, pois é o que me permite seguir...seguir por rumos desconhecidos, no entanto, sempre endereçados ao mais além.

Sou grata a minha mãe, Nize Souza Bianchi e a meu pai, Alceu Brum de Mattos (*in memoriam*), por terem tido juntos a parceria mais bela que já conheci e terem me ensinado a apostar no dançar (ser bailarina) em meio a concretude da vida.

Gratidão a cada um de meus irmãos e irmãs, todos tão singulares e diferentes entre si, por me ensinarem, desde cedo, uma das mais importantes lições: o respeito à diferença.

Minha gratidão mais sincera e profunda por minha orientadora, Ana Maria Medeiros da Costa, pois me acompanhando no mestrado e doutorado, me ensinou muito além do que está contido nestas pesquisas. Obrigada Ana, por sustentar, com tamanha beleza, a transmissão da psicanálise. Todo esse trabalho tem traços seus.

Agradeço enormemente a Marco Antônio Coutinho Jorge, grande apoiador dessa pesquisa, que ajudou a sustentá-la em vários âmbitos, desde o clínico, com sua escuta, até o teórico, com inúmeros textos que generosamente compartilhou comigo, além de suas produções teóricas que são citadas e inspiram a construção deste trabalho.

Agradeço a Denise Maurano, por sustentar a ética da psicanálise de modo admirável.

Gratidão à minha bela banca: Denise Maurano, Sonia Leite, Luciana Marques, Marco Antônio Coutinho Jorge e Marlos Gonçalves Terêncio, por se disponibilizarem à interlocução e ao trabalho com o tema da experiência mística.

Agradeço a UERJ e ao PGPSA UERJ, pela oportunidade de contar com uma estrutura acadêmica potente e, ao mesmo tempo, condizente e respeitosa com a ética da psicanálise. Também à CAPES, pela bolsa recebida no mestrado, que somente agora estou agradecendo.

Gratidão a todo Corpo Freudiano núcleo Dourados que caminhou ao meu lado em todas as etapas de minha formação psicanalítica, sempre me proporcionando trocas teóricas importantes, sobretudo à Carla Valota, pela parceria e aposta contínua, desde o início.

Sou grata ao Corpo Freudiano, Instituição Psicanalítica da qual faço parte, por seu estilo singular que me faz desejar permanecer apostando na psicanálise.

Aos amigos do grupo “Psicanálise e justiça social”, Mingnon Lins, Deborah Klajnman, Waldir Périco, Maico Costa e Willian Azevedo, pela oportunidade de compartilharmos juntos as mesmas lutas e apostas. Vocês são incríveis.

Agradeço à Macla Nunes e Bruno Albuquerque, por compartilharem comigo do desejo pelo avanço teórico da interface psicanálise e experiência mística.

Ao padre Paul Schweitzer, homem admirável que sustenta fé e ciência.

Agradeço muito à Willian Fernandes e sua equipe, que com um prazo extremamente reduzido, trabalharam exaustivamente para entregar a revisão desta tese.

À tia Beth, grande apoiadora do meu trabalho, por seu entusiasmo com minha pesquisa.

Aos meus amigos e amigas, que não tem relação alguma com a psicanálise, por nunca desistirem de buscar a minha companhia para as diversões mais interessantes, mesmo quando eu me encontrava em momentos difíceis da escrita de minha tese.

Agradeço a todos os meus familiares, pelo importante laço familiar que me é tão caro.

Muita gratidão a todos os meus analisantes, que me ensinam tanto sobre a clínica: escutá-los me possibilitou também a condição de escuta singular da experiência dos místicos aos quais pesquisei.

Enfim, gostaria de citar o nome de cada pessoa que contribuiu, direta ou indiretamente, com essa pesquisa, no entanto, essas páginas não seriam suficientes para conter estes nomes, de modo que quero que saibam que cada um está devidamente guardado e lembrado no meu coração. Todos são muito valiosos para mim.

Na cadeia infinita do mistério
Não há elo final. De haver um deus
De deus a deus (noção), todos mais
A mais que Deus
de ser ou mais que ser
D'esse pensar (...) (...) não é já mais
Que ser, o abismo é abismo num abismo.
Cerca o infindável infinito, centro
Do inexistente.

Fernando Pessoa (Primeiro Fausto)

RESUMO

MATTOS, Janaina Bianchi. *Experiência mística e linguagem: uma leitura psicanalítica*. Quantidade de folhas f. Tese em Psicanálise – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A presente pesquisa se propôs a articular a relação entre experiência mística e linguagem, buscando verificar se haveria uma singular operação mística no interior do território da linguagem, no sentido de uma tentativa de trazer notícias do que está para além desta. Com este intuito, trabalhamos sistematicamente com os conceitos de inconsciente freudiano, fantasia, Nome do pai, gozo fálico, gozo Outro e linguagem. Ao longo do trabalho, averiguamos o testemunho de três importantes místicas: Marguerite Porete, Santa Teresa de Ávila e Marie de la Trinité, onde foi analisada a operação que realizaram com a linguagem, buscando dar notícias do gozo indizível que marca seus respectivos corpos. Para alcançarmos as elucidações teóricas que nos propusemos, foi necessário efetuar um recorte teórico que diz respeito ao território pesquisado, de modo que o campo discursivo, ou seja, o campo da linguagem que sob o qual nos debruçamos, diz respeito ao catolicismo. Neste sentido, percorreremos a história da Igreja Católica Apostólica Romana, analisando a relação que se estabeleceu entre essa Instituição religiosa os sujeitos místicos que se ligaram a ela.

Palavras-chave: Mística. Linguagem. Gozo. Inconsciente. Fantasia.

ABSTRACT

MATTOS, Janaina Bianchi. *Mystical Experience and Language: A Psychoanalytic Reading*. Quantidade de folhas f. Tese em Psicanálise – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This research aims to explore the fascinating interaction between mystical experience and language, questioning whether there is a unique and special operation that occurs within language in an attempt to convey something beyond it. To this end, the concepts of Freudian unconscious, fantasy, Name-of-the-Father, phallic jouissance, Other jouissance and language were carefully analyzed. Throughout the study, we delve into the testimonies of three important mystics: Marguerite Porete, Saint Teresa of Ávila and Marie de la Trinité. We investigate how these women operated with language in an attempt to communicate an indescribable enjoyment that permeates their bodies. These analyses are essential for the theoretical understanding we seek to achieve. To properly contextualize our research, we have delimited a theoretical framework centered on Catholicism, exploring the history of the Roman Catholic Apostolic Church and the relationship established between this religious institution and the mystical subjects associated with it. This study allows us to develop a rich and revealing discursive field that unfolds within the territory of language.

Keywords: Mystic. Language. Jouissance. Unconscious. Fantasy.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Conjunto de A	45
Figura 2 – Reescrita em série	46
Figura 3 – Primeiro esboço do grafo	48
Figura 4 –Desdobramento do grafo	49
Figura 5 – Primeira reescrita	51
Figura 6 – Reescrita em série II	52
Figura 7 – Reescrita em série III	60
Figura 8 – Esboço do grafo	74

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 INCONSCIENTE FREUDIANO E EXPERIÊNCIA MÍSTICA	18
1.1 Inconsciente freudiano: é possível pensar a experiência mística a partir deste conceito?	18
1.2 Desejo e linguagem	22
1.3 O que este desejo quer de mim: a escolha (forçada) do fantasma.....	25
1.4 Corpo institucional: de que demanda se alimenta?	28
2 DO NOME DO PAI AOS NOMES DO PAI	32
2.1 Nome do Pai: o Nome indizível.....	37
2.2. Que lugar para o Outro?	47
2.3 A ex-sistência do Nome do Pai.....	54
2.4 Nome de Deus: furo e nomeação	60
3 CONTEXTUALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO INTERIOR DO CATOLICISMO: UMA HISTÓRIA.....	65
3.1 Um pouco de História: mística e martírio.....	65
3.2 Sofrer por uma causa: gozo feminino ou masoquismo feminino?	70
3.3 Masoquismo ou privação	73
4 DENTRO E FORA: O MÍSTICO SE SITUARIA EM UMA FRONTEIRA?.....	77
4.1 Um lugar para se perder	77
4.2 Beguinhas: mulheres que ousaram estar dentro e fora.....	82
4.3. Inventar para o verbo um corpo de amor	86
5 MARGUERITE PORETE: A ESCRITA DE UMA MÍSTICA MEDIEVAL.....	91
5.1 A invenção de uma língua “de Deus”	95
5.2 <i>Mirouer</i> : espelho “mal-dito”	103
6 BRUXAS: O MAL-DITO ENCARNADO.....	109
7 (SANTA) TERESA DE ÁVILA: AQUELA QUE SE TORNOU DOUTORA (DA IGREJA) EM BEM-DIZER	123
7.1 A menina Teresa.....	123

7.2 Teresa, sim, era nobre	128
7.3 Oração: endereçamento de uma carta de amor.....	130
7.4 A escrita de Teresa	134
7.5 Operação mística com a linguagem	138
8 MARIE DE LA TRINITÉ: A MÍSTICA QUE SE DEITOU NO DIVÃ DE LACAN	141
8.1 fragmentos de uma experiência mística contemporânea.....	142
8.2 Quem foi, afinal, Marie de la Trinitè?	145
8.3 Carta do Dr. Lacan:	155
8.4 Da angústia a paz: a carta roubada de Marie de la Trinitè.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS.....	166

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa propõe abordar a experiência mística pela via do olhar psicanalítico. Para tanto, compreendemos necessário um recorte teórico e clínico que nos permita vislumbrar o contexto que analisaremos, em uma compreensão de espaço e tempo que possibilite observar de que modo, a partir da noção de inconsciente fundada por Freud, os elementos (cena, espaço, tempo) se mesclam, afetando e produzindo aquilo que diz respeito à experiência mística. Já se pode adiantar aqui que esse processo se dá pela via da linguagem.

Ao longo de toda a construção da teoria psicanalítica, Freud deixou claro de diversas maneiras que, quando se trata do inconsciente, a cena da qual falamos é outra cena. Por isso podemos dizer que a psicanálise interroga o modo pelo qual um sujeito habita seu mundo, ou seja, se situa diante dessa cena, que será sempre fantasmática (situada a partir de sua própria fantasia) a partir do ponto de vista do inconsciente. Temos acesso a essa outra cena por meio de manifestações identificadas por Freud desde os primórdios da psicanálise, a saber: lapsos, atos falhos, sonhos, sintomas, afetos etc., que evidenciam que o sujeito porta um saber que lhe escapa e que, vindo a se mostrar, o surpreende, “pegando-o desprevenido”.

Na *Traumdeutung* freudiana, o inconsciente é apresentado como outra cena de maneira inequivocamente clara, de modo que pretendemos depreender desse ponto fulcral da teoria psicanalítica a bússola necessária para nortear este trabalho. De que forma? Olhando para a experiência mística relatada ao longo dos séculos, levando em consideração o tempo histórico e o espaço em que se situavam, que é o que estamos aqui chamando de cena. Buscamos sobretudo considerar a outra cena (inconsciente), examinando a maneira como ambas foram se sobrepondo a ponto de irem se constituindo mutuamente e produzindo a escrita mística (testemunho escrito dos místicos). Nesta cena, o território onde se passam as experiências pesquisadas será recortado, a fim de alcançarmos maior clareza a respeito do fenômeno místico, de modo que, o recorte que daremos dirá respeito ao território do cristianismo

O que se constata ao longo da história é que inúmeros místicos se valeram do recurso da escrita para darem testemunho de sua experiência e de seus êxtases. Estes místicos também se utilizaram de seu próprio corpo, o qual prestavam a ser escrita viva da sua relação com o Outro, ao qual, muitas vezes, deram o nome de Deus.

Este trabalho pretende interrogar essa escrita enquanto produto da experiência vivenciada pelos místicos, pois entendemos ser essa uma via de acesso privilegiada ao seu testemunho. Para isso, utilizaremos a teoria psicanalítica como ferramental interpretativo no

desenvolvimento desta proposta. Vale pontuar que haverá momentos em que a Filosofia, a Teologia, sobretudo a História (e até mesmo outros campos de saber) serão mencionados. No entanto, não é nosso objetivo recorrer a esses campos para a compreensão dos êxtases e da experiência mística, por mais que seja clara para nós a importância histórica que possuem, por conta da tradição em elucidá-los a partir de seu próprio olhar e de suas próprias ferramentas.

Considerando-se tudo o que apontamos até aqui, pretendemos desenvolver a presente pesquisa com muito respeito pela experiência de todos esses místicos e pelo testemunho que nos oferecem de um gozo que é Outro, isto é, da ordem de uma alteridade absoluta. Porém, como já dito, para realizar tal empreitada, nos pautaremos na teoria psicanalítica, fundada e transmitida por Freud e retomada por Lacan em toda sua originalidade, pois entendemos que olhar para a experiência mística a partir das lentes da psicanálise poderá proporcionar uma compreensão singular do fenômeno místico que tanto intriga estudiosos das mais diversas áreas ao longo do tempo.

Dito isso, coloca-se a questão: como se pretende formalizar tal proposta, já que ela se mostra bastante ousada logo de saída? E a resposta: para tanto, pretendemos recorrer a formulações estabelecidas por Lacan, estruturadas a partir dos rastros deixados por Freud e que dizem respeito aos conceitos de Nome-do-Pai, letra, escrita, significante, fantasia, endereçamento, amor, gozo e desejo. Interrogaremos a escrita mística e o que ela nos traz de testemunho de uma experiência de um gozo que dá notícias de um *non-sens*, algo fora do campo de sentido, ou seja, de uma experiência que se passa para além do território da linguagem.

No entanto, é necessário deixar claro que estamos diante de fenômenos e experiências que nos conduzem sempre ao enigma e ao não-saber, de modo que o que se pretende aqui é apenas buscar adentrar tal experiência, a fim de proporcionar algum contorno teórico possível a essa, e que nos permita avançar conceitualmente no que diz respeito à importante questão do gozo místico. Não intencionamos buscar uma resposta definitiva que se proponha a fechar a questão.

Em “Lituraterra”, escrito de Lacan (2003) que se encontra em seus *Outros escritos*, o autor, desde o início, põe-se a esclarecer o jogo de palavras que faz — *lino, litura, liturarius* — que extrai do dicionário Ernout e Meillet, que lhe chamou a atenção por conta da facilidade que oferece de fazer chistes, ao possibilitar “a aliteração nos lábios, a inversão no ouvido” (p.15). Sendo esse chiste muito particular, Lacan se remeteu ao que ele nomeou como equívoco de [James] Joyce com o deslizamento que faz de *letter* para *litter*, que seria letra/carta (tradução do próprio Lacan), para lixo, pois em francês, língua falada por ele, “letra” e “carta” são designadas pelo mesmo significante: *letter*; que, por sua vez, desliza facilmente para *litter*: lixo.

Com isso, Lacan pretende mostrar que essa carta que é enviada, ou seja, endereçada, nada mais é do que letra, de modo que, por conta disso, não dispõe da materialidade significativa, mas o compõe com sua marca. Tal marca é lixo, ou seja, resto (LACAN, 2003).

Lacan esclarece que “a questão é saber se aquilo que os manuais parecem expor, ou seja, que a literatura é uma acomodação de restos, é um caso de colocar no escrito o que primeiro seria canto, mito falado ou procissão dramática” (LACAN, 2003, p. 16). Nesse sentido, já nas primeiras linhas de seu texto, Lacan interroga a estrutura do escrito e se questiona sobre quais restos seriam esses com os quais o escrito se mostra constituído.

Joyce desliza de letra/carta para lixo e Lacan se ancora nesse movimento, fazendo menção a um outro jogo de palavras que ele mesmo havia feito anteriormente ao utilizar o conto de Edgar Allan Poe — “A carta roubada” — para demonstrar o que ocorre com o deslizamento significativo. Lacan mesmo resume o conto da seguinte maneira:

[...] o conto sobre o que acontece com a postagem de uma missiva, com o conhecimento daqueles que se encarregam de sua remessa, e em que termos se apoia eu poder dizer que ela chegou a seu destino, depois de, com os desvios por ela sofridos, o conto e sua conta se sustentarem sem nenhum recurso a seu conteúdo. Ainda mais notável é que o efeito que ela exerce sobre os que cada vez a detém, por mais que estes arguam o poder que ela confere, para aspirar tê-la, possa ser interpretado, como faço eu, como uma feminização (LACAN, 2003, p. 16).

A partir de tal conto, Lacan evidencia que há uma distinção entre a carta e o próprio significativo que ela porta, de modo que a mensagem é transmitida mesmo que, em momento algum do texto, essa se revele para qualquer um dos sujeitos que estiveram de sua posse. Isso ocorre pelo fato de que a carta carrega algo que a faz sempre chegar a seu destino. Lacan mencionará que essa carta que chega a seu destino chega em um sentido de epístola, isto é, chega para todos, inclusive para aqueles que nada podem compreender dessa (LACAN, 2003). Isso ocorre porque, apesar de em momento algum ao longo do conto a mensagem contida na carta ter sido lida ou revelada por alguém, isso não impede que ela produza inúmeros efeitos nas mãos de quem quer que seja por quem vá passando, bem como naqueles que estão ao seu redor. E por que isso ocorreria?

Para esclarecer tal pressuposto, Lacan tocará em um ponto de extrema relevância: o traço unário. Esse traço, *ein einziger Zug*, que é como uma insígnia, ou seja, um signo, e sobre o qual se questiona se estaria do lado do Simbólico ou do Imaginário, Lacan aponta para outra direção e faz a seguinte interrogação: “E por que não do Real?” (LACAN, 1971/2009, p. 93). Desse modo, a questão que se levanta é: “seria, então, esta carta extraviada que chega a seu

destino, algo da ordem do real? O traço unário enquanto articulado ao objeto *a* poderia vir a ser esta carta que o sujeito levaria consigo sem saber de que se trata?” (MATTOS, 2015, p. 22).

Esse ponto de significativa importância da teorização lacaniana nos conduz a formular a seguinte questão: que letra/carta seria essa portada pelos místicos e envelopada por seu corpo/linguagem? Haveria porventura alguma mensagem endereçada pelo místico ao Outro, sustentada a partir de seu gozo? Tal mensagem seria apenas endereçada pelo místico ao Outro ou o místico se situaria também como suporte (por suportar em seu corpo/linguagem) de uma mensagem que o Outro enviaria através dele para o laço social? É importante ressaltar que o Outro, aqui, está sendo considerado como instância psíquica e, ao longo deste trabalho, pretendemos esclarecer de que se trata tal conceito.

Buscaremos desdobrar tais questões mais detidamente no decorrer da presente tese. Por ora acompanharemos o desdobramento teórico que vínhamos fazendo a partir de Lacan, de forma que chegaremos a um ponto crucial de sua teoria: o furo no saber, o que nos interessa sobremaneira para avançarmos na compreensão do gozo místico. Para Lacan, a psicanálise teria algo a receber da literatura se ela pudesse fazer da ideia de recalque algo menos psicobiográfico, sendo que é essa sua sugestão ao propor a carta como retida: “que é nisso que ela mostra seu fracasso”, ou melhor, é nisso que ela “faz furo”, esclarecerá Lacan (2003, p. 17).

É interessante focarmos nesse ponto para questionarmos o que Lacan pretende enunciar. Para tanto, recapitularemos: “A psicanálise teria algo a receber da literatura”, para entender o recalque de outra forma, a saber: “menos psicobiográfico”. Entendemos que isso se refere a estar menos referenciado a um sujeito isolado, pois não há essa psicobiografia, mas há, por outro lado, uma escrita que pode ser também compreendida como algo que está em circulação e toma, de algum modo, todos os sujeitos que se revezam na cena pela qual desfila a letra/carta que passa de mão em mão. A letra desenharia a borda desse furo, que nada mais é do que furo no saber, por isso mesmo a letra seria litoral, “figurando que um campo inteiro serve de fronteira para o outro, por serem eles estrangeiros a ponto de não serem recíprocos” (LACAN, 2003, p. 18).

Lacan alerta que não devemos entender a letra tendo primazia sobre o significante. Nesse território não há quem venha em primeiro ou em segundo lugar, pois o que ocorre é que tanto um como outro — letra e significante — produzem efeitos que se manifestam na linguagem. De todo modo, o importante aqui é saber outra coisa: “o que da linguagem chama/convoca do litoral ao literal” (LACAN, 2003, p. 19).

Dessa forma é possível colocar com mais clareza a questão levantada pela presente pesquisa: seria o místico um sujeito que se situaria na fronteira litorânea, isto é, no litoral que

dividiria dois campos distintos de gozo, a saber, gozo fálico e gozo Outro (o primeiro se referindo ao território significante e o segundo ao que diz respeito à letra enquanto material do significante)? Caso essa resposta seja afirmativa, a partir do que for aqui pesquisado, outra questão se fará necessária: o que na escrita mística se evidenciaria na linguagem como aquilo que o chamou/convocou do litoral ao literal? São esses os pontos que nos propomos a percorrer, recorrendo à teoria psicanalítica.

1 INCONSCIENTE FREUDIANO E EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Neste tópico pretendemos levantar alguns pontos teóricos que nos permitam desenvolver o conceito de inconsciente freudiano. A exposição se faz necessária na medida em que tal conceito interessa à presente pesquisa, ou seja, com o propósito de alcançar uma possível compreensão da correlação entre inconsciente estruturado como linguagem e corpo místico, enquanto corpo de linguagem. Não se pretende esgotar o assunto aqui, ao contrário, iremos apenas delimitá-lo minimamente.

1.1 Inconsciente freudiano: é possível pensar a experiência mística a partir deste conceito?

Antes de adentrarmos à história da experiência mística propriamente dita, no âmbito do cristianismo, a qual será discutida nos capítulos subsequentes, e para que possamos tratar dela munidos do conceito de inconsciente, recorreremos a Freud e a Lacan em busca deste esclarecimento ao longo de toda a pesquisa. Desse modo, trabalharemos com Lacan (1964/2008), em O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, mais precisamente no capítulo “O inconsciente freudiano e o nosso”, com a finalidade de alcançarmos mais ampla elucidação acerca do que seria o conceito de inconsciente, segundo a psicanálise.

Primeiramente, é importante sinalizar que, para abordar o que seria o inconsciente, um dos pontos que Lacan destaca ao longo de sua obra e, sobretudo, em seu referido seminário, é que: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964/2008). Ele desdobrará essa máxima pormenorizadamente, atestando que essa estrutura linguageira do inconsciente tem relação com um campo que ainda era inacessível conceitualmente nos tempos de Freud, mas que Claude Lévi-Strauss possibilitou acessar, dando-lhe o nome de *pensamento selvagem*:

Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais. É a função que Claude Lévi-Strauss nos mostra ser a verdade totêmica, e que reduz sua aparência à função classificatória primária (LACAN, 1964/1988, p. 28).

Lacan esclarece que, antes de se estabelecer as relações propriamente humanas, certas relações já estariam determinadas, pois se prenderiam a tudo que a natureza ofereceria como suporte, estando, assim, estabelecidos em temas de oposição. Desta forma, a natureza forneceria os significantes, organizados de modo inaugural as relações humanas, “lhes dando estrutura e modelando” (LACAN, 1964/2008, p. 28). É necessário ater-se neste ponto para esclarecermos que, quando Lacan menciona algo como já estando determinado, ou melhor, já estando posto, ele está se referindo, especificamente, ao campo de linguagem ao qual o sujeito nasce submetido. Então, essa “natureza” que forneceria os significantes responsáveis por organizar de modo inaugural as relações humanas, viria a ser o campo de linguagem, enquanto aquilo que se naturalizará no humano.

Segundo Lacan, antes de qualquer formação do sujeito, no sentido de um sujeito que se pensa e se percebe na cena, o que se evidencia é que “isso conta, é contado, e no contado já está o contador”, mas só depois é que o sujeito se reconhecerá como sendo também este contador. Dirá Lacan (1964/2008, p. 28): “lembramos a topada ingênua que o medidor de nível mental se esbalda com sacar o homenzinho que enuncia – *Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu.*”

O dito “Paulo, Ernesto e eu” evidencia que na cena há o eu que precisa refletir sobre o primeiro eu, que é o eu que conta. No entanto, Lacan alerta para o perigo de não incorrermos no erro de, a partir dessa premissa, cairmos na armadilha de uma psicossociologia qualquer. O autor pontua que seria a linguística que nos forneceria os elementos para pensar a estrutura inconsciente, pois esta ciência nos apresenta “o jogo combinatório operando sozinho de maneira “pré-subjetiva”. Ele prossegue dizendo que “é esta estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela, em cada caso, que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável” (LACAN, 1964/2008, p.28).

Lacan afirma que muitas coisas que foram, durante muito tempo, interpretadas como sendo o inconsciente, não dizem respeito ao inconsciente freudiano. Dessa forma, a caracterização do inconsciente freudiano se dá pela função da causa, e Lacan esclarecerá que “só existe causa para o que manca”. Aqui está o inconsciente freudiano, situado no ponto em que “entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (LACAN, 1964/2008 p. 29). Como

poderíamos ler a afirmativa: o inconsciente está situado na claudicação, ou seja, na vacilação localizada entre a causa e o que ela afeta?

Para responder a esse questionamento, é preciso ter clareza de qual causa seria a causa a qual Lacan se refere, e sobre aquilo que ele menciona ser afetado por ela. Se acompanharmos Lacan *pari passu*, compreendemos que a causa é a linguagem, mais precisamente, o mar de linguagem no qual o sujeito já nasce mergulhado. Portanto, o que ela afeta é o sujeito enquanto produto deste campo de linguagem, isto é, enquanto ser de linguagem. No entanto, há claudicação entre a causa e o que ela afeta, pois, o sujeito só consegue aparecer, evanescentemente, entre significantes, no tropeço da linguagem. O mais importante não é saber se o inconsciente determina a neurose, pois o fundamental é que “o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real, real que bem pode, ele sim, não ser determinado” (LACAN, 1964/1988, p. 30).

Perguntará Lacan: o que Freud encontra, em *A etiologia das neuroses*, “neste buraco, fenda ou hiância que é característica da causa?”. E Lacan mesmo responderá: “Algo que é da ordem do *não-realizado*” (LACAN, 1964/2008, p. 30, grifo no original). Lacan definirá o inconsciente como “algo que fica na espera na área”; ele dirá: “algo de não-nascido”, esclarecendo que “esta dimensão seguramente deve ser evocada num registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado” (LACAN, 1964/2008, p. 30).

A partir desses trilhamentos teóricos, entende-se que o inconsciente não é uma estrutura isolada que produz a si mesma inadvertidamente, de modo a ser geradora de neuroses; ao contrário, o que Lacan elucida é que existe um campo anterior à estruturação do inconsciente individual, e este campo é a linguagem, sendo, inclusive, bastante categórico ao afirmar que o inconsciente é a própria estruturação da linguagem no sujeito, de modo que ele introduzirá “no domínio da causa a lei do significante, no lugar onde essa hiância se produz” (LACAN, 1964/2008, p. 31). Posteriormente, nesse mesmo seminário, ele mencionará que o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante, o que evidenciará que o sujeito só tem uma aparição evanescente, em meio a significantes. Seria precisamente nesta hiância, ou seja, nesta brecha entre significantes, que adviria o sujeito. Voltaremos a este ponto posteriormente neste trabalho.

Aqui está a dimensão de surpresa que diz respeito ao inconsciente: “o que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como *um achado*” (LACAN, 1964/2008, p. 32, grifo no original). Lacan esclarecerá que se trata de um achado que é, ao mesmo tempo, uma solução, trazendo consigo a dimensão de *surpresa* tão bem destacada por Freud, “aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado”; assim, ele acaba achando “mais e

menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único” (LACAN, 1964/2008, p. 32).

No entanto, é preciso mencionar que, isso que se acha, imediatamente se perde, de modo que este achado é um “reachado, e mais ainda, sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão de perda” (LACAN, 1964/2008, p. 32). Dessa forma, o que se destaca na teoria é que há aí uma descontinuidade. Lacan se pergunta: “Será que o *um* é anterior à descontinuidade?”, e segue respondendo: “Penso que não, e tudo que ensinei estes últimos anos tendia a revirar essa exigência de *um* fechado – miragem à qual se apega a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade” (LACAN, 1964/2008, p. 33, grifos no original).

É necessário destacar a oposição de Lacan a tudo o que se mostre estático e engessado, quando se trata da sempre dinâmica estrutura do inconsciente. Assim, ele pontua que o único *um* que “é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura” (LACAN, 1964/2008, p. 33, grifo no original). Acerca da hiância do inconsciente, Lacan dirá que é pré-ontológica, ou seja, anterior a uma pressuposição de ser, pois se refere ao fato de que esse inconsciente “não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não realizado” (LACAN, 1964/2008, p. 37). Ele desenvolverá a questão da seguinte maneira:

Se no registro de uma psicologia tradicional, de bom grado se adianta sobre o caráter não amestrável, infinito do desejo humano – vendo-se nele a marca de não sei que sabugo divino que ali se teria impresso – o que a experiência analítica se permite enunciar, é bem mais a função limitada, do desejo [...] O desejo, este, encontra seu cerne, sua proporção fixada, seu limite, e é em relação a esse limite que ele se sustenta como tal, franqueando o limiar imposto pelo princípio do prazer (LACAN, 1964/2008, p. 38).

É importante observar, nesta proposição lacaniana, que o que ele está enunciando é que, por essa brecha, nessa hiância, algo da ordem do desejo se manifesta. Entretanto, também pontua que isso não tem relação com alguma marca divina incomensurável, ao contrário, é algo próprio ao sujeito falante e, portanto, desejante, estando estabelecido a partir da relação com a linguagem e limitado a este campo. Em outro momento, ele afirma que todo desejo é sempre desejo do Outro. E quem é o Outro? Lacan responde: é o tesouro de significantes, ou seja, diz respeito ao território da linguagem.

Mas, a propósito, em que isso tudo interessa a esta pesquisa? Não estamos aqui para tratar da experiência mística e o gozo ao qual ela se refere? Sim, de fato, podemos responder de pronto. Porém, não é o místico, antes, um sujeito? Não é necessário compreendermos de que

modo o sujeito se constitui para, só então, podermos verificar a modalidade de gozo diante da qual ele se situa, e qual o produto que advém daí?

Parece pertinente a esta pesquisa passarmos pelo caminho da constituição subjetiva, para buscarmos desvendar os enigmas do gozo místico, de modo que, partindo disto, o que obtivemos até aqui, ou melhor, o que já se apresenta com clareza, é que essa constituição se dá na linguagem. Desse modo, Lacan afirmará:

Não é um traço pessoal de Freud esse repúdio, para o campo da sentimentalidade religiosa, do que ele designou como aspiração oceânica. Nossa experiência está aí para reduzi-la, essa aspiração, a uma fantasia, para nos garantir em outra parte bases firmes, e remetê-la para o lugar do que Freud chamava, a propósito da religião, de ilusão. O que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazida à luz, pois o segundo tempo, que é de fechamento, dá a essa apreensão um caráter evanescente (LACAN, 1964/2008, p. 38).

Dessa forma, Lacan pontua que o que é ôntico, ou seja, o que diz respeito a algo da ordem do ser, do ponto de vista do inconsciente freudiano, seria justamente essa hiância por onde este algo é brevemente trazido à luz, o que nos revela, então, que não existe o ser ou *um* ser. No entanto, essa revelação não esgota a questão, pois se faz necessário saber o que é isso que se apresenta tão rapidamente a partir desta brecha, bem como se seria este momento evanescente algo que tocaria o sujeito místico de tal modo que ele passaria a extrair daí seu gozo. Seguimos, em busca de respostas para tais questões.

1.2 Desejo e linguagem

Dando sequência a nossos questionamentos e partindo do ponto da teoria freudiana que evidencia o aspecto de ilusão, de fantasia, próprio da religião, avançaremos em busca de saber como é que o sujeito se constitui em meio à linguagem. Assim, entenderemos de que maneira a linguagem marcaria este corpo, de modo a fazê-lo se representar no mundo para o Outro e para si mesmo, pela via daquilo que, a partir da psicanálise, se denominou fantasma.

No livro de Contardo Calligaris (1986), *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*, o autor propõe uma leitura da obra de Lacan que serve para refletirmos sobre os conceitos de desejo, fantasia e linguagem, fornecendo uma via para pensar o sujeito místico e sua relação com o grande Outro. O autor afirma: “A sorte e mesmo o acidente humano poderiam resumir-se assim: na nebulosa da falação que se debulha desde sempre pelo mundo, produz-se

do desejo, independentemente das intenções particulares, sejam elas inconfessadas, de qualquer indivíduo que seja” (CALLIGARIS, 1986, p. 21).

Calligaris propõe que será em um tempo segundo, a respeito de uma construção *a posteriori*, e não a um desenrolar, que um sujeito, que é falante, supõe um Sujeito de um tal desejo no campo da linguagem. Esse sujeito suposto seria um Sujeito Outro que não coincidiria com nenhum dos outros, seus semelhantes. Nesse ponto se evidencia o que diz respeito a “do desejo”, tradução que está mantida para não perder seu efeito de sentido que, em francês, teria a intenção de fazer referência à expressão “do pão”, como uma parte da qual se toma (CALLIGARIS, 1986, p. 21-22).

Segundo o autor, tal construção se produz levando em conta finais de análise em que se verifica a existência, primeiro, do desejo na linguagem e, “em seguida”, se observa que “*um* desejo se determina quando um Sujeito lhe é suposto” (CALLIGARIS, 1986, p. 22, grifo no original). Ele esclarece que a linguagem é o campo do Outro no sentido em que o Outro, isto é, “um Sujeito que se supõe no desejo que se produz nesse campo – aí aparece”; isso nos mostraria que é necessário distinguir, assim, entre “desejo no Outro” e “desejo do Outro”, este “sendo a determinação do primeiro quando um Sujeito lhe é suposto” (CALLIGARIS, 1986, p. 22).

Para elucidar tais pressupostos, Calligaris insiste que seria necessário considerar um *princípio mínimo* do funcionamento da linguagem:

“O que se enuncia espera sempre sua significação de algum outro lugar, de um enunciado a mais, e até mesmo, em última instância, da linguagem em seu todo, coisa que, de todo modo, se evidencia como impossível [...]. O que é desagradável é que não há linguagem “em seu todo”, de tal forma que a significação de um enunciado está sempre suspensa a um alhures que – não podendo ser a totalidade acabada da cadeia de enunciados – é sempre uma cadeia incompleta que suspende por sua vez sua própria significação a um terceiro enunciado ainda, e assim indefinidamente” (CALLIGARIS, 1986, p. 22).

Se, lá onde isso fala, isso não sabe o que isso diz, segundo a proposição de Lacan, lembrada por Calligaris (1986, p. 22), Calligaris levantará a questão: “se isso fala, isso quer”, logo, “lá onde isso quer, isso não sabe o que isso quer”. Esses elementos nos permitem constatar que há desejo no Isso, sendo o Isso o modo como Freud e Lacan denominam o inconsciente.

A linguagem é tudo de que dispõe o homenzinho para imputar alguma vontade (em relação a ele) aos outros que o precedem e ele dispõe dela bem antes de poder contar ou mesmo reconhecer estes outros. Para ele, isso fala, então isso quer. A conclusão se impõe então que.... Isso não sabe o que isso quer. Seria isto o desejo: nada mais do que um querer néscio, efeito da divisão própria do funcionamento da linguagem? (CALLIGARIS, 1986, p. 22)

Desse modo, o desejo seria efeito da divisão operante na linguagem, antes mesmo de haver qualquer enunciador dotando o enunciado de alguma intenção. Contudo, que divisão seria essa? A resposta vem diretamente de Lacan, a partir daquilo que ele entende ser o fundamento da constituição subjetiva: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante (S_1 - S_2). Essa fórmula radicalizaria a ideia de *princípio mínimo*, evidenciando que, para além da divisão entre um enunciado e sua significação, a própria existência do enunciado, sendo sua unidade morfológica de significante (S_1) independentemente de qualquer sentido, só se dá através da retroação por um outro significante (S_2) (CALLIGARIS, 1986, p. 22).

A fórmula de Lacan indica que o sujeito não preexiste à divisão na linguagem, mas é efeito desta. Desse modo, seria mais apropriado dizer que um significante produz um sujeito para outro significante, ao invés de dizer que o representa. É devido a esse efeito de divisão na linguagem que “um Sujeito é em seguida ao menos suposto”, mas ele não terá nada em comum com os semelhantes, pois se distinguirá justamente por ser atributo de um desejo proveniente do funcionamento da linguagem. Assim, “este Sujeito é o produto, jamais o produtor do enunciado de seu desejo” (CALLIGARIS, 1986, p. 23).

Essas formulações constatarem que desejo e Sujeito caminham juntos, pois, para haver “do” desejo, sempre terminaremos por supor um Sujeito. No entanto, é imprudente falar em “desejo de um sujeito”, a menos que “se pretenda designar assim o desejo do Sujeito que cada um supõe eventualmente e imagina como seu Outro, quer dizer, como desejo do Sujeito surgido na linguagem e pelo qual cada um se pretende preocupado” (CALLIGARIS, 1986, p. 23). Ao pequeno sujeito, isto é, o ser falante, podemos atribuir um querer ou mesmo uma vontade, mas não um desejo: neste caso, não se trata do Sujeito que supomos pelo efeito da estrutura de linguagem. Essa hipótese se funda no *a posteriori* de uma análise bem-sucedida, ocasião na qual se perceberá, ao final, que “o Sujeito do desejo que se acreditava servir não é senão um atributo deste desejo” (CALLIGARIS, 1986, p. 23), de modo que se poderá afirmar que “isso deseja na linguagem”, não porque falte alguma coisa, mas apenas porque faltaria a última palavra, aquela que, sozinha, traria em si mesma sua própria significação.

Neste ponto, o que nos interessa é que há desejo na linguagem, e isto já está posto anteriormente à constituição subjetiva, ou seja, antes que o sujeito se torne sujeito. Vale lembrar que, em psicanálise, entendemos sujeito como aquele que, passando pela operação da linguagem, se divide por estar constituído em meio a significantes. Há desejo na linguagem

pelo simples fato de que Isso fala e, por falar, aponta para um desejo que, supostamente, já estaria ali, pois falar é demandar.

A partir de tais constatações, formula-se a seguinte questão: seria o sujeito místico alguém que também se vê tomado por esse desejo que se presentifica no campo da linguagem e, com isso, passa a atribuir contornos simbólico/imaginários a esta experiência, fornecendo-lhe uma leitura possível, de modo que venha a contornar o real de sua experiência?

1.3 O que este desejo quer de mim: a escolha (forçada) do fantasma

Neste subitem pretendemos discutir como ocorre a estruturação do fantasma pela via do desejo a partir da linguagem.

Há uma escolha forçada para o sujeito, afirma Lacan. Ele esclarecerá isso a partir de uma metáfora: a bolsa ou a vida? Ou seja, o sujeito, vendo-se interpelado por alguém que lhe questiona sobre escolher a bolsa ou a vida, precisa decidir qual das duas escolherá. Se um ser falante, encontrando a linguagem, encontra também o desejo, é possível supor, uma escolha inaugural “entre si mesmo e o desejo no Outro”, pois apenas haverá si mesmo com a condição de “fazer com” este desejo. Neste ponto, verificamos a alienação, processo que Lacan desdobra exaustivamente, sobretudo em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que pretendemos abordar mais detidamente no desenrolar desta pesquisa. Por ora, seguimos acompanhando o desenvolvimento teórico feito por Calligaris, a partir dos seminários de Lacan, por sua relevância para o ponto que pretendemos elucidar.

Trata-se, portanto, de viver a escolha forçada da alienação: escolher desejo no Outro se resume, para o homenzinho, em fazer a aposta de que este desejo, produto do efeito da linguagem, que mesmo sendo indeterminado, no entanto, lhe diz respeito. É a partir disso que o homenzinho se pergunta: se isso deseja, o que isso quer de mim? (CALLIGARIS, 1986, p. 26). Este é o prelúdio para a constituição do fantasma, a saber, a alienação ao Outro. Tal entrega ao Outro produz a atitude sacrificial imediatamente, própria do fantasma. Desse modo, quando o lugar de onde isso deseja já tomou o corpo de um Outro, que se “escolhe” para servir, o que o sujeito depreende é que o que se queria era sua perda. Assim, o homenzinho dá corpo ao Sujeito do desejo que habita a linguagem (CALLIGARIS, 1986, p. 26).

Aqui entra a fórmula do fantasma/fantasia ($\a), lida da seguinte forma: sujeito barrado (o mesmo que sujeito dividido pela linguagem), em todas as formas de relação possíveis (representado pelo vetor), com o objeto a . Calligaris (1986, p. 28) lê esta fórmula da seguinte maneira: ao Sujeito atribuído ao desejo ($\$$), cada um oferece seu corpo como objeto (a), sendo que o losango, que é o vetor, se referiria à impossível colagem dos heterogêneos: “É isto que

se trata de entender, ou seja, de escutar para desmontar o fantasma: que a relação primeira de um corpo com a linguagem que o faz viver, se efetua sob o modo de sacrifício” (CALLIGARIS, 1986, p. 26). Assim será o modo como se buscará apagar ou responder sacrificialmente a este desejo (que o constitui) a partir de então. Ele será sacrificial, pois o sujeito dividido dará tudo de si para isso.

É interessante observar que, nesta operação, o fantasma se ata, com o intuito de criar homogeneidade entre desejo no Outro (fato de linguagem) e o corpo daquele que se pretende ser concernido por ele. Isso ocorre para trazer completude ao Outro e para produzir seu gozo, “o que requer de imediato que o Outro seja e que seja um corpo” (CALLIGARIS, 1986, p. 29).

Neste ponto da pesquisa, nos deteremos, para levantar questões que nos parecem pertinentes e que nos interessam: seria a instituição Igreja, enquanto religião instituída, uma tentativa de fazer corpo a partir deste fato de linguagem que seria o desejo no Outro, isto é, a partir da divisão própria ao campo da linguagem? É relevante levantar tal questão, pois, para a estruturação desta pesquisa, foi necessário recortar a abrangência da experiência mística dentro de um determinado campo institucional, e verificar até que ponto esta localização possibilitaria, impediria ou mesmo seria a própria condição para que tal experiência se desse de modo específico.

Resolver a heterogeneidade entre um desejo indeterminado, efeito próprio da divisão na linguagem, e um corpo, nada mais pode ser do que a função imaginária da castração, que transforma este mesmo efeito em falta ou amputação de um corpo. Lacan o escreve pela letra menos phi ($-\phi$). A função imaginária da castração se refere a um enunciado que produz o Outro como Sujeito desejante. Então, o Outro seria o Sujeito de um desejo que encontra sua determinação pela castração imaginária, a qual lhe atribui um corpo e uma falta (CALLIGARIS, 1986, p. 29).

Entretanto, o corpo do Outro não é um corpo especular. Seria ele, por isso, qualquer? Veremos adiante como, de acordo com que necessidade o Outro toma figura, mas desde já podemos observar que seu corpo é escolhido como imagem de uma falta que um objeto pode preencher, mais precisamente de uma falta que é falta para gozar. Mas é preciso ainda que ele se preste para ilustrar um gozo malogrado (CALLIGARIS, 1986, p. 31).

O enunciado da fantasia, que seria S_1 , produz então o Sujeito ($\$$), produto do que era desejo na linguagem, o Sujeito Outro, e terá, ao mesmo tempo, um corpo, por meio do qual o desejo toma figura de falta imaginária. Este S_1 , enunciado da fantasia, produz o Outro como Sujeito para uma cadeia significante que será S_2 . Esse enunciado não escapa à regra geral de

funcionamento na linguagem, de modo que, se ele produz o Outro como Sujeito, isso é feito para a cadeia significante (S_2). Tudo se dá da seguinte maneira: no início, há desejo na linguagem, pelo fato de esta introduzir o intervalo entre S_1 e S_2 ; porém, neste ponto originário, o S_1 ainda não é retido, e o campo do Outro de um ser falante não está ainda delimitado imaginariamente, vindo a situar-se no lençol da linguagem. Um enunciado produz o Sujeito, que estará atribuído a este desejo: “eis aí o que requer que este enunciado se fixe em determinação deste desejo e, ao mesmo tempo, fixe também a cadeia (S_2) para a qual este enunciado existe” (CALLIGARIS, 1986, p. 33).

Há então uma zona de lençol da linguagem – imaginariamente limitada – onde se situa, ou melhor, onde se supõe situar a significação do enunciado que produz o Outro como Sujeito. Seria o mesmo que dizer que, desde que o Outro é Sujeito, um lugar é suposto onde isso saberia o que ele quer; este lugar é a cadeia (S_2) da qual depende o enunciado do fantasma (CALLIGARIS, 1986, p. 32).

Assim, o enunciado da fantasia será o verdadeiro operador da castração imaginária, tanto por produzir o Outro como Sujeito, como por possibilitar um saber sobre seu desejo. Será a partir deste saber suposto possível que irá se modelar o corpo do Outro como imagem da falta: se o Outro deseja é porque lhe falta algo. Ressalta-se que um desejo ao qual se supõe saber já é uma demanda, de modo que o Outro “toma corpo no movimento mesmo que substitui seu desejo por sua demanda” (CALLIGARIS, 1986, p. 32).

O enunciado da fantasia, por implicar um saber suposto acerca do desejo do Outro, contém em si um movimento de transformar imediatamente a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$) na fórmula da pulsão ($D \diamond a$), significando que se oferecer ao Outro como objeto de demanda equivalerá a se oferecer como objeto que falta ao seu corpo (CALLIGARIS, 1986, p. 32).

Concluimos este tópico, constatando que há fantasia pelo fato de o ser falante se encontrar dividido pelos efeitos da linguagem. Ao atribuir desejo a este campo, designa-se, assim, um Sujeito desse desejo que seria o Outro. Por entender que há desejo, há, conseqüentemente, falta no Outro. Isso desemboca numa suposição de demanda, isto é, o Outro lhe demanda algo que o ser falante, por sua vez, responde com sacrifício, oferecendo-se como o objeto que falta ao corpo imaginário desse Outro. Desse modo, Calligaris esclarece que durante todo o tempo utiliza o significante fantasma em vez de fantasia, pois fantasma é justamente o que este Outro se torna para o ser falante, por exigir dele tudo de si, ou seja, o sacrifício.

Diante do exposto, é importante interrogar a teoria, no sentido de buscar respostas que digam respeito ao nosso objeto de pesquisa: a experiência mística. Dessa forma, interrogamos se o corpo institucional da Igreja seria, no que diz respeito ao território da fantasia inconsciente, o corpo deste Outro, que exige nada menos do que tudo do ser falante, e se o místico poderia ser, em um primeiro momento, alguém que está se havendo com este fantasma, buscando responder a ele dando tudo de si, em experiências que, muitas vezes, chegariam ao extremo do sacrifício humano.

Tal questão se coloca, em decorrência de que nossa pesquisa se propõe a estudar místicos que, de certo modo, estão inseridos em um campo institucional específico: a Igreja, mais precisamente, a Igreja Católica Apostólica Romana. No entanto, como já dito anteriormente, existem relatos de experiência mística em diferentes contextos, sendo que, na maioria das vezes, eles fazem laço com algum campo institucional. É relevante observar que, por mais diferentes que sejam os contextos em que a experiência mística ocorra, frequentemente se constata que esta experiência se apresenta em territórios instituídos ou institucionalizados, como o são o campo das religiões. Tal evidência requer uma observação minuciosa, pois é preciso compreender o que busca o místico dentro deste corpo instituído, ou se ele seria, porventura, produto deste corpo.

O corpo instituído enquanto Igreja (ou uma determinada religião) poderia ser produto de uma fantasia compartilhada, ou seja, o corpo fantasmático que se compartilha? O místico poderia ser aquele que, no extremo da experiência, responderia a este fantasma dando tudo de si, na mais radical lógica do sacrifício? Seria este, um modo peculiar de, com seu corpo, furar a fantasia compartilhada, que produz gozo fálico, abrindo-a para uma Outra possibilidade de gozo, um gozo fora do campo fantasístico e, portanto, mais além do território da linguagem?

Essas são questões que se apresentam até aqui. A partir do exposto seguiremos em busca de respostas.

1.4 Corpo institucional: de que demanda se alimenta?

Neste tópico, pretendemos trabalhar teoricamente a questão do corpo institucional, enquanto produto de uma demanda que o ser falante entende que o Outro lhe endereça.

Parece simples compreender que o ser falante responde a uma demanda pela linguagem, mas, neste caso, é necessário haver uma compreensão minuciosa. Isso ocorre, devido ao fato de que essa demanda se alimenta da imagem de um corpo e de uma falta neste corpo, o que requer que tracemos um passo a passo deste processo, pois se trata da imagem e da falta do corpo do Outro. Como já dito, por haver divisão no campo da linguagem, o ser falante faz a leitura de

que há desejo nesse campo, atribuindo-o a um Sujeito, que será seu Outro, e ao qual ele entende como faltoso, isto é, o Outro está em falta, pelo simples fato de supostamente desejar. Portanto, há falta no Outro, há falta no corpo do Outro, e isto requer que o ser falante ofereça libras de carne para suprir tal falta.

No entanto, haverá uma renúncia a esta oferta de libras de carne para suprir a falta no Outro. Essa renúncia será feita em favor de uma réplica significativa que virá em nome desta demanda, dispensando o ser falante de responder com a libra de carne, desde que seja colocada em jogo uma função própria, que será a do Nome do Pai (CALLIGARIS, 1986, p. 33).

No entanto, se é dado responder a uma tal demanda pela via deste significativo Nome do Pai, isso ocorrerá por conta de um aspecto de interdição, referente à reunião com este corpo do qual tal demanda se origina.

Assim, se podemos escolher escrever com Lacan o fantasma “fenomenal” do neurótico $\$ \diamond D$, é para indicar que a função do Nome do Pai permite ao neurótico consistir em um significativo, como Sujeito ($\$$), face à demanda do Outro (D); e uma demanda do Outro que se esqueceu, no ato, ser ela falta em um corpo (CALLIGARIS, 1986, p. 33).

Cada roteiro fantasístico seria um derivado gramatical do primeiro atamento do objeto e do Outro. No entanto, tal gramática apenas será estabelecida a partir deste atamento, e seria a escritura fundamental de todo roteiro que possa ser nomeado de fantasia. O roteiro do fantasma individual, manifesta o

Esforço sistemático para não dar seguimento ao fato de que o gozo do Outro é impossível, esforço que toma então a forma de uma oferenda de si mesmo como objeto ao corpo imaginário do Outro, ou mais exatamente, a falta deste corpo. Assim entendido, o fantasma é a relação fundamental de um ser falante com seu Outro, isto é, com o campo da linguagem (CALLIGARIS, 1986, p. 34).

É preciso que fique claro que a psicanálise é uma prática que opera sobre a fantasia individual, de modo que, em relação a este trabalho de pesquisa, especificamente, buscamos compreender o campo da religião também como concernente ao campo da fantasia (uma fantasia compartilhada) sendo que, justamente por isso, o que diz respeito ao campo religioso foi chamado de ilusão por Freud, em *O futuro de uma ilusão*.

Com relação à fantasia, os elementos que a compõem são em número de dois: “a frase que produz o Outro como desejante, e o objeto que é proposto ao corpo deste Outro para perfazer seu gozo”. A frase do fantasma “produziria” o Outro, no sentido de que um significativo (S_1) “produz” um sujeito ($\$$) para outro significativo (S_2).

A propriedade geral da linguagem, para a qual um significante só existe para um outro significante, para a cadeia significante, poderia ser chamada por retroação, uma vez que o segundo faz existir o primeiro (S_1 - S_2). Esta propriedade explica o duplo efeito da frase do fantasma: um efeito simbólico de produção do Outro como sujeito (S_1 - $\$$), e um efeito imaginário de atribuição de um corpo a este Outro. [...] A frase do fantasma, portanto (na posição de S_1), enquanto dependente da cadeia (S_2) que lhe dá existência (por retroação) decide de que corpo o Outro será dotado. É nisto, aliás, que ela é o verdadeiro operador da função imaginária da castração; pois decidindo sobre o corpo do Outro, ela decide também a falta que é atribuída a este corpo (CALLIGARIS, 1986, p. 54).

Quanto ao objeto, ele irá se colar ao Outro, que S_1 produziu como Sujeito para S_2 , dotado de um corpo segundo S_2 .

Isto permite concluir que, se a frase do fantasma vale como significante para uma cadeia, é, então, segundo a determinação desta cadeia que o fantasma se constitui e se transforma, assim como se constituem e se transformam as figuras do corpo do Outro, ao qual o sujeito se cola como objeto (CALLIGARIS, 1986, p. 55).

Por isso mesmo, haverá uma “necessidade de reforçar, ou mesmo redobrar o que, do simbólico, está em jogo na função imaginária da castração” (CALLIGARIS, 1986, p. 55). Por haver fracasso em relação ao gozo parental, este fracasso pode ser considerado como a figura exemplar que a castração imaginária confere à falta do Outro. Sendo que, no *a posteriori*, o fracasso é sempre calculado imaginariamente, pois se verifica uma imaginarização estabelecida a partir da confrontação entre a suposta perfeição de gozo, representada pelo par mãe-filho, e a imperfeição da relação sexual parental (CALLIGARIS, 1986, p. 56). Desse modo,

[...] a função simbólica da castração é assim, de imediato, atada a sua função imaginária: a imagem do Outro só é imagem de falta em relação à interdição; porém, em razão desta interdição, aparece uma imagem a mais em perspectiva: a perfeição da relação mãe-filho (CALLIGARIS, 1986, p. 56).

Calligaris menciona que, em seu seminário “A lógica do fantasma”, Lacan teoriza sobre o “um” imperfeito, designado como “1”, e o “um” perfeito, que ele chama de “I”. Será da diferença entre uma relação fracassada e uma relação miticamente consumada, que é, por si só, a razão matemática deste fracasso, que Lacan proporá a fórmula $I > 1$, cuja consequência seria a de que: para o 1 imperfeito falta alguma coisa, ou seja, $1-a$, o objeto do fantasma. Assim, o que falta a 1, isto é, ao corpo do Outro, é justamente o que lhe falta para fazer I, a saber, o objeto a . Por isso, a fantasia é uma tentativa de suprir o corpo de seu Outro, sendo seu objeto e se

dando em sacrifício. Uma questão pode ser colocada: poderíamos ler o corpo instituído da religião como o corpo do Outro, estabelecido por meio da constituição do fantasma, por aquele que a ele se cola como objeto?

O que justamente se descobre é que, ao se oferecer, no fantasma, para suprir o corpo de seu Outro, o que o sujeito estaria aspirando para este corpo seria, se adviesse, o gozo do incesto materno, que permitiu o cálculo do fracasso. É nesta miragem de gozo perfeito, pois sem interrupção, que Calligaris chamará de *A mãe* (para distinguir da mãe da realidade), e que nós podemos chamar de gozo feminino ou gozo místico (por não dispor de bordas), que o ser falante, temendo se perder completamente neste gozo ilimitado, acaba por requerer um apoio, e mesmo uma repetição, da função simbólica da castração, elemento este ao qual Lacan designou como sendo o Nome do Pai.

O fato de que este apoio se opere pelo surgimento de uma função que pode ser dita, com justeza, paterna, se explica ao considerarmos que não é por acaso que a miragem do gozo consumado leva o nome de “*A mãe*”: a perfeição é necessariamente incestuosa, se é a interdição do incesto que faz a falha da relação parental e, desta, o corpo eletivo onde situar a falta no Outro (CALLIGARIS, 1986, p. 56).

A lógica, de certo modo capenga, pressupõe que se “*A mãe*” goza, isto ocorre porque o pai imaginariamente falha na relação parental. “*A mãe*” nada mais é do que uma miragem, pois este gozo perfeito não diz respeito àquela “*A mãe*” efetiva, mas, sim, a uma virtualidade. Podemos, novamente, pontuar que este território perigoso, o qual pode levar à “perdição”, é compreendido a partir da leitura que estamos nos propondo a fazer com esta pesquisa, como gozo feminino ou gozo místico, que pretendemos compreender mais detidamente ao longo desta investigação teórica. Porém, por ora, é importante marcar o caráter incestuoso e proibido de tal gozo, devido a sua condição desprovida de bordas e de limites. A entrada do Nome do Pai seria inserida especificamente para barrar a possibilidade de haver uma captura por este gozo, pois é entendido que se “*A mãe*” goza, isto é, se há a possibilidade deste gozo ilimitado, é porque o pai fracassou.

Devido à compreensão do fracasso do pai, no sentido imaginário, será feita uma nova tentativa, agora num registro diferente daquele em que ele teria dado provas de sua impotência. Neste ponto se insurgirá a busca por um “Pai de Nome que tenha valor”. Este Pai, consistirá em seu Nome, de modo a não se expor ao risco do desapontamento imaginário da relação parental fracassada: o Pai de Nome dará uma resposta “ao qual mal pode se chamar de desejo, mas sim um apetite de gozo de *A mãe*” (CALLIGARIS, 1986, p. 57).

O Nome do Pai seria uma muralha que barra a captação pelo gozo d'*A mãe*, isto é, pelo que Lacan (1972-1973/2008) denominou de gozo feminino, ou gozo Outro, e “mais, ainda,” gozo místico.¹ Diferentes modos de designar uma mesma condição de gozo: ilimitada. De todo modo, o que precisa ficar claro neste tópico é que, na constituição do fantasma, diante da falta imaginária do corpo do Outro, o ser falante fará a oferta do real de seu corpo, como o pedaço imaginário que supõe faltar a este Outro. O Nome do Pai seria justamente este Outro a mais, “um terceiro a quem se recorre para que ele garanta que a colagem do fantasma não se realizará, sobretudo sob a forma de *A mãe*” (CALLIGARIS, 1986, p. 58). Este terceiro irá permitir que o gozo do Outro possa ser perseguido, porém de outro modo, que não pela oferta do real de seu corpo, mas sim, pela via do significante.

Pelo fato de ser de Nome, ou seja, insubmisso ao fato de não tomar corpo, ele permanecerá um significante desencarnado. Se tomasse corpo e figura, tomaria também a falta. No entanto, este terceiro, chamado de a cena do fantasma para impedir sua consumação. Dessa forma, ele não poderia ser desfalecente, pois precisa assegurar que os registros fiquem diferenciados, marcando a impossibilidade da colagem e evidenciando que, diante da falta fálica e imaginária, a resposta que se oferece é simbólica.

2 DO NOME DO PAI AOS NOMES DO PAI

A partir deste ponto, abordaremos os desdobramentos referentes ao conceito de Nome do Pai, a partir do minucioso trabalho, desenvolvido por Erik Porge, em seu livro *Os Nomes do Pai em Jacques Lacan*. A leitura que Porge faz, percorrendo toda a obra de Lacan, fornece uma leitura rigorosa e original do conceito em questão, que possibilita reflexões que nos parecem fundamentais para abordar o tema do gozo místico.

Para a psicanálise, existe uma interrogação que nunca foi definitivamente respondida: *O que é um Pai?* Lacan não poupou esforços para trabalhar esta questão meticulosamente, evitando se apoiar em preconceitos de realidade e de sentido, mas situando o pai como um “termo de referência” (PORGE, 1998, p. 7-8). Lacan dirá: “Freud não hesita em articular que é o nome por essência que implica a fé” (LACAN em De um discurso...aula de 19 de junho de

¹ Cf. o título de *O seminário, livro 20: mais, ainda* (LACAN, 2008 [1972-1973]), no qual Lacan aborda essa enigmática questão.

1971, inédito). Por isso mesmo é possível ter acesso à constatação de que “o pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade de experiência, ele é garantido pela fé na nominação deste nome” (PORGE, 1998, p. 8).

Existe uma incerteza estrutural no que diz respeito à paternidade. Desse modo, o acesso que se tem ao pai é pela via da fé na palavra que o nomeia, daí o termo Nome do pai. Ele é escrito assim, com letras maiúsculas, pelo fato de ter efeitos de nome próprio. “*Mas nome próprio de quê, de quem?* O Nome do Pai não é o nome próprio do pai, ainda que não seja sem concernir-lhe. Ele é o nome próprio ao pai como nome, nomeado e nomeante, e o nome do conjunto dos nomes do pai” (PORGE, 1998, p. 9). Para a presente pesquisa é fundamental entender como se dá essa construção, pois, como já foi dito anteriormente, o sujeito místico é alguém que habita a linguagem e, portanto, também é um sujeito do inconsciente.

Como Lacan reconheceu, o termo Nome do Pai foi tomado emprestado da religião. Precisemos: da religião cristã. Desde então, não é muito surpreendente observar que Lacan prossegue no paralelo entre o Nome do pai e o Nome de Deus. Acontece-lhe além do mais escrever “Deus o Pai”, sob o modelo de “Nome do Pai” (PORGE, 1998, p. 12).

Erik Porge nos recorda que a primeira aparição do termo Nome do Pai na obra de Lacan ocorreu no ano de 1951, ao estudar, em seu Seminário X, o caso de *O Homem dos Lobos*, de Freud, Lacan não pormenorizará o motivo pelo qual introduz este novo termo, apenas indica que sua proveniência vem a partir da religião, sem especificar qual. De todo modo, Porge sugere que é muito fácil constatar “que se trata da religião Cristã que reconhece Jesus como filho de Deus, que liga o advento da mensagem de Jesus à paternidade de Deus” (PORGE, 1988, p.26). E prossegue:

A paternidade de Deus é efetivamente uma paternidade espiritual e não carnal, como pode ter sido o caso de certas religiões pagãs antigas (a de Baal por exemplo, objeto de cultos eróticos). O termo Nome do Pai não se situa, portanto, de chofre, no plano da potência falófora, o que o diferencia do pai de *totem e tabu* que se caracteriza por gozar de todas as mulheres. Em lugar de servir-se da psicanálise e do Édipo para situar Deus como Freud faz, Lacan inversamente importa para a psicanálise um termo religioso para a seguir analisar o Édipo (PORGE, 1998, p. 27).

Para Freud, Deus seria uma figura posterior ao assassinato do pai primitivo, ele seria o signo de uma tentativa de expiação do assassinato primordial. Na proposta teórica de Lacan, o Nome do Pai estaria mais próximo do Nome de Deus do que do Pai da horda primitiva, na medida em que dessexualiza o pai. O Nome do Pai, em sua função significante, faria intervir

“o recurso estruturante da potência paterna como sublimação”. Por este deslocamento em relação a teoria freudiana, Lacan ligará a noção de pai à civilização, enquanto Freud a veicula mais especificamente à religião (PORGE, 1998, p. 27).

Em 4 de março de 1953, em uma exposição que foi publicada sob o título de *O mito individual do neurótico*, Lacan em seu seminário, traz novamente o termo “Nome do Pai” em meio a construções sobre o pai imaginário, simbólico e real. Nesse ponto de seu ensino, Lacan aponta o pai imaginário como aquele que se inscreve na relação imaginária, e o pai simbólico como sendo a encarnação de uma função simbólica culturalmente determinada. Ainda vemos que a questão do Nome do pai é explicitada de um modo relativamente frágil, pois dá a entender que seria possível ao simbólico recobrir o real.

Propondo uma releitura radical dos casos clássicos de Freud, como o “Homem dos lobos” (1918), o “Homem dos ratos” (1909), o “Pequeno Hans” (1909), entre outros, Lacan denuncia o erro que consiste em “considerar como natural, e não como normativa, a prevalência do personagem paterno no complexo de Édipo” (LACAN apud PORGE, 1971/2009). Ele chegará mesmo a considerar que toda interrogação freudiana se resume a: “o que é ser um pai?”. O Nome do Pai “contém em sua acepção o fato de que Lacan resume toda a interrogação freudiana nesta questão”. Esse conceito será, pelo próprio Lacan, “portador da redução a qual Lacan submete Freud. O Nome do Pai opera um tri-agem em Freud” (PORGE, 1998, p. 36).

Para Lacan, o pai simbólico seria aquele que poderia vir a responder pela posição de pai enquanto tal, sendo, portanto, aquele que diz de si mesmo: “Eu sou aquele que sou” (Ex.: 3,14), como o Deus do monoteísmo judaico. No entanto, de acordo com a concepção lacaniana, essa frase não poderia ser literalmente pronunciada por ninguém. Quanto ao pai imaginário, ele seria o pai assustador, como o bom Deus garantidor da ordem do mundo “que pune numa relação imaginária com seu cortejo de agressividade e de identificação” (PORGE, 1998, p.38). Já o pai real seria aquele que intervém concretamente como agente da castração, de modo que a criança que se encontra presa no jogo fálico com a mãe acaba por preferi-lo, pois este é falóforo (PORGE, 1998, p. 38).

Neste ponto de sua elaboração, Lacan está proferindo o seminário *A relação de objeto* (ANO da obra), já seguindo para *As formações do inconsciente*), tendo esclarecido as diferenças entre pai imaginário, simbólico e real, além de ter identificado o pai simbólico ao Nome do Pai.

O pai é uma metáfora. O significado é, de saída, desconhecido para o sujeito, e a metáfora produz, neste lugar, o falo. A metáfora do Nome do Pai explica como o pai se torna portador da lei. Esta é a metáfora que substitui o Nome no lugar primeiramente simbolizado pelo desejo da mãe. Nesta etapa de seu ensino, Lacan concebe o Nome do Pai “como uma

espécie de épura do complexo de Édipo, de extração do seu mineral precioso” (PORGE, 1998, p. 40-41).

O Nome do Pai não seria idêntico ao pai simbólico no Outro, mas reduplicaria o significante “pai” no campo do Outro, ou seja, reduplicaria o significante (simbólico) “pai” do ternário simbólico. Isso é importante, pois a noção de reduplicação é frequentemente ligada ao imaginário, mas, neste caso, está referida a uma função eminentemente simbólica. Isso permite constatar que o Nome do Pai não é um elemento simbólico como qualquer outro, tampouco pode ser redutível à noção de pai simbólico. Além disso, o termo “Nome do Pai” indica que algo a mais está sendo significado: “algo que viria designar a particularidade, nomeável, deste elemento que é ao mesmo tempo parte do simbólico e garantidor desta dimensão” (PORGE, 1998, p. 44).

Passados alguns anos, já em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, veremos que Lacan (1959-1960/2008) propõe uma aproximação entre a problemática de Deus e do Nome do Pai. No Seminário VII, Lacan comenta que, para Freud, Deus é um “Deus-sintoma”, isto é, ele é produto de *Totem e Tabu*, uma forma de “retorno nostálgico, posterior ao totem, do pai morto da horda primitiva [...]”. O mito do assassinato do pai é bem o mito de um tempo para o qual Deus está morto” (PORGE, 1998, p. 46). Dito de outro modo, é porque estamos em um tempo em que, segundo o filósofo Friedrich Nietzsche, foi proclamada a morte de Deus, que um mito, tal como o mito do assassinato do pai primitivo, pode ser inventado. Assim, depreende-se disto que, se Deus está morto desde sempre, pode-se crer na sua ressurreição.

Outro elemento que desponta a partir desta aproximação entre Nome do Pai e Deus é que daí se relança a problemática do Nome a partir do Nome de Deus. Lacan adota a tradução “*Eu sou o que eu sou*”, para o “*Ehié Asher ehié*” que Deus dá como resposta a Moisés, quando este lhe pergunta seu nome: “A demanda de Moisés a Deus dá-lhe o encargo de sujeito, sujeito a se nomear” (PORGE, 1998, p. 47).

Em *O Seminário, livro 9: a identificação*, “uma tessitura obrigatória se esboça entre as noções de sujeito, Nome do Pai e Nome próprio. Pela primeira vez, Lacan define aquilo que caracteriza a seu ver o nome próprio, uma precisão útil para justificar a importância do nome no Nome do pai”. Naquele ano, O Seminário abordou a relação do sujeito com o significante. A identificação seria a incorporação ao pai primordial, “que o Nome do pai subsume”. Lacan afirma que o laço é a escrita que caracteriza o nome próprio, mais precisamente ao traço unário, e acrescentará que a “emissão nomeante, em sua natureza radical, é da ordem da letra”, por isso mesmo, o nome próprio manteria sua estrutura em línguas diferentes. Em seguida, Lacan pontua que “o sujeito é o que se nomeia” (LACAN *apud* PORGE, 1998, p. 47-48). Assim, Lacan

situará o Nome do Pai em relação a Deus, a partir da proposição universal de que “todo pai é Deus”, a qual, de todo modo, serve para fazer entrar o pai em uma proposição universal (LACAN apud PORGE, 1998, p. 47-48).

Não foi simples para Lacan desenvolver sua teoria acerca do Nome do Pai, pois, “procedendo a um retorno a Freud, que toma apoio no sujeito cartesiano, Lacan põe em questão uma tradição de interpretação de Freud, mas também o próprio texto de Freud” (PORGE, 1998, p. 70). Esta interrogação vai culminar na teorização sobre o Nome do pai, que será justamente o ponto central de resistência deste questionamento. Exatamente por conta disto, o mestre parisiense enfrentou uma grande crise institucional em 1963, ano em que se tornou insustentável a sua permanência na IPA (*International Psychoanalytical Association*). Ele se referiu a este episódio como uma “excomunhão” (LACAN, 1964/1988), da qual, ele se recordará por muitos anos, mencionando que havia sido impedido de proferir seu seminário sobre os Nomes do Pai porque se tratava precisamente deste tema central.

Porge comenta que “Lacan estava, ao que parece, advertido dos riscos que assumia ao tratar do Nome do Pai”, e acrescenta que isto pode ser avaliado em função do quanto ele questionava o “desejo de Freud, de que era portador do Nome do Pai” (PORGE, 1998, p.). Lacan pontua que, se Freud coloca o mito do pai no centro da sua doutrina, seria em função da inevitabilidade da questão: quemalaria no lugar do Outro? Posteriormente, Lacan desenvolve que o Nome do Pai “sustenta com a estrutura da lei a estrutura do desejo e sustenta a estrutura de intricação do desejo e da lei” (PORGE, 1998, p. 93).

Alguns seminários se passarão e a questão sempre retorna de inúmeras maneiras, porém, não mais de forma tão direta, como havia sido no fatídico seminário interrompido sobre “Os Nomes do Pai”. Ao que tudo indica, Lacan seguiu trabalhando o tema, embora tenha passado a abordá-lo lateralmente. Já em *O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma*, Lacan aborda novamente a Bíblia, fazendo referência ao texto do Gênesis, que trata da criação do mundo e da humanidade. Mais uma vez, ele se queixa de seu seminário interrompido, apontando, durante quase toda a lição de 23 de novembro de 1966, que resta a dizer algo acerca do Nome do Pai, ou seja, que aquilo que intencionava dizer com este seminário, restava impossível:

É exatamente o que eu também – posto que refaço hoje uma irrupção nessa tradição judaica sob a qual, para dizer a verdade, tinha tantas coisas preparadas e até tenho me debatido com um pequeno exercício de aprendizagem de leitura massorética, todo trabalho que me tem sido de alguma maneira embainhado pelo fato de que não tenho podido fazer a temática que tinha a intenção de desenvolver em torno do Nome do Pai – e que de tudo isto resta alguma coisa. E principalmente que no nível da história da Criação *Berechit Bara Elohim* começa o livro, por um *Beth*. E é dito que esta letra mesmo que empregamos

hoje, o A maiúsculo, o *Aleph*, não estava na origem dentre aquelas de onde saiu toda a criação. (LACAN, 1966-1967/2008, p. 45).

Essa passagem bíblica que Lacan menciona tem como tradução “*no começo Deus criou o céu e a terra*” ou, como consta em outras traduções: “*a partir de uma marca Elohim criava os céus e a terra*” (PORGE, 1998, p. 102, grifo no original). Mas, o que de mais relevante Lacan destacará de *Berêshit*, é que esta palavra não possui a letra *a* em seu núcleo, o grande A, como ele mesmo proferiu, ou seja, essa letra está ausente. Será a partir desta ausência, da letra que falta, ou da letra que não se escreve, que algo pode ser criado. Isso que se encontra êxtimo, estando também no interior como ausência, seria o A, o significante que designa o grande Outro na linguagem. O Outro está lá, presente enquanto ausente, mas não pode ser presentificado. Lacan fala disso também referindo-se a seu seminário sobre o Nome do Pai, o qual, estando ausente, como a letra que falta, pode então se inscrever. O seminário “engolido” seria como a “letra cuja ausência faz funcionar as outras”. Essa seria precisamente a função do Nome do Pai e é com isto que “[...] toca-se aí numa dimensão sagrada, que cerca, em Lacan, a problemática do Nome do Pai” (PORGE, 1998, p. 103).

2.1 Nome do Pai: o Nome indizível

Neste tópico, seguiremos recorrendo a Erik Porge para avançarmos no entendimento da questão do Nome do Pai enquanto letra que falta. Nesse percurso, em diversos momentos nos quais Porge cita Lacan, procuramos também o texto original, para ler, na íntegra, as articulações mencionadas, e, assim, elucidar melhor o tema.

Em sua pesquisa, Porge (1998) desenvolveu um estudo pormenorizado de toda a obra lacaniana, buscando encontrar os pontos que possam esclarecer a temática do Nome do Pai. Sendo assim, neste desenvolvimento teórico rigoroso, Porge observará e destacará que Lacan irá passar pelos seminários “O objeto da psicanálise” (1965-1966), “A lógica do fantasma” (1966-1967) e o “Ato psicanalítico” (1967-1968), sem trabalhar com o conceito de Nome do Pai. Entretanto, quando menos esperavam, o termo reaparece em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-1969/2008). Dessa vez, ressurgirá do mesmo modo como no início, na ocasião em que apareceu, em 1963, fazendo menção ao nome de Deus, “o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (e não aquele dos filósofos, *dixit* Pascal), Deus que fala, mas cujo nome é impronunciável” (PORGE, 1998, p. 109).

Porge afirma que, segundo Lacan, o fato de que Freud fosse judeu predisponha-o a falar do Nome do Pai, sendo que o assassinato do pai seria já a tentativa de bordejar a questão. Dirá

Lacan (*apud* PORGE, p. 109): “no princípio o pai está morto, somente resta, eis aí, o Nome do Pai, e tudo gira em torno disto”.

Neste seminário, intitulado “De um Outro ao outro”, Lacan (1968-1968/2008) trabalha o tempo todo a relação do sujeito com o grande Outro. No capítulo denominado “O Um e o pequeno *a*”, Lacan aponta que, apesar de ser difícil pensar sobre o Um, será com Freud que o entenderemos como traço unário, *Ein einziger Zug*, uma das mais importantes formas de identificação, e que “deste traço unário reside o essencial do efeito do que, para nós, analistas, no campo em que lidamos com o sujeito, chama-se repetição”. Essa repetição estaria diretamente ligada a uma consequência, à qual se daria o nome de objeto perdido, o objeto *a*: “Resumindo, trata-se essencialmente do fato de que o gozo é almejado num esforço de reencontro, e que só pode sê-lo ao ser reconhecido pelo efeito de marca. A própria marca introduz no gozo a alteração da qual resulta a perda” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 119).

Nessa lição, Lacan menciona o cristianismo – que é um dos pontos que nos interessam nesta pesquisa – e a questão da graça: “Quem não vê que a graça tem a mais estreita relação com o que, partindo de funções teóricas que decerto nada têm a ver com as efusões do coração, designo como o desejo do Outro?” (LACAN 1968-1969/2008). Este desejo opera no campo do Outro e se articula no lugar da fala.

“O fato é que vocês encontram no grafo do desejo uma relação orientada cujo vetor parte de ($\D) para ir em direção a $d(A)$, o desejo do Outro, e para interrogar este último num *Eu me pergunto o que queres*, que também se equilibra com um *Eu te pergunto o que eu quero*. Se o que assim se enuncia está correto, quem não vê que isso implica que toda manifestação do desejo se inclina para um *Seja feita tua vontade* (LACAN, 1968-1969/2008, p. 122).

A questão da prece será oportunamente mencionada por Lacan aqui, no sentido em que o que está em causa diz respeito a “quem fala no nível do sujeito” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 122). Lacan aborda esta temática de modo muito preciso, afirmando que na prece o sujeito se dirige a um Outro sem rosto e que “não é preciso, a rigor, que ele tenha nenhum, se soubermos distinguir da relação com o semelhante o campo do Outro, e essa é precisamente a definição de Outro na minha teoria” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 122).

O que Lacan esclarece é que há um efeito simbólico que se inscreve no vazio produzido entre o corpo e seu gozo, e isso ocorre na medida em que essa marca o determina ou agrava – essa marca é o significante enquanto traço unário. Como não se sabe o que havia até então de vazio no organismo, o que se pode dizer é que a incidência do traço unário lhe dá consistência.

Assim, haverá uma relação entre o efeito da perda, que é o objeto *a*, e o lugar chamado Outro (LACAN, 1968-1969/2008, p. 125).

Lacan chamará atenção para o fato de que se apresenta, à observação de todos, uma coisa curiosa, e a respeito da qual não temos nenhuma compreensão: existe uma proporção nos números, ou seja, nos “sinais com que se articula a própria ideia de medida” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 125). Nesse contexto, o psicanalista francês refere-se à frequência de Fibonacci, a qual apresenta um cálculo que se confirma com exatidão e em que sempre se verifica uma perda. Lacan menciona que não temos como saber qual é seu suporte; no entanto, podemos lhe colher as rebarbas (LACAN, 1968-1969/2008, p. 125). Para a psicanálise, o que se recolhe disto é que há o objeto *a*, que diz respeito à função de perda, e há o Um, que para nós se presentifica como traço unário. E isso é tudo o que podemos saber (LACAN, 1968-1969/2008, p. 126).

Lacan menciona que o que há de mais curioso é perceber que todas as séries de Fibonacci são homólogas. Ele dirá:

Não importa de que número vocês partam para fazer uma série crescer. Se observarem a lei da soma dos dois termos precedentes, ela será uma série de Fibonacci, e sempre essencialmente a mesma. Seja ela qual for, vocês obterão no infinito, entre seus números, a proporção escrita, ou seja, a relação entre 1 e *a*. É do *a* tal como ele era em relação ao 1, que o número salta de um termo para outro. Em outras palavras, quer vocês partam da divisão do sujeito, quer partam do *a*, perceberão que eles são recíprocos. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 133)

Destacamos que, neste ponto, Lacan diz, ainda, que foi justamente isso que os místicos tentaram com seu caminho, a saber, chegar à relação do gozo com o Um. Esse caminho diz respeito ao lugar ocupado pelo *Ich*, isto é, pelo Eu, no sentido de trazer à baila a seguinte interrogação: *será que eu existo?* (LACAN, 1968-1969/2008, p. 134).

Essa pergunta se desdobra, para Lacan (1968-1969/2008), em outra: *será que ele existe?* Neste sentido, ele esclarecerá: “Certo, dissemos que fazíamos do Eu um objeto. Só que omitimos a terceira pessoa. O *ele* {*il*} também serve para dizer: *está chovendo* {*il plêut*}. Nesse caso, não falamos de uma terceira pessoa, não é um colega que chove” (p.134). E, assim, Lacan concluirá: “*Chove* {*il Plêut*}. É neste sentido que emprego o existe {*il existe*}. *Será que existe Eu?*” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 134).

Percebemos, com isto, que Lacan está continuamente às voltas com a questão do gozo místico, pois o aborda em diversos momentos ao longo de seu ensino. Ele pontua com clareza que a busca do místico diz respeito a chegar a uma relação do gozo com o Um. Porém, Lacan prossegue questionando: “*será que eu existo?*”, afirmando que não está se referindo a si mesmo,

de modo que a questão que se desdobrará em “será que *ele existe?* ”, ou seria “será que o *Um existe?* ”. Apontando que o uso da terceira pessoa é comparável ao emprego do verbo “chover”, ele conclui afirmando que chove aqui está referindo-se a existe, no entanto, a questão central poderia ser articulada da seguinte maneira: “será que *existe Eu?*”.

A partir do que está aqui posto, é possível depreender que Lacan conclui que há, sim, um gozo que se endereça ao Um, que o autor deixa claro que diz respeito ao traço unário, enquanto marca de efeito simbólico, e que se localiza no vazio produzido entre o corpo e seu gozo. O místico faria este endereçamento, segundo Lacan, porém essa é a questão que diz respeito à existência de um *Eu* (uma unidade) que venha a responder desse lugar, e é precisamente isto que Lacan coloca em xeque: existiria um Eu capaz de responder pelo campo do Outro, ou seja, pelo campo da linguagem? A resposta já está dada por Lacan: o Um diz respeito ao traço unário, e não a um Eu.

De todo modo, saber deste endereçamento místico, ainda não é o suficiente para saber como se configura este gozo que é Outro. Por isso, é preciso seguir com as elaborações e compreensões acerca do Nome do Pai; caminho este que Lacan segue percorrendo, e que Porge segue acompanhando. Lacan dirá:

Mas, vejam, não temos escolha. Nosso desejo é o desejo do Outro e, conforme a graça nos tenha faltado ou não – o que se decide no nível do Outro, isto é, de tudo o que nos precedeu neste discurso e determinou nossa própria concepção –, somos ou não determinados na corrida de obstáculos do objeto *a* (LACAN, 1968-1969/2008, p. 148).

O autor esclarece que o que demonstra a “importância da função do Nome do Pai é que justamente aqueles que não fazem ideia dela inventam espíritos para exercê-la (LACAN, 1968-1969/2008, p.149), e segue argumentando que “a essência e a função do pai como Nome, como eixo do discurso, decorrem precisamente de que, afinal, nunca se pode saber quem é o pai”; assim, ele termina: “continuem tentando descobrir, é uma questão de fé” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 149). Essa argumentação se conclui ainda no sentido de pontuar que é “justamente por só manter-se como simbólico que o Nome do Pai é o eixo em torno do qual gira todo um campo de subjetividade. É neste ponto que temos de pegar a outra face, isto é, o que sucede na relação com o gozo” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 150).

Esta essência do pai, que diz respeito a sempre estar situado em um ponto de desconhecimento, ou seja, sendo essencialmente desconhecido, produz, compreensivelmente, um nome impronunciável, de acordo com a leitura que Porge faz da obra de Lacan. Neste sentido, Porge recorta uma passagem em que Lacan, recomeçando a falar do Nome do Pai,

continua insistindo em sublinhar que não é por acaso que não pôde falar dele em 1963: “O Nome do Pai – vou enunciá-lo assim de saída porque esta será talvez a melhor maneira de fazer vocês se descolarem do efeito de fascinação que se destaca destes enredamentos –, o Nome do Pai sobre o qual insisto em dizer que não foi por acaso que dele não pude falar...” (LACAN apud PORGE, 1998, p. 110). Deste modo, Porge pontua que, como faz frequentemente, Lacan joga com as palavras, para designar o ato que efetuou (PORGE, 1998, p. 110).

A partir da leitura de Porge (1998), Lacan retoma sua fala de 1963, não para dizer o que não pôde ser dito naquele momento, mas para retomar o bem dizer daquilo que não foi dito, em função da impossibilidade de este dizer. Trata-se de um não-dito que ocupa este lugar justamente por ser da ordem do indizível. Dessa forma, dizer seria anular seu ato, mas também retomar o indizível em toda sua dimensão, seria uma possibilidade de marcar, em ato, seu lugar:

A coisa se mostra tanto mais pertinente porque tudo não é dizível na natureza do Nome do Pai. O seminário não proferido torna-se ele mesmo um emblema deste indizível, e enquanto tal – mesmo que a princípio isto não fosse necessariamente querido – é elemento de um dizer sobre o Nome do Pai (PORGE, 1998, p. 111).

Para Porge, se Lacan se autoriza a falar novamente do Nome do Pai em 1969, isso se dá em função de uma articulação interna de seu ensino, que seria a nominação do significante S_2 como “saber” (PORGE, 1998, p. 111).

Acompanhando a leitura de Porge, nota-se que o mesmo procura salientar o fato de que, para compreender o modo como se produziu o enlace da questão do sujeito suposto saber e do Nome do Pai em Lacan, é preciso retroceder um pouco ao seminário nomeado “A identificação”, de 1961. Neste momento, Lacan deixa bem claro que a “possibilidade do inconsciente” está em subverter completamente o sujeito suposto saber, pois o sujeito suposto saber é “uma entidade para nós insustentável” (PORGE, 1998, p. 114); Porge prossegue afirmando que o horizonte de saber absoluto proposto por Hegel é algo a respeito do qual “é preciso que aprendamos a passar sem ele em todos os momentos”. O sujeito dividido, também herdeiro do cogito cartesiano, opõe-se a isto, e Lacan irá interpretá-lo com ajuda das escritas matemáticas (as do “um”, do traço unário, do número imaginário $i = \text{raiz de } -1$ e da divisão harmônica), como divisão do “eu sou” e do “eu penso” (PORGE, 1998, p. 114).

A primeira figura que se refere ao sujeito suposto saber que é designada por Lacan é o Deus de Descartes: garantidor das verdades eternas. A necessidade deste garantidor funciona como traço unário, surgindo no limite do sujeito evanescente do cogito (PORGE, 1998, p. 115). Porge cita e comenta o que foi mencionado por Lacan em *O Seminário, livro 9: a identificação*,

lembrando que, neste momento, Lacan apontará que, no limite da experiência cartesiana, está a necessidade de um garantidor, que seria o traço de estrutura mais simples, ou seja, o traço único, porém estando completamente despersonalizado de todo conteúdo e de toda variação (PORGE, 1998, p. 115).

Porém, segundo Porge, Lacan, operando uma clara subversão no cogito cartesiano, aponta que o erro de Descartes foi “não fazer do ‘eu penso’ um simples ponto de desvanecimento” (PORGE, 1998, p. 117). Lacan, ao contrário, fará outra coisa: “Ele coloca o campo dos seus saberes ao nível deste sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber” (PORGE, 1998, p. 117). Deste ponto em diante se situará a problemática da divisão do sujeito entre saber e verdade, ponto central da operação do psicanalista.

Em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/2008, p. 214) pontua que “Descartes inaugura as bases do surgimento de uma ciência na qual Deus nada tem a ver”, porém se questiona se a análise pode situar-se em nossa ciência, enquanto ela é considerada como aquela na qual Deus nada tem a ver? A resposta será negativa, pois a ciência se constitui pela recusa da verdade (real), fora da dialética do sujeito e do saber, enquanto, na psicanálise, a operação consiste em lidar com o retorno da verdade no sintoma. Por isso mesmo, há aí uma razão para a psicanálise não se desinteressar de Deus.

Se há recusa da verdade, haverá também um retorno daquilo que é recusado, retorno que se dá pela via do sintoma. Essa é a essência da descoberta freudiana. Por isso mesmo, é possível dizer que a recusa cartesiana e o retorno da verdade descoberta por Freud são o avesso e o direito de uma mesma superfície. Desse modo, a divisão do sujeito e do sintoma não seria simplesmente a divisão entre saber e verdade, mas “entre saber e retorno da verdade no sintoma” (PORGE, 1998, p. 118).

Em 1969, Lacan abrirá uma outra via para esta dialética do sujeito suposto saber, que não se fecha no saber absoluto e que se finda na divisão entre saber e verdade. O questionamento que será o núcleo desta virada, a partir de agora, se coloca da seguinte maneira: “o saber já estava lá antes de ser encontrado?” (LACAN *apud* PORGE, 1998, p. 120). Assim, Lacan questionará o sujeito suposto saber a partir de Hegel, pois este definiu de modo sistemático a estrutura de um saber capaz de “dar conta dele mesmo, passando por etapas onde abre uma negatividade e sua reinteriorização”. Hegel também quer encontrar um lugar para o não consciente na pesquisa consciente, assim como a psicanálise (PORGE, 1998, p.120)

A “enciclopédia” de Hegel se desenvolve de maneira cíclica e circular, além de operar de acordo com um ritmo ternário:

[...] há três sessões, de que o Espírito Absoluto é a última, que se subdividem em subseções de três. Além do mais, cada uma das sessões é um momento da progressão do Espírito na direção do Espírito Absoluto, termo final do percurso filosófico, mas também termo inicial na medida em que está implicado desde a saída e não se realiza senão ao final (PORGE, 1998, p. 120).

O saber absoluto seria o fechamento deste circuito de circuitos, sendo a figura última do espírito que se sabe a si mesmo. Hegel afirma que:

Esta figura última do espírito, o espírito que se dá a seu conteúdo perfeito e verdadeiro ao mesmo tempo a forma do si que realiza assim seu conceito, permanecendo também em seu conceito no curso desta realização, é o saber absoluto: é o espírito que, ele mesmo, se sabe na figura do espírito ou do saber conceitual (HEGEL *apud* PORGE, 1998, p. 122).

Em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-1969/2008), segundo Porge, Lacan adota alguns termos da dialética hegeliana, porém, formalizando-os de um modo distinto. Lacan aponta o fracasso da circularidade se fechando no saber absoluto, evidenciando que Hegel não conseguiu tirar as devidas consequências de seu próprio método, pois não avança questionando a completude do saber. Lacan (1968-1969/2008) se perguntará: o saber é totalizável? Ele deixaria algo fora dele? Ele saberia a si mesmo? Existiria um sujeito da totalização do saber? Se o Outro for o lugar deste saber, seria o Outro consistente, tendo os meios de provar sua consistência?

De acordo com Hegel, “Deus não é Deus senão na medida em que se sabe a si mesmo; seu saber de si é além do mais sua consciência de si no homem, e o saber que o homem tem de Deus, saber que progride em direção ao saber de si do homem em Deus”. Para o teórico, “o Deus cristão não é somente o Deus um sem diferença, mas o Deus um-em-três, o Deus que contém a diferença nele mesmo, o Deus tornado homem, o Deus revelando-se ele mesmo” (HEGEL *apud* PORGE, 1998, p. 124).

Ao questionar os pressupostos de Hegel e de Descartes, Lacan “desloca” a problemática do sujeito suposto saber, de modo que, ao longo de todo o seminário “De um Outro ao Outro”, ele recoloca em questão a noção de um saber que se sabe a si mesmo. Lacan sempre refuta a ideia do saber totalizável, em nome da definição do sujeito determinado pelo significante.

Lacan, ainda no seminário XVI, recorre à topologia para demonstrar a incompletude do saber. Ele não pretende simplesmente recusar a proposta hegeliana, mas se propõe a ir além, bordejando um saber da incompletude do Outro. Para isso, faz uma articulação surpreendente: nomeia o saber como significante S_2 e, valendo-se da noção de par ordenado na teoria dos conjuntos, propõe uma topologia do par S_1 e S_2 , nomeando-os respectivamente de significante

unário e binário. Entretanto, apenas em 1969 que ele batiza S_2 como saber. E o que seria um par ordenado? Lacan (1968) explica:

É um par de elementos de um conjunto colocados numa certa ordem. Um par não ordenado se escreve $\{a,b\}$ e um par ordenado (a,b)
 Assim, $(a,b) = \{ \{a\} \{a,b\} \}$
 A ordem, a primeiro e b segundo, é demonstrada pela propriedade de inclusão: a está incluído em $\{a,b\}$, $\{a\}$ é 'menor' que $\{a,b\}$ e por isso é chamado primeiro. Em contraposição se coloca $(b,a) = \{ \{b\} \{a,b\} \}$ (LACAN *apud* PORGE, 1998, p. 127).

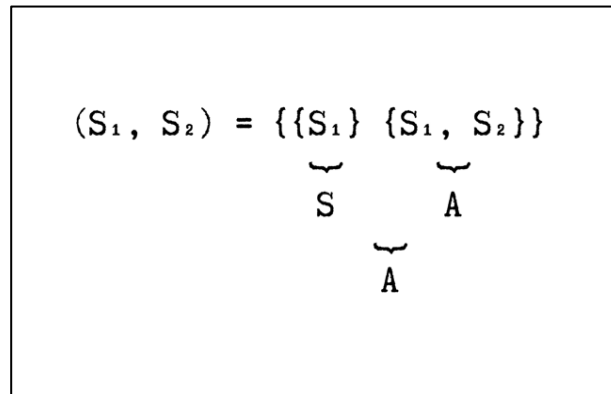
O significante S_1 não cessa de representar o sujeito como minha definição “o significante representa o sujeito para outro significante” articula, enquanto o segundo subconjunto presentifica o que meu correspondente chama de esta “coexistência”, isto é, na sua forma mais ampla, esta forma de relação que se pode chamar de “saber (LACAN *apud* PORGE, 1998, p.128).

Deste ponto em diante, a questão do saber será discutida em termos idênticos aos do paradoxo do conjunto que inclui a si mesmo, que Russell e Frege submeteram em 1902 e que é retomada por Lacan no referido seminário. Porge pontua:

Alguns conjuntos parecem incluir a si mesmos: o conjunto que inclui todos os objetos que não são maçãs é ele mesmo outra coisa que uma maçã. Outros não incluem a si mesmos. Se se incluem, não devem se incluir, se não, eles devem. A aporia foi exemplificada pelo paradoxo do barbeiro que escanhoa todos os homens que não se escanhoam a si mesmos. É impossível decidir se o barbeiro se escanhoa a si mesmo. O saber absoluto seria algo de tão paradoxal quanto o conjunto de todos os conjuntos que não incluem a si mesmos. Ele é composto de conjuntos de significantes, ou seja, por definição, de elementos não idênticos a si mesmos suscetíveis de poderem ser conjuntos eles mesmos. Sendo assim, a colocação em forma topológica levantaria o aspecto paradoxal do problema e faria deste saber algo cujo valor de garantia, de verdade, fosse furado (PORGE, 1998, p. 128-129).

Lacan se questiona se A poderia ser o conjunto de conjuntos que não contêm a si mesmo, ou seja, se A conteria em si tanto o par ordenado como o não-ordenado. A seria ao mesmo tempo o conjunto que inclui os conjuntos $\{S_1, S_2\}$ (não ordenado), bem como $\{S_1\}$ e (S_1, S_2) (ordenado). Resultando em:

Figura 1 – conjunto de A



Fonte: PORGE, 1998, p.129.

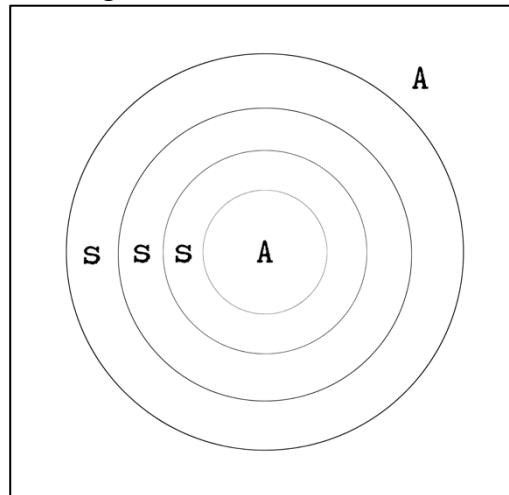
Lacan irá substituir o grande A por aquilo que o grande A é enquanto signifiante do conjunto constituído pela relação de par ordenado S a A.

Esse é o modo usual com que se desenvolve uma teoria dos conjuntos cujo fundamento é que “todo elemento é suposto ele mesmo poder ser conjunto” (PORGE, 1998, p. 129-130). A seria, a um só tempo, o Outro signifiante e o signifiante da alteridade (da relação com o Outro). Assim, ele designa tanto o conjunto de significantes, quanto a relação de um signifiante com este conjunto.

Dessa forma, signifiante do Outro e Outro signifiante estão inclusos mutuamente no conjunto de A, sendo que a escrita de um signifiante a um Outro signifiante seria: $A = S \rightarrow A$. Esquematicamente, a relação $S \rightarrow A$ se colocaria da seguinte maneira: Se $A = S \rightarrow A$, pode-se escrever: $S \rightarrow A = S \rightarrow (S \rightarrow A = S \rightarrow S \rightarrow (S \rightarrow a)...$

Vejam, portanto, o que acontece a partir deste processo. Teremos uma série de círculos que estou desenhando – não sei o que eles são, exceto que nos servem para designar o conjunto como tal e fazer com que ele funcione –, e uma repetição infinita do S, sem que jamais possamos deter o recuo, digamos assim, do A

Figura 2 – Reescrita em série



Fonte: LACAN, 1968-1969/2008, p. 57.

Mas não enfiem na cabeça que esse A se reduz espacialmente e que ele se desvanece. Não há aqui indicação de coisa alguma que seja da ordem de uma redução infinitesimal de uma distância, ou de alguma transposição de limite. Trata-se apenas da inapreensibilidade do A como tal, embora ele permaneça sempre o mesmo. Esse caráter inapreensível decerto não deve nos surpreender, uma vez que fizemos do A o lugar do *Urverdrangung* (LACAN, 1968-1969/2008, p. 58).

Lacan explicitou, em outros momentos de seu ensino, o recalçamento como sendo um significante que não representa o sujeito para outro significante. É a partir disso que Porge (1998, p. 131) conclui: “a fórmula do par significante reescrita de acordo com o modelo do par ordenado integra num mesmo conjunto o recalcado, com a simples coexistência dos significantes, e a possibilidade da divisão do sujeito, na relação com o saber”. Neste esquema, o que se evidencia “é que em seu interior um envelope encontra seu exterior” (PORGE, 1998, p. 131), permitindo-se verificar aproximações tanto com o *cross-cap*, como com a garrafa de Klein. Então, Lacan verifica o circuito que constitui o saber absoluto e o identifica ao circuito de retrocesso da garrafa de Klein, ou seja, ao momento de inversão de sentido durante a rotação das voltas do furo ao longo do trajeto de uma volta inteira, porém isto se se guarda o mesmo ponto de vista.

O trajeto que apreende a garrafa de Klein não delimita a fronteira de um exterior e de um interior, mas pelo contrário os coloca em continuidade, o interior envolve o exterior e o exterior se encontra no interior. Se a enciclopédia que se completa no saber absoluto é um círculo de círculos, estes, se seguirmos o trajeto de uma garrafa de Klein, só encerram um furo (PORGE, 1998, p. 132).

A partir disso, Lacan inscreve um furo e uma incompletude no centro do sujeito suposto saber, que permite a este termo desempenhar um papel dialético na articulação da transferência, ao inscrever a repetição que daí decorre como sendo o *objeto a*. Por isso, a questão levantada por Lacan acerca da existência de Deus é retomada por ele da seguinte forma:

Em outras palavras, a pergunta Deus existe?, que já sabemos provir-nos de uma experiência fundamental, que não é um acaso nem uma produção caduca dos padres, percebemos aqui que tal pergunta só adquire seu peso por se apoiar numa estrutura mais fundamental, que concerne ao saber. Porventura é possível dizermos que, no lugar do saber, o saber se sabe, de algum modo? {...} Há uma coisa mais simples. Uma vez que o círculo mais interno vem juntar-se ao mais externo e reencontra a si mesmo, só que invertido, eu poderia em benefício de vocês, ter me referido à garrafa de Klein. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 58).

A partir do que acompanhamos até aqui, é possível depreender que a interrogação “Deus existe?” – que é a questão que se apresenta para Freud, a partir da formulação “o que é um Pai?” (Que Freud desdobra com o conceito de complexo de Édipo e do mito de *Totem e tabu*) e que Lacan desenvolverá a partir da conceitualização do Nome do Pai – se desenvolverá de modo a desembocar em uma questão subsequente sobre a totalização do saber. Tal questão se formulará da seguinte maneira: “o saber se sabe a si mesmo?”.

A partir do que foi até aqui exposto, fica claro que há um furo no que diz respeito à própria estrutura do saber, não havendo uma fronteira que delimite interior e exterior, mas apenas uma continuidade infinita. Deste modo, cabe-nos a seguinte questão: qual a relação do místico com o saber, ou melhor dizendo, com o furo no saber? Ele atribui o saber absoluto ao grande Outro, colocando-se como totalmente vazio diante deste Outro a quem ele suporia ser detentor do saber (ou seria essa a posição do religioso)? Ou o místico, porventura, se situaria em relação ao lugar do Outro, que é furado e apontaria para este vazio, encarnando o furo em seu próprio corpo/linguagem?

Prosseguiremos nestes trilhamentos, em busca de entendermos melhor o lugar e a topologia do Outro.

2.2. Que lugar para o Outro?

Neste item, buscaremos acompanhar Lacan a partir de *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (LACAN, 1968-1969/2008), no qual ele retoma a construção de seu grafo, que já havia sido trabalhado em seminários anteriores. A partir da proposta topológica do grafo, Lacan consegue explicitar esquematicamente vários pontos teóricos fundamentais de sua obra,

que dizem respeito à estruturação do sujeito e a relação com o Outro. Este seminário nos interessa, pois trabalha sistematicamente a relação do sujeito com o grande Outro da linguagem.

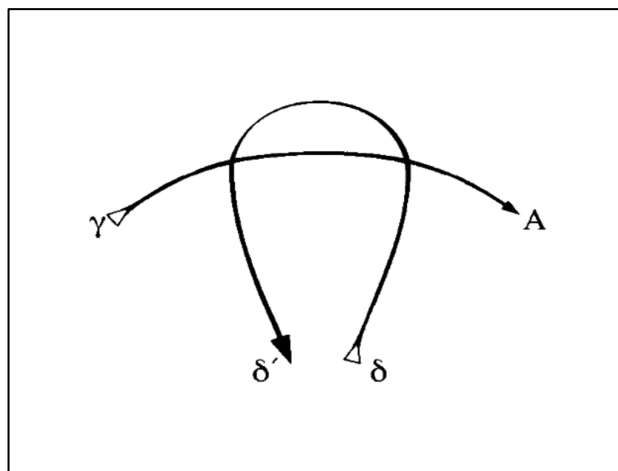
No referido seminário, no capítulo: “A topologia do Outro”, Lacan retoma a cadeia significante, insistindo sempre que se trata da relação do significante com outro significante:

Essa formulação tem a vantagem de inserir o sujeito numa conexão que é a mais simples e mais reduzida que se pode formular: a de um significante 1 para um significante 2. Partir daí é não mais poder perder de vista, nem por um instante, a dependência do sujeito (LACAN, 1968-1969/2008, p. 48).

Lacan retoma seu primeiro esboço do grafo, que ele havia construído no seminário “As formações do inconsciente”, em 1968, apontando que esse esboço teve a função de inscrever o que se passa com uma unidade da cadeia significante, na medida em que ela só irá se concluir, ou melhor, encontrar sua conclusão:

[...] ali onde recorta a intenção, no futuro anterior que a determina. Quando uma coisa se instaura a partir daqui que é, digamos, o querer dizer, o que se desenrola do discurso só vem a se concluir ao voltar a esse ponto, ou seja, só adquire seu alcance pleno da maneira aqui designada, isto é, retroativa (LACAN, 1968-1969/2008, p. 50).

Figura 3 – Esboço do grafo.



Fonte: LACAN, 1968-1969/2008, p. 48.

Neste sentido, destaca-se que A é tomado como Outro, no lugar do código, sendo, o tesouro da linguagem que, segundo Lacan, é preciso supor já presente, para que dele sejam extraídos os elementos que se desenrolam na forma de S_1 , S_2 e assim por diante, até que o circuito seja realizado. Lacan (1968-1969/2008) esclarece que, no passado, foi necessário diferenciar significante e significado, mas que, neste ponto de seu ensino, já é possível avançar

teoricamente, no sentido de entender que “nosso esquema representa não o significante e significado, mas dois estados do significante” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 50).

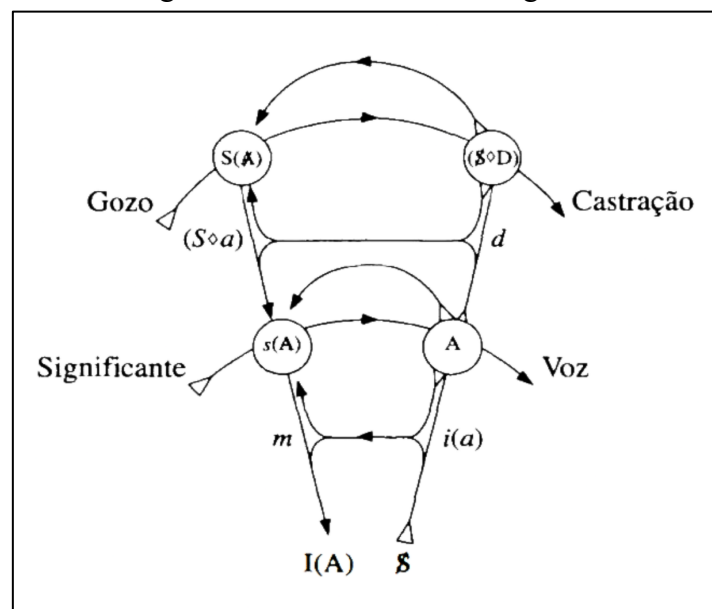
Ele afirma o seguinte acerca deste circuito:

O circuito – não o repito para vocês tal como ele o enuncia, já que ele o enuncia atravessado, mas é evidente que se trata deste circuito aqui – $\delta A \gamma \delta$ representa a cadeia do significante em sua condição de se manter permeável aos efeitos da metáfora e da metonímia. É por isso que a consideramos constituída no nível dos fonemas. A segunda linha – a que começa antes do (e prossegue até depois do A – representa o círculo do discurso comum, constituído por semantemas que, obviamente, não correspondem de maneira unívoca ao significado, mas são definidos por um uso. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 50).

Seguindo o mesmo esquema, Lacan prossegue, agora interrogando mais atentamente a função do A, pois afirma que “não há nenhuma parte do discurso que não o interroge a partir dela mesma” (1968-1969/2008). Assim, ele introduz o anzol no alto do grafo, apresentando este “andar de cima” como sendo o *Che vuoi?* – em referência ao diabo apaixonado de Jacques Cazzote –, que remete à questão específica: que quer o Outro? (LACAN, 1968-1969/2008, p. 52).

Lacan constrói o desdobramento do grafo, mostrando claramente que a duplicidade da relação com o Outro exige este giro em espiral, que evidencia, no estágio inferior, que o que se apresenta é o discurso, ou melhor, a enunciação, sendo que será necessariamente como demanda que se constituirá a linha superior (LACAN, 1968-1969/2008, p. 53).

Figura 4 – Desdobramento do grafo.



Fonte: LACAN, 1968-1969/2008, p. 53.

No grafo, Lacan posiciona elementos fundamentais que dizem respeito à constituição subjetiva, entre eles menciona ($\$ \diamond D$), evidenciando o sujeito barrado em sua relação com a demanda, sendo que é esta justamente a fórmula da pulsão, a qual, segundo Lacan “é o eco no corpo do fato de que há um dizer”. Também veremos no grafo o $S(\bar{A})$, apontando para o fato de que o que se produz como efeito de sujeito na enunciação será o índice ou indicação. Já em $i(a)$, não se trata apenas de sobrepor o imaginário ao simbólico com a imagem de (a) , que é o objeto que até então era chamado apenas de objeto metonímico, mas também de colocá-lo em correspondência com algo que é sua imagem e seu reflexo, que seria o *eu (moi)* (LACAN, 1968-1969/2008, p. 53).

Uma questão importante que será tratada neste momento do ensino de Lacan, é que a cadeia que faz a retroversão é a cadeia do significante, justamente porque será em A que estará contida a primeira articulação do que ocorre com a função do significante como sendo aquilo que determina o sujeito, ou melhor dizendo, a função do S_1 , com o que Lacan chamou de par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$). Esse outro significante, que é o S_2 , representa o saber, como termo opaco em que se perde o próprio sujeito, ou seja, no qual ele vem a se extinguir (LACAN, 1968-1969/2008, p. 54).

Essa seria a operação do recalque originário, que é, na verdade, um pretenso recalque, “uma vez que é expressamente formulado como não o sendo, e sim como um núcleo já fora do alcance do sujeito, embora seja saber” 1968-1969/2008; sendo essa a ideia de recalque originário, na medida em que toda uma cadeia significante se junta a ela, implicando o enigma, a contradição que é o próprio sujeito do inconsciente (LACAN, 1968-1969/2008, p. 54).

Lacan (1968-1969/2008, p. 56) propõe colocar o S como significante e o A como outro significante, estabelecendo o *par ordenado* que seria: $S \rightarrow A$. Tendo já estabelecido o A como lugar ou como tesouro dos significantes, Lacan lança a si mesmo a seguinte interrogação: “Que acontece ao postularmos como significante de uma relação um significante que intervém nessa mesma relação?” (1968-1969/2008). Para entender melhor essa questão, temos que pensar que Lacan está buscando compreender o significante em sua específica relação com a alteridade do outro significante. Para tanto, ele entende ser necessário propor uma formalização que leve a algum lugar: rotular, com esse próprio significante A a alteridade do Outro, a relação $S \rightarrow A$, ou seja, o par ordenado.

Então, topologicamente, podemos pensar, a partir de Lacan, em A enquanto uma espécie de rótulo da relação $S \rightarrow A$, pois o próprio Lacan irá afirmar que essa forma de enunciar o problema não seria nada estranha, pois partiria de um certo filo de formalização na lógica matemática. Ele esclarece neste seminário, que esta questão é muito bem formulada na lógica

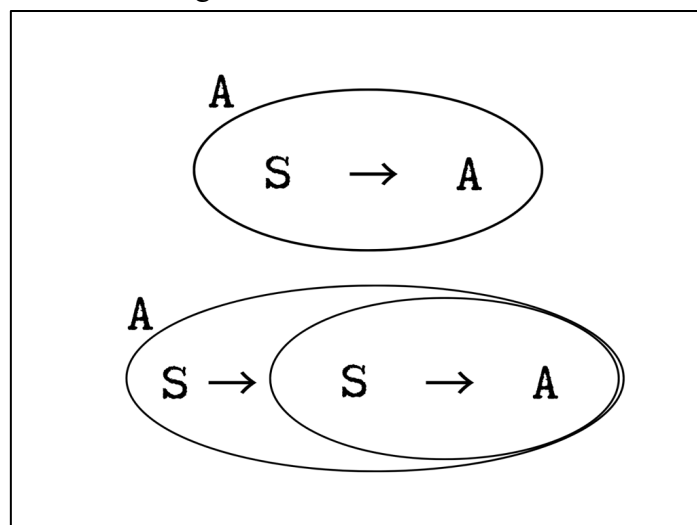
matemática, que indica que não existe a classe dos conjuntos que não contêm a si mesmos. No entanto, enfaticamente, nos aponta que “temos mais a fazer do que lógica matemática, porque nossa relação com o Outro é uma relação mais ardente, uma relação de demanda” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 56). Com isso, ele aponta que, para compreendermos A, é necessário que verifiquemos que se trata de uma relação que diz respeito à demanda do sujeito ao Outro, bem como à demanda que este supõe que o Outro lhe endereça.

Pela simples realidade da demanda ao Outro, surge o fato de que o Outro já contém, de certa maneira, tudo aquilo em torno do qual ela se articula. Mas, se assim fosse haveria um diálogo, ao passo que proferi com muita exatidão, no fim do ano passado, que esse diálogo não existe. É isso que faz com que, dessa maneira rudimentar e como que, à margem da teoria dos conjuntos, eu interroge se esse Outro pode ou não ser concebido como um código fechado, sobre cujo leque de possibilidades, baste nos apoiarmos para que o discurso se institua sem falhas e se totalize (LACAN, 1968-1969/2008, p. 57).

Assim, Lacan pretende mostrar que a questão se aprofunda, fazendo isso topologicamente:

[...] está claro que o A que figura o par ordenado constitutivo desse conjunto é considerado idêntico ao A que designa esse mesmo conjunto. A relação entre S e A ($S \rightarrow A$), portanto, passa a se escrever ($S \rightarrow (S \rightarrow A)$), se eu substituir o A pelo que é A, como significante do conjunto constituído pela relação entre S e A. Isso é absolutamente corriqueiro em qualquer elaboração de uma teoria dos conjuntos (LACAN, 1968-1969/2008, p. 57).

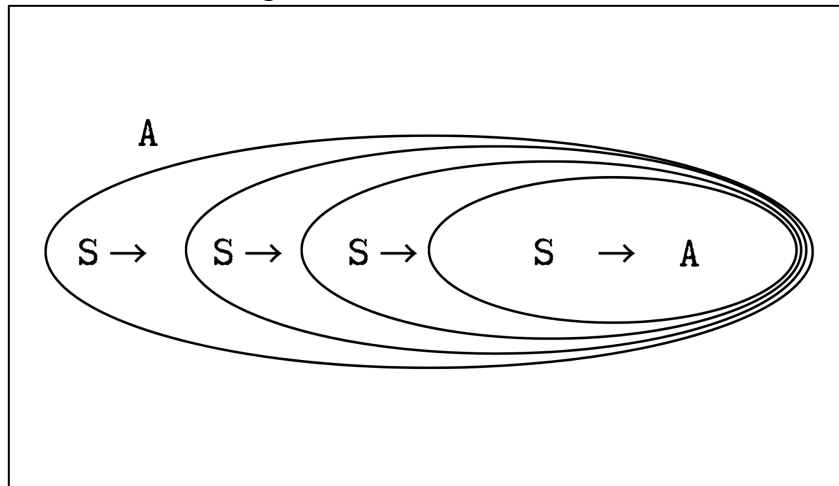
Figura 5 – Primeira reescrita.



Fonte: LACAN, 1968-1969/2008, p. 57.

Assim, temos uma série de círculos que não se sabe o que são, mas se sabe que servem para designar o conjunto e fazer com que funcione como uma repetição infinita do S, sem que jamais possamos deter o recuo do A.

Figura 6 – Reescrita em série.



Fonte: LACAN, 1968-1969/2008, p. 57.

É necessário ressaltar que esse movimento não significa que A estaria reduzido espacialmente ou minimizado a ponto de esvaecer. Ocorre que é apenas a inapreensibilidade do A, embora ele permaneça sempre o mesmo. Assim, essa inapreensibilidade do A nos permite ver que, se o A se faz multiplicar assim é em razão de sempre podermos escrever o A do lado de fora e do lado de dentro. Os círculos atestam essa identidade, de modo que o círculo, em última instância, volta sempre a se juntar ao círculo inicial. Essa fuga fará sempre que seja em seu próprio interior que um envoltório reencontre seu lado externo (LACAN, 1968-1969/2008, p. 58).

Que o grande A como tal tenha em si essa falha, decorrente de não podermos saber o que ele contém, a não ser seu próprio significante, é questão decisiva na qual desponta o que ocorre com a falha do saber. Na medida em que é do lugar do Outro que depende a possibilidade do sujeito, no que ele se formula, é das coisas mais importantes saber que o que o garantiria, ou seja, o lugar da verdade é, em si mesmo, um lugar vazado. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 58).

Assim, a pergunta *Deus Existe?* que sabemos que provém de uma experiência fundamental, adquire seu peso ao se apoiar em uma estrutura mais fundamental que concerne ao saber. Acaso seria possível dizer que “no lugar do saber, o saber se sabe de algum modo? Lacan manifesta que sempre foi a partir deste questionamento que buscou centrar a questão da existência de Deus, que, para ele, só poderia ser “objeto de uma aposta” (1968-1969/2008). Como a função do saber só pode ser sustentada articulando-a ao significante, Lacan acha

necessário levantar a seguinte interrogação: “*o saber se sabe, ou será que, por sua estrutura ele é hiante?*” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 58, grifo no original).

Conforme apontamos, o círculo mais interno se junta ao mais externo e reencontra a si mesmo, sendo possível fazer um paralelo entre esse movimento e a garrafa de Klein, objeto topológico utilizado por Lacan para apontar uma continuidade essencial entre dentro e fora. É interessante notar que essa estrutura, desde que se possa dar-lhe um suporte imaginário, “não é outra coisa senão o objeto *a*, uma vez que este objeto é o furo que se designa no nível do Outro como tal, quando ele é questionado em sua relação com o sujeito” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 59). Nessa estrutura da garrafa de Klein, bem neste ponto em que dentro e fora parecem se fundir, encontra-se o centro em que *a* se instaura como ausência.

O Outro fornecerá a textura do sujeito, ou seja, sua topologia, mediante a qual o sujeito introduzirá uma subversão, sendo que essa subversão diz respeito ao real, no sentido de impossível. Isso nos interessa exatamente por atestar que “só existe sujeito de um dizer” (1968-1969/2008), dirá Lacan, e prossegue afirmando que

[...] desse dizer, o sujeito é o efeito, a dependência. É isso que temos que demarcar corretamente, para não deixar que o sujeito se desgarre. Por outro lado, dizer que o real é o impossível equivale também a enunciar que ele é apenas a apreensão mais extrema do dizer, na medida em que o dizer introduz o impossível, e não simplesmente o enuncia (LACAN, 1968-1969/2008, p. 64).

Lacan nos mostrará que o destino do Outro irá depender da pergunta formulada pela experiência psicanalítica e, assim, seja qual for o destino reservado ao Outro por esse questionamento, essa mesma experiência demonstrará que “é do desejo dele que eu sou o vestígio” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 70), sendo que, precisamente por isso, o destino do Outro nos interessa enquanto psicanalistas.

Quando o par ordenado foi introduzido na matemática, foi preciso um ato de violência para criá-lo. O resultado desse ato de violência seria criar um significante que substituísse a coexistência de dois significantes. Assim, o par ordenado pode ser traduzido sob a forma de conjunto, tratando-se, pois, de um conjunto de dois elementos, os quais são conjuntos eles próprios. O S1 do primeiro subconjunto não deixa de representar o sujeito, enquanto o segundo subconjunto presentifica a forma de relação que podemos chamar de saber (LACAN, 1968-1969/2008, p.70, grifos no original)

A respeito disso, Lacan lançará a seguinte questão:

[...] é concebível um saber que reúna essa conjunção dos dois subconjuntos em um só conjunto? Será que ele pode ser sob o nome de A, o Outro maiúsculo, idêntico à conjunção, tal como esta é articulada aqui em um saber dos dois significantes em questão? [...] O Outro maiúsculo, se o definimos como possivelmente se incluindo, isto é, como transformado em saber absoluto, tem a consequência singular de que o que representa o sujeito só se manifesta sob a forma de uma repetição infinita, aquela que vocês viram inscrever-se sob a forma de S maiúsculo que se inscrevem indefinidamente na série de paredes do círculo (LACAN, 1968-1969/2008, p. 72).

Assim, por só se inscrever como repetição infinita de si mesmo, o sujeito ficaria excluído de uma relação que não é apenas de interior e exterior, mas justamente estaria fora do que é inicialmente postulado como saber absoluto. Isso evidencia que há, na estrutura lógica, algo que esclarece o que a teoria freudiana implica de fundamental no fato de o sujeito, diante do declínio do gozo, só se manifestar como repetição, isto é, repetição inconsciente. Desse modo, o vínculo da manutenção da referência ao saber absoluto, ao sujeito suposto saber, como o chamamos na transferência, com esse índice da necessidade repetitiva que daí decorre, será, logicamente, do objeto pequeno *a* (LACAN, 1968-1969/1998, p. 72). Assim, se confirma que A não é um elemento dele mesmo, o que torna possível dizer que o sujeito é precisamente constituído por todo significante que não seja um elemento dele mesmo. Com efeito, nem S_1 , nem S_2 e nem S_3 são significantes semelhantes ao A maiúsculo, mas este é o Outro de todos eles. Sendo tudo isso apresentado através de esquemas propostos por Lacan, constata-se que o sujeito não pode ser universalizado, na medida em que o sujeito não está incluído no campo do Outro e que o campo em que ele se expressa enquanto sujeito é “externo” ao Outro, ou seja, ao universo do discurso (LACAN, 1968-1969/2008, p. 74).

Neste sentido, chegamos até aqui, entendendo que a pergunta *Deus existe?* em psicanálise, se configuraria de outra forma, que diria respeito ao saber: *o saber se sabe a si mesmo ou, de sua estrutura, ele é hiante?* O sujeito, em uma repetição infinita de ser representado de um significante para outro significante, não teria acesso a A, ou seja, ao grande Outro, no entanto, o Outro estaria ali, dentro e fora, participando de sua constituição subjetiva.

A questão que se levanta é a seguinte: qual a relação do sujeito místico com o grande Outro da linguagem?

2.3 A ex-sistência do Nome do Pai

Neste tópico voltaremos a abordar Lacan e seu conceito de Nome do Pai a partir da leitura de Porge (1998). Também iremos aos seminários de Lacan citados por Porge a fim de extrairmos dali elaborações de grande importância que possam vir a responder algumas das

questões desta pesquisa. Segundo Porge, Lacan seguirá explorando a temática do Nome do Pai de modo indireto, e sempre mencionando o seminário interrompido, que desembocou em sua saída definitiva da IPA. A cada vez que menciona essa suspensão, Lacan acaba por fornecer elementos de interpretação tanto de sua “excomunhão”, como ele mesmo diz, quanto da questão referente à formulação teórica do conceito de Nome do Pai:

Simplesmente não vejo porque eu falaria do Nome do Pai já que de todo modo lá onde ele se localiza, isto é, no nível em que o saber faz função de verdade, somos, para falar propriamente, condenados a não poder, mesmo sobre este ponto ainda nebuloso para nós da relação do saber com a verdade, denunciar o que quer que seja, saibamo-lo, senão um semidizer. Eu não sei se vocês sentem bem seu alcance. Isto quer dizer que, se dizemos algo de certa maneira neste campo, vai haver uma outra parte que deste mesmo dizer se tornará absolutamente irreduzível, absolutamente obscura (LACAN apud PORGE, 1998, p. 135-136).

O que se verifica em Lacan, de acordo com a leitura de Porge, é que, por não falar do Nome do Pai, Lacan pode falar de outra coisa, mas, ao falar dessa outra coisa, aborda também o Nome do Pai, pois está respeitando o semidizer, inerente à relação entre saber e verdade, que é próprio da questão em causa. Em algumas passagens, ao longo de seus seminários, Lacan deixa pistas que indicam que teriam sido os analistas da IPA de tradição religiosa judaica os responsáveis pela interrupção prematura de seu seminário que tratava do Nome do Pai. Ele pontua essa questão em passagens que tratariam de “colocar em questão a origem”, e em pontos nos quais argumenta que “algo em Freud nunca havia sido analisado” (Idem, p.), sendo que esta questão não analisada seria, justamente, a herança judaica de Freud, que este teria “abordado como pôde”, mais precisamente, para “evitar sua própria história”. O Édipo seria, aos olhos de Lacan, um resultado asséptico desta evitação (PORGE, 1998, p. 139).

Buscando elucidar o Nome do Pai em Lacan, Porge observa que este extrai analiticamente uma interpretação pontual acerca do complexo de Édipo de Freud: “Para concluir hoje, direi que o que nos propomos é a análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud” (PORGE, 1998, p. 139). Nesse sentido, aponta que dois aspectos do complexo de Édipo devem ser observados: por um lado, aquele que diz respeito à versão do mito, o qual se relaciona com a tragédia de Sófocles, por outro, seu “contrário”, que se liga ao mito de *Totem e Tabu* (PORGE, 1998, p. 139).

Para Lacan, o Édipo desempenha uma função de “saber com pretensão de verdade, isto é, do saber que se situa na figura do discurso do analista no lugar que eu chamei antes de o da verdade” (1969-1970/1992, p. 92). Deste modo, o complexo de Édipo não seria a lei do desejo

da histérica, mas, sim, o seu produto, sob a forma de um saber com pretensão de verdade: “A histérica se apresenta como sujeito dividido (\$) por seus sintomas, ela produz saber (S_2) e suscita o significante mestre no outro (S_1). Ela desmascara a função do mestre e é neste lugar que aparece o pai idealizado” (PORGE, 1998, p. 142).

Desse modo, Lacan aponta que a introdução do mito de Édipo, na versão de Sófocles, lhe foi “ditada pela insatisfação da histérica”, tão explicitamente manifestada em sua fala e em seu corpo conversivo. Assim, ao forjar um complexo a partir deste mito, que coloca o pai e sua morte em um ponto central, Freud estaria dando consistência ao pai idealizado, representado pela narrativa histérica, ou seja, o pai idealizado por esta. No entanto, o valor explicativo deste complexo reduplicaria o voto da histérica, de produzir saber com pretensão de verdade, isto é, “um Nome do Pai que viria no lugar do significante-mestre e serviria de ‘rolha’ ao discurso que o determina” (PORGE, 1998, p. 143).

A partir de *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, Lacan deixa claro que não pretende sustentar a proposta de salvar o pai à maneira de Freud, que ele designa como “um bom judeu absolutamente não atual”. O que Lacan (1969-1970/1992, p. 116) considera que é irredutível do mito freudiano seria a equivalência do pai morto e do gozo, e é isso que ele chama de um “operador estrutural”.

Lacan corta igualmente o laço que Freud estabelece entre a versão de Sófocles do mito de Édipo e sua própria construção mítica de Totem e Tabu, mostrando que as relações do gozo e da lei se opõem. No mito de Édipo o assassinato do pai (Laios) é a condição do gozo (da mãe). A questão do gozo de Jocasta, acrescentaremos, não se coloca senão depois do assassinato de seu marido. Inversamente, em Totem e Tabu, o gozo (de todas as mulheres) precede o assassinato do pai pelos filhos; é “bem ao contrário a partir da morte do pai que se edifica a interdição deste gozo como sendo primeiro”. Lacan faz, a propósito disto, incidentemente observar que Totem e Tabu não justificam miticamente a interdição do incesto materno, já que são as mulheres do pai, e não as mães, que são concernidas pela interdição depois do assassinato primordial (PORGE, 1998, p. 143).

Desse modo, de acordo com Porge, Lacan (1969-1970/1992, p. 116) conclui: “que o pai morto seja o gozo se nos apresenta como o signo do próprio impossível”. Por isso mesmo, no mito freudiano, trata-se precisamente do gozo do pai, porque o que o define, para além da procriação, é o fato de gozar de todas as mulheres. É neste ponto que Freud irá introduzir a função fálica como uma das molas essenciais de seu mito. Esta função estaria ligada ao pai morto, pois é do lugar de sua morte que se colocaria a interdição que pesaria sobre o gozo fálico.

O mito forneceria os elementos lógicos que possam servir de material a uma escrita lógica, que permitirá uma outra possibilidade de leitura do mito. O pai de *Totem e tabu* é, assim, reduzido à função de exceção, do pelo menos um:

$\exists x \overline{\phi x}$, que se emparelha ao conjunto daqueles que estão submetidos à castração: $\forall x \phi x$. A impossibilidade, e não a impotência, de que ele gozasse de todas as mulheres confere ao não-todas um valor lógico: $\forall x \phi x$ que se emparelha com a consequência de uma ausência de função de exceção: $\exists x \overline{\phi x}$. (PORGE, 1998, p. 146).

É preciso deixar claro que o Nome do Pai, para Lacan, não é idêntico ao pai simbólico, nem ao portador do falo; porém, ele – o Nome do Pai – também possui um núcleo irreduzível, que não diz respeito a relação com a função fálica, mas, sim, à redução lógica que Lacan extrai deste significante, que se refere, precisamente, a ele ser essencialmente numeral. Por isso mesmo, a primazia do pai não lhe parece ser um reflexo do patriarcado, mas, para além disso, diz de um ponto em que “a castração poderia ser circunscrita por uma abordagem lógica e desta maneira que eu designaria como sendo numeral. O pai não somente é castrado, mas ele é precisamente castrado a ponto de não ser senão um número” (PORGE, 1998, p. 146).

A partir de tais esclarecimentos, o Nome do Pai adquire uma função mais facilmente formalizável, mas sem perder nada de sua eficácia simbólica. A função de nominação ligada ao Nome do Pai é cada vez mais indicada por Lacan, levando-o a discernir este termo na direção de uma nova acepção mais ligada à palavra do pai (PORGE, 1998, p. 146). Daqui em diante, Lacan passa a relacionar o conceito de Nome do Pai ao do nó borromeano, com seus registros de Real, Simbólico e Imaginário.

Segundo Porge, em *O Seminário, livro 22: R. S. I.*, Lacan encontra uma solução para os problemas teóricos referentes ao conceito de Nome do Pai, de modo a não mais recordar-se publicamente da suspensão de seu seminário em 20 de novembro de 1963. Lacan diz que:

E o que quero lhes dizer, é que, não foi à toa que não falei do Nome do Pai, quando comecei, como imagino que alguns sabem, já que repiso um bocado, falei dos Nomes do Pai. Pois bem, os Nomes do Pai é isso: o simbólico, o imaginário e o real, naquilo que, pelo meu sentido, com o peso que dei ainda há pouco, à palavra sentido, é isso os Nomes do Pai (LACAN, 1975, lição de 11 de março de 1975).

Diante disso, o que se evidencia é que o quarto elo é bem “explicitado” no nó a quatro, ou seja, este quarto elemento explicita o Nome do Pai que já estava implícito nos três. Partindo de Lacan, Porge nos mostra que é importante especificar de que modo foi feita a articulação

teórica que permite enodar esses quatro registros, a saber, real, simbólico, imaginário e Nome do Pai. Desse modo, o autor nos apresenta claramente o percurso seguido por Lacan. Vejamos:

Segundo Porge, Lacan começa por dizer: “O que Freud fez? Vou dizer a vocês: ele fez o nó a quatro com estes três que lhe suponho, casca de banana sob o pé. Mas eis aí então como ele procedeu: ele inventou algo que chama de realidade psíquica”. Em seguida, Porge desenvolve seu raciocínio, afirmando que Lacan admite que o que reconhece da invenção freudiana depende da casca de banana que lhe desliza sob os pés, pois será no tempo mesmo em que faz cair Freud, que este lhe reconhece a invenção. Esta invenção pertence a Freud, produto de seu inconsciente e, por isso mesmo, segundo interpretação de Porge (1998, p. 155), Lacan acrescenta: “O que ele chama de realidade psíquica tem perfeitamente um nome, é o que se chama complexo de Édipo” (PORGE, 1998, p.155).

Em outra passagem, Lacan equipara a realidade psíquica à realidade religiosa, afirmando que:

Em Freud há elisão de minha redução ao imaginário, ao simbólico e ao real como nodulados todos os três e o que Freud instaura com seu Nome do Pai idêntico a realidade psíquica nomeadamente à realidade religiosa – pois é exatamente a mesma coisa –, é assim por esta função de sonho que Freud instaura o laço simbólico, do imaginário e do real (PORGE, 1998, p.155).

Lacan estaria, nesta citação, dizendo que a realidade psíquica de Freud é um dos nomes do pai? O que Freud teria querido dizer com “realidade psíquica nomeadamente a realidade religiosa”?

Vejamos: Lacan diz que o que Freud chama de realidade psíquica tem um nome que seria o complexo de Édipo. Depois, afirma que Freud instaura seu Nome do Pai, idêntico à realidade psíquica, que é a realidade religiosa. Assim, o que é possível depreender de tudo isso, é que realidade psíquica, em Freud, seria o que ele mesmo nomeou de complexo de Édipo, o qual, por sua vez, Lacan constata ser idêntico à realidade religiosa. Podemos entender que esse território pertence ao campo conceitual que será designado por fantasia, ao longo de toda a construção teórica da psicanálise, território este que podemos também situar, com Freud e Lacan, como pertencente ao campo fálico. Tal questão nos interessa, pois estamos em busca de situar o gozo místico e, para tanto, é necessário situar também o que, neste contexto, pertence ao campo de gozo fálico. Porge, analisando as pontuações de Lacan, afirma:

O “seu” na frase “o que Freud instaura com seu Nome do Pai idêntico à realidade psíquica” é para ser ouvido de duas maneiras: primeiro no nível do conteúdo da mensagem de Freud, o essencial do complexo de Édipo é a função paterna, a seguir no nível do dizer de Freud. Os mitos do pai em Freud são

uma versão do pai que Freud inventa e que tem um papel interno à sua teoria. Ela não é apenas descritiva e explicativa de algo que já está lá, mas enquanto criação de sua parte, é produtora de novos sentidos e modificadora da realidade, e isto sejam quais forem suas imperfeições (PORGE, 1998, p. 157).

O que será novidade no seminário dedicado aos registros R. S. I. é que não mais existirá a menção a um Nome do Pai, ou seja, este termo não designa mais apenas o nome dado ao pai, mas também, a partir de agora, o nome dado pelo pai.

É preciso simbólico para que apareça individualizado nos nós este algo que eu não chamo tanto de complexo de Édipo – não é tão complexo assim –, chamo isto de o Nome do pai, o que não quer dizer nada senão o pai como nome – o que nada quer dizer de saída –, não somente o pai como nome, mas o pai como nomeante (LACAN apud PORGE, RSI, aula 15 de abril de 1975, inédito).

Desse modo, chegamos até aqui, compreendendo que o complexo de Édipo freudiano passa por uma redução em Lacan, chegando até seu ponto irreduzível, que é o Nome do Pai, verificado tanto como Nome, como quanto nomeante. Situar o Nome do Pai desse modo nos auxilia a avançar em busca de um recorte mais rigoroso a respeito do gozo místico, pois parece-nos pertinente averiguar as fronteiras entre gozo fálico e gozo Outro, para verificarmos a posição do sujeito místico, diante daquilo que o caracteriza e o marca enquanto místico.

Também é importante frisar que, a partir destes mesmos desdobramentos referentes ao Nome do Pai, no próprio seminário dedicado aos registros R. S. I., esclarece-se uma questão já levantada desde o início da presente pesquisa, que diz respeito a saber qual seria a modalidade de gozo relacionada ao aspecto religioso, ou mais especificamente àquilo que Lacan chamará de tradição. Neste sentido, o autor pontua que:

Os nomes primeiros, enquanto nomeiam algo que, como indica a Bíblia para com esse extraordinário negócio que nela é chamado Pai, o primeiro tempo dessa imaginação humana que é Deus, foi consagrado a dar um nome, meu Deus! a algo que não é indiferente, um nome a cada um dos animais. Claro, antes da bíblia, quer dizer, a escrita, havia uma tradição, não vejo assim do nada. É sensível ao ponto que deveria impressionar, enfim, aos amantes da tradição. É que uma tradição é sempre o que eu chamo babaca. É inclusive por isso que se tem devoção, não há maneira de se prender a isso senão pela devoção. E sempre de forma horrorosa, é o que acabo de dizer. Tudo que se pode esperar de uma tradição é que seja menos babaca que outra. Como se julga isso? Entramos aí no mais ou menos. Julga isso pelo mais gozar enquanto produção. O mais-gozar é, bem evidentemente, tudo que se tem para encher a barriga. É porque se trata do gozar que se acredita. O gozar, se podemos assim dizer, está no horizonte deste mais e desse menos. É um ponto ideal. Ponto ideal que a gente chama como pode, o falo, de que já sublinhei, num outro dia, que, no *fallasser*, tem sempre sua relação mais estreita, é a essência do cômico.

O cômico nada tem a ver com o chiste. [...] O falo é outra coisa, é um cômico como todos os cômicos, é um cômico triste (LACAN, 1975, lição de 11 de março).

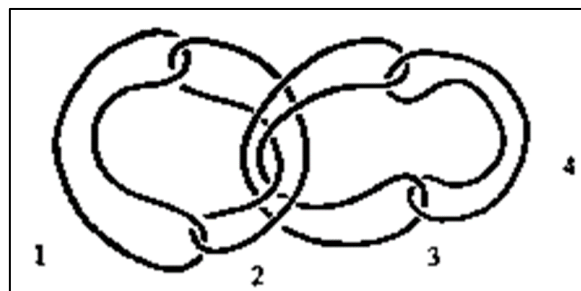
A partir de tais elucidações, já se torna bastante clara a forma como Lacan situa o gozo relacionado à tradição religiosa: este gozo, ele o situará como fálico, esclarecendo, ainda, que se trata de um aspecto muito específico desta modalidade de gozo, a saber, o mais de gozar. A partir destas considerações, seguimos em busca de compreender mais amplamente o gozo místico, ou seja, o que está para além do falo.

2.4 Nome de Deus: furo e nomeação

Continuaremos a leitura, empreendida por Porge (1998), acerca do Nome do Pai em Lacan, a partir do ponto em que este aborda a questão do Nome de Deus, trabalhada em seus seminários, utilizando trechos bíblicos dos livros de Gênesis e Êxodo. O enigma do Nome de Deus já indica uma resposta: o furo. Segundo Lacan, “a nomeação é a única coisa de que estamos seguros de que faça furo”. Ele afirma também que existem três nomeações e que estas são respectivas aos três registros, a saber, Simbólico, Imaginário e Real. No entanto, talvez seja somente o Simbólico que tenha o privilégio de fazer furo (PORGE, 1998, p. 158).

Lacan, por considerar uma nomeação imaginária, simbólica e real, acaba por indicar que estas poderiam ser três dimensões de três Nomes do Pai. Isso evidencia que o Nome do Pai não estaria ligado de modo fixo a uma das consistências, porém, uma consistência faz funcionar o Nome do Pai, a partir de quatro consistências noduladas borromeamente, sendo que seria apenas a partir das quatro consistências que as três podem ser diferenciadas entre si.

Figura 7 – acoplamento de elos.



Fonte: PORGE, 1998, p. 158.

No nó borromeo há uma identidade entre os três termos – Simbólico, Imaginário e Real –, porém, em cada um deles, se apresenta essa triplicidade, essa trindade com os outros três.

É a partir do quarto elo que uma distinção se introduz entre os três outros elos, que se lhes pode dar nomes diferentes: real, simbólico, imaginário, nomes do pai. Este quarto elo é, portanto, o suporte de uma função de nominação. A nominação é o quarto elemento (PORGE, 1998, p. 160).

Desse modo, aquilo que, no discurso sobre o Nome do Pai, se referia a um furo – como, por exemplo, na resposta de Deus a Moisés (“Eu sou o que sou”), na identificação do pai ao zero, na axiomática dos números inteiros, bem como nas faltas de elaboração em Freud acerca do seu Édipo – irá, enfim, encontrar, no furo do toro dos anéis borromeanos, uma localização operatória. Assim, também a suspensão do seminário sobre os Nomes do Pai encontrará seu sentido: fazer existir furo na enunciação do Nome do Pai.

Não somente o nó borromeano inclui na problemática do Nome do Pai a contribuição sintomática de Freud, o complexo de Édipo, mas transforma esta problemática do Nome do Pai, e porque real, simbólico e imaginário são qualificados de nomes do pai é permitido concluir que o nó borromeano em si constitui para Lacan um novo Nome do Pai (PORGE, 1998, p. 161).

Se a nominação, ou seja, o ato de nomear, é a operação à qual se reduz radicalmente o Nome do Pai – e esta é uma operação simbólica –, não menos importante é o fato de que o modo como se enoda com o Imaginário e o Real fará toda a diferença. Tais amarrações, dependendo da forma como se derem, poderão ser chamadas de nominação imaginária ou real e terão, por sua vez, ofício de Nome do Pai:

O que fundaria o caráter simbólico do Nome do Pai não seria forçosamente oriundo do simbólico, mas do modo de associação com uma dimensão que comporta uma nominação das outras duas dimensões. Esta triplicidade oferece uma pista para a expressão Nome de Nome de Nome (PORGE, 1998, p. 170).

Segundo Porge, Lacan dirige o foco para a nominação como sendo o ponto forte e enigmático do Nome do Pai, e passa a se debruçar sobre os textos do Antigo Testamento de 1963 a 1965, abordando o tema do Nome de Deus através do texto bíblico do Êxodo. A partir de 1975, Lacan trabalha a nominação por Deus partindo do texto de Gênesis (PORGE, 1998, p. 170). Nesse sentido, Lacan dá grande importância ao modo pelo qual Deus responderá a Moisés no episódio da sarça ardente, quando este lhe interroga sobre seu Nome.

Porge recorre ao texto bíblico do Êxodo para verificar, mais detidamente, algumas passagens do texto lacaniano. O autor citará a Bíblia da seguinte maneira:

Lacan começa por dar uma grande importância à maneira pela qual Deus responde a Moisés que o interroga sobre seu nome, quando do episódio da sarça ardente, descrito em *Êxodo* 3. Enquanto Moisés apascentava o rebanho de seu sogro, um anjo lhe aparece no meio de um arbusto em fogo, que, no entanto, não se consome. Em seguida Deus o chama, de dentro da sarça, para confiar-lhe a missão de retornar ao Egito com o fito de dali fazer saírem os hebreus e de servir a Deus.¹³ Moisés diz então a Deus (o Elohim): “Seja! Eu vou encontrar os filhos de Israel e lhes digo: ‘o Deus (o Elohim) de vossos pais me enviou a vós!’ Mas se eles perguntarem qual é o seu nome, o que lhes responderei eu?”¹⁴. Deus (Elohim) diz então a Moisés: ‘Eu sou o que sou (ehiè) me enviou a vós’”.¹⁵ Deus diz ainda a Moisés: “Tu falarás assim aos filhos de Israel: Yahvé (YHVH), o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, enviou-me a vós. Este é o nome que para sempre portarei, sob o qual me invocarão as gerações futuras.” (PORGE, 1998, p. 171).

A partir daí, Moisés poderá passar a falar “em nome de”. Mas em nome de quê? De quem? Eis toda a questão que envolve o enigma sobre o sagrado Nome de Deus, a questão que busca interpretar tanto o *ehiè asher ehiè*, quanto o YHVH, que, por sua vez, é considerado impronunciável, pois sua pronúncia se perdeu ao longo das eras (PORGE, 1998, p. 172).

De acordo com Porge, Lacan evolui na sua opção de tradução da resposta divina. Primeiramente, traduz à maneira católica “Eu sou o que sou”, mas depois critica essa tradução, sem dizer que a tinha adotado. Após isso, no seminário sobre a ética da psicanálise, ele se atém à tradução “Eu sou o que sou”. Porém, apesar desta mudança, verifica-se um ponto de vista em que se acentua neste sentido (PORGE, 1998, p. 177).

Segundo averiguações de Porge, em *O Seminário, livro 3: as psicoses*, Lacan propõe uma interpretação que vai no sentido do ser. Ele destaca que o *eu* que diz *eu sou aquele que sou* põe em causa o ser do *eu* [*je*]: “o eu que diz *eu sou aquele que sou*, este eu, absolutamente único é aquele que sustenta radicalmente o tu em seu apelo”, e “Um outro que se anuncia como *Eu sou aquele que sou* é por este único fato um Deus mais além, um Deus escondido e um Deus que não desvela em caso algum seu rosto” (PORGE, 1998, p. 177).

No seminário dedicado à questão da relação de objeto, o Outro que poderia pronunciar esta frase é identificado pelo pai simbólico. Lacan faz a seguinte colocação: “O único que poderia absolutamente responder pela posição do pai enquanto é o pai simbólico é aquele que poderia dizer como o Deus do monoteísmo – *Eu sou aquele que sou*. Mas esta frase que encontramos no texto sagrado não pode ser literalmente pronunciada por ninguém” (PORGE, 1998, p. 177).

No seminário sobre a ética da psicanálise, Lacan recorre à tradução “*Eu sou o que sou*”, da qual ele se utilizará de agora em diante, sempre abordando “um Deus que se apresenta como

essencialmente escondido” (PORGE, 1998, p. 177). Com a escolha desta tradução, é possível que Lacan ainda não tivesse clareza, neste momento, daquilo que estava por vir em termos teóricos; no entanto, apesar de parecer estar em busca de uma resposta em termos ontológicos, ou seja, do ser de Deus, a escolha desta tradução acentua que há uma “recusa de resposta”, no que diz respeito à resposta de Deus a Moisés (PORGE, 1998, p. 177).

Partindo disso, podemos depreender do texto de Lacan que, em momento algum, ele busca relacionar a frase “*Eu sou o que sou*” a YHVH, o Nome impronunciável, de modo que, segundo Porge (1998, p. 178), isto “não fará senão confirmar na sequência, que Lacan não procura em absoluto identificar Deus ao ser”.

Em sua abordagem do nome sagrado de Deus, Lacan barra a via de toda mística das bodas do ser e do nome de Deus. Contrariamente faz valer neste lugar em que Deus é interrogado sobre seu nome uma palavra de verdade, que é uma palavra de recusa, que instala no coração da resposta um furo, um vazio, uma barra (PORGE, 1998, p. 179).

Porge observa que, em *O seminário, livro 13: o objeto da psicanálise*, a barra sobre o Outro (Á) indica que há uma recusa em responder seu nome por parte do Outro. “*Eu sou o que sou*” quer dizer que não será dito nada sobre a verdade deste “Eu sou”, ou seja, a opacidade subsiste. Em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, Lacan ainda é mais categórico, ao exprimir esta recusa do “*eu sou o que eu sou*”, ele afirma, em seu seminário livro XVI: “Eu havia começado em tempos idos, em torno dessa pequena falha de meu discurso, que se chamava os Nomes do Pai, e que continua escancarada, a interrogar a tradução de um certo *Eyè acher eyè*. Não pronuncio bem o hebraico” (PORGE, 1998, p. 179)

E prossegue...

Os metafísicos, os pensadores gregos, traduziram isso por *Eu sou aquele que é*, porque, é claro, eles precisavam do ser. Só que isso não quer dizer isso. Existem alguns meios-termos – refiro-me a pessoas que dizem *Eu sou aquele que sou*. Essa é a benção romana, mas não quer dizer nada. De minha parte, ressaltai que era preciso entender *Eu sou o que Eu sou*. Com efeito, isso tem pelo menos o valor de um soco na cara. Vocês me perguntam meu nome e eu respondo *Eu sou o que eu sou*, e vão se danar. É exatamente o que faz o povo judeu desde essa época (LACAN, 1968-1969/2008, p. 68-69).

A partir da leitura que Porge faz de Lacan, o primeiro depreende que o Outro se recusa a responder, mas ele tem um corpo. O Outro, ou o pai simbólico, vem no lugar de Deus, e indica que há aí tanto uma resposta de recusa, quanto uma recusa de resposta, e isto implica que a resposta não poderá ser de alguém, de uma pessoa. Assim, a partir de tais pressupostos, é

possível compreender melhor a afirmação de Lacan de 1975, segundo a qual o *Eu sou o que sou* é um furo.

Por interpretar o “*Eu sou o que sou*” como recusa da resposta de Deus, Lacan propõe que esta frase é constitutiva de um furo no nível do Nome do Pai, que este furo é o furo no simbólico ($\bar{A}$) e que o pai como nome é regurgitado por este furo. Porém, é preciso esperar pelo nó borromeano para que Lacan encontre meios lógicos de fazer uso do furo. Daqui em diante, já fica mais clara a expressão Nome de Nome de Nome: ela acentua e privilegia a função de nominação, na medida mesma em que essa questão foi colocada pela própria introdução do Nome do Pai. O acontecimento de nominação diz respeito a que, segundo Lacan, “não há acontecimento senão do dizer”, o que distingue o dizer de uma palavra qualquer, afinal, “o acontecimento não se produz senão na ordem do simbólico” (PORGE, 1998, p. 181).

No entanto, a expressão não diz somente que o Nome do pai é um acontecimento de nominação, ela diz algo sobre como procede este acontecimento: pela triplicação de nome. Três nomes, não dois ou quatro. A pluralidade de nomes não é indefinida, ela se limita a três. Além do mais, estes três não estão justapostos, mas imbricados e dependentes simultaneamente uns dos outros. Nome de Nome de Nome sugere uma estrutura tríplice do nome no singular de Nome do Pai (PORGE, 1998, p. 182).

A recusa de Deus em dizer seu nome a Moisés é um dizer não, sendo que este dizer não é, ao mesmo tempo, aquilo de onde sai o nome de Deus, isto é, o que o suporta. Foi exatamente esta homonímia entre “nome” e “não” que possibilitou a Lacan nomear seu seminário de 1974-1975 de: *Os não tolos erram*. Apesar de *Os nomes do pai* e *Os não tolos erram* não terem o mesmo sentido, há aí o mesmo saber, sendo que se trata justamente deste enigma que Lacan reconheceu e ratificou (PORGE, 1998, p. 184).

O nó borromeano começa em três. Triplo é o real. Certamente se pode dar um sentido aos três anéis: real, simbólico, imaginário. Isto faz três nomes do pai, Mas no nó a três eles são equivalentes, cada um podendo vir no lugar de um outro, e cada um é dotado de ex-sistência, de consistência e de furo. Não é senão a partir do quarto anel que a equivalência entre os anéis cessa e que se pode diferenciar R, S e I de acordo com suas combinações em pares (PORGE, 1998, p. 186).

Lacan afirma que:

A necessidade de que um quarto termo venha aqui impor estas verdades primeiras é justamente aquilo sobre o que eu quero terminar, é, a saber, que

sem o quarto nada é propriamente falando colocado em evidência do que é verdadeiramente o nó borromeano (LACAN, RSI, lição de 13 de maio de 1975).

Sendo assim, o quarto anel é o Nome do Pai, o pai como nome, nome inominável, cujo turbilhão irá cuspir os nomes do pai R, S e I. Porge propõe que duas figuras híbridas derivam do Nome do Pai e do sujeito suposto saber, que seriam: o Nome do Pai sujeito suposto saber e sujeito suposto saber o Nome do Pai. Na primeira configuração, trata-se do pai legislador, que produz efeitos devastadores sobre o sujeito; no segundo caso, que seria o sujeito suposto saber o Nome do Pai, verificamos aquele que conhece os segredos impronunciáveis, o mago, o senhor do oculto (PORGE, 1998, p. 195).

Porge destaca, a partir de Lacan, duas “figuras”: o legislador, como aquele que “sabe”, no entanto, somente a partir de uma impostura, por um lado, e, por outro lado, o mago, aquele que supostamente teria conhecimento sobre o oculto, porém, somente no que diz respeito a uma suposição exterior, dado esse vazio do impronunciável – ou seja, um não existente: o vazio não tem identidade. O místico tem a experiência do vazio, mas não do lado do suposto saber. Ele padece a experiência, na qual está ausente enquanto sujeito, e sobre a qual só pode testemunhar *a posteriori*.

3 CONTEXTUALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO INTERIOR DO CATOLICISMO: UMA HISTÓRIA

Neste capítulo pretendemos recortar brevemente aspectos históricos referentes ao catolicismo, no sentido de abordar a experiência de sujeitos que no próprio interior da Igreja católica, foram chamados de mártires, eremitas, místicos e santos. À medida em que formos trazendo estes breves recortes históricos, buscaremos confrontá-los, ao mesmo tempo, com a teoria psicanalítica. Em seguida trabalharemos com o livro de Eric Laurent (2012): “A psicanálise e a escolha das mulheres”, para lermos em Freud e Lacan aspectos teóricos concernentes à diferenciação entre masoquismo feminino e gozo feminino.

3.1 Um pouco de História: mística e martírio

Neste item, pretendemos olhar, sem que haja grandes aprofundamentos historiográficos, para tempos importantes do catolicismo, em que este, com seu modo próprio de operar com a linguagem, foi se constituindo enquanto estrutura que diz respeito a uma fantasia

compartilhada. Lembrando que a estruturação da fantasia diz respeito ao próprio modo como o sujeito se constitui, em meio ao território linguageiro, que incide em seu corpo, como verificamos nos capítulos anteriores. Abordaremos o catolicismo enquanto corpo de linguagem, produto e produtor de uma fantasia compartilhada. Pretendemos compreender o martírio dentro de tal contexto: seria este masoquismo ou gozo feminino?

Tal questão importa a presente pesquisa, na medida em que o histórico de martírio está intimamente relacionado com a história do catolicismo e isto diz respeito ao gozo místico. Deste modo, se torna necessário averiguar mais detidamente quais elementos clínicos poderiam estar se presentificando neste contexto.

A história das instituições religiosas nos demonstra que, ao longo do tempo, a superação do corpo por meio de jejum, abstinência sexual e aniquilamento da própria vontade, foi tomado, no cristianismo, como forma de exaltar a alma em detrimento do corpo. De algum modo, foi compreendido, por parte dos primeiros cristãos, que a carne, por conta de sua fragilidade, necessidades e finitude, acabaria por ser um empecilho à imortalidade e transcendência da alma. Nesse sentido, é possível verificar que o cristianismo se constituiu enquanto corpo de linguagem, a partir do aniquilamento de um corpo sacrificado, que é o corpo de Cristo. Assim, sacrificar o corpo, com a finalidade de elevar a alma, tornou-se um propósito àqueles que são regidos por este corpo fantasmático, ou seja, originado a partir desta fantasia. (GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: VIGARELLO, História do Corpo, 2017, p. 20).

O corpo, por ser o centro do mistério proposto pelo cristianismo, se apresenta como referência permanente para os cristãos de todas as épocas, pois sua mensagem central é a de que, enviando seu Filho à Terra, pela anunciação-encarnação (O Ser Divino tornando-se palavra/carne), Deus teria dado aos humanos uma chance de salvar-se de corpo e alma. (NICOLE PELLEGRIN. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In: VIGARELLO, 2017, p. 192).

Ao longo deste percurso histórico, ao mesmo tempo em que esse corpo de Cristo ia se delineando, uma outra imagem do corpo se estabelecia: a do ser humano pecador, ou seja, aquele que precisaria ou ficar de fora do Corpo da Igreja por conta de suas faltas, ou se redimir (imolando seu corpo) a fim de poder se (re)inserir neste Corpo Institucional, o que, de alguma forma, produzirá os efeitos de martírio subsequentes.

Deste modo, o *Corpo de Cristo* (como cerne daquilo que se constituiu como sendo a Igreja Católica) se produziu ao longo dos séculos como efeito de linguagem e produtor desta, evidenciando um dentro/fora indissociável, de modo que o corpo humano pecador se apresentaria em contraposição ao Corpo glorioso e sacrificado de Cristo. Esse corpo é citado

pela Igreja Católica Apostólica Romana com letras maiúsculas, atestando que houve aí produção de discurso, pois o corpo já não é mais individual, ou seja, ele não pertence a um sujeito, mas trata-se de um corpo composto por membros determinados por uma mesma lógica, que será a lógica fantasística que, a partir da linguagem, os concerne e o constitui.

O pecado e o medo do corpo, sobretudo do corpo da mulher, foi se evidenciando sob forma de precauções e condenações no contexto da Igreja Católica. Mais do que o corpo, é da “carne” que se trata aqui, pois a Igreja se refere ao desejo e aos conteúdos de ordem sexual como sendo o “agulhão da carne” e a relação sexual como “obra da carne”. (GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: VIGARELLO, História do Corpo, 2017, p. 20).

Desse modo, verifica-se tanto um menosprezo do corpo/carne quanto um enobrecimento do corpo/espírito ao longo da história do cristianismo. Nesse sentido, verificamos tanto a questão do repúdio ao feminino, da qual trataremos mais adiante, quanto a questão concernente ao recalque das pulsões.

Sabemos a partir de Lacan que a pulsão é o “eco no corpo do fato de que há um dizer”. Isso significa que um corpo apenas se constitui como corpo no humano, porque houve linguagem a se inscrever nele a partir do dito do Outro, que, pela via da palavra, produziu contornos que marcaram essa carne até que, dali um corpo emergisse (MATTOS, 2015).

No entanto, a partir da leitura oferecida pelo discurso dominante de que seria necessário abster-se de várias das funções do corpo, verifica-se que duas opções se apresentavam aos cristãos: o recalque de pulsões, que indubitavelmente desembocaria no sintoma enquanto produto de uma fantasia, e, em uma outra via, assumir a possibilidade de gozar deste corpo, mas de uma Outra maneira, a saber, uma outra modalidade de gozo, que seria o gozo místico, um gozo mais além. O que ocorre, no entanto, é que a história nos traz pouquíssimos relatos de experiências de gozo místico, comparando-se com a infinidade de produções que atestam o quanto as instituições religiosas se tornaram *experts* na arte de produzir sintomas psíquicos, físicos e conversivos, produto da excessiva ação do recalque no que se refere a todos os conteúdos de ordem sexual.

Por ser necessário abolir o corpo/carne (no sentido de uma tentativa de alcançar o controle máximo sobre este), desde séculos muito iniciais da era cristã, a vida eremítica já passou a ser uma possibilidade extremamente interessante aos olhos dos primeiros cristãos, tendo em vista que recolher-se no deserto – ou melhor, sair do mundo – mostrou-se como alternativa eficaz para aqueles que queriam aniquilar a carne ainda em vida, por meio de privações, penitência, solidão e silêncio (VIGARELLO, 2017).

Aqui surge uma questão de grande pertinência: por que seria tão necessário sair do mundo, partindo para desertos concretos? Esse movimento poderia vir a se tratar de uma tentativa de saída da fantasia compartilhada, ou seja, dos efeitos de linguagem produzidos pelo discurso? Aniquilar o corpo seria a efetivação desta tentativa, já que sabemos com Freud e Lacan que o corpo é produto de uma fantasia?

O desejo sexual, de acordo com correntes do início do cristianismo, teria sido o responsável pela perda da graça e consequente perda do paraíso, de modo que, nas bases éticas do pensamento cristão, o corpo ocupou o espaço principal, estabelecendo as diretrizes que deveriam ser percorridas por aqueles que aspiravam à perfeição. Por isso, os eremitas procuravam o deserto, ou seja, a *zona do não-humano*, para transcenderem sua própria humanidade (NUNES JUNIOR, 2005, p. 32).

Nesse sentido, é possível supor que essa busca pela transcendência da própria humanidade e, consequentemente do corpo enquanto principal elemento de tal humanidade, poderia ser uma tentativa de ultrapassar a linguagem, base da fantasia, indo em busca de um território Outro (mais além do campo da linguagem), que pudesse estar dentro, porém, também fora de delimitações que a psicanálise considera como sendo de ordem fálica.

Dessa forma, o que passou a ocorrer foi que a organização da vida monástica, seguindo este mesmo caminho de proposta de uma possível transcendência, propiciou a criação de *desertos artificiais*, chamados cenóbios ou mosteiros. Nestes espaços, passou a habitar a figura do mártir, aquele que abdicaria de seu corpo e de sua carne (NUNES JÚNIOR, ANO, p.32), isto é, daquilo que o marcaria enquanto sujeito de um desejo singular, marcado por uma subjetividade própria, de modo a fazê-lo renunciar a possíveis modalidades de gozo fálicas em prol de um gozo que pudesse vir a estar “mais além” do falo. O mártir buscava ascender.

Por conta disso, é possível verificar, a partir da constante presença do mártir na história da Igreja ao longo dos séculos, que havia uma contínua tentativa de alcançar estados que pudessem estar mais além do território da linguagem, que diz respeito ao território da fantasia. Sendo muitas vezes um místico, que já se fazia presente antes mesmo de qualquer produção de testemunho oral e escrito ser possível, o mártir nos evidencia que o corpo por si só já é escrita, escrita que testemunha um gozo, que por sua vez, diz respeito a uma tentativa de já não ter mais bordas para delimitá-lo.

Ocorre que, desde o começo do século XVII, as ocasiões de martírio se evidenciaram consideravelmente diminuídas, de modo que alguns buscaram na mortificação uma saída para suas inquietações existenciais, fazendo do próprio corpo uma verdadeira via sacra, na ânsia de viverem a paixão do Redentor. Para viver esta experiência seria preciso vencer o corpo, que

passaria a ser o vetor de um procedimento sacrificial. Assim, todas as formas de humilhação foram exploradas por estas almas exigentes que, governadas por um princípio de desvalorização, buscavam uma perda absoluta de si mesmas, de modo que, muito antes do século XVII, a questão do martírio já estava plenamente situada no interior da instituição católica, apenas se valendo de contextos sempre diferenciados, de acordo com o tempo histórico vigente, para se localizar no discurso (GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: VIGARELLO, História do Corpo, 2017, p. 54).

Ainda ao longo da história cristã, gradativamente foi sendo dada certa ênfase à produção escrita que pudesse dar testemunho dessa experiência que já não seria mais necessariamente de martírio, mas diria respeito a um dentro/fora do território da linguagem. Essa experiência apresentava-se, sobretudo por parte das místicas, muitas vezes beguinas (falaremos mais destas mulheres nos próximos capítulos), as quais se propunham a dar testemunho daquilo que lhes ocorria. Assim, acabou sendo possível constatar que o êxtase místico é uma experiência corporal que não tem guarida no discurso e, por isso, é algo que precisa ser situado como declaração. Essas místicas buscavam, dessa forma, dar testemunho de seu gozo, de modo que se propunham a enquadrá-lo, fazendo declaração desta experiência a fim de situá-la no corpo discursivo.

Pretendemos voltar a este ponto (experiência mística que se situa como declaração) posteriormente, pois é necessário reunir e expor mais elementos ao longo da presente pesquisa para então ser possível destrinchá-lo. Porém, apenas é necessário marcar que o corpo místico, assim como todo e qualquer corpo, é produto de uma linguagem que opera (incide na carne) produzindo uma fantasia, que, por sua vez, irá compor este mesmo corpo em um dentro/fora indissociável, assim como nos propõe Lacan ao longo de vários seminários, em momentos de sua elaboração teórica, como na garrafa de Klein.

Nesse sentido, é possível dizer que a experiência mística se produz no gargalo da garrafa de Klein, que é justamente o ponto de “passagem” do fora/dentro. O místico se situaria precisamente nesta passagem. Porém, para que possa haver experiência a partir deste gargalo, de algum modo, haver “perda de bordas”, é necessário que o sujeito, neste momento, esteja livre da dependência ao pequeno outro, ou seja, das amarras oriundas do campo imaginário, ou seja descolado do território da fantasia que é fálico por excelência. Em outras palavras, é justamente por, em algum momento, estar “desenlaçado” do campo imaginário, que tal experiência poderá se dar. Isso não ocorre a partir de uma determinação da consciência, ao contrário, trata-se de um acontecimento inconsciente e o sujeito apenas sabe que vivenciou essa

experiência pelos efeitos que tem em seu corpo num só depois. Buscaremos esclarecer esses pontos com o decorrer da pesquisa.

Mas, afinal de contas, o que seria esse gozo feminino, que também é chamado de gozo Outro e está intimamente atrelado a experiência mística? Por que o martírio, ao longo da história, se apresenta tão próximo de tal experiência?

3.2 Sofrer por uma causa: gozo feminino ou masoquismo feminino?

Neste item, traremos à baila uma querela que atravessou todo o contexto da construção da teoria psicanalítica, tanto por seu fundador Sigmund Freud, como em seu retorno, conduzido por Jacques Lacan ao longo de todo seu ensino: como situar o gozo que estaria para além daquele que se estabeleceu como fálico pela psicanálise. De outro modo: como circunscrever este gozo que é Outro em relação ao falo? Para iniciarmos um possível bordejamento dessa questão, é preciso olhar para a hipótese levantada por Freud de um suposto masoquismo feminino que responderia pelo ser da mulher.

Para situar essa questão, contaremos com o auxílio de um autor de peso, Éric Laurent (2012), que nos ajudará a encontrar em Freud e Lacan maiores esclarecimentos acerca da escolha subjetiva das mulheres (que diz respeito a estarem não-todas inseridas no campo da linguagem) e o gozo que as norteiam, bem como, a partir destas elucidações, buscaremos situar mais precisamente a possível correlação entre mística e martírio.

Laurent (2012), em seu livro “A psicanálise e a escolha das mulheres”, nos conduz a um percurso interessante de retorno a Freud e a Lacan, que busca elucidar alguns pontos-chaves da proposta teórica de ambos no que diz respeito ao território do feminino. Neste sentido, o autor, em um primeiro momento, retoma dois pontos de articulação teórica de Freud que se referem respectivamente ao masoquismo feminino e ao enigma do desejo feminino. Posteriormente, Laurent também desdobrará as lógicas da posição feminina, trabalhadas por Lacan (1972-1973/2008), em seu *seminário Mais Ainda*. (LAURENT, 2012, p. 13)

Laurent irá mencionar uma pesquisa produzida por Ellie Ragland a respeito do conceito de masoquismo feminino em Freud. O autor, Eric Laurent, nos traz seus desdobramentos que inclusive tem norteado as pesquisas mais recentes sobre o feminino em psicanálise. No trabalho de Ragland, mencionado por Laurent, será apontado que Lacan contradiz o conceito de masoquismo proposto por Freud, no sentido em que este conceito propõe o masoquismo como retorno do sadismo contra o eu. (LAURENT, 2012, p. 47)

A pesquisa em questão (de Ragland), recapitula que Freud distinguia três formas das pulsões masoquistas e sádicas, que seriam respectivamente, erógena, moral e feminina. De certo

modo, Freud designava o masoquismo como “expressão de essência feminina” no panorama da bissexualidade do homem e da mulher. (LAURENT, 2012, p.48).

Segundo Lacan, a oposição estabelecida por Freud entre sadismo e masoquismo constituía uma dicotomia simples demais. O esforço de Freud para isolar a diferença masculino/feminino faz parte de um erro semelhante. Indo de encontro à concepção de Freud segundo a qual “ativo” e “passivo” denotavam literalmente as posições sexuais. Lacan demonstrou que as oposições generalizadas são pontos de vista imaginários, totalizantes, que buscam impor uma consistência às inconsistências existentes entre parceiros, assim como na economia libidinal própria a um sujeito. Para ele, a posição preferida de amante ou amado, revela uma relação entre desejo e saber nas estruturas diferenciais da neurose, perversão e psicose. (LAURENT, 2012, p. 48).

Segundo Laurent, Lacan nos apontará que a proposta de “masoquismo feminino” de Freud, seria nada mais que uma resposta ao paradoxo do Outro gozo, ou seja, teria a ver com a esperança humana de completude que se funda na recusa estrutural de renunciar a mãe como objeto primordial. Em seu texto de 1958-1960 “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina”, Lacan (1958/1998) propõe o masoquismo feminino como sendo desejo do homem (LAURENT, 2012, p.52)

A pesquisa de Ellie Ragland, que é sugerida por Laurent, aponta que contrariamente à Freud, Lacan desloca as supostas totalidades homem e mulher e as aborda a partir de uma inconsistência. Ele observa que, pelo menos do lado feminino, há a inclusão de um tipo inconsistência e isso fará com que qualquer totalidade simétrica entre masculino e feminino seja destruída. Lacan resguarda-se de qualquer simetria, ou seja, para Lacan não se trata de campos iguais. (LAURENT, 2012, p. 53)

Laurent elogia Ragland por conseguir citar com precisão o quanto Lacan critica em Freud a identificação do masoquismo como expressão de essência feminina, mostrando que em Freud havia uma “tentação de apreender o ser da mulher a partir de uma posição masoquista”. Ragland consegue apontar, através de sua pesquisa, que Helene Deutsch, na posição de aluna de Freud, acabou sendo a responsável por tornar tal proposta ainda mais difundida e aceita no meio psicanalítico.

O pequeno deslocamento que Ellie Ragland opera em relação a leitura do texto freudiano é a ocasião para não continuar imediatamente a leitura desse texto e ver como a ideia do masoquismo feminino foi concebida por uma aluna de Freud em particular, Helene Deutsch, que muito fez pela popularização, pela difusão de certa difusão de certo tipo de teses sobre o masoquismo feminino. A personalidade da própria Helene Deutsch, tão pouco masoquista, contribuiu em muito para dar a isso uma aparência interessante, uma consistência, ela

mesma aderindo a ideia do masoquismo como determinando, se não o ser da mulher, pelo menos sua definição sexuada (LAURENT, 2012, p. 54).

Helene Deutsch irá chegar à conclusão de que, na mulher, existe um combate entre o masoquismo, que a levará a se adaptar à dor e, o narcisismo, que ao contrário disso, a leva a se recusar a contrariedades. Essa hipótese, que por muito tempo não foi contestada, atualmente, a partir de pesquisas como a de Ragland, permite-nos constatar que está em causa os fundamentos biológicos da psicanálise: “Ao descobrir o masoquismo, a psicanálise assegura que faz parte da medicina” (LAURENT, 2012, p.55) Nesse sentido, o narcisismo seria apenas a suposta autodefesa necessária para preservação da espécie.

E é por isso que em seu texto “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina”, Lacan inclui sua crítica radical ao masoquismo feminino, em um capítulo que critica, em quatro pontos, as aderências da psicanálise de seu tempo com a biologia, mostrando o monstro conceitual que a ancoragem da psicanálise na biologia produzia- pensada essa ancoragem, sem reservas. E, efetivamente, vemos que, em Helene Deutsch, a adesão de peito aberto ao masoquismo repousa em uma ideia darwiniana da adaptação à realidade (LAURENT, 2012, p. 55).

Assim a proposta de Helene Deutsch é orientada por uma concepção de instinto sexual biológico e de uma pulsão parcial situada como totalidade.

A particularidade do masoquismo mergulhado no espaço feminino é que o masoquismo do lado homem definia apenas uma variante da falicidade típica, a variante perversa, enquanto que, do lado feminino, isso vinha designar um ser, uma essência (LAURENT, 2012, p. 56).

Deutsch, irá inclusive mencionar casos de mulheres que, assim como ela, não pareciam apresentar traço algum de masoquismo, ao contrário, mostravam-se como muito fálicas. No entanto, a própria Deutsch faz uma leitura de que lá está presente o masoquismo sob as mais variadas formas. É o caso da revolucionária Vera Figner Nacht Uber Russland, *Noite na Rússia*, que seria o protótipo de um relato deste tipo. Deutsch, longe de fazer desta heroína um modelo de liberação ou liberdade, destaca, na verdade, um modelo de subserviência a uma causa, a um chefe, e com isto estaria realizando nesta servidão seu ser masoquista. (LAURENT, 2012, p.63).

Essa é uma posição completamente diferente da que Lacan adota em relação às mesmas questões, afinal a heroína militante também é abordada por ele em seu seminário *Mais Ainda e mesmo* ao longo de sua obra. Antígona será a heroína mencionada por Lacan com grande

relevância, e o que se nota é que em momento algum ela é abordada como alguém que é movida por qualquer tipo de masoquismo feminino.

Laurent mencionará que, quando em *Mais Ainda*, Lacan (1972-1973/2008) trabalha o tema da mística – seu modo de trabalhar a questão pela via da devoção a uma causa – em momento algum ele aborda o místico como masoquista. Para situar a experiência mística, o tema do júbilo será central, este será o critério adotado pelo teórico. Lacan também distingue a relação do místico da relação de Schreber, um psicótico, com seu Deus, que tem para com este um movimento de invasão. Trata-se de um gozo penoso ao qual Lacan opõe ao júbilo do místico. (LAURENT, 2012, p.63)

Laurent propõe uma série: O júbilo da heroína, o júbilo da militante e júbilo da mística. Ele dirá:

Há momentos em que se dedicar a uma causa não é masoquismo; ainda assim há prejuízos ali, que são da ordem de: quando alguém não se dedica a seus interesses pequeno-burgueses mais estritamente definidos, então sofre por uma causa e é masoquista. E percebemos ali todo um terreno que consiste em dizer: a saúde resume-se em contar seus soldos. Faz parte, mas enfim, não existe apenas isso na saúde, há também: saber sacrificar certo número de coisas pelo que se considera de ordem superior. (LAURENT, 2012, p. 63)

Deste modo, tendo tais pontos discutidos, seguimos ainda em busca de avançar acerca deste gozo feminino. Se não se trata de masoquismo, como defini-lo então?

3.3 Masoquismo ou privação

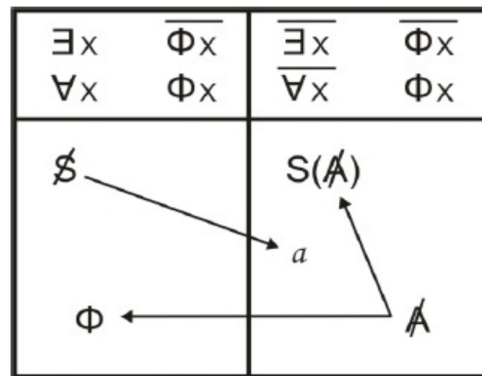
De acordo com Laurent, em seu livro “A psicanálise e a escolha das mulheres”, entre 1919 e 1924, Freud tirará o masoquismo da categoria de uma fantasia entre outras e passará a considerá-lo como acesso privilegiado a um real que é a pulsão de morte. Isso será trabalhado no texto “O problema econômico do masoquismo” de 1924. (LAURENT, 2012, p.75).

Esse guardião da vida é como o guardião do sono, ele faz o que pode. E, assim como o guardião do sono, não impede de despertares dos sonhos de angústia, o guardião da vida não impede, portanto, a descoberta do masoquismo enquanto relação privilegiada a essa aspiração ao princípio de Nirvana. Nesse sentido, a pulsão parcial, o masoquismo, é a excelência das pulsões parciais, visto que é ela que revela que toda pulsão tem uma face, um rosto de pulsão de morte (LAURENT, 2012, p. 75-6).

Neste ponto, surge a questão crucial: como situar o masoquismo feminino, como precisá-lo, já que ele introduz a questão da pulsão de morte? De acordo com Laurent, o que

ocorre é que Freud chama de masoquismo feminino aquilo que, de fato, não seria necessariamente feminino, mas de algum modo reenvia à infância e, por isso, tem como significação: ser castrado, sofrer coito ou parir. De modo que Freud (Apud. LAURENT, 2012) afirma que aquilo que ele nomeia de masoquismo feminino se constitui baseado inteiramente no masoquismo primário, erógeno, e no prazer no sofrimento. (LAURENT, 2012).

Figura 8 – Fórmula da sexuação.



Fonte: LAURENT, 2012, p. 76

Segundo Laurent (2012), ao retomar a escrita da posição da sexualidade feminina fornecida por Lacan nas fórmulas da sexuação, o que se mostra é a divisão do sujeito entre, de um lado, a relação com a pulsão do lado feminino (seria uma relação direta com a pulsão); e do outro lado, uma relação direta com aquilo que no Outro, seria um significante privilegiado. Inicialmente Lacan chamou esse significante de Nome do Pai, que ele apresentava como tendo relação com um Outro consistente, em que o sujeito barrado poderia ter no Outro a garantia do Outro, sendo que esse nome particular seria tudo que significava.

No entanto, com o decorrer de sua construção teórica, Lacan esvazia o Nome do pai de sua função de garantia da ordem significante e passa a isolar, sob o Nome do Pai, o lugar do significante que falta no Outro $S(\bar{A})$, que será lido como significante da falta, diferente desse que está no Outro, que se escreve fora e no qual há a escrita de toda uma série de paradoxos lógicos que se encontram latentes na ideia de escrever um significante fora do Outro (LAURENT, 2012). Trabalhamos minuciosamente essa questão em nosso capítulo anterior, ao abordarmos o tema referente aos Nomes do Pai.

A crítica que Lacan faz à concepção de Freud de masoquismo é no sentido da afirmação de que o masoquismo diz respeito ao ser da mulher. Será justamente por conta disto que Lacan introduz o conceito de privação, no intuito de balizar e bordejar o gozo particular que uma

mulher pode sentir ao se despojar do registro do ter, sem que isso dê relevo ao mínimo de masoquismo. (LAURENT, 2012).

Laurent nos recorda que, o conceito de privação foi introduzido por Lacan no final dos anos 50 para dar suporte teórico para os psicanalistas que estavam apostando tudo no conceito de frustração. “Esse sujeito do liberalismo vela por seu “ter” e a cada vez que ele não pode ter algo, ele sofre”. (LAURENT, 2012, p. 79)

Éric Laurent dirá que a concepção anglo-saxônica, sobretudo, entende o conceito de *Versagung* como correspondendo a tradução de frustração, sendo que esse conceito, no entender de Lacan, teria muito mais relação com aquilo que é recusado pela linguagem. Lacan traduz como “isso que se recusa” e esclarece esse ponto no sentido da recusa da linguagem a dizer, fazendo valer as relações com a demanda, isto é, “há algo na demanda que não se chega a dizer”. Isso teria relação a que “não se chega a dizer o desejo na demanda” (LAURENT, 2012).

O conceito de privação caberia no sentido de fazer os psicanalistas pensarem em algo que não operasse no registro do ter, ou seja, daquilo que se pode demandar. “Há um registro que não se demanda e que é o ser” (LAURENT, 2012, p 80). A questão do ser em Lacan é bastante complexa e ele a aborda sempre no sentido da falta a ser. Isso quer dizer que meninos e meninas faltam a ser, no sentido em que lhes falta uma identidade total, que diga respeito ao desejo (LAURENT, 2012).

Se nota, no entanto, que meninos e meninas se separam na sua relação com o ser. Os primeiros fazem seu ser afrontando a ameaça de castração, não de todo, mas em partes. Por outro lado, há o ser feminino, onde a castração não pode ser mais uma ameaça, visto que já foi efetuada, de modo que a mulher não teme nada e por isso “fará seu ser se livrando do seu ter” (LAURENT, 2012, p. 81).

O gozo na privação estaria nesta operação que consiste em fabricar esse a mais a partir da subtração do ter. Deste modo, segundo Laurent, Lacan passará a situar personagens femininos que até então estavam sendo localizados clinicamente no registro do masoquismo, como, por exemplo, as místicas com seus paradigmáticos testemunhos de dor, de outra maneira. A própria Santa Teresa, por muito tempo, foi utilizada como exemplo-tipo de masoquismo, até que viesse Lacan e apontasse que o que se passa é um despojamento dos bens e da mundanidade, o que, por sua vez, irá evidenciar um ser, que a partir desta dialética que muitos consideram estranha, se valoriza e se considera tanto mais no ser, que há, por sua vez, essa perda no ter (LAURENT, 2012).

Trata-se muito mais de renunciar a algo do que de um movimento ativo em busca do “ter a dor”. O que se verifica é um gozo diferenciado que se apresenta por estar se despojando do campo fálico (ter), em alguma medida.

É necessário que fique claro que esse ser diz respeito à noção de ex-sistência, pois evidentemente que esse ser não é obtido, trata-se de um ser fora, um ser que não está no registro do ter, não pode ser “*in*” e não pode ser possuído. Lacan foi sensível ao fato de que, na mística, as relações das mulheres com Deus não podem ser tratadas pela negação científica e nem pelo anticlericalismo primário, o qual supõem que elas podem ser curadas, casando-as. O júbilo das místicas atesta que há, indubitavelmente, mulheres que não podem ter uma relação com um homem senão por essa via, pelos nomes do pai, como ocorre na mística. (LAURENT, 2012)

Laurent pontua que, será a partir do conceito de privação que Lacan poderá repensar o ser das mulheres, não pela via do masoquismo, sendo que após o estabelecimento deste conceito, Lacan também denunciará a ilusão masoquista como uma ilusão biológica. O que se nota é que o que faz as mulheres consentirem com essa fantasia dos homens, se mantendo em posições subjetivas em que dor e humilhação estão ligadas, é que por elas se encontrarem ao abrigo da ameaça de castração, podem assim ir mais longe que os homens nos caminhos de dedicação e amor. Por isso Lacan prefere o termo devastação em vez de masoquismo para situar a relação das mulheres com o território fálico. (LAURENT, 2012)

Não é porque as mulheres são masoquistas, mas é porque, como não há esse limite, essa barreira da ameaça de castração, elas podem ser muito mais decididas para dispor delas mesmas e de seus corpos para alcançarem o ponto em que elas se asseguram do gozo do Outro. (LAURENT, 2012, p. 83).

Desta forma, chegamos a elucidações importantes que dizem respeito a uma diferenciação clínica entre masoquismo e gozo feminino, a partir de articulações referentes ao conceito de privação proposto por Jacques Lacan, segundo a leitura de Eric Laurent. A mística, enquanto objeto de pesquisa deste trabalho, poderia ser abordada por essa via primordialmente? Seria o gozo místico um gozo que tem como premissa a privação, mas especificamente a privação do gozo fálico?

Seguimos interrogando aqueles que podem nos dizer algo disso: os próprios místicos.

4 DENTRO E FORA: O MÍSTICO SE SITUARIA EM UMA FRONTEIRA?

Neste capítulo, utilizaremos os desdobramentos do historiador e psicanalista Michel de Certeau para buscarmos averiguar algo que diz respeito a uma possível operação mística, ou seja, o modo como o místico opera no laço social a partir da linguagem. Nesse sentido, avançaremos um pouco mais no campo histórico e observaremos um momento importante da história do cristianismo: o surgimento de espaços que ficavam do lado de fora das cidades e que comportavam mulheres que tinham uma vida diferenciada das demais de sua época, pois não eram casadas e não pertenciam a nenhuma ordem religiosa. Essas mulheres eram chamadas de beguinhas. Elas estavam dentro e fora.

4.1 Um lugar para se perder

Michel de Certeau comenta *India Song*, de Marguerite Duras, para buscar situar o (não) lugar em que muitas vezes se encontra o místico. A partir desse romance, o teórico introduz uma história passada em séculos muito remotos do cristianismo: *salê*, a idiota, relato que se passa no deserto do Egito, no começo da tradição cristã, por volta do século IV, tendo sua história relatada na *História lausiaca*, de Palladius. Seguiremos os passos de Certeau a fim de olharmos com atenção para o movimento místico que se desprende tão sutil e belamente das páginas da história, em seguida olharemos com as mesmas lentes para outro território que se localiza no interior da trajetória do cristianismo, a saber, o movimento das beguinhas (DE CERTEAU, 2015).

O convento egípcio de que se trata aqui está perto de Panópolis e foi estabelecido por Pacômio em *Mêne* ou *Tismênai*, de modo que aqui se apresentará a forma primeira daquilo que se configurará como “loucura para o Cristo”. Lá está uma mulher sem nome que desaparece assim que é reconhecida. Essa louca não está só, no sentido de que ao mesmo tempo muitos outros loucos, nos mais variados lugares, fazem eco a essa loucura — eles são chamados os “loucos de Cristo”. Michel de Certeau se questiona: “Que desvio eles produzem? ” O teórico esclarece que se interroga acerca disso não porque queira captar o segredo de sua sedução, mas para “buscar circunscrever o ponto de fuga por onde eles nos desviam para um absoluto” (DE CERTEAU, 2015, p. 50).

Trata-se de um mosteiro, ou seja, um convento egípcio que comporta aproximadamente 400 mulheres (como viria a ser muitos séculos depois o de Santa Teresa de Ávila). Nesse local a louca erra só numa cozinha (DE CERTEAU, 2015).

Nessa passagem da *História lausiaca* que relata pela primeira vez a idiota (*salê*), observa-se que posteriormente o título foi alterado para “a que simulava loucura (*môrian*)”. O título traz consigo a questão: essa loucura é real ou simulada? Ou real por que simulada? Poderia também vir a ser algo diferente de loucura, algo que dissesse respeito a um modo diferenciado de operar com a linguagem? De todo modo, o relato encerra-se sem ter respondido à questão alguma. Michel de Certeau o transcreve na íntegra:

Nesse mosteiro houve uma virgem que simulava a loucura e o demônio. As outras ficaram com nojo dela, tanto que ninguém comia com ela, o que ela tinha julgado preferível. Errando através da cozinha, ela fazia qualquer serviço. Era, como se diz, a esponja do mosteiro. De fato, ela cumpria o que está escrito: “Se alguém tem o propósito de ser sábio entre nós nesta vida, que ele se torne louco para tornar-se sábio”. Ela tinha amarrado um pano em volta da sua cabeça — todas as outras raspadas e usam capuzes —, e é com essa postura que ela fazia o serviço. Das 400 (irmãs) nenhuma jamais a viu mastigar alguma coisa durante os anos da sua vida; jamais ela se sentou à mesa; jamais ela repartiu o pão com as outras. Ela se contentava das migalhas da mesa que ela limpava e da água das panelas que ela areava, sem fazer injúria a ninguém, sem resmungar, sem falar de modo nenhum, ainda que atingida por golpes, injuriada, carregada de maldições e tratada com desgosto.

Eis que um anjo se apresentou ao santo homem Pitêroum, anacoreta que tinha feito suas provas e residia no [monte] Porfirita. Ele lhe diz: Por que tu tens boa opinião de ti, por causa da tua vida religiosa e do lugar onde moras? Queres ver uma mulher mais religiosa que ti? Vai ao mosteiro das mulheres Tabennesiotas e lá tu encontrarás uma com uma faixa na cabeça. Ela é melhor que ti. Às voltas com essa multidão, ela jamais afastou seu coração de Deus, enquanto tu, que moras aqui, em pensamento vagabundeias pelas cidades.

Ele, que jamais tinha saído, partiu para lá. Pede aos superiores que entre no mosteiro das mulheres. Como era ilustre e já velho, eles não hesitaram em deixá-lo entrar. Uma vez dentro, ele pede que veja todas. Mas ela não se mostrava. Ao fim ele lhes disse: “Tragam-me todas. Falta uma.” Elas lhe dizem: “Temos uma idiota (*salê*) dentro, na cozinha” — “Façam-na vir também, para que eu a veja”. Elas foram chamá-la. Ela se recusa, talvez porque se dava conta do que acontecia, ou até porque ela tinha tido também essa revelação. Elas a arrastam à força e lhe dizem: “O santo homem Pitêroum quer vê-la.” Ele tinha muita fama.

Quando ela chegou, ele viu o trapo em sua cabeça e, caindo aos seus pés, disse-lhe: “Abençoa-me, mãe (*Amma*).” Como ele, ela caiu também aos seus pés dizendo: “Abençoa-me tu, senhor (*Kurie*).” Ei-las todas fora de si. Elas dizem ao santo homem: “Pai (*Abba*), não entenda como injúria: é uma idiota (*salê*).” Pitêroum disse a todas: “Vocês é que são idiotas (*salai*), porque ela é para mim e para vocês nossa mãe (*Ammas*) — chamam-se assim os guias espirituais — e eu rezo para achar-me digno dela no dia do julgamento.” A essas palavras, elas caíram aos pés do monge, confessando todos os tipos de coisas: uma tinha jogado nela a água da cozinha, a outra tinha enchido de murros e

outra tinha inchado seu nariz... Enfim, elas todas tinham muitas injúrias a confessar. Tendo rezado por elas, ele foi embora.

Alguns dias depois, não podendo suportar a estima e admiração de suas irmãs, abatida com suas desculpas, ela saiu do mosteiro. Para onde ela foi, onde ela se enterrou, como ela acabou, ninguém o soube. (DE CERTEAU, 2015, p. 52)

Michel de Certeau aponta que essa mulher que não sai da cozinha se refere a “algo que concerne ao esmigalhamento e aos detritos de alimentos. Ela faz disso seu corpo”. Essa mulher se sustentará em ser esse ponto de abjeção, isto é, o “nada” que provoca repulsa. Não há descontinuidade entre ela e os detritos dos quais se ocupa. Ela nem ao menos “mastiga”, ela é esse resto sem fim, infinito. Ao contrário da mãe imaginária, a virgem mãe, idealizada a partir da nomeação do Outro, sem relação alguma com o real do corpo. *Salê*, a idiota, “está inteiramente na coisa não simbolizável, que resiste ao sentido”. Essa mulher assumirá para si as mais humildes funções do corpo, se perdendo em um insustentável abaixo de toda linguagem (DE CERTEAU, 2015, p. 53).

O teórico aponta que, no entanto, será precisamente esse “rejeito nojento” que possibilitará uma série de operações concernentes àquele território, no sentido de permitir às outras mulheres a repartição das refeições, bem como a distribuição dos signos vestimentares e corporais de eleição, enfim, a circulação do que se opera com as palavras. Será a excluída que tornará possível toda essa circulação. Seria essa uma possível definição para a operação mística: êxtimo ao campo da operação significante e que, por isso mesmo, possibilita-a?

O relato se organiza em torno de dois territórios extremos: o lugar nobre que é sinônimo da heroicidade eremítica, onde reside o homem que é “pai” e possui “renome”; no outro extremo, o lugar ao qual pertencem tanto os detritos quanto as produções, o lugar de “dentro”, a cozinha, onde essa moça erra sem nome algum, a idiota. Entre esses dois extremos está a zona mediana, a multidão (400 mulheres), onde se localiza o teatro de troca. “Com o Pai no alto e uma mulher embaixo, tem-se, em suma, um pequeno cosmo, suscetível de ser invertido pela transformação da mulher em Mãe (*Ammas*) que assume o lugar do Pai (*Abbas*).” (DE CERTEAU, 2015, p. 53).

Podemos entender este “teatro de troca” (mencionado por Certeau logo acima), como o território de uma fantasia compartilhada, isto é, a zona mediana referente a linguagem; o Pai no alto diz respeito ao Nome do Pai e todo o campo fálico que este Nome circunscreve, ele tem um lugar privilegiado neste território da fantasia. No campo dos detritos e das produções estaria “aquela que erra sem nome”, ou seja, aquela que não é definida a partir de nenhum significante, este último território (sem nomeação) podemos designar como um campo Outro em relação ao

campo significativo, ou da linguagem. Estamos explicitando deste modo, a fim de buscarmos situar o lugar do místico e sua operação do terreno da linguagem e, conseqüentemente, da fantasia.

Nesse caso, a troca, improvável segundo a ordem das coisas, será introduzida pela “revelação” recebida pelo Pai a partir do anjo atravessador de fronteiras. “Sua palavra (a palavra) supera a divisão dos lugares que opõe o cume e o sopé, o homem e a mulher, o renome e o nojo, o domínio e a errância etc. É uma palavra que, primeiramente, atravessa. Ela dá ‘base mística’ à aproximação de duas solidões estranhas uma à outra.” (DE CERTEAU, 2015, p. 53).

Essa palavra destacada (análoga à do poeta ou do analista), atravessadora (ela “atravessa”), vinda de mais longe que seu locutor (é uma mensagem), é a única a permitir-se nomear “Deus” (não há outra menção no texto), é para a mulher designada por “uma faixa na cabeça” (e não por sua idiotice) a possibilidade de que sua abjeção, efeito de escândalo, se articule como efeito de verdade (“ela é melhor”) e como efeito de amor (“ela jamais afastou seu coração de Deus”). Mas a linguagem angélica permanece nesse possível (DE CERTEAU, 2015, p. 54).

Para Michel de Certeau seria em termos de fronteiras a serem mantidas ou ultrapassadas, ou seja, em termos daquilo que se excede, que esse relato parece procurar o ponto em que entrar e sair coincidem, ou seja, onde avançar em sabedoria e perder sentido se encontram. Isso se verifica em pontos centrais da narrativa: Pitéroum jamais tinha saído; a saída definitiva da louca que se vai para sempre; as irmãs ficam “fora de si”. Aqui se verifica o indicativo que é dado desde o início com a citação de São Paulo, a saber, “tornar-se louco para tornar-se sábio” (DE CERTEAU, 2015, p. 55).

Desse modo, Pitéroum avança enquanto a idiota se retira. Ele deixa seu lugar nobre, ordena, interroga, põe-se de joelhos, abençoa, enfim, há sempre um movimento que se dirige ao exterior, ele tem a iniciativa. Ela, ao contrário, subtrai-se, abstendo-se das refeições comunitárias, dos sinais identificativos referentes ao coletivo e até mesmo da linguagem. “Enquanto ele vai ‘ver’ uma melhor que ele (mas seus pensamentos já vagabundeiam pelas cidades), ela não cede ao nome, ela não tem nada para ver lá fora, ela está no interior, num excesso de que nada a distrai. Ela não funciona nesse ideal do eu, de onde o sujeito se percebe como ‘visto pelo outro’” (DE CERTEAU, 2015, p. 56).

Vem o momento da palavra. O monge o marca ajoelhando-se. Como um ritual, seu gesto traça o espaço de um dizer diferente entre eles. Ele recorta uma soleira, como por um círculo de giz, para o ato dual de uma troca. “Abençoa-me [mãe]”. Seu papel era o de abençoar. Ele sai, excêntrico, para confessar a exterioridade (a superioridade do outro). Ele a tira, assim, da indistinção em

que ela estava. Ele a destaca de seu infinito só dela. Ele lhe fixa o lugar que ele ocupava, o de abençoar e de ser “pai” (primeiro numa ordem). Pelo próprio ato que é essencial a todo exorcismo, ele nomeia o inominável. Ele quer extrair-la do indeterminado, isto é, dela mesma, para que ela esteja no lugar do pai. (DE CERTEAU, 2015, p. 56–57)

Já ela se subtrai novamente: “Tu, abençoa-me, senhor”. Ela se contenta em apenas reproduzir o gesto e a palavra do outro. Sendo corajosa, ela passa a falar apenas fazendo-lhe eco, ficando ela mesma silenciosa em meio às palavras dele, que vão sendo repetidas por ela. Nesse movimento, a idiota enuncia o homem mestre como sendo aquele que está designado a “abençoar”, ou seja, como aquele que tem o poder institucional, viril e paterno de articular a partir do significante (benção) a exterioridade divina sobre a exterioridade dos fiéis. Nesse sentido, ela irá se recusar a ocupar o lugar que ele ocupa na instituição simbólica, de modo que ele permanecerá falando, abençoando, censurando, enfim, retomando seu posto. Enquanto ela permanece no infinito de uma abjeção sem linguagem (DE CERTEAU, 2015, p. 57).

Importante aqui pararmos para pensarmos no seguinte questionamento: seria esse o lugar em que o místico busca permanecer, a saber, o infinito de uma abjeção sem linguagem? Podemos nos referir a esse lugar como dentro/fora do território da linguagem, portanto fora do campo da fantasia que sempre é, de todo modo, fálica?

Sem nada afirmar nem mesmo negar disso, a única coisa que se sabe é que, para ela, é impossível se dirigir a um homem como a seu pai e assim participar da circulação significante. Assim, com palavras que não são dela, ela apenas se dirige a Deus, ficando assim em seu mundo, no infinito absoluto (desligado) do outro. “Como ‘no sono’, dentro de um nada sem limites: subtraída aí, em alguma coisa que não forma palavra, mas que é sempre desvio e distração em relação ao diálogo. Talvez ela seja realmente ‘louca’ porque ela está aí perdida no Outro” (DE CERTEAU, 2015, p. 58).

Quanto às irmãs, elas já haviam dito: “Nós temos uma louca aqui dentro”, o que, de certa forma, pode ser entendido por: “é nosso segredo interior, uma loucura dentro de nós”. Quando retirado da cozinha, o que antes era segredo, se torna manifesto, então elas “saem delas próprias”. Qual poderia ser o grau dessa “saída” de si? Estariam elas extasiadas, excitadas, excedidas, exasperadas? O que ocorre é que a resposta da idiota causa injúria à instituição monástica, de modo que ela aí se subtrai. Porém, ela não depende dele (Pai) e este é o excesso por excelência. Por isso mesmo as irmãs se colocam logo a apagar tal injúria, se colocando a reparar o Pai. Elas são as reparadoras em relação a posição simbólica: não é nada, é apenas uma idiota (DE CERTEAU, 2015, p. 58–59).

O Pai, por sua vez, censura-as, apropriando-se de seu posto de “pai”, de modo que elas então lhe dão satisfações, confessando o ordinário da vida comunitária. Ele, de seu lugar, novamente as abençoa lhes perdoando, num movimento que faz com que tudo volte à ordem. Assim, ele vai embora, pois só tem isso a fazer, retomando seu posto com “um saber que o texto não diz” (DE CERTEAU, 2015, p. 59).

Alguma coisa parece, de fato, ter ocorrido. Ele aponta para a constatação de que tanto ele próprio como elas são filhos dessa idiota: “nós temos, vocês e eu, não somente a loucura, mas essa louca como mãe”. Esse é o ponto cego, que na genealogia dos sábios se mostra em seu perpétuo começo; a sabedoria nasce daí sem que seja preciso dizer mais nada, “senão por uma referência ao que domina por último toda sabedoria, no clarão ou no ‘dia’ do julgamento, em que um para além da linguagem que corresponde ao não lugar da louca” (DE CERTEAU, 2015, p. 59).

Com isso cada uma delas toma sobre si um pouco da loucura da idiota e assim vão apresentando seus pedacinhos de loucura: “eu também, eu também”. Cada qual está fora de si, de modo que água de cozinha e detritos são repartidos. “O objeto de desgosto, elas não o rejeitam mais, elas o levam em conta” (DE CERTEAU, 2015, p. 59).

A loucura da idiota, assim como a morte, não é simbolizável, por isso mesmo ela, que era refugio, não poderia converter-se em “santa”, de modo que a operação monástica malogra.

A loucura da louca consiste em não (poder) participar da circulação do significante; em ser apenas, em relação à própria loucura, sua “simulação”; em ter apenas do verbo a experiência de uma “traição”; em se salvaguardar do valor constituinte da palavra; em recusar que “assim seja feito segundo tua palavra”. Essa mulher não poderia estar aí- aí onde a coloca o discurso comunitário (DE CERTEAU, 2015, p. 59–60).

Para Michel de Certeau, enquanto o *syn-bolos* é ficção produtora de união, ela seria então *dia-bolos*, dissuasão do simbólico pelo inominável dessa coisa. Afinal, a sabedoria é sempre “não isso”.

4.2 Beguinhas: mulheres que ousaram estar dentro e fora

A Idade Média foi palco de inúmeros acontecimentos no que diz respeito à mística cristã. Isso se evidencia a partir de recortes históricos apresentados por historiadores medievalistas. De acordo com esses, o século XII teria marcado o início de um novo tempo político e social na Idade Média, porém, no que concerne à história da mística cristã, foi o século XIII o marco delimitador deste novo estágio da mística ocidental cristã, que trouxe consigo a

questão da revivificação religiosa. Essa comparece na história a partir, tanto de movimentos denominados heréticos, quanto na fundação de novas ordens religiosas com características notadamente reformadoras e místicas, como a Ordem Franciscana. (SCHWARTZ, 2006, p. 20).

A palavra mística na historiografia da Europa Ocidental se refere imediatamente a um grande número de nomes de mulheres e apenas a três notáveis nomes do sexo masculino (Ruysbroeck, Eckhart e João da Cruz). Isso torna evidente a importância das mulheres para a reavaliação e definição da vida religiosa nesse período. As mulheres místicas desempenharam um papel importante neste período em que o poder masculino na igreja foi devastado por conflitos internos e movimentos alternativos emergentes que foram considerados hereges. Nesse contexto conturbado, muitas mulheres levantaram sua voz e, portanto, possuem uma influência político religiosa importante. Várias dessas mulheres postularam-se como profetizas e fazem notáveis afirmações teológicas. Curiosamente, entretanto, o que elas proclamam não é geralmente definido como teologia, mas como mística. As mulheres desejam afirmar, com seu estilo próprio de falar, uma maneira distinta da religião proveniente da teologia clássica e querem dar a sua opinião em discussões teológicas. No entanto, os homens, para garantir sua própria definição teológica, classificam estereotipadamente a teologia das mulheres como mística. (TROCH, 2013, p. 3)

Desse ponto em diante (século XII), a definição de mística passou a ser dada usualmente a uma determinada forma e estilo de textos históricos que seriam justamente aqueles que compreenderiam poesia, alegorias, metáforas e visões sempre em uma relação específica com o corpo. Nesse sentido, muitas pesquisas recentes têm se debruçado sobre a questão da mística feminina no período medieval, que abrangeria aproximadamente uma faixa cronológica que iria do século XI ao século XV, sendo que tais pesquisas mostram-nos que as mulheres desse período que eram também consideradas místicas tinham papel relevante na vida eclesiástica, política e econômica. Assim, podem ser encontrados muitos escritos sobre a vida dessas mulheres, tecidos por suas próprias mãos ou por biógrafos de seu tempo. O que a história nos mostra é que elas atuavam em diferentes contextos, vivendo em mosteiros, beguinarias ou ordens terciárias; sendo sozinhas, leigas, viúvas ou casadas (TROCH, 2013).

Essas mulheres precisaram criar um modo de vida condizente com seu gozo místico. Era necessário inventar um modo de viver que lhes permitisse transpor os rígidos muros da fantasia fálica, que era a base do discurso dominante e atravessava o contexto histórico de sua época. Desse modo, elas construíram espaços e territórios que pudessem estar minimamente fora de tais muros e essa operação se dava pela via do corpo. Assim, elas criavam com seu corpo modos de falar a partir de uma escrita na carne; criaram também uma escrita literal com a qual faziam corpo a partir de suas produções e testemunhos; elas criavam, ainda, territórios e

espaços concretos onde podiam habitar e morar sendo um só “corpo místico”, partilhando de uma mesma linguagem... Uma linguagem que fosse Outra, que se localizasse no “entre”, isto é, no delicado ponto que está dentro e fora ao mesmo tempo, ou seja, na fronteira: nas bordas do fálico.

As beguinarias constituíam esse espaço concreto. Esse espaço entre muros. O dentro/fora. A fronteira. As beguinas possuíam uma espiritualidade vívida no feminino, em pequenas comunidades chamadas *Begijnhof*, sendo mulheres jovens e adultas e que combinavam vida de oração e de trabalho autogestionário com serviço aos pobres, doentes e pessoas marginalizadas, sendo guiadas por uma espiritualidade singular de caráter leigo.

Trata-se de um movimento impetuoso que se dá justamente numa atmosfera de adversidades aparentemente intransponíveis para os excluídos de então, ao ponto de se produzir em meio a uma sociedade que tinha ares de misoginia aí reinante [...]. Chama a atenção o fato de que, nos primeiros tempos, as beguinas ressoavam para as forças dominantes apenas como uma experiência beneficente e útil, ao alcance de seus olhos inquisitoriais. À medida, porém, que as beguinas vão se consolidando organicamente, trabalhando sua identidade de mulheres livres — em relação ao machismo familiar, ao machismo clerical e ao machismo de outras instâncias oficiais —, passaram a sofrer leituras pejorativas até começarem a serem perseguidas pela instituição eclesiástica, ao ponto de, em 1311, serem condenadas como hereges, no Concílio de Viena (CALADO, 2012).

Esse foi o passo inicial para a futura oficialização da famigerada caça às bruxas, culminando nos processos mais aviltantes da condição humana, protagonizados pela Inquisição.

O movimento de *béguines* não se tratou, em momento algum, de alguma forma de vida religiosa planejada. Foi apenas um fenômeno que dizia respeito a uma sociedade urbana em expansão. Eram mulheres que, por algum motivo, não queriam ou não podiam estar nas instituições religiosas e até mesmo não queriam ou não podiam estar na instituição matrimonial. Assim, elas não pertenciam nem à comunidade monástica dos religiosos, nem ao mundo laico. “Elas se organizavam de forma semi-secular e semi-religiosa e não seguiam nenhuma regra comum, embora seguissem uma vida apostólica” (SCHWARTZ, 2006, p. 23).

Tal movimento, que, no início, era constituído por mulheres abastadas e bem instruídas que desejavam levar uma vida de humildade, pobreza e castidade, renunciando aos prazeres do mundo e sendo muitas vezes denominadas “mulheres santas” pelas comunidades locais, ao longo do tempo foi sendo também refúgio para as mulheres pobres. O que se evidencia, no entanto, é que essas “mulheres santas” foram justamente as produtoras de um surpreendente número de obras místicas (SCHWARTZ, 2006, p. 25).

O que podemos observar, a partir de uma leitura psicanalítica, é que tais escritos místicos se produzem justamente nesse espaço fronteiro: mulheres que não se encontravam totalmente submetidas ao discurso dominante, de ordem fálica, nem totalmente fora desse discurso, habitando um território Outro. Elas se situavam na “passagem”, no “entre”, e o tempo todo eram exigidas, no sentido de dar testemunho acerca de sua experiência fronteira. Havia a necessidade e até mesmo obrigatoriedade do testemunho, pois apenas assim o discurso as autorizava ou desautorizava a permanecerem ali, nas bordas.

Assim, elas escreviam e produziam traduções de textos considerados sagrados, atendiam aos pobres, se organizavam comunitariamente a fim de manterem sua subsistência, iam e vinham realizando continuamente a escrita incansável desse trabalho apostólico (identificado aos apóstolos de Cristo).

Porém, a Igreja, por sua vez, intrigada com este movimento crescente, designou religiosos para acompanhá-las, sendo que essa tarefa ficou a cargo dos dominicanos (que futuramente viriam a ser os principais inquisidores), enquanto os franciscanos se encarregariam dos beguinários masculinos. Os padres dominicanos se encarregariam de ministrar a elas os sacramentos da Santa Madre Igreja e também de verificar se tais mulheres se mantinham em um caminho que estivesse em condições de ser autorizado pelo discurso dominante (SCHWARTZ, 2006).

A escrita não podia parar, era contínua, pois a autorização para habitar o espaço fronteiro nunca estava concluída. Era necessário escrever sem cessar, para que tal escrita pudesse fazer passagem. Porém, como não é possível uma escrita (da experiência) linear e contínua, chegou, enfim, o momento em que, segundo pesquisadores medievalistas, o termo *béguine* – que inicialmente era um apelido para hereges (SCHWARTZ, 2006, p. 26) e, originariamente, diz de uma suspeita que sempre existiu com esse movimento – acabou por se ver associado àquilo que o discurso dominante (fálico por excelência) compreendia por “excessos místicos”. O que se verificaria aqui seria, sobretudo, um receio por parte do discurso detentor de saber de que houvesse um “excesso” (de gozo?) fora do discurso, ou seja, fora da linguagem, portanto, fora do seu controle.

O fato é que a linguagem de devoção mística que as *béguines* usavam em sua “mística do amor” – a ideia da alma da pessoa pia como noiva, o sentido do desejo por Deus intensificado como uma união eroticamente experienciada da alma com Deus, a experiência da *deificatio*, a alma se torna divina em sua união com Deus – fez com que as autoridades eclesiásticas acreditassem que eram devotas da heresia do “livre espírito”, que promulgava doutrinas sobre a união do Deus e cujos adeptos viviam licenciosamente, acreditando estarem isentos de todas as leis (PETTER apud SCHWARTZ, 2006, p.27)

Enfim, esse é o clima encontrado ao final do século XIII: hostilidade contra mulheres pobres que andavam errantes, pois algumas *béguines* não tinham localização fixa e viviam como pedintes; manifestações contra algumas outras *béguines* que tinham ousado invadir o domínio reservado ao clero, traduziram a Bíblia para o francês e ainda liam comentários em língua vernácula em praça pública. Somado a tudo isso, um crescente zelo contra as heresias, ou seja, a tudo aquilo que escapasse ao discurso dominante.

Nota-se, nesse contexto histórico, com uma precisão bastante clara, que as fronteiras precisavam ser mantidas com rigor: não era permitido adentrar em demasia, nem sair de todo. Como seria então possível aos místicos permanecer nessa fronteira e inventar para si um corpo? É o que essa pesquisa pretende investigar.

4.3. Inventar para o verbo um corpo de amor

Michel de Certeau, historiador e erudito francês, que fazia parte do grupo de jesuítas que estudou com Jacques Lacan, entende que a história, enquanto escrita, está submetida a uma ordem cronológica do discurso, bem como a uma arquitetura harmoniosa do texto (DE CERTEAU, 1982).

Esse teórico escreveu dois volumes de uma vasta pesquisa sobre a experiência mística, apresentando o modo como essa veio se mostrando ao longo dos séculos. Esse trabalho, que se intitula *A fábula mística*, nos fornece importantes reflexões sobre o modo singular da operação mística no interior do discurso, ou seja, do campo da linguagem.

A observação mais significativa que o trabalho de Certeau nos fornece é que o que se nomeia por mística diz respeito precisamente a uma proliferação léxica que se desenvolve no interior de um campo religioso e que essa “palavra nova” se multiplica na Idade Média. Seria uma operação que teria, ao mesmo tempo, um alcance pragmático e metalinguístico, pois precisaria uma maneira tanto de utilizar como também de entender as expressões que a sobredeterminam (DE CERTEAU, 2015, p. 114).

Inicialmente ela é adjetiva. Acrescenta-se como um modo de emprego especial às unidades substantivas já constituídas pela linguagem. Designa “maneiras de fazer” ou “maneiras de dizer”, maneiras de praticar a língua. Pouco a pouco, tornando complexa e explicitando-se, essas práticas discursivas são reunidas em um campo próprio que identifica, por volta do fim do século XVI a aparição do substantivo “a mística”. A denominação marca a vontade de unificar todas as aparições até então determinadas e que vão ser coordenadas, selecionadas (na verdade, o que é “mística”?) e regradas a título de um *modus loquendi* (uma maneira de falar). Então, a palavra não se molda mais, como fazia o adjetivo, sobre as unidades substantivas de um grande

Relato único (bíblico) para conotar suas múltiplas apropriações ou interiorizações espirituais. Ela própria cria texto. Circunscreve a elaboração de uma “ciência” particular que produz seus discursos, especifica seus procedimentos, articula itinerários ou “experiências” próprias e tenta isolar seu objeto. (DE CERTEAU, 2015, p. 115)

Para ter, por conseguinte, o direito de existir, sustentando em si mesma a diferença radical, seria preciso que a mística, enquanto uma língua nova, definisse seu objeto e determinasse seus procedimentos. Quanto ao objeto, a tarefa já se mostrou inviável logo de saída, pois tal objeto seria infinito, apresentando-se sempre como a metáfora instável de um inacessível. “Cada ‘objeto’ do discurso místico se inverte em vestígio de um sujeito sempre passageiro”, de acordo com de Certeau (2015, p. 116).

Durante algum tempo, essa nova “ciência” chamada mística sobreviverá apenas do poema e seus equivalentes, sonhos, êxtases etc. O poema terá, para a mística, lugar de objeto científico. Porém, por conta de tamanha impossibilidade de se definir a si própria, a mística já desvanece em sua origem, de modo que seu próprio nascimento já a destina ao impossível, como se “doente do absoluto desde o começo, ela morresse da questão que a formou” (DE CERTEAU, 2015).

A complexa evolução da mística se dará ao final da Idade Média, depois que a palavra já circulou bastante, tendo feito muitas viagens. De Certeau dirá que, de sua etapa medieval, restará apenas a expressão “*corpus mysticum*” (corpo místico). Esse “corpo místico”, recortado pela doutrina, isto é, pelo campo discursivo, evidenciará a busca da qual ele é objeto: a procura de um corpo. “Há discurso (um *Logos*, uma teologia, etc.), mas falta-lhe um corpo — social ou individual” (DE CERTEAU, 2015).

Que se trate de reformar uma Igreja, de fundar uma comunidade, de edificar uma “vida” (espiritual) ou de (se) preparar um “corpo glorioso”, a produção de um corpo exerce papel essencial na mística. O que se formula como rejeição do “corpo” ou do “mundo”, luta ascética, ruptura profética, não é senão a elucidação necessária e preliminar de um estado de fato a partir do qual começa a tarefa de oferecer um corpo ao espírito, de “encarnar” o discurso e de dar lugar a uma verdade (DE CERTEAU, 2015, p. 120).

Michel de Certeau dirá que os que levam a sério esse discurso serão justamente os que irão sofrer com a falta de um corpo para este discurso. O “nascimento” que eles esperam deverá ser capaz de inventar, de algum modo, um corpo de amor para o verbo. Daí sua busca por palavras que façam corpo e que, de todo modo, remete à questão que sempre está em suspense: o que é um corpo? Tal interrogação obceca o discurso místico, pois aquilo de que ele trata é exatamente a questão do corpo (DE CERTEAU, 2015, p. 121).

Como dito anteriormente, o cristianismo se institui sobre a perda de um corpo. A perda do corpo de Jesus, que é também copiada da perda do “corpo de Israel, de uma “nação” e de sua genealogia. Tais desaparecimentos são fundadoras, com efeito. Na tradição cristã, uma privação inicial de corpo não cessa de suscitar instituições e discursos que são efeitos e substitutos dessa ausência” (DE CERTEAU, 2015, p. 122).

Nessa procura por um corpo, eles então passam a “inventar” um corpo místico – ausente e procurado – que seria também o deles. A evolução de “*corpus mysticum*” marca um momento de transição, pois, a partir da metade do século XII, a expressão não designará mais a eucaristia como antes, mas a Igreja. Desse modo, a Igreja, “corpo” social do Cristo, passa a ser o significado (oculto) de um corpo sacramental mantido para um significante visível porque ele é “a ostensão de uma presença sob as ‘espécies’ (ou aparências) do pão e do vinho consagrados” (DE CERTEAU, 2015, p. 124).

O termo místico é, pois, um mediador, localizando-se no “entre” e garantindo a unidade entre dois tempos. É místico o terceiro ausente que conjuga dois termos disjuntos (DE CERTEAU, 2015, p. 125). O termo místico se opõe aos termos positivos como o invisível ao visível, mostrando outro tempo e outro espaço (DE CERTEAU, 2015, p. 127).

Até a metade do século XVII, o “corpo místico” vai ocupar a posição estratégica de ser o outro em relação às realidades visíveis. Tratar-se há ora de dar um espaço “místico” à organização hierárquica ou escriturária, ora de dar uma visibilidade social ou textual a experiências místicas. O trabalho das reformas se mobiliza nessa fronteira. (...). Mas, de toda maneira, ele visa produzir um corpo místico. Essa problemática dá lugar, entre os místicos, à invenção de um corpo diferente, nascido do discurso reformista e para ele- um corpo estranho de que a medicina terá finalmente “razão”, impondo um corpo científico (DE CERTEAU, 2015, p. 127).

A grande questão é que a mística comporta em si palavras perigosas, por vezes mortais. O que elas ameaçam, o que por suas palavras a mística fere, diz respeito a uma mudança de terreno (DE CERTEAU, 2015, p. 171). A própria Teresa de Ávila sabia muito bem que era preciso estar atenta a isso, por isso mesmo, por mais advertida que fosse e prudente em relação a teólogos, ela sabia o que estava em jogo em relação às palavras pelas quais aparecem (no discurso) os rumores e o olhar do outro. Assim, ela apenas esperava que viessem as “*nuevas palabras*”, sem jamais deixar de repetir que “não sabia o que estava dizendo”, situando-se, assim, sempre no território do “não saber” (DE CERTEAU, 2015, p. 178).

A mística se recortaria como uma linguagem. Ela, a mística, seria uma “maneira de falar”. Essa questão focaliza os debates em torno das beguinhas (DE CERTEAU, 2015, p. 179).

O adjetivo “místico”, em si, qualifica um gênero literário, um “estilo”, tratando-se de um “*modus loquendi*” (DE CERTEAU, 2015, p. 180). Esse modo de falar foi lido como nova ciência, sendo assim, uma nova forma de estilo que diz respeito a efeitos de operações que “ligam conjunturas históricas a práticas linguísticas” (DE CERTEAU, 2015, p. 181).

O falar místico seria fundamentalmente tradutor e operaria como um transmutador. Se valendo de incessantes operações sobre palavras estrangeiras, ele visaria a formar um todo. A partir de um material heterogêneo, organizaria uma sequência orquestral de deslocação, camuflagens e citações léxicas (DE CERTEAU, 2015, p. 188).

O copista muda seu corpo em palavra do outro, ele imita e encarna o texto em uma liturgia da reprodução; simultaneamente, ele dá corpo ao verbo (“*verbum caro factum est*”) e faz do verbo seu próprio corpo (“*Hoc est corpus meum*”), em um processo de assimilação que apaga as diferenças para dar lugar ao sacramento da cópia. O tradutor, que exerce também, algumas vezes, o ofício de impressor ou de chefe, é um operador da diferenciação. Como um etnólogo, ele coloca em ação uma região estrangeira, mesmo se é para adaptá-la, deixando-o confundir sua linguagem. Ele fabrica o outro, mas em um campo que não é mais o seu e onde ele não tem nenhum direito de autor. Ele produz, mas sem lugar próprio, nesse entre-dois, nessa barra onde línguas rolam sobre si mesmas encontrando-se (DE CERTEAU, 2015, p. 189).

A linguística do século XVI, como se destacou frequentemente, questiona muitas vezes uma “mística do começo” ou mesmo uma “mística da unidade”, apontando que a origem procurada não diz respeito a um passado morto, pois se trata de uma “voz” que consegue alcançar o hoje e ainda influir com sua “força” as palavras atuais. Sua fórmula é “recorrer à etimologia e ir à “abundância” de uma fonte”. A mística fabrica palavras, ou seja, uma língua se produz em uma região “onde se escuta uma voz que não cessa de começar” (DE CERTEAU, 2015, p. 196).

O que se evidencia na mística é uma autorização a nomear, como nos mostra Teresa de Ávila: “Há uma outra maneira de arrebatamento e eu a chamo (*le llamo yo*) de ‘voo do espírito’”; “eu chamo (*llamo yo*) ‘sobrenatural’ o que ...”; “tenho o costume de dizer (*decir*) ‘suspensão’ para não dizer ‘êxtase’ que...”. Assim Teresa ia criando e nomeando, enfim, fazendo suas distâncias em relação ao léxico dos outros. Um corte circunscreverá o mundo que se constrói, separando-o daquele já soletrado (DE CERTEAU, 2015, p. 213).

Michel de Certeau pontua que esse trabalho com a língua diz respeito a transmutações operadas no interior da linguagem, por isso não seria exatamente uma língua nova, mas um trabalho sobre a língua existente. Como em *Moradas*, livro escrito por Teresa de Ávila, lá a alma será apresentada como residência e Deus, como o único residente, evidenciando assim um

uso distinto do usual para cada um desses termos. Desse modo, “um termo se torna místico pelo itinerário (“entrar em si”) que funda seu novo uso” (DE CERTEAU, 2015, p. 227).

Os tropos, que caracterizam, pois, as unidades elementares do discurso místico, são, conforme Du Marsais, “maneiras de falar” ou figuras “pelas quais se faz uma palavra assumir uma significação que não é precisamente a significação própria dessa palavra”. Elas são chamadas “tropos”, “do grego tropos, *conversio*, cuja raiz é *trepo*, *verto*, eu viro”, porque “quando se toma uma palavra no sentido figurado, nós a viramos, por assim dizer, a fim de que ela signifique o que ela não significa no sentido próprio. É a maneira como a palavra se afasta de sua significação. Esse processo de afastamento não se funda mais, como a alegoria, em uma analogia e uma ordem das coisas. Ele é saída, exílio semântico, já êxtase (DE CERTEAU, 2015, p. 227-228).

De acordo com de Certeau, o oxímoro seria o modo como alguns místicos, incluindo Santa Teresa de Ávila, se apropriariam da linguagem. O oxímoro “viola o código” de uma maneira particular, próxima da antífrase e do paradoxo. A grande diferença entre eles seria que enquanto na antífrase há uma tensão insuperável e a contradição é “tragicamente proclamada”, no oxímoro essa mesma contradição teria valor de plenitude e seria “paradisiacamente assumida”. Desse ponto de vista o oxímoro se decide com o universo das “semelhanças”, sendo então o lapso das semelhanças, misturando os gêneros e confundindo as ordens. Como nos exemplos de João da Cruz, citados por de Certeau: “queimação suave” e “música silenciosa” (2015, p. 228).

Nesse movimento da linguagem, a combinação de dois termos substitui a existência de um terceiro e o coloca como ausente, criando um branco na linguagem e construindo um indizível. “É linguagem que visa a uma não linguagem”, de modo a desarranjar o léxico. Nesse sentido, em um mundo que seria supostamente escrito e falado, ou seja, lexicalizável, abrir-se-ia o vazio de um inominável que apontaria para a ausência de correspondência entre as coisas e as palavras (DE CERTEAU, 2015, p. 229). Na frase mística, o que deve ser dito não poderá sê-lo, a não ser por uma quebra da palavra (DE CERTEAU, 2015, p. 130).

Trata-se de uma operação que substitui o Nome, sendo, nesse sentido, a frase mística um artefato do silêncio. Produzindo silêncio no rumor das palavras. Assim, essa inominável origem se produz no deslizar das palavras, retirando-lhes a estabilidade de sentido e referencial, de modo que essas palavras nunca param de ir embora... permanecem partindo, se movendo na linguagem por um efeito de começo, porém um “começo que não está jamais lá, jamais presente” (DE CERTEAU, 2015, p. 240).

A partir das exposições que foram feitas até este momento de nossa pesquisa, entendemos que há uma operação mística com a linguagem, de modo que essa consiste em

operar com o dito de modo a presentificar (a partir da operação linguística do oxímoro) aquilo que não comparece na linguagem. Seria possível, deste modo, estar na fronteira entre gozo fálico (campo da linguagem) e gozo Outro (mais além da linguagem).

Seguiremos em busca destas verificações.

5 MARGUERITE PORETE: A ESCRITA DE UMA MÍSTICA MEDIEVAL

Neste capítulo trabalharemos com uma mística que nos deixa um testemunho e escritura importantes. Se trata justamente de uma beguina, Marguerite Porete, considerada oficialmente uma herege pelos teólogos da época (será a primeira mulher que irá para a fogueira da Inquisição sob a acusação de ser aquilo que posteriormente será nomeado de bruxa). Fica presa por aproximadamente um ano e meio devido a dois processos sofridos e, diante do seu silêncio, será considerada e julgada como herética, recidiva e impenitente, vindo a ser condenada à morte na fogueira da Inquisição. O motivo maior das acusações será precisamente seu livro: “O espelho das almas simples e aniquiladas” (título deste livro traduzido para o português) que tem seu título original em francês, sendo que este foi abreviado, vindo a ser durante muito tempo chamado apenas de “*Mirouer*”.

Com sua escrita, Marguerite procura dizer algo sobre sua experiência mística, mesmo ciente do impossível em causa nesta operação, justificando ter se aventurado a uma escrita que não é possível fazer, nem pensar, nem dizer, “não mais do que alguém que quisesse encerrar o mar em seu olho”, segundo nos diz a própria Porete.

Uma questão que é levantada por pesquisadores de diversos campos de saber (Teologia, Filosofia, História etc.) é: o que dizem os místicos para que sua escrita tenha sido, por tanto tempo, considerada maldita (mal-dita) tanto pela Teologia como pela Filosofia, ou seja, pelo saber instituído de então? A resposta que alcançam é bem clara: o problema não está somente naquilo que dizem/escrevem, mas também no modo como dizem/escrevem. (NOGUEIRA, 2013, p.164).

Esses místicos insistem em dizer o indizível, mas isso apenas é possível na medida em que ultrapassam a linguagem ordinária. Desse modo, dizer o indizível tem relação com transformar o ordinário em extraordinário, de maneira que é necessário haver uma operação com a linguagem para que isso se dê. A experiência mística passa por aí, por essa passagem do

meramente humano ao não humano... ao místico. Uma passagem que se produz pela via da linguagem.

No caso de Marguerite Porete, documentos condenatórios evidenciam (pois dizem com todas as letras) que a mulher havia “[...] transpassado e transcendido as divinas escrituras e havia errado nos artigos de fé, e do sacramento do altar havia dito palavras contrárias e prejudiciais e havia sido condenada por isso pelos mestres em teologia.” (CIRLOT; GARI, 1999, p. 224 apud NOGUEIRA). Isso quer dizer que Marguerite buscou fazer essa operação com a linguagem, ou seja, fazer “passagem” desse indizível de um lugar ao outro, mas aqueles que eram os detentores do saber (teólogos) e se apropriavam do lugar de mestria no campo discursivo não deixaram passar o produto dessa operação.

O que ocorreu é que Marguerite, mesmo afirmando de todos os modos que nada poderia ser dito acerca do que experienciava, na segunda parte de seu livro procurou justificar sua necessidade de escrever, ou melhor, a necessidade de bordejar sua experiência. Marguerite, assim como Santa Teresa de Ávila, deixa registrado uma espécie de manual sobre como a alma pode estabelecer esse contato íntimo com Deus. O título completo de sua obra é “O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor”. Nela a autora aborda a percepção de que existem “[...] sete estados nobres de existência por meio dos quais a criatura recebe o ser, se ela se dispõe a passar por estes estágios antes de alcançar o estado perfeito” (NOGUEIRA, 2013, p. 167).

Teresa de Ávila também tratou de um percurso de sete etapas para que a alma alcance um estado perfeito de união com Deus, descrevendo tal caminho espiritual em seu aclamado livro “Sete Moradas do Castelo Interior”. Teresa, assim como Marguerite, teve um livro avaliado e julgado pelo tribunal da Inquisição, porém, no caso de Teresa, houve outro desfecho: ela seria considerada Santa pela Igreja Católica Apostólica Romana séculos mais tarde. Marguerite, por sua vez, teria seu livro queimado junto a si na fogueira da Inquisição. O que terá havido para que se dessem destinos tão diversos às produções escritas dessas místicas?

O que ocorreu com Marguerite foi o seguinte: começaram a surgir menções a ela no início do século XIV, havendo, no entanto, poucas informações disponíveis sobre sua trajetória de vida. Uma das coisas que se pode afirmar com certa precisão é que era uma *béguine* (beguina em francês), pois fontes variadas atestam o dado. Segundo pesquisadores, Marguerite Porete teria alto nível de instrução, o que indicia uma origem nas altas classes sociais da época, porém, por ter vivido o estilo de vida beguino, esteve grande parte de seu tempo em mendicância e errância (McGinn, 2018). O que as fontes podem atestar é que, em algum momento entre 1296 e janeiro de 1306, ela escreveu um livro: o *Mirouer*. Esse livro não foi aceito pela Igreja, que

detinha o poder de definir o que seria permitido e o que seria proibido, por isso foi condenado e queimado na presença da autora, “[...] pelo bispo de Cambrai, Guy II, que a advertiu para não disseminar mais suas ideias e escritos sob pena de ser entregue à autoridade secular” (SCHWARTZ, 2006, p. 31).

De acordo com Silvia Schwartz, cientista da religião que escreveu sua tese de doutorado, premiada em 2006, a respeito da mística de aniquilação na *béguine* Marguerite Porete:

[...] a maioria dos textos compostos por ou sobre as místicas medievais ancoravam sua autoridade, ao menos em parte, em visões diretamente dadas por Deus. A maioria das mulheres medievais, incluindo Metchild de Magdeburg e Hildegard de Bingen, utilizam o *topos* da fraqueza feminina: Deus escolhe as coisas fracas – as mulheres – para confundir os fortes – os homens. Isso não ocorre no *Mirouer* de Marguerite Porete, que não contém nenhum recital visionário, chegando mesmo a ser hostil às visões. Além disso, em nenhum momento, Marguerite Porete se desculpa por ser mulher e dá a sua obra a autoridade de uma nova forma de evangelho. Porete explicitamente resiste ao masculino, ao latim e ao escolástico, ao domínio das instituições eclesiásticas e mesmo à faculdade da razão. E fala em sua própria voz, com a autoridade das almas aniquiladas, pois não tinha amparo eclesiástico algum para sua proteção” (SCHWARTZ, 2006, p. 31).

Chama a atenção o fato de que mesmo sendo bastante explícita em seus esforços para questionar as rígidas estruturas eclesiásticas, Marguerite de algum modo insistia em obter “passagem”, ou seja, obter certo consentimento para si mesma e sua produção escrita. Isso indica que ela não pretendia a ruptura definitiva, mas almejava, quiçá, uma reforma institucional – como propôs e conseguiu Teresa de Ávila mais tarde? – na qual fosse possível ao feminino ocupar um lugar que abarcasse sua condição de alteridade radical.

Porete queria um lugar no discurso fálico, mas não de qualquer forma: ela queria um lugar para o feminino (o irrepresentável) dentro do discurso. Isso se evidencia a partir dos próprios dados históricos, pois após a condenação de seu livro, a autora ainda o envia a três outras autoridades católicas, que chegaram até a aprová-lo. “O primeiro era um franciscano chamado Jhon de Quaregnon, o segundo um cisterciense, dom Franco, da abadia de Villers, monastério famoso por sua direção e suporte às *béguines*, e o terceiro, o teólogo secular Godfrey de Fountains, um dos mais importantes filósofos escolásticos de Paris, de 1285 a 1306” (SCHWARTZ, 2006, p. 35)

Marguerite, então, vem a sofrer novo julgamento, dessa vez por ter insistido e enviado seu livro ao bispo Jean de Châlons-sur-Marne e por disseminá-lo entre o povo simples. Assim, foi conduzida a Paris, ficando presa sob a custódia do inquisidor dominicano Guillaume Humbert de Paris. Lá, “[...] a *pseudomulier*, assim mencionada com desprezo na crônica de

Nangis [nota], se recusou a responder a qualquer questão e mesmo a prestar os juramentos necessários para sua inquirição, permanecendo na prisão por quase um ano e meio, enquanto Guillaume Humbert se mantinha ocupado com o caso dos templários” (SCHWARTZ, 2005, p. 36).

Durante o período em que ficou presa, Marguerite recebe do inquisidor oferta de benefícios de absolvição, caso jurasse e se arrependesse. Recusou-se, no entanto, a aceitar. A partir disso, o inquisidor Guillaume de Paris reúne os canonistas, que a julgam rebelde e merecedora de condenação herege.

No dia 3 de abril de 1310, foi apresentada a primeira deliberação contra Porete, que deveria ser entregue à autoridade secular, a menos que se arrependesse imediatamente, antes ou depois da sentença. No dia 11 de abril, Guillaume Humbert extraiu do livro de Porete quinze artigos suspeitos e os entregou a 21 teólogos da Universidade de Paris, fora do contexto geral do livro, para que julgassem e, unanimemente, eles o consideraram herético (SCHWARTZ, 2005, p. 36).

Pouco tempo depois, no Concílio de Viena de 1311, o decreto *Ad Nostrum* excomungava e bania as *béguines* da Alemanha pelo motivo de estarem sob “a influência da heresia do livre espírito”. O documento continha uma lista de oito erros, ou seja, oito “pecados imperdoáveis” que jamais poderiam ser praticados em hipótese alguma (SCHWARTZ, 2005, p.39).

O erro, ou pecado central, apontado pelo decreto seria, precisamente, julgar ou considerar que o ser humano seria capaz de atingir um tal grau de perfeição que o tornasse incapaz de pecar. Os pesquisadores verificam que tal apontamento só pode ter sido extraído dos escritos de Marguerite Porete, lidos de forma descontextualizada. De todo modo, a partir de então esse passa a ser o início de um longo caminho de perseguições ao que ficou estabelecido como “heresia do livre espírito”, sendo o Concílio de Viena um documento de enorme importância para as perseguições futuras (SCHWARTZ, 2005, p. 39).

Freud e Lacan, em inúmeros momentos de seu ensino, colocaram-se a pensar, em termos psicanalíticos, acerca de movimentos e operações da cultura, inclusive em diversas oportunidades debruçaram-se sobre o tema da religião e, mais especificamente, sobre a instituição católica. Freud, então, escreveria textos fundamentais, como: *Totem e Tabu* (1913), *O futuro de uma ilusão* (1927), *na cultura na cultura* (1930), *O homem Moises e a religião monoteísta* (1939), entre outros. Lacan, por sua vez, com obras não menos importantes, mencionará Teresa de Ávila e São João da Cruz como místicos que puderam escrever “aquilo que pode ser lido de melhor” (Seminário XX).

Dito isso, e partindo de caminhos já traçados por aqueles que tão bem pensaram a cultura a partir da psicanálise, propomos aqui uma questão que parece pertinente: como pensar o surgimento da concepção de “heresia do livre espírito” justamente em um momento histórico em que a Igreja Católica ocupava o lugar do discurso do mestre e algumas místicas, especialmente beguinas com alto grau de instrução, produziam escrita a partir de um gozo não-todo fálico, ou seja, não-todo referente ao discurso vigente? É oportuno levar em conta a máxima de Lacan de tomar o significante ao pé da letra e nos perguntarmos: se heresia é uma “teoria, ideia ou prática que nega ou contraria a doutrina estabelecida” (dicionário *Oxford Languages*), seria a heresia do livre espírito uma confirmação de que é proibido um gozo (espírito) livre, excedente e fora das delimitações do discurso dominante?

Seguiremos em busca de tal resposta, mas consideramos interessante observar que surgiria, alguns séculos mais tarde, no contexto da Igreja Católica, uma outra mística, Santa Teresa de Ávila, que irá novamente propor um caminho místico de perfeição. Dessa vez, porém, apesar de também sofrerem perseguição por parte do Tribunal da Inquisição, seus escritos encontrarão um lugar diferenciado dentro do discurso. Cabe aqui, portanto, a questão: o que torna a escrita de um místico “mal-dita” ou “bem-dita”? O que faz essa escrita encontrar ou não guarida no discurso?

5.1 A invenção de uma língua “de Deus”

Michel de Certeau define a mística como o “anti-Babel”, ou seja, mística seria a busca de um falar comum depois de sua fratura, a invenção de uma língua “de Deus” ou “dos anjos”, que atenuasse, assim, o mal-entendido próprio à linguagem humana. Partindo disso, um tópico organiza a cena mística, “[...] assim como um tópico das relações de poder no espaço organizava em Florença a ‘cena do príncipe’ (DE CERTEAU, 2015a, p. 249). A partir dessa precisão é que se estabeleceria uma primeira geografia de lugares.

Falar e ouvir se referiria ao binômio que define o espaço onde se efetuariam as operações místicas. Como isso se daria? Certeau afirmará que as questões de que eles tratam tem valor de sintoma e se reduzem a dois movimentos essenciais: a oração (desde a meditação até a contemplação) e a relação “espiritual” que se dá com os outros – “diretores espirituais” e representantes da instituição eclesial (DE CERTEAU, 2015a, p. 250). Isso quer dizer que para que um místico possa operar a partir desse lugar (ou seja, para que haja permissão para sua “entrada” no campo discursivo), uma série de movimentos anteriores, que dizem respeito sobretudo ao campo da linguagem e ao laço social, foram efetuados. “Quaisquer que sejam as saídas que as ‘comunicações’ místicas vão abrir, os dois verbos, *falar* e *ouvir*, designam o

centro, incerto e necessário, em torno do qual se produzem círculos de linguagem” (DE CERTEAU, 2015a, p. 252-253).

As elaborações “espirituais” se baseiam no dado de que o ato de conhecer se situa no campo da oração. A ciência mística interroga a natureza da palavra (vinda de uma voz), a da crença (atenção de um ouvido, *fides ex auditu*) e a do saber. “Ela se fixa aí onde a possibilidade de falar mede uma possibilidade de conhecer: como a alocação pode dar origem a um saber do outro?”. Essa é a questão que o místico busca responder (DE CERTEAU, 2015a, p. 254).

Aquilo que Michel de Certeau chama de ciência mística, e que nós entendemos como modo de operação do místico no interior do campo discursivo, se estabelece a partir de uma operação transversal. Tal operação se efetivaria, sobretudo, em se questionar sobre como tornar possível uma prática da linguagem (falar efetivamente) capaz de ser continuamente mantida como “globalmente verdadeira”. Diz respeito, também, a uma interrogação sobre como se dirigir a Deus com enunciados que proponham conhecimentos sobre ele; como conversar na troca com o Outro e com os outros e, por fim, como *ouvir* as proposições recebidas e inspiradas (DE CERTEAU, 2015a, p. 256).

O discurso místico precisa produzir, ele mesmo, a condição de seu próprio funcionamento como linguagem capaz de falar e ser falada: “como se diz importa mais do que o que se diz”. Os chamados espirituais, ou seja, os juristas desse processo, seriam os responsáveis por especificar as condições em que essa linguagem dos místicos “fracassa” ou tem “êxito”. Assim, pela determinação de pressupostos práticos, eles querem “criar lugares de relação” (DE CERTEAU, 2015a, p. 260-261).

Para estabelecer esses espaços dialogais, há uma primeira condição de possibilidade essencial. Ela recebe por toda parte a forma de uma restrição exclusiva (não, senão...); a relação não tolera senão pessoas inteiramente resolutas ou que “querem isso”. Um “querer” constitui o *a priori* que o saber não pode mais fornecer. Ele deve estar presente (nenhuma decisão ou conhecimento passado pode dispensá-lo), prático (é um ato), concreto (aqui e agora ele engaja o “eu”), absoluto (sem restrições). Sem ele não há comunicação espiritual. Ele depende da categoria heideggeriana do “não sem”, *Nicht ohne*. Tudo se passa inicialmente sobre um *volo* próprio a cada interlocutor. É o limiar de toda palavra (DE CERTEAU, 2015a, p. 282).

Esse *volo* tem determinados aspectos. Ele é, por exemplo, “absoluto”, no sentido de estar desligado de toda determinação precisa. Também se caracteriza pelo apagamento de seus objetos, como se ao mesmo tempo um “não quero nada” e um “só quero Deus” se unissem em um “quero que Deus queira por mim”. De modo que aqui se produz algo relativo ao místico: um desejo “ligado a nada” (DE CERTEAU, 2015a, p. 264).

O *volo* apresenta certo número de características, sobretudo no sentido de isolar o verbo modal (querer), além de uma relação com o poder, uma posição do sujeito e uma função do dizer (DE CERTEAU, 2015a, p. 265). O querer seria o início da operação mística, pois para que o discurso comece é preciso que haja começo em algum lugar. O *volo* é a afirmação de que “em qualquer momento pode haver origem”, ele seria origem no presente, “princípio de começo” (DE CERTEAU, 2015a, p. 268).

Enfim, porque ele não tem objeto particular é que ele não “se prende” em nada, esse *volo* se inverte em seu contrário – não querer nada – e ocupa assim todo o campo, positivo e negativo, do querer. O querer não se estabiliza (na afirmação ou na negação) se não estiver agarrado em um objeto particular (“eu quero” ou “eu não quero” isso) e, por conseguinte, se há uma distinção entre um sujeito particular (“eu”) e um objeto particular (“isso”). Uma vez retirado esse elo com uma singularidade, ele gira sobre ele mesmo e se identifica com seu contrário. “Querer tudo” e “não querer nada” coincidem. Assim também “querer nada” e “nada querer”. Quando ele não é mais vontade de algo e que ele não segue mais as órbitas organizadas pelas constelações de sujeitos e de objetos distintos o *volo* é também um ato de “renunciar a sua vontade”. É também um não querer, por exemplo com o “abandono” (*Gelazheit*) e o “desapego” (*Abegescheidenheit*) de Mestre Eckart (DE CERTEAU, 2015a, p. 468).

O *volo* será o princípio da operação mística, ele irá trabalhar toda a linguagem. A aniquilação do complemento (eu {não} quero nada) irá refluir sobre o sujeito. O verbo querer não está “ligado a nada”, nem pode ser apropriável por ninguém (DE CERTEAU, 2015a, p. 268). Esse isolamento do querer em estado puro estará ligado às teorias de “amor puro”, de modo que a intenção deve separar-se do que lhe escapa. Plotino mesmo já se interrogava sobre o *status* e a localização na alma da região onde as coisas dependeriam de cada sujeito. Esse lugar não se fundaria sobre o desejo, que dependeria sempre do outro; para ele, o desejo conduz para fora e carrega uma falta. Na mística, portanto, ocorre outra operação com o desejo (DE CERTEAU, 2015a, p. 272).

Os místicos entendem que o desejo se declara no limiar do discurso como a própria mola de seu desenvolvimento, mas, com o *volo*, operação e decisão de “querer” no interior, eles isolam a hipótese, teórica e necessária, de uma autonomia que, esta, não depende nem de seus objetos nem das circunstâncias. O espaço do “interior” corresponde à libertação do princípio ético. Essa zona de franqueza marca, com efeito, uma diferença do querer em relação à lei das coisas ou da escrita; ela é o afastamento criado pelo ato que estabelece essa diferença e que, por si anárquico, não está ligado e determinado por nada; ela transgride a ordem dos fatos para afirmar um lugar/não lugar de começo (DE CERTEAU, 2015a, p. 272-273).

O *volo* também teria relação com um sim absoluto, sem objetos nem fins. “Enquanto o conhecimento de-limita seus conteúdos segundo uma operação que é essencialmente a do ‘não’, trabalho da distinção (isto ‘não’ é aquilo), o postulado místico estabelece o ilimitado de um ‘sim’” (DE CERTEAU, 2015a, p. 276).

Certeau lembrará que Angelus Silesius, no século XVII, havia ido ainda mais longe, pois identificara o grafo do Separado (Jah ou Jahvé) ao ilimitado do “sim” (Ja). No único lugar do único Nome Próprio (um Nome que distancia todo ser) é instalada a desapropriação (por um assentimento a tudo). Assim, o mesmo fonema (Ja) faria coincidir o corte e a abertura, o Não Nome do Outro e o Sim do Querer, sendo, deste modo, a separação absoluta e a aceitação infinita: “Deus não diz jamais senão sim {ou: Eu Sou} ” (DE CERTEAU, 2015a, p. 277).

Apontando para uma identidade entre o “sim” crístico e o “Eu Sou (o Outro)” da sarça ardente, o Separado indicará uma exclusão da exclusão: característica do sujeito místico. Desse modo, figurando o “abandono” e o “desapego”, este “sim” nomearia finalmente o “interior” (DE CERTEAU, 2015a, p. 277).

O místico parece querer solucionar o mal-entendido na linguagem a partir deste “sim” que é representado pelo *volo*. Ele luta, então, contra a mentira, que é representada pela duplicidade nos discursos, combate o equívoco que é causado pelo “diabólico”, recortando assim um “interior”, de modo a restaurar a possibilidade de se entender ou de “sim-bolizar”. Trata-se menos de um “querer dizer” do que de um querer de onde nasce ou pode nascer um dizer. O místico parece apontar para um “essencial de toda enunciação” (DE CERTEAU, 2015a, p. 278).

Esse querer não tem o dizer como objeto (como seria o desejo ou a decisão de falar). Ele define o ato de dizer, ele é o que diz todo dizer: dizer é querer. Do falar ele estabelece, com efeito, o princípio ético (uma indeterminação do querer dizer sem saber o quê), a regra ascética (uma perda dos objetos e dos fins) e o signo linguístico (um verbo modal: *volo*, e seus equivalentes “sim”, “eu”, etc). Um começo ou uma infância do dizer emerge nesse ponto onde coincidem o enraizamento do falar em um querer in-finito (o “sim” do “interior”) e sua inscrição singular na língua (uma só palavrinha com exclusão do resto: um “não” em relação a todas as coisas). No limiar do discurso místico, um alhures se esculpe na linguagem, como a pegada do pé descalço do desconhecido na margem da ilha de Robinson (DE CERTEAU, 2015a, p. 278).

O *volo*, ou este “sim” místico, não opera à maneira do *cogito* cartesiano, que propõe um campo com elaborações claras e distintas às quais atribui um valor de verdade. Na operação mística com a linguagem não se produz um “próprio”, pois o que ocorre é uma metaforização

geral da linguagem em nome de algo de que não se depende e que vai se traçar aí. Dessa forma, a *mentira*, isto é, o mal-entendido na linguagem muda de natureza, pois de acordo com o *volo* todo enunciado “mente”, no sentido de trata-se apenas de uma maneira de fazer falar que pratica a linguagem como uma interminável enganação da intenção. Para o místico, não se trata de manter uma proposição no lugar da outra, problemática esta que depende do enunciado; trata-se de sustentar o outro da linguagem, indefinidamente – problemática que depende da enunciação (DE CERTEAU, 2015a).

Essa relação com a linguagem, então, não se define por relações entre proposições, afirmando-se, por exemplo, que x é falso porque x' é verdadeiro; também não se trata apenas de uma relação com o referencial. O que está em causa na relação do místico com a linguagem é a relação do sujeito falante com o que ele diz (DE CERTEAU, 2015a).

Por esse ato fundador é que nasceria o sujeito espiritual: de um exílio. Ele se forma a partir do “nada querer”, sendo apenas respondente do significante “Deus” ou “Yahvé”, o qual tem por sigla, desde a sarça ardente, o ato de queimar todos os signos. O místico é aquele que não tem por nome senão o que o faz partir. Isso significa arriscar tudo na linguagem, o que equivale a dizer que “Todas as minhas palavras vão embora para o que elas não dizem”. Será nesse distanciamento de todos os conteúdos possíveis que se instaurará a “interioridade” (DE CERTEAU, 2015a, p. 281).

O valor do dito místico se apoia apenas no fato de que ele se produz no próprio lugar de onde fala o Locutor, o Espírito: “Ele não se vale senão de ser o lugar dessa enunciação “inspirada”, designada pelo termo “experiência”, colocando em cena um ato presente de Dizer (DE CERTEAU, 2015a, p. 282). O místico se encontra em uma situação difícil diante de seus escritos, pois seu discurso sustenta “apenas a experiência” de seu locutor (eu). Não será o instituído que dará crédito ao texto, pois o místico está privado da legitimidade que lhe valeria um *status* social (hierárquico, professoral etc.). Esse autor (o místico) se vale apenas daquilo que fala nele, porém deverá ainda mostrar que está no lugar de onde supõe que fala. “Ele deve, por seu próprio texto, tornar crível o que fundamenta esse texto” (DE CERTEAU, 2015a, p. 286).

A partir destes pressupostos, se verifica com clareza a operação mística com a linguagem: para estar mais além da linguagem (gozo Outro), o místico opera com a fantasia compartilhada (discurso), de um modo singular, ou seja, ele entra no texto, mas não busca se assegurar no mesmo, não buscando legitimações contextuais. Sua operação consiste em estar nas bordas da linguagem, se valendo apenas daquilo que fala nele. O sujeito místico se encontra dentro e fora da linguagem ao mesmo tempo, exercendo um contínuo movimento de fazer

passagem daquilo que está mais além da linguagem (e produz experiência de corpo, isto é, gozo Outro) para o território linguageiro.

Colocando-se em outra posição que não a do ensino magisterial, eles [os místicos] pretendem, no entanto, testemunhar sobre o *mesmo* Deus que ele. Eles precisam provar simultaneamente que falam de um lugar *diferente* (como “místicos”) e que eles dependem da *mesma* inspiração (como “cristãos”). Sem decorrer das autoridades, eles devem manifestar o mesmo Espírito que elas. A origem nascida por surpresa no porão deve depender do mesmo Nome que a casa onde ele aparece (DE CERTEAU, 2015a, p. 286-287).

Certeau observa que a escrita mística parte de uma ficção da alma. É o que consta em *Moradas do castelo interior*, de Teresa de Ávila, que propõe ser essa “estrutura” escrita algo comum aos místicos.

Marguerite Porete, em seu *Mirouer*, também parte de uma ficção em que a personagem central é “Alma”, e seu livro foi escrito quatrocentos anos antes de *Moradas*, de Santa Teresa. A questão proposta nesta pesquisa, portanto, persiste: o que teria feito com que Marguerite tivesse sua escrita tomada como “mal-dita”, enquanto Teresa de Ávila, após árduo percurso, conseguiu do discurso dominante a resposta de que sua escrita era não apenas “bem-dita”, como serviria de modelo para que todos trilhassem os mesmos passos, já que, a partir de então, foi considerada doutora da Igreja (aquela que “sabia fazer” com a linguagem).

O místico apresenta um eu que fala no lugar (e na vez) do Outro, assim o eu falante (escritor) toma a vez da função enunciativa, mas em nome do Outro, sustentando assim a questão que não pode ser nem esquecida e nem mesmo respondida: a do sujeito falante. O místico “segura” esse vazio em suspense. Para tanto, será preciso um espaço de expressão que possa corresponder a “esse que o mundo era para o dizer de Deus”. Uma ficção de mundo será o lugar onde se produzirá a ficção do sujeito falante. E é fundamental ressaltar que, aqui, ficção é compreendida como o que se substitui (provisoriamente) e representa (contraditoriamente) o cosmo que serviria de linguagem ao falar Criador (DE CERTEAU, 2015a, p. 297).

A figuração desse mencionado espaço de expressão é estabelecida no limiar do discurso místico; de um modo imaginário, abrirá um campo ao desenvolvimento desse discurso, tornando possível um teatro de operações. Será, pois, um espaço fictício do discurso. Se supõe-se que imaginário tem relação com espaço, e que ele cria espaço, então é possível dizer que para o “eu” do místico, o imaginário será sua figuração e seu espaço de enunciação. Enunciação de quê? Santa Teresa responde: da alma. “Se o sujeito é uma resposta à pesquisa daquilo a que

ela responde, esse lugar interior se chama ‘alma’. É um falar que ignora aquilo de que ele é um eco” (DE CERTEAU, 2015a, p. 298).

Podemos então propor que esta operação mística que o corre em um teatro de operações, seria relacionada a fantasia compartilhada. O místico opera precisamente no território fantasístico, que diz respeito a linguagem, sem, no entanto, estar submetido a este, pois este espaço apenas diz respeito ao seu ponto de enunciação.

Essa ficção pode ser definida como imagem de um eco, pois a alma transportada fora de si nesse espaço que apenas lhe é emprestado para somente poder marcar suas moções, torna-se, assim, somente o eco inarticulável de um sujeito desconhecido. Essa alma, por si, é silenciosa, sendo unicamente uma resposta a esse (Deus) que ela ignora, enquanto responde ao não sabido. “Nascida e, no entanto, separada deste Outro que lhe daria língua, ela é essencialmente muda” (DE CERTEAU, 2015a, p. 299). Por isso mesmo, a imagem que lhe oferece um espaço de enunciação só poderia ser um artefato, ou seja, uma ficção.

Através de uma ficção da alma, Teresa rege um concerto. Em seu Castelo, ela passará frequentemente de um tema a outro: a alma é um “livro vivo”. O Castelo será um “[...] espaço de notação que permite ordenar ‘modos’ (ou medidas), paralelismos e combinações de um ao outro” (DE CERTEAU, 2015a, p. 300). Teresa, com sua ficção, pretende mostrar como tornar possível que todas as sete moradas do Castelo, que é a alma, possam ser habitadas por Deus.

Algo importante a ser mencionado, lembra Certeau (2015a, p. 300), é que ao mesmo tempo em que a ficção do Castelo é o que torna possível o texto, em seu prólogo fica registrado que o que o autoriza é uma ordem recebida, esse é o ponto de partida da escrita: “coisas que a obediência me ordenou”. Assim, “[...] a ordem autoriza o autor, enquanto a ‘ficção’ permite o discurso” (DE CERTEAU, 2015a, p. 300).

A primeira (ordem) virá dos clérigos, enquanto a segunda, que é a ficção, dirige-se às irmãs. Nitidamente se verifica um endereçamento ao campo fálico e outro ao território do feminino, simultaneamente.

Para Teresa, esse trabalho consiste em perder pedaços de seu corpo para que nasça o texto que é corpo-para-outro: “Esse corpo feminino atingido por seu consentimento ao querer que lhe significa, tal como a flecha do anjo na estátua do Bernini, a mensagem dos clérigos, se oferece, pois, ao seu destinatário como a escrita primeira de Teresa: eis meu corpo escrito/ferido por teu desejo” (DE CERTEAU, 2015a, p. 302).

Para Teresa, trata-se mais de estar lá onde ela é esperada do que simplesmente fazer um trabalho amoroso de escrita. Seu trabalho consiste em saber se “É lá mesmo que você me quer?” e se “É mesmo isso que você deseja de mim?”. Teresa não sabe, ela não está segura do lugar

em que se encontra, pois está entregue ao perigo, como a ebriedade do êxtase, por isso afirma continuamente “*yo no sé lo que digo*”. Teresa precisa de parapeitos para aprender com eles se ela ainda está na região abrigada pelas vontades de “Sua Majestade”. Nessa busca, recorre aos “letrados”, busca os confessores que possam ser “seguros”, busca, enfim, encontrar “passagem” para seu gozo desmedido (DE CERTEAU, 2015a, p. 301).

Segundo Certeau, na soleira de *Moradas* é possível encontrar um número grande de “letrados”, que estão ali para garantir limites. “Como a escrita vai escapar, extática, é preciso prever uma recuperação” (DE CERTEAU, 2015a, p. 303). Mesmo Teresa solicita que seu texto seja talhado por seu julgamento do mesmo modo que seu corpo é atingido por seu querer. Mesmo assim, cercada por “letrados”, ainda não está segura, de modo que solicita sempre mais “autorizados” para se certificar que os lugares não foram deixados.

O trabalho é assim constituído por uma ordem que induz a força de escrever à custa de uma dor corporal e por um julgamento que delimita a pertença ao espaço católico (fantasia compartilhada). Ele é masculino (fálico). São homens, os mesmos letrados, que fazem a encomenda e que examinam o produto. Mas no interior desse âmbito, tem lugar um discurso feminino: “*Mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras*” (DE CERTEAU, 2015a, p. 303).

Teresa está entre o masculino e o feminino, localizada exatamente na fronteira. A autoridade eclesial é masculina, “[...] como uma cena social para o nome do pai”; porém a palavra é feminina, *Sekina*, figura feminina do espírito que é palavra. A autoridade masculina recorta, circunscreve, comanda e julga objetos distintos, porém ela é estranha à abundância da palavra “indistinta”. Assim, “Teresa se põe a falar escrevendo e a escrever falando” (DE CERTEAU, 2015a, p. 304).

Certeau (2015a) observa três elementos que compõem a enunciação mística. O castelo cristal seria: a) uma ficção que faz andar; b) a representação da alma como lugar do outro; c) a estrutura de uma historicidade (espiritual, discursiva etc.). O primeiro ponto se refere a que o Outro fala nela e a faz falar, no entanto esse outro não é nada, apenas “[...] uma imagem análoga aos ‘sonhos’ que povoam o *libro de la vida*” (DE CERTEAU, 2015a, p. 310). No segundo ponto, verifica-se que o corpo se torna órgão de todos os “favores” e “graças” espirituais – ele se torna sua linguagem –, de modo que, diante da pergunta “Quem sou eu?”, o próprio gozo responde: ele é uma marca do outro, a ferida de sua passagem e a voz que chama esperando que o corpo se torne o escrito do outro. Por fim, no terceiro ponto, o castelo cristal é uma coincidência de contrários, suas contradições provocam um desenrolar histórico em que vão surgindo as combinações possíveis entre seus elementos (DE CERTEAU, 2015a).

Assim, diante dessa leitura pormenorizada que Certeau (2015a) faz acerca do escrito místico, bem como da ficção utilizada por este a partir do imaginário “alma”, seguimos analisando *Mirouer*, de Marguerite Porete.

5.2 *Mirouer*: espelho “mal-dito”

Marguerite foi o primeiro caso em que ficaram constatadas provas de execução por heresia mística no cristianismo ocidental. Sua morte diz respeito a uma constante luta entre os elementos místicos e institucionais do cristianismo que tem perdurado até os dias de hoje (McGINN, 2018, p.363). Fica evidente que a instituição eclesiástica se centrou no receio de que Marguerite defendesse uma liberdade não condizente com as virtudes e com a lei moral, além de demonstrar indiferença para com os meios de salvação intermediados pela Igreja (McGINN, 2018, p.364).

De acordo com Bernard McGinn (2018), renomado pesquisador e historiador da mística, é difícil alcançar uma clareza acerca do livro de Marguerite Porete intitulado “O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor”, pois até mesmo “[...] o título *Mirouer* nos introduz nas ambiguidades da autoridade do livro”. O autor se pergunta: “Um espelho na literatura medieval indica tradicionalmente um texto que representa ou retrata alguma realidade ou estado das coisas. Mas se as almas são verdadeiramente aniquiladas, como podem ser representadas?” (McGINN, 2018, p.367)

O historiador questiona se as almas aniquiladas são elas próprias o espelho ou se ele apenas as representaria? Trata-se de questão extremamente pertinente, feita por um estudioso da mística, que, em nosso entender, precisaria ser respondida a partir do discurso psicanalítico. Apenas esse campo teórico, afinal, seria capaz de lançar mão de ferramentas apropriadas para uma leitura da proposta mística de Marguerite Porete à luz da grande descoberta freudiana, a saber, o inconsciente.

Lendo a produção de Porete, verificaremos que precisamente todo o conflito apresentado por ela ao longo da saga com seu livro é trazer sua experiência mística, algo que se passa em território fora da linguagem (espelho sem bordas), para o campo da linguagem, permeado por representações simbólico-imaginárias (campo da imagem especular/espelho com bordas). “Vós que esse livro lereis / Se bem o quiserdes entender/ Pensai no que vos direi,/ Pois ele é difícil de compreender;/ À humildade, que da ciência é a guardiã,/ E das outras virtudes a mãe,/ Deveis vos render” (PORETE, 2021).

Marguerite adverte, portanto, a quem quiser ter acesso a sua escrita, que tenha humildade, pois do contrário não poderá lê-la. Essa recomendação não é irrelevante, encontra-

se já na abertura do livro, e demonstra que a autora parece oferecer uma condição àqueles que quiserem “adentrar” sua escrita: a condição de saírem de seu lugar de saber estabelecido (fálico), para então terem acesso ao que ela irá dizer (gozo não-todo fálico). Marguerite sugere aos seus leitores que também tenham, primeiramente, essa experiência de perda de bordas, para que assim possam alcançar o que ela está propondo, pois sabe que apenas a leitura de seu livro não dará acesso a tal campo. Como ela bem ressalta: “Tornai humildes as vossas ciências/ Que estão na razão asseguradas, / E colocai sobretudo a confiança / Naquelas que o Amor vos pode dar, / E que a Fé sabe iluminar, / E assim compreendereis esse livro/ Que por Amor faz a alma viver” (PORETE, 2021).

É interessante observar, já na introdução do livro, o verbo no imperativo, utilizado pela autora (*tornai*): “tornai humildes as vossas ciências”. Marguerite, com sua escrita, busca alertar para o fato de que existe um clero representado pela personagem “Razão”, de seu livro, e que é preciso ter humildade, ou seja, se ausentar do território da fantasia compartilhada (fálico) para compreender o livro que “por Amor faz a alma viver” (gozo Outro). Nota-se, já nesse início, que Porete quer desbancar o discurso dominante, fálico, porém, é interessante notar que ela se vale, da mesma forma, de recursos fálicos para confrontá-lo, pois aponta para o furo deste abertamente.

Marguerite, em pleno século XII, está indubitavelmente desbancando o saber instituído, posicionando-se de um modo que, muito posteriormente, a partir de Freud e Lacan, entenderemos trata-se do discurso da histórica: a que se propõe a desbancar o saber instituído, ou seja, desbancar o mestre, anunciando o furo no saber. No entanto, o que ela propõe com sua escrita, para além de apontar o furo no saber, diz respeito a um gozo a mais, vai além do campo fálico. Terá sido essa a causa pela qual sua escrita foi considerada herege, o que nesse contexto significa sem lugar no discurso?

Cabe pontuar, ainda, que o saber instituído, na experiência concreta de Marguerite, seria a Igreja Católica Apostólica Romana. Por isso todo o seu livro tem por intenção apontar o furo da Instituição, mostrando o quanto esta se encontra dominada pela “Razão” e, portanto, longe de ter a experiência mística do amor. A partir desses pressupostos, a autora dividirá a Igreja em duas partes: Santa Igreja, a pequena, que seria governada pela razão; e Santa Igreja, a grande, governada pelo amor divino (PORETE, 2021, p. 62). A primeira diria respeito ao clero, enquanto a segunda se referiria às almas repletas de fé ardorosa que compõem o quadro da Igreja, movendo-a.

Dividindo a Igreja em duas partes, Marguerite estaria, de certa forma, tentando mostrar onde se situava o gozo fálico, em uma referência ao Clero e à Instituição Religiosa,

configuração à qual ela daria o nome de Santa Igreja, a pequena. Já o gozo místico estaria representado por aquilo que de inominável permeia e atravessa o ambiente religioso, de certo modo grande e não contido no discurso, sendo que essa seria a Santa Igreja, a grande, a Igreja mística.

Poderíamos, então, nos perguntar: se Marguerite se situa a partir do discurso da histeria, a saber, aquela que denuncia e desbanca o mestre para ocupar um lugar de fala e enunciar o furo no saber suposto, ela então não seria de fato uma mística? Essa pode ser, de certo modo, a questão formulada por (McGinn 2018), que primeiramente precisamos considerar como uma questão levantada por um teólogo, portanto, alguém que não está considerando o conceito de inconsciente para delimitar sua formulação. No entanto, este autor, ao perceber com muita perspicácia, que não fica claro se o *mirouer* de Marguerite se refere às almas aniquiladas como o próprio espelho, ou se ele apenas as representaria, está apontando que existe uma questão subjetiva acerca deste espelho. O que ocorre é que, MacGin (2018) questiona-se acerca do lugar de fala de Porete, ou seja, ele não compreende como alguém que se diz situado fora do discurso (gozo Outro) faz uso de um lugar dentro do discurso (gozo fálico) para produzir, ou ao menos tentar produzir, efeitos de superação do saber instituído.

O livro nos traz essa problemática de modo bastante evidente do começo ao fim: não existem palavras pra dizer o que Marguerite experienciou, de modo que ela precisa encontrar uma forma de dizer isso que não pode ser dito E a maneira que encontra para fazê-lo é desbancando o saber suposto, que ela própria nomeia como Razão (um dos personagens do livro), por meio do Amor, na verdade senhora Amor (personagem feminina, a principal), a responsável por retirar Razão de cena, juntamente com Alma (personagem importante do *Mirouer*), produzindo a experiência e o triunfo das almas aniquiladas (aquelas que estariam mais além da linguagem e, portanto, do campo discursivo).

O livro, enfim, trata da questão das almas aniquiladas, ou seja, almas que supostamente não participariam mais de nenhuma cena “fantasística”, ou seja, não mais extrairiam gozo do campo fálico; no entanto, no intuito de apresentar essas almas ao leitor, a escrita de Porete recorre justamente ao imaginário (fantasia), fornecendo-lhe uma imagem extraída de uma cena, portanto, eis aí o dilema crucial do texto de Marguerite Porete. O texto de Porete não encontra leitor capaz de lê-lo.

Cabe pontuar, ainda, que em seu livro, Porete, assim como Teresa de Ávila, cria uma ficção em que a “Alma” é o centro da narrativa. No caso de Teresa, no entanto, a alma é um castelo em cujos aposentos o sujeito (que já o habita) precisa entrar. Já na escrita de Marguerite,

as almas estão todas aniquiladas, pois Razão não lhes dá “passagem”. Teresa entra, Marguerite sai e não consegue mais voltar.

Marguerite deu bordas ao seu espelho a partir da escrita de seu livro, quando criou personagens fictícios e metafóricos que se propõem a estabelecer o que seria a verdade e a mentira; o correto e o incorreto. A autora, enfim, adentra um território de dualidades sobremaneira fálico, e ali acaba se consumindo em busca de estabelecer fronteiras que são, acima de tudo, indizíveis. Ocorre que, assim, o indizível permaneceu não podendo ser dito, e aquilo que se fez possível dizer foi compreendido como ataque ao instituído e acabou sendo, consequentemente, eliminado.

Importa mencionar que *Mirouer* “[...] se insere entre as mais singulares obras da literatura espiritual”, sendo considerado “[...] o mais antigo texto místico da literatura francesa”. (PORETE, 2021). No entanto, por conta do desfecho trágico que produziu na vida de sua autora, levando-a à fogueira, acabou tendo sua autoria perdida no tempo. Somente em 1944 essa autoria volta a ser reconhecida, a partir das pesquisas da estudiosa italiana Romana Guarnieri, que tornou pública a questão em artigo no *L’Observatore Romano*, de 16 de junho de 1946 (PORETE, 2021 p. 17).

Em *Mirouer*, temos o livro tratando a si mesmo como “*ce livre*” (“este livro”), de um modo bastante autorreferencial. Inicialmente uma imagem divina, inscrita dentro da alma (alusão à natureza da alma como *Imago Dei*), e então aquilo que seria um livro-imagem, escrito pela própria alma. Por isso Deus e a alma são considerados os autores de *ce livre* (McGINN, 2018, p. 368). O que ocorre, na verdade, é que “*ce livre*” é a própria Marguerite que, em busca de uma escrita de si e de seu gozo Outro, faz a tentativa de escrever-se em formato de livro.

Em busca de tentar inscrever o indizível no campo da linguagem, Marguerite se depara com o impossível e, assim, diante daquilo que não se pode dizer e que pertence ao campo de um gozo místico e consequentemente inominável, a autora escreve sobre aquilo que, sim, poderia ser dito, a saber: os entraves produzidos pelo gozo fálico e os impedimentos gerados por este ao gozo místico. A mística então se coloca a denunciar e, assim, revela aquilo que estava velado, mas não exatamente aquilo que pretendia, a princípio, revelar. Porete revela outra coisa. O que será escancarado com “*ce livre*” é o gozo fálico e institucional. Quanto ao gozo místico, este permanecerá velado, sendo apenas bordejado.

Estudiosos da mística cristã aventaram que a alma seria um dos interlocutores, porém também seria o cenário do drama, pois a “transformação de consciência”, o tema central do livro, ocorreria dentro dela (HOLLYWOOD apud McGINN, 2018 p. 368). Para tais autores, esse processo seria descrito como “[...] criação de uma identidade mística, embora

paradoxalmente ocorra por meio da ‘des-criação’ da pessoa em aniquilamento”, o objetivo final, por assim dizer, daquilo que foi chamado de um “eu” sem mim (MOMMAERS apud MCGINN, 2018 p. 368).

Essas hipóteses formuladas por estudiosos da mística pertencentes a outros campos de saber, são bastante pertinentes, porém requerem um olhar minucioso por parte do psicanalista que busca compreender a experiência mística. Sendo assim, vamos por partes: o que poderia ser a criação de uma identidade mística por meio da “des-criação” da pessoa em aniquilamento? Aqui já fica claro que algo bem complexo se passa, pois essa suposta criação da identidade mística parece requerer que o próprio místico se “des-crie”, ou seja, saia de sua condição de aniquilamento. No entanto, o enigma se estabelece da seguinte forma: como pode a experiência de aniquilamento ser “des-criada” no místico se essa mesma experiência constitui a condição *sine qua non* da posição mística?

O que ocorre é que Marguerite acabou por não conseguir dar as provas, de certo modo exigidas pela Instituição, de que teve essa experiência indizível, situada fora do campo da linguagem e que lhe possibilitou o acesso a um saber localizado no real do corpo. Ela não pôde dar testemunho dessa experiência, pois dando bordas ao seu espelho, acabou, de certo modo, por retirá-lo do campo místico, colocando-o completamente inserido, e, portanto, exposto, ao campo fálico. Ficando assim, à mercê de seus desfechos deterministas, como de fato se verificou a partir da execução do livro e da própria autora.

Se o corpo do místico, para ser reconhecido como tal no campo discursivo, precisa se apresentar como não estando mais “habitado”, isto é, despido de singularidades e subjetividades, esvaziado a ponto de se entregar ao coletivo, apoiado apenas nas bordas, que é o que o torna “coletivizável”, o que podemos constatar é que esse objetivo não foi alcançado pelo livro (pela escrita) de Marguerite, que acabou sendo tomado como heresia, ou seja, divergência ou ataque, pelo campo fálico e totalitário da Igreja, aquele que, então, se propunha a representar o Todo na estrutura.

O campo fálico representado pela Igreja, na função de exercer o discurso do mestre, reconheceu na escrita de Porete apenas aquilo que situou como fálico também, isto é, o ataque que sofreu. Ficou, assim, a experiência mística totalmente irrepresentável, sem encontrar testemunho possível, ou seja, o livro não encontrou leitor. Talvez por isso mesmo a autora tivesse sentido necessidade de ressaltar já no início do livro quais seriam os leitores que teriam acesso à sua escrita: somente aqueles que já tivessem passado pela mesma experiência. Afirmando isso, porém, ela apenas constata que sua leitura está impossibilitada justamente àqueles que mais precisariam ser alcançados por seu testemunho e, assim, acaba por não

conseguir sustentar a condição de rebotalho que Lacan afirma ser a condição do Santo que se presentifica como resto no discurso (LACAN, 1974/2003, p.33-34).

O êxtase místico, então, refere-se a uma experiência corporal que não tem suporte no discurso. É, portanto, algo que precisa ser situado como declaração, de modo que a escrita possa vir a ser uma forma de fazer corpo dessa experiência então declarada. A grande questão do místico diz respeito a como fazer tal declaração e sustentá-la no campo discursivo, já que lá ela não poderá ser de todo inscrita.

A beguina Marguerite, com seu corpo/escrita (suacarta/letra), buscou declarar em “*ce livre*” algo dessa experiência que não tem guarida no discurso. Ao mesmo tempo, porém, também se viu diante da necessidade de apontar o furo presente ali, nesse mesmo discurso. Marguerite, situada na fronteira como toda beguina, em um território fora, mas ao mesmo tempo dentro (justamente como se localizavam os beguinários, círculos feitos de pequenas casas geminadas, todas juntas, dentro das cidades, mas fora delas também), declarava o indizível com seu corpo/escrita. Tal declaração, no entanto, foi julgada “mal-dita”, pois não apenas declarou como também apontou para o furo que o discurso, a todo custo, buscava tamponar: um clero autoritário, totalmente determinado pela Razão (personagem “mal-dita” de seu livro) e longe, muito longe, do gozo místico que tanto afirmava ter.

O que sabemos é que Marguerite e “*ce livre*” morreram juntos. Eles eram uma só escrita, por isso mesmo morreram juntos. Morreram queimados na fogueira da Inquisição, que dali em diante iria passar mais seiscentos anos eliminando e incinerando escritas... Escritas no corpo.... corpos/escrita. Esse fogo que não tão cedo se apagaria visava eliminar os hereges do “livre espírito”, aqueles que não aceitavam o claustro imposto pelo discurso vigente. Acabava, no entanto, por eliminar também os místicos, aqueles que com seus corpos em escrita davam notícias de um gozo Outro... Um gozo que também era livre. Livre das amarras e limitações fálicas. Um gozo ao qual “Razão” não podia ter acesso, somente “senhora Amor”, em companhia de “Alma” poderiam acessar...

Apesar de tudo, autora e livro, ainda assim, em um último momento, encontraram “passagem”. Historiadores relatam que a maneira resignada e humilde com que Marguerite aceitou a morte e dirigiu-se à fogueira que eliminaria para todo o sempre seu corpo/escrita, comoveu profundamente a todos os presentes, de tal modo que a Igreja teve medo que houvesse revolta por parte dos fiéis. Naquele momento o corpo/envelope finalmente pôde declarar algo desse gozo, sem palavras e nem mediações, pois este, neste instante, já não estava mais habitado... estava agora já livre de suas bordas, podendo finalmente permitir que o espelho sem bordas pudesse ser testemunhado. Ali já não havia contestações, não mais heresias, não mais

apontamentos... Ali havia apenas o corpo/envelope do mártir dando testemunho da transformação da dor em gozo e declarando o lugar do corpo como espelho de Cristo. Esse espelho sem bordas que não tem pequeno outro para fazer suporte imaginário dessa experiência e que, por isso mesmo, aponta para o que transcende o território simbólico/imaginário, próprio ao campo da palavra.

E foi assim que o *Mirouer*, *espelho mal-dito* com bordas que se propunham a dizer do furo indizível, se quebrou em mil pedaços, apresentando-se então como espelho sem bordas: o espelho de Cristo. “*Ce livre*”, porém, sobreviveu às escondidas, pois “[...] apesar das ameaças da Inquisição, o *Mirouer* conseguiu escapar ao cerco e ganhou uma difusão inusitada” (PORETE, 2021 p. 21).

O espelho (*Mirouer*) foi encontrado em diversos exemplares, tanto na língua francesa quanto na latina, porém sem que sua autoria pudesse ser revelada até o século XX. Assim, sobreviveu... fez-se livre. Livre das imposturas e impedimentos instituídos por um discurso que nomeava de herege aquilo que se entendia como livre, isto é, fora de seu campo de contenção.

Ainda que isso tenha levado séculos, livro e autora se reencontraram e juntos permanecem anunciando sua mensagem até os dias de hoje. “*Ce livre*”, o espelho que um dia foi “mal-dito”, hoje nos ensina algo sobre um gozo Outro, livre, sem bordas. Ensina-nos algo sobre o “bem-dizer”. Ensina-nos que a experiência do místico, além de livre, por estar fora do campo de gozo fálico e discursivo, deve também ser “bem-dita” para dar conta de sustentar seu lugar diante do território da palavra.

6 BRUXAS: O MAL-DITO ENCARNADO

Neste capítulo, prosseguiremos na intenção de averiguar alguns dados históricos relevantes que dizem respeito à experiência mística para, a partir deles, levantarmos hipóteses pautadas na teoria psicanalítica. O que se pretende é verificar a questão do inconsciente estruturado como linguagem e seus desdobramentos (na fantasia, no amor e no gozo) no que se refere a uma possível movimentação que se estabeleceu envolvendo o campo da fantasia e a operação mística, que, por sua vez, se daria dentro/fora do campo da linguagem. Para compreendermos este movimento, será necessário olhar detidamente para aquilo que se denominou ao longo de séculos como “caça às bruxas”.

De acordo com o que vem sendo constatado no decorrer desta pesquisa, a autoridade eclesiástica passou a condenar, em determinado momento histórico (Por volta do século XIII, em seguida a determinação da heresia do livre espírito), estilos de vida mais livres como os das Beguinhas. Dessa forma, a Igreja passou a permitir apenas congregações femininas em mosteiros e conventos, ou seja, associações de mulheres religiosas que estivessem submetidas à sua autoridade. Com isso, a Igreja se colocou a monitorar as relações dos conventos com o meio externo, para garantir que os religiosos e religiosas estivessem seguindo as regras estabelecidas pela instituição. Isso se deu ao longo da Idade Média, período de complexificação do conceito discursivo relacionado à bruxaria. Ao longo deste período, vários sujeitos que até então poderiam ser considerados “místicos” passaram a ser interpretados pelo discurso vigente como “bruxos” — em consequência deste cenário, os mosteiros femininos, abrigo daquilo que até então seria considerado manifestação celestial através dos séculos medievais, passam a ser apenas simples *recolhimentos* de mulheres (NUNES JUNIOR, 2005, p. 56).

Essas constatações permitem levantar a hipótese de que a fantasia compartilhada que circunscrevia esse período histórico, centrada na figura da bruxa (criada tanto no imaginário popular quanto nas determinações estabelecidas pela própria instituição religiosa que governava o período), produziu ações dentro dessa mesma fantasia, no intuito de retirar e recolher mulheres, pois eram consideradas ameaçadoras. O feminino era visto como uma ameaça. Antes de seguirmos com as hipóteses que serão levantadas ao longo deste capítulo, faz-se necessário uma pausa para averiguarmos com atenção o que a teoria psicanalítica tem a nos dizer acerca do conceito de fantasia, pois este se mostra de extrema relevância para a compreensão do que será aqui levantado.

Marco Antônio Coutinho Jorge, psicanalista que se debruçou com afinco a estudar e esquematizar o conceito de fantasia em Freud e Lacan, nos recorda que a fantasia, no dizer de Lacan, é uma “matriz simbólico-imaginária que permite ao sujeito fazer face ao real do gozo” (JORGE, 2010). O autor interpreta o conceito de fantasia fundamental, que para Lacan é “o que instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo”, como sendo aquilo que Marco Antônio designa de “prisão domiciliar”, ou seja, o sujeito estaria confortavelmente instalado e cercado por seus objetos de investimento libidinal, porém preso (2010, p. 79). Este movimento também já foi verificado em detalhes no capítulo primeiro desta pesquisa, quando propusemos uma elucidação pormenorizada acerca da estruturação da fantasia.

Se a fórmula da fantasia é, para Lacan, traduzida por Sujeito barrado em todas as formas de relação possíveis (menos a de igualdade) com o objeto a ($\a), Marco Antônio pontua que a leitura de tal fórmula pode ser feita através de uma articulação entre inconsciente e pulsão. Deste modo, do lado do polo inconsciente estaria o sujeito barrado, enquanto o polo pulsional estaria do lado do objeto a . (JORGE, 2010.p. 82)

No primeiro capítulo desta pesquisa, utilizamos os escritos de Calligaris para, com ele, seguirmos Lacan e assim verificarmos de que modo o sujeito se constitui pela via da fantasia e, sobretudo, de que modo também o Outro faria parte das construções fantasísticas do próprio sujeito, que muitas vezes o colocaria (o grande Outro tomado imaginariamente) no lugar da religião ou de um Deus tomado como Totem.

Porém, aqui, se mostra necessário utilizar a fórmula da fantasia de Lacan ($\a) por um viés que nos permita verificar o sujeito enquanto barrado e sua relação com o objeto a enquanto gozo. Essa leitura é feita com grande clareza e minuciosidade por Marco Antônio Coutinho Jorge (2010), a partir da obra de Lacan. Assim, Marco Antônio nos relembra que o sujeito, como já mencionamos, seria barrado por ser constituído pela linguagem e, nesse sentido, só poderia aparecer evanescentemente entre S_1 e S_2 , sendo que este sujeito barrado pela linguagem seria o sujeito do primeiro polo da fórmula da fantasia ($\$$). Já no segundo polo da fórmula em questão, que se inscreve na fantasia como mais-de-gozar (a), o que se verifica é a inscrição do gozo, que primariamente seria um gozo absoluto e, portanto, mortífero, mas que a partir da fantasia passa a ser circunscrito no território da linguagem e, por conta disso, passa a ser fálico. O gozo fálico seria o gozo recortado pela linguagem, ou seja, submetido à regência do falo. Desta maneira, pode-se dizer que “o polo inconsciente é o polo simbólico, e o polo pulsional é o polo real da fantasia”. (JORGE, 2010, p. 82)

Marco Antônio propõe situarmos o amor do lado do polo simbólico da fantasia, que seria o polo onde está localizado o sujeito barrado pela linguagem e, portanto, onde se localizaria o inconsciente, estruturado como linguagem. Assim, o amor estaria no polo referente ao inconsciente. O gozo, por sua vez, estaria situado do lado do objeto a , que diz respeito ao campo da pulsão e é da ordem do real. (JORGE, 2010, p. 82)

Neste sentido, amor e gozo estariam em polos opostos na fórmula da fantasia, de modo que é facilmente verificável que o amor (simbólico) tem por característica predominante a produção de sentido, enquanto o gozo (real) traz à cena o não-sentido, a falta de sentido, o *non-sens*. (JORGE, 2010, p.82)

Coutinho Jorge afirma que:

Desse modo, pode-se postular que a fantasia é, em essência, uma fantasia de desejo de completude, construída em torno de dois polos diversos: o amor e o gozo. A fantasia de amor é extremamente consistente para atingir o objetivo de dar sentido ao sem sentido da relação sexual, por isso ela é aquela fantasia que está na base do discurso religioso, que consegue polarizar multidões em torno da questão do amor do pai divino. (2010, p. 82).

Aqui chegamos ao ponto teórico que interessa a esta pesquisa, no sentido de formularmos a seguinte hipótese: Teria sido este período histórico, que concerne à famigerada caça às bruxas e à Inquisição, um momento em que a fantasia religiosa de completude no amor tomou proporções inenarráveis e, por conta disso, o gozo (interpretado como mortífero e ameaçador) passou a ser localizado como fora ou êxtimo a este território fantasístico, devendo, portanto, ser perseguido, amordaçado e banido? Seriam as supostas bruxas aquelas que representam (imaginariamente) para este campo discursivo (fantasístico) um possível gozo sem bordas?

Assim, é pertinente nos questionarmos acerca disso: por que a Igreja católica em plena Idade Média, em meio a diversos questionamentos, sobretudo quanto ao sexo das bruxas e de que modo o operavam (conforme nos mostra com clareza *Malleus Malleficarum*, espécie de manual teológico que presta esclarecimentos sobre a Inquisição), se coloca a recolher mulheres em mosteiros mais rigorosamente vigiados do que os que havia até então? Poderia a questão sobre o sexo das bruxas ser traduzida em termos psicanalíticos da seguinte forma: qual é o gozo d'A Mulher? Ou seja, como situar o gozo Outro, como nomeá-lo, mensurá-lo ou classificá-lo? Seria, precisamente, esse gozo que a instituição religiosa pretendia classificar e regulamentar, justamente por não haver qualquer medida possível para ele?

É necessário fazer um parêntese neste ponto levantando outra questão hipotética. Assim, tentaremos circunscrevê-la primeiramente: Segundo pesquisadores relevantes do campo da mística, como Bernard McGinn (2018), faltam provas datadas de antes do ano 1200 de que tenha havido uma contribuição substancial das mulheres à mística, no entanto, logo após esse momento, houve uma “inundação de escritos” de autoria de mulheres místicas, bem como a respeito delas, fato que atingiu proporções épicas ao final daquele século (MCGINN, 2018, p. 10).

Sabemos que tanto beguinas quanto mulheres religiosas instaladas dentro de conventos e, até mesmo, mulheres casadas, foram essas místicas que ousaram dar corpo à sua experiência de gozo sem limites. Elas fizeram de sua experiência um corpo/escrita e solicitaram um lugar de inscrição no discurso para suas criações, produzidas a partir de seus êxtases.

Nesse sentido, tendo se passado um tempo de grandes produções místicas (que seria justamente esse período a partir de 1200), nos deparamos com a suspeita que começa então a ser levantada no ano de 1311, manifestada no decreto de *Ad Nostrum* a respeito da heresia do “livre Espírito”. Após este episódio, que alguns historiadores acreditam ter tomado dimensões mais substanciais a partir do caso de Marguerite Porete, em pouco tempo já se estabeleceria um movimento amplamente organizado para caçar as bruxas: seu nome será Santa Inquisição. (KRAMER e SPRENGER, 2014)

Diante disso, formula-se a hipótese de que o discurso vigente em sua manifestação fálica e institucional pode não ter suportado (tido suporte simbólico), para dar conta do incontido e crescente gozo não-todo fálico, manifesto no exuberante número de produções místicas femininas que se apresentou nesse contexto histórico determinado. Além disso, é pertinente nos perguntarmos se esse crescente número de produções e experiências místicas, manifestados justamente em um período de crescentes restrições fálicas, não poderia já ser uma tentativa de furar a contenção excessiva do gozo fálico. Ou seja, podemos supor que ambos os campos de gozo estariam em uma comunicação contínua a partir de suas bordas?

Estabelecida esta hipótese, vamos em busca de uma possível leitura psicanalítica de tais fatos históricos que produziram marcas indelévels na história e, sobretudo, na história e na vida das mulheres.

De acordo com pesquisadores do tema da mística, a bruxaria teria relação com um suposto pacto realizado com o anjo das trevas. Ao longo de vários séculos, esse tema tornou-se o centro das atenções da Igreja Católica, reforçando cada vez mais o imaginário em torno da questão. Como resultado, a bruxaria adquiriu uma repercussão que extrapolou sua história e sua ética. Êxtase e clausura apresentam dados precisos sobre essa realidade, incluindo os episódios de Salem e Loudum.

De acordo com a *Bula Papal* redigida por Inocêncio VII (que consta na edição atual do *Malleus Maleficarum*), Papa em vigor naquele determinado período, o momento requeria cuidados e atenções muito particulares devido à gravidade que tomou o contexto, já generalizado, da bruxaria:

De fato, chegou-nos recentemente aos ouvidos, não sem que nos afligíssemos na mais profunda amargura, que em certas regiões da Alemanha do Norte, e também nas províncias, nas aldeias, nos territórios e nas dioceses de Mainz, de Colônia, de Trêves, de Salszburg e de Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da fé católica, entregaram-se a demônios, a Incubos e Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros

encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda: têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreiras, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; estas pessoas miseráveis ainda afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros animais com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas; e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem, de tal forma que os maridos não vêm a conhecer as esposas e as esposas não vêm a conhecer os maridos; porém, acima de tudo isso renunciam de forma blasfema à Fé que lhes pertence pelo Sacramento do Batismo, e por Instigação do Inimigo da Humanidade não se escusam de cometer e de perpetrar as mais sórdidas abominações e os excessos mais asquerosos para o mortal perigo de suas próprias almas, pelo que ultrajam a Majestade Divina e são causa de escândalo e de perigo para muitos. (KRAMER e SPRENGER, 2014, p. 43-44)

Nesta Bula — assinada pelo Papa Inocêncio VII e firmada em Roma, na Basílica de São Pedro, no ano de 1484, primeiro ano de seu Pontificado — também se autorizam os dois padres Inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, ambos dominicanos, a gozarem de “poderes plenamente irrestritos” (KRAMER e SPRENGER, 2014, p. 45) a fim de extirpar e sanar o mal da bruxaria (p.46). Foram também estes dois padres que escreveram juntos o *Malleus Maleficarum*, que seria considerado o manual oficial da Igreja para reconhecer uma bruxa, bem como para puni-la eliminá-la.

Interessante observar que dentro do contexto da Igreja Católica foram justamente os padres dominicanos aqueles que se encarregaram de modo bastante particularizado em conduzir todo o processo de caça às bruxas. Outras denominações religiosas do catolicismo também participaram deste empreendimento que se fez presente em praticamente todos os continentes, porém os padres dominicanos seriam aqueles que, de certo modo, tanto arquitetaram a Inquisição quanto teorizaram sobre ela e, acima de tudo, a conduziram com a máxima meticulosidade.

Lembremos que foram justamente os padres dominicanos que, conforme já relatado na presente pesquisa, haviam sido os responsáveis oficiais pela condução moral e religiosa das beguinhas em um tempo histórico anterior à Santa Inquisição. Será que esses homens suportaram (no sentido de haver suporte simbólico) o contato tão direto com estas mulheres e com todo o território do feminino que, de algum modo, elas traziam na carne? A proibição do sexo naquele contexto e todo o recalque que precisava operar para que a interdição sexual se desse não pode ter feito com que aquilo que foi recalcado no simbólico retornasse ao real de modo mortífero e

devastador? Essas são apenas algumas das questões que a psicanálise precisa se fazer para, minimamente, compreender o que se passou neste contexto discursivo.

Dessa forma, surgem outras questões que requerem atenção para que possamos dar seguimento ao presente trabalho: como situar as místicas, as bruxas e as santas em termos psicanalíticos? As bruxas e santas estariam referenciadas a um gozo Outro ou o gozo que as atravessaria seria fálico e situado no discurso? O que diferenciaria as bruxas e as santas das místicas (será que haveria essa diferenciação em termos psicanalíticos)? Essa questão é levantada aqui, justamente para que possamos tentar delimitar os aspectos referentes ao gozo místico de acordo com referenciais psicanalíticos. Seriam Santa e Bruxa apenas nomeações dadas pelo discurso para tentar delimitar e conter o fenômeno místico (gozo Outro/feminino) que se localizava para além de toda e qualquer representação? Pois sabemos, a partir da psicanálise, que o ato de nomear, por si só, já localiza e insere no discurso, tornando, de certo modo, aquilo que até então estava como irrepresentável algo representável.

Para respondermos a tal questão, entendemos que primeiramente é necessário adentrarmos aos fatos históricos, porém para que haja uma clareza teórica a respeito de quem eram, de fato, as bruxas e santas, seria necessário um certo aprofundamento historiográfico que não é possível realizar aqui, já que a proposta deste trabalho é apenas alcançar uma compreensão mínima do que seria o gozo místico para a psicanálise. No entanto, para termos um panorama um tanto mais amplo sobre o lugar do feminino na cultura, é conveniente situar essa pesquisa diante de um contexto histórico que ousamos chamar de recalque do feminino no discurso, ou seja, recalque do gozo feminino no campo da fantasia que sempre é de estrutura fálica (campo da linguagem).

De que se trataria esse suposto recalque do feminino? Trata-se da forma como propomos nomear, na presente pesquisa, a transição dos períodos históricos considerados matrilineares para os sistemas patriarcais. Como já dito, não será possível no espaço desta pesquisa, realizarmos um aprofundamento teórico condizente com a importância e a seriedade do que está sendo levantado aqui, porém, se faz necessário olharmos com atenção para constatações que nos são apresentadas por alguns estudiosos.

Segundo a maioria dos antropólogos, o ser humano habita este planeta há mais de dois milhões de anos. Mais de três quartos deste tempo a nossa espécie passou na cultura de coleta e caça aos pequenos animais. Nessas sociedades não havia a necessidade de força física para sobrevivência, e nelas as mulheres possuíam um lugar central. (MURARO apud KRAMER e SPRENGER, 2014, p. 5).

Os estudiosos apontam para as constatações de que nos grupos matricêuticos não se sabia qual era a participação efetiva dos homens no processo biológico da reprodução, de modo que as mulheres eram vistas como seres de grande poder por terem sido escolhidas pelos deuses para gerarem a vida. Também se verificava aí que as formas de associação entre homens e mulheres não levava em consideração a transmissão de poder nem a herança, fato que permitia maior liberdade sexual, bem como a quase inexistência de guerras por não haver pressões para a conquista de novos territórios (MURARO apud KRAMER e SPRENGER, 2014, p.6)

Abrimos um parêntese neste ponto para olhar mais atentamente para tais formulações dadas por historiadores, sobretudo para as pontuações de Rose Marie Muraro, intelectual brasileira amplamente reconhecida.

É no decorrer do neolítico que, em algum momento, o homem começa a dominar sua função biológica e reprodutiva, e, podendo controlá-la, pode também controlar a sexualidade feminina. Aparece então o casamento como o conhecemos hoje, em que a mulher é propriedade do homem e a herança se transmite através da descendência masculina. (MURARO, Breve Introdução Histórica. In: KRAMER e SPRENGER, O Martelo das Feiticeiras 2014, p.6).

Estes dados estão sendo trazidos para a presente pesquisa, com a finalidade de entendermos pormenorizadamente de que modo o território do feminino (que diz respeito a um gozo Outro), foi sendo, gradativamente, remetido a um lugar de repúdio no interior do campo discursivo, ou seja, de que modo este recalque se efetivou na linguagem.

Para poder arar a terra, os grupamentos humanos deixaram de ser nômades. São obrigados a se tornar sedentários. Dividem a terra e formam as primeiras plantações. Começam a se estabelecer as primeiras aldeias, depois as cidades, as cidades-estado, os primeiros Estados e os impérios, no sentido antigo do termo. As sociedades, então, se tornam patriarcais, isto é, os portadores dos valores da sua transmissão são os homens. (MURARO, Breve Introdução Histórica. IN: KRAMER e SPRENGER, O Martelo das Feiticeiras 2014, p.7).

Enfim, a partir destes breves recortes históricos fica evidente que a condição do feminino no discurso (é possível falar em discurso, pois nesses períodos arcaicos havia linguagem) foi bruscamente alterada ao longo das eras. No decorrer do processo, as mulheres permaneceram por algum tempo buscando um contato mais íntimo com a natureza, sendo que de tal contato extraíam um determinado saber que deixou de ser considerado natural e passou a ser considerado mágico ou místico pelo discurso que passava a se estabelecer dali em diante.

Desde a mais remota antiguidade as mulheres eram as curadoras populares, as parteiras, enfim, detinham saber próprio que lhes era transmitido de geração em geração. Em muitas tribos primitivas eram elas as xamãs. Na idade média, seu saber se intensifica e aprofunda. (...). Elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que devolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas de seu tempo. (MURARO, Breve Introdução Histórica. In: KRAMER e SPRENGER, O Martelo das Feiticeiras, 2014, p.14).

Claude Lévi-Strauss em seu importante texto “O feiticeiro e sua magia” (1949) nos mostra a partir de seus imprescindíveis trabalhos antropológicos que o xamã opera a partir da palavra dita e do lugar que ocupa, sendo necessários três elementos fundamentais para que haja a plena efetivação de sua operação de cura ou de malefício (dependendo da intenção do respectivo xamã). Esses três elementos que são indispensáveis nessa operação seriam:

(...) a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou a vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (STRAUSS, 1949).

Sendo as mulheres as xamãs de tempos imemoriais, verifica-se que imenso poder lhes era atribuído; no entanto, não se trata de um poder que se estabelecia a partir de forças e conjunturas materiais, físicas e concretas, muito ao contrário, a força atribuída ao feminino dizia respeito à palavra dita e ao lugar que ocupavam no discurso, de modo a serem capazes de realizar, a partir dos três elementos destacados por Lévi-Strauss (crença do feiticeiro, crença do doente e crença da opinião coletiva), operações que, quisessem ou não, acabavam por impactar a vida daqueles que a tal discurso estavam submetidos.

Em psicanálise, a partir de teóricos como Jacques Lacan e de outros que propõem leituras singulares de sua teoria, é possível verificar tais constatações antropológicas, situando-as a partir daquilo que em teoria psicanalítica se nomeia como fantasia, de modo que podemos depreender que a fantasia compartilhada por aquele sistema atribuía uma condição diferenciada às mulheres (diferentemente da que se verificou posteriormente, a partir do estabelecimento do patriarcado), e isso operava efeitos no interior do próprio discurso.

Ocorre que a partir de determinado momento histórico, ao qual temos acesso por meio de inúmeras produções escritas, como o próprio *Malleus Maleficarum* (Manual Oficial da caça às bruxas) o poder conferido ao feminino passa a ser localizável pelo discurso na figura da

mulher biologicamente constituída (na maioria das vezes) e, assim, passa também a ser recortado imaginariamente na figura da bruxa má, tomando proporções inenarráveis no que diz respeito à perseguição desse elemento de alta periculosidade (de acordo com tal discurso).

Voltemos à fantasia. Como estávamos vendo a partir da leitura proposta por Marco Antônio Coutinho Jorge acerca do conceito de fantasia transmitido por Jacques Lacan, a fantasia seria sempre fantasia de completude. Na neurose, seria uma fantasia de completude amorosa, já na perversão, uma fantasia de completude de gozo, ou seja, em ambos os casos o que se verifica é que há uma tentativa (sempre sintomática) de deixar o outro polo (o polo que seria o oposto do que está em questão) de fora da construção fantasística. Assim, a fantasia neurótica buscaria elidir o gozo, enquanto a fantasia perversa almejaria elidir o amor. Marco Antônio (2010) esclarece tal movimentação referente ao circuito da fantasia com grande rigor teórico, em seu livro *Fundamentos da Psicanálise volume II: A Clínica da Fantasia*. Não traremos aqui os detalhes e particularidades de como ocorre o processo de construção da fantasia perversa e neurótica, porém recomendamos fortemente a leitura do livro de Marco Antônio Coutinho Jorge para quem desejar se aprofundar.

Para esta pesquisa, pretendemos apenas lançar um olhar mais atento para a fantasia que aqui interessa: a fantasia construída pelo discurso religioso, que, por sua vez, neste momento histórico específico, ocupava também o lugar de discurso do mestre. Estruturado em torno de qual construção fantasística esse discurso teria se autorizado a eliminar, ou seja, matar um número incalculável de mulheres? Qual a completude que estaria em causa em tal construção fantasística? O que se pretendia com tal operação?

Olhando desavisadamente, em um primeiro momento, sem estarmos cercados pelo arcabouço teórico da psicanálise, teríamos a tendência a supor que se trata de uma fantasia perversa de completude de gozo, no entanto, ao contrário, o que se revela diz respeito justamente a busca de uma possível “fórmula do amor”, isto é, de um suposto amor não-furado, de um amor que pudesse ser Todo. Essa seria a motivação para as atrocidades cometidas ao longo de 600 anos de caça às bruxas: o que estava sendo visado nessa fantasia (de ordem neurótica) seria justamente a completude no amor.

Assim, para alcançar tal completude, uma série de operações passa a ser realizada no interior da própria fantasia, a fim de eliminar o elemento mal-dito e ameaçador, a saber, o gozo. Nomear o mal-dito é a operação que, primeiramente, passa a ser efetivada.

Deste modo, o discurso que instituía por mestre a Igreja Católica, passa a oferecer uma nomeação, a fim de localizar no próprio discurso a procedência do “mal-dito” (do dito que opera efeitos que não estão condizentes com o que o discurso do mestre espera, ou seja, que produzem

furo na mestria suposta). O nome que a Igreja oferece ao produtor daquilo que é mal-dito é bruxa. Deste modo, a Igreja determina que é preciso eliminá-las, pois elas eram as produtoras do gozo irrefreável, ou seja, sem bordas e, consequentemente, não referenciado ao falo.

O *Malleus Maleficarum*, verdadeiro tratado sobre a caça às bruxas e que foi escrito em 1484 pelos dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, propõe a ação maligna dos espíritos impuros como verdade de fé católica e determina que a adesão a este poder maligno será considerada heresia, sendo a partir daí a bruxaria considerada “alta traição contra a majestade de Deus”, devendo ser vingada pela Igreja (NUNES JÚNIOR, 2005, p.50)

Interessante observar que a bruxaria sempre esteve relacionada ao feminino e as acusações deste tipo de heresia recaíam frequentemente sobre as mulheres, de modo que os próprios autores do *Malleus maleficarum* se referem a isso, se colocando a esclarecer os motivos de as mulheres estarem mais propensas a realizar tais atrocidades, embustes e malefícios.

A bruxaria ficaria associada, desse modo, a um corpo e um corpo de mulher que, de acordo com o imaginário dos inquisidores e da população, seria um corpo frágil que estaria em busca de consolação e deleite, sendo essa busca tão intensa que levaria a bruxa a recorrer ao diabo, na finalidade de se sustentar no poder de Satanás e assim se tornar um corpo forte. Os poderes concedidos pelo demônio implicavam na entrega, não só do espírito, mas da carne, caracterizando o ato sexual de uma imagem hedionda.

Surge assim a questão: Por que justamente o corpo da mulher seria o alvo dos inquisidores? Levantamos a hipótese de que as estruturas hierárquicas concernentes a Igreja, correspondem a referentes fálicos, por dizerem respeito a uma fantasia de completude e domínio produzidos dentro das fronteiras da linguagem, de modo que o que não era possível situar dentro de tal lógica, seria consequentemente visto como ameaçador, ou seja, mal-dito, a partir da leitura de tal discurso.

Desta maneira, a bruxaria passou a ser um trágico e enigmático fenômeno que marcou a expressão da sexualidade de uma época, sendo produto da experiência pulsional que, refreada de todas as formas pelo discurso corrente, encontra na proposta de feitiçaria e magia uma certa possibilidade discursiva para se manifestar, se apresentando como uma sexualidade manifesta de maneira irrefreável num corpo feminino e que busca até demônios para se satisfazer. No entanto, é importante mencionar que os relatos evidenciam (como os de Loudun, Salen e outros), que toda a cena se passa de modo a situar a figura da bruxa e a bruxaria também no centro de uma fantasia compartilhada em que essa personagem reivindica vitória na infundável “guerra entre o bem e o mal”, ou seja, no campo das dualidades fantasísticas.

Trata-se aqui também da mesma fantasia de ordem fálica (como toda fantasia) que dialoga e se entrecruza com a fantasia erigida pela Instituição religiosa em torno do corpo de Cristo e do Corpo de fiéis (Igreja). A bruxa representaria o Mal, enquanto o Bem seria representado pela Igreja por meio dos inquisidores.

Porém, essa “guerra” revela também outros elementos de fundamental importância, que seriam justamente as figuras que conseguiram se situar em um lugar (dentro da cena fantástica) considerado o “lugar da perfeição”, como indica Teresa de Ávila em seu aclamado livro “Caminho de Perfeição” (DE JESUS, 1995, p.223)

São sujeitos humanos que se adequaram de tal modo ao movimento imposto pelo discurso e *suportado* pela fantasia, que desta forma foram alçados à categoria de santos, ao mesmo tempo em que encontraram meios não apenas de sustentar a experiência mística, como também de “fazê-la passar”, através de operações com a linguagem, no campo discursivo. Notamos aqui que não estamos nos referindo a um lugar Outro apenas, situado em uma lógica não-toda fálica, mas estamos nos referindo a um lugar endereçado pelo discurso e reservado a pertencer somente àqueles que puderam dar provas de terem ultrapassado diversos movimentos internos e externos, tendo “superado”, acima de tudo, o próprio corpo, dando mostras concretas de pertença total ao corpo coletivo, ou seja, o corpo da Igreja que pretende ser (a partir de seus fundamentos) o corpo de Cristo. Este foi o caso de Teresa de Ávila, que a partir de uma operação mística singular com a linguagem, encontrou meios de sustentar um testemunho de gozo sem bordas, diante do campo discursivo (fantasia).

O que se evidencia é que tanto a bruxa quanto a santa buscaram uma comunicação com aquilo que consideravam estar para além da linguagem, mas o que sabemos delas (na maioria das vezes) é apenas aquilo que o território da linguagem (fantasia compartilhada) acaba por fornecer e, justamente por conta disso, apresenta efeitos que estão submetidos ao campo da fantasia.

A santa, segundo tal discurso, estaria sempre seguindo os preceitos consolidados pela hierarquia religiosa, que determina qual o caminho a percorrer para a fruição divina. Já as bruxas seriam descritas e interpretadas como aquelas que não necessitam desta mediação clerical e, exatamente por conta disso, apontariam para o furo presente neste discurso que se propõe Todo (isto é, sem furo) e seriam mal-ditas (aquelas que não souberam/puderam operar com o dito), segundo este mesmo discurso.

Sendo assim, poderíamos interpretar bruxa e a santa, ambas, como singulares manifestações do gozo místico, porém cada qual ocupando um lugar diferenciado dentro do campo discursivo? Estariam elas, em suas bordas corporais, endereçadas a um Outro

irrepresentável com o qual se mesclariam em um desbordamento do corpo? Ou ambas as figuras estariam referidas à modalidade de gozo fálica, por estarem de certa forma representando o discurso dominante?

O que se pode dizer acerca disto é que, de acordo com proposições psicanalíticas, não podemos ter acesso a tal definição *a priori*, pois ela apenas nos é acessível na singularidade de cada caso. O que temos acesso é apenas ao conteúdo que nos chega por meio da via discursiva e que, portanto, já é produto do campo da linguagem. Deste modo, será apenas a partir de um testemunho do próprio místico que ateste algo dessa experiência de desbordamento de corpo e não-sentido que será possível verificar que o que se passa ali é da ordem de um gozo Outro.

O que se evidencia é que há um imaginário em causa tanto no que se refere à figura de Deus, quanto ao que se refere à figura do demônio, assim como é bastante evidente que as representações imaginárias da bruxa e da santa produziram e foram produto de um discurso religioso, que neste tempo histórico era o equivalente ao discurso do mestre e, portanto, dizia respeito a um gozo de linguagem, ou seja, gozo fálico. No entanto, também fica evidente que aqui, tanto no que diz respeito à bruxa como à santa, há uma tentativa de trazer ao campo da linguagem e da fantasia algo que se passa fora dela: o desbordamento de corpo, o não sentido, o êxtase.

No livro *As bruxas, intriga, traição e histeria em Salem* (SCHIFF, 2015) a autora remonta historicamente toda a saga do pequeno vilarejo que no século XVII que enfrentou uma epidemia histórica que tomou seus habitantes de modo que estes passaram a identificar como bruxas muitas das moradoras locais do sexo feminino. Isso ocorreu em meio a tensões da vida colonial sob o obscurantismo religioso, em que a puritana aldeia, tomada por ideais evangélicos, assistiu à execução de catorze mulheres, cinco homens e dois cachorros, todos acusados de praticar bruxaria.

O que se passou em Salem, bem como em outros contextos em que a religião enquanto ideal imaginário tomou a cena é, de fato, devastador. Em tempos em que a religião ocupava o lugar de discurso do mestre, se valendo de recursos como culpa e punição para regular a vida dos sujeitos de sua época, o que se verificava era que literalmente a religião queria tapar todos os orifícios corporais do sujeito, impedindo que este falasse, ouvisse, sentisse, penetrasse ou fosse penetrado...enfim, se valesse das bordas e furos de seu corpo da maneira como bem lhe aprouvesse. A histórica, por sua vez, desbancava o mestre e seu discurso, apontando que ninguém pode fazer calar o desejo e que este fala não só a partir de construções significantes, mas acima de tudo através da linguagem muda de um corpo que é palavra, palavra viva de conteúdo sexual.

A bruxa, justamente por furar o discurso do mestre (a religião), foi alçada imaginariamente ao lugar de representante *mor* daquilo que é mal-dito. Valendo-se de sua representação caricatural, era, por sua vez, a expressão da rebelião em um tempo obscurantista, dominado por um discurso altamente opressor e aniquilador da subjetividade; justamente por conta disso veio a pagar com a própria vida, sendo muitas vezes queimada viva, de modo a atestar que um corpo que fala só encontra a possibilidade de arder em chamas até se deparar com a morte.

Já a santa, enquanto representação imaginária sustentada por uma proposta de “santidade” totalmente referida a dogmas religiosos, muitas vezes também seria semelhante a uma caricatura, na medida em que várias mulheres almejavam vir um dia a serem adoradas em um altar, adotando um sistema totalmente cruel de aniquilação da própria subjetividade, se submetendo completamente ao discurso religioso, o que no caso de muitas pôde produzir diversos sintomas conversivos, bem como sintomas psíquicos de toda ordem, produto direto do recalque.

O corpo em tal proposta imaginária de santidade era palco de mortificações infundáveis que tinham por objetivo a configuração ao Corpo de Cristo na Cruz, alternativa utilizada por muitos como tentativa para prescindir do corpo/fantasia e adentrar, possivelmente ou não, em uma Outra modalidade de gozo que não fosse apenas fálica.

Porém, como veremos em alguns casos, também se tratou de mulheres que fizeram uma determinada operação com a linguagem e, por conta disso, algo de sua experiência mística encontrou “passagem” e lugar no discurso vigente (fálico) que passou a localizar ali um Bem-dito ou um Bem-dizer. Esse é o caso de Santa Teresa, por exemplo, que foi alçada ao posto não apenas de Santa, como também de doutora da Igreja. Esse título, que até bem pouco tempo teria sido dado somente esta única vez a uma mulher, se refere a nada mais, nada menos do que ao modo de dizer dessa experiência (mística), de forma que este dizer em momento algum afrontasse a fantasia (religiosa/completude amorosa) compartilhada, mas ainda assim apontasse para o furo do irrepresentável. Uma operação bastante minuciosa que se refere a localizar o furo (produzindo inclusive reforma no campo discursivo) sem, no entanto, furar.

De todo modo, o que se constata a partir de todos estes movimentos e operações referentes a esta fantasia compartilhada, bem como destes fenômenos caricaturais bastante reforçados pelo imaginário de uma época, é que esses se tornaram enigmáticos para a própria Igreja Católica, que de certa forma recebia sua própria mensagem de forma invertida, isto é, aquilo que no discurso era recalcado no simbólico lhe retornava pela via do real; isso acabou fazendo com que a Igreja produzisse ainda mais métodos de vigilância de corpos gozantes do

que os que já haviam neste momento, exacerbando cada vez mais um movimento sintomático que “não cessava de não se inscrever”, como sempre afirmou Lacan acerca do real.

Assim, diante de toda essa problemática e contexto social, o enigma que não podia ser calado era: o que é, de fato, um êxtase místico? A Igreja estava em busca de tal resposta.

Seguiremos também em busca de elucidações.

7 (SANTA) TERESA DE ÁVILA: AQUELA QUE SE TORNOU DOUTORA (DA IGREJA) EM BEM-DIZER

Este capítulo aborda a história factual de Teresa de Ávila, apresentando uma leitura psicanalítica sobre a operação com a linguagem que tal mulher efetuou ao longo de sua vida. Ela, afinal, operou fazendo a passagem do significante *nobre* (nobreza enquanto classe social, classe à qual pertencia) para seu deslizamento. Fazer deslizar o significante *nobre* pode ser entendido como a busca por um estado espiritual em que há despojamento de bens materiais e concretos, bem como de grande parte do que pertence ao campo da fantasia (fállica). Permanece, assim, somente o resto significante em sua radicalidade (do significante resta a letra). O nobre sendo tomado enquanto aquele que se despoja de todos os excessos e só permanece naquilo que resta, e que é também a única coisa que importa: sua relação com o inominável. A nobreza restante seria, portanto, o resíduo da letra, o resto radical, o originário.

7.1 A menina Teresa

Teresa Sanches de Ahumada, conhecida como Santa Teresa de Jesus, nasceu em Ávila em 28 de março de 1515 e recebeu esse nome em homenagem à avó materna, Teresa de las Cuevas. Passou em Ávila toda sua infância, no entanto sua família não era originária daquele local, de modo que ali eram conhecidos como família dos “Toledanos”, pois seu avô João Sanchez, rico comerciante do ramo dos tecidos, transferiu-se com a família para Ávila no início do século XVI (ROSSI, 1988, p. 4).

Rosa Rossi, biógrafa de Teresa de Ávila, que em seu trabalho buscou ter acesso a testemunhos e documentos que pudessem representar fidedignamente a figura dessa intrigante mulher (compreendendo as dimensões física, mística, intelectual e espiritual de Teresa, e não apenas a da Santa que a Igreja buscou mostrar ao mundo), atesta-nos que essa mudança da família saindo de Toledo em direção a Ávila não poderia ter sido algo sem efeitos: a primeira cidade seria um grande centro comercial, que favorecia grandemente o comércio, gerador de

toda a riqueza com a qual viviam os membros desse clã. Sendo assim, Rosa Rossi levanta a seguinte questão: o que teria feito a família de Teresa sair dali?

Não era uma decisão de pouca monta para um negociante empreendedor como o avô de Teresa; Toledo, com os seus 90 mil habitantes, era uma das maiores cidades da Península Ibérica, sede, em certos períodos, da corte imperial e, há séculos, centro de intercâmbios comerciais de âmbito internacional; enquanto Ávila era uma pequena cidade situada a 1.100 metros de altitude na *meseta* castelhana, com não mais de 3 mil habitantes, no tempo de Teresa. Rica de longa história política e tradições culturais, mas não tanto de oportunidades para maiores negócios (ROSSI, 1988, p. 4).

O que responde à questão acerca dessa mudança da família é o fato de o avô de Teresa ter sido processado pela Inquisição de Toledo por “muitos e graves crimes e delitos de heresia e apostasia”. Ele foi, por conta disso, condenado a desfilar em praça pública durante sete sextas-feiras com o *sambenito* pelas ruas de Toledo, para que todos soubessem que estava, juntamente com sua família, sob o juízo da Santa Inquisição. A *capinha* (*sambenito* amarelo que designava a injúria e, com o qual o sujeito acusado deveria desfilar) ficava pendurada na igreja local e continha o nome do condenado, atestando sua infâmia, a qual se estenderia integralmente a todos os seus filhos. Eles eram acusados de haver retornado à prática religiosa de seus antepassados (que eram também prósperos mercadores): o judaísmo (ROSSI, 1988, p. 4).

Desse modo, tornou-se conhecido de todos – amigos e inimigos, clientes e concorrentes – que Dom João Sanchez era descendente de judeus recentemente convertidos ao cristianismo e, portanto, um cristão novo; e, além disso, que a Inquisição o considerava declaradamente um *marrano*, um daqueles “porcos infiéis” – este era na língua corrente o sentido da palavra –, que depois da conversão tinham voltado secretamente à antiga religião. A *capinha*, pendurada na igreja paroquial com o nome do condenado, ali ficava como sinal de uma infâmia pública que revertia inteiramente sobre os filhos, os filhos dos filhos e as gerações seguintes; não havia limite para o tempo de desonra (ROSSI, 1988, p. 5).

A família havia perdido a honra, “bem” mais precioso naquela época e que dava acesso a todos os outros bens, de modo que foi preciso fugir das consequências dessa condenação indo habitar outra localidade, onde ninguém pudesse se recordar do ocorrido e, assim, toda a respeitabilidade pudesse ser readquirida. Para tanto, João Sanchez estava disposto não apenas a mudar-se com toda a família, estava também decidido a pagar por isso comprando um certificado falso de *hidalguía*, para que pudessem ser vistos como uma linhagem de sangue puro, nada mais, nada menos que “velhos cristãos”.

Ser conhecido publicamente como *converso* punha, enfim, uma família, mesmo rica e prestigiosa, em condição de insegurança e inferioridade, e expunha seus membros a afrontas e rejeições. Significava também poder mais facilmente tornar-se alvo de denúncias à Inquisição, o tribunal instituído em 1478, precisamente para controlar as conversões dos judeus ou dos muçulmanos, que há muitos séculos conviviam com os cristãos na Península Ibérica, mas que os *Pogrom* e as perseguições iniciadas pelo fim do século XIV tinham levado a conversões em massa. Um tribunal que funcionava à base de denúncias destinadas a permanecer secretas (ROSSI, 1988, p. 5).

Deste modo, foi justamente para fugir da humilhação, e até mesmo da morte, que Dom João Sánchez de Toledo transferiu-se para Ávila com toda a família. Porém, a partir de então seriam declarados *hidalgos* por meio de um certificado que eles sabiam ser de falsa procedência, e com a lembrança de uma procissão (os desfiles em praça pública com o sambenito amarelo) a ser cuidadosamente mantida oculta na memória familiar. A tarefa de recomeçar a vida, então, não seria nada fácil.

Mas, Dom João Sánchez não queria apenas sobreviver à desgraça; queria ser respeitado, colocar-se, assim como à sua família, acima de toda suspeita, criar condições nas quais sua atividade comercial e financeira pudesse prosperar, tornar possível a elevação social da família. Assim, fez o que faziam na Espanha, no século XVI, todos os *conversos* que a isso podiam permitir-se (e eram muitos): comprou um certificado falso de *hidalguía*, um certificado de pertença à classe nobre, isenta de sequestros, de prisão por dívidas e de tortura; uma camada da sociedade, cujos membros eram considerados – salvo prova contrária – de sangue “puro”, como descendentes de antigas famílias originárias do lugar; em suma, velhos cristãos (ROSSI, 1988, p. 7).

A história da família de Teresa em Ávila se estruturou, portanto, sobre um não dito, ou seja, uma história familiar recalcada, a qual todos tinham por obrigação esquecer: o passado vivido sob a orientação da religião judaica e a punição daí advinda, imposta pela Inquisição. A grande questão era que, justamente por conta de tal recalque, os filhos de Dom João, dentre eles o pai de Teresa, não puderam mais ter acesso ao manejo do dinheiro, tão próprio aos seguidores do judaísmo, pois passaram a viver às custas de um certificado de *hidalguía*, que os obrigava a ver o trabalho como socialmente desprezado. Uma família que era “obrigada” a não trabalhar para que pudesse aparentar nobreza fatalmente sofreria um declínio financeiro.

Até aqui, percebe-se nitidamente o modo como essa sociedade operava com o significativo *nobreza* em sua fantasia compartilhada; isto é, para estar dentro (e não fora) de tal bolha fantasística, era necessário sustentar, às custas de todos os artifícios imaginários possíveis, a máscara de ser pertencente à classe nobre. Isso requeria revestir-se (literalmente) dos adornos que eram considerados configuradores do “velho cristão”, bem como ostentar uma

condição financeira abastada, sem que para isso houvesse a necessidade do trabalho. O trabalho, afinal, era considerado algo nada nobre, portanto deveria ser menosprezado.

Quando Teresa tinha apenas quatro anos, houve um julgamento em Ávila no qual seu avô foi acusado de ser um *pechero* e não *hidalgo*, de modo que cobravam de sua família os impostos devidos a essa “classe”. Os acusadores diziam ter visto João Sanchez desfilando com o *sambenitilho* pelas ruas de Toledo, o que indicava que não seriam cristãos legítimos. Ou seja, novamente vinha à tona o passado assombroso e recalcado. Rossi (1988) questiona, pertinentemente, se naquele momento teria a mãe de Teresa chamado a filha à parte e confessado a origem da família. Quais efeitos essa questão familiar poderia ter produzido nessa criança?

Naquela época, as crianças espanholas brincavam de Inquisição, de juiz e acusado, de inquisidor e inquirido. O infante Dom João e seus amigos também assim brincavam; certa vez, pouco faltou para que terminasse mal. Felizmente, a rainha Isabel, que estava fazendo a sesta, acordou a tempo e acorreu, mal se vestindo e nem mesmo calçando os chinelos; conseguiu evitar que, pelo excesso de realismo que muitas vezes as crianças têm nas brincadeiras, os juizes estrangulassem um dos penitenciados, com o fim humanitário de evitar-lhe a morte na fogueira, como fazia a Inquisição com os condenados arrependidos. O gosto pela maior semelhança possível levava as crianças da família real até o ponto de escolher, para fazer o papel de condenado ao suplício, uma criança de família de cristãos novos (ROSSI, 1988, p. 11).

Rossi (1988) interroga-se se Teresa terá sido alguma vez convidada para tal brincadeira. Importa questionar sobre quais terão sido as brincadeiras de Teresa e seus irmãos naquele período em que todo o contexto fantasístico era tomado pela religião em uma das versões mais cruéis com que se revestiu ao longo dos tempos, a Inquisição. Se a brincadeira é o modo com o qual a criança opera com a fantasia (segundo a teoria psicanalítica), como terá a menina Teresa operado com esta em sua tenra infância? Será que é possível encontrar ali vestígios da operação que Teresa viria a efetuar com a linguagem e com a fantasia, posteriormente, na vida adulta?

Em seu *Livro da vida*, Teresa nos conta algo absolutamente peculiar acerca de sua infância, permitindo-nos depreender daí elementos de sua subjetividade, no modo como operava com a fantasia. Teresa relatará certo tipo de brincadeira que desenvolvia com um de seus irmãos, relato que nos permite verificar uma operação com a linguagem que diz respeito ao campo fantasístico, no sentido de uma recusa ao gozo fálico, em nome de alcançar, assim, outra modalidade de gozo, um gozo mais além do falo... Enfim, um gozo místico.

Pois os meus irmãos em nada me prejudicavam no servir a Deus. Um deles, quase da minha idade, juntava-se a mim na leitura da vida dos santos (ele era aquele a quem eu mais queria, embora tivesse grande amor por todos, e eles por mim). Como via os martírios que as santas passavam por Deus, parecia-me que pagavam muito pouco o gozo de Deus, e eu desejava muito morrer assim, não pelo amor que achava ter por Ele, mas para gozar, tão cedo, dos grandes bens que lia haver no céu; e, com esse meu irmão, discutia o meio que haveria para isso. Combinávamos ir para a terra dos mouros, pedindo pelo amor de Deus que nos decapitassem. E parece-me que o Senhor nos daria ânimo em tão tenra idade se víssemos algum meio, mas o fato de ter pais nos parecia o maior problema (JESUS, 1988, p. 46).

Aqui já temos uma importante informação: os devaneios infantis de Teresa diziam respeito a alcançar um Outro território. É fundamental que fique claro, porém, que tal território Outro que essa criança almejava alcançar não dizia respeito a um outro país (terra dos mouros) apenas; o que essa operação visava era exatamente alcançar um Outro campo de gozo, assim como as santas que gozavam de Deus e pagavam tão pouco por isso. As santas pagavam apenas com o martírio (decapitação), ou seja, apenas com a própria vida, segundo Teresa. Ela, por sua vez, estava disposta a pagar muito mais por esse gozo não mensurável e nem localizável na linguagem.

A vida, aqui, não representa algo de “valor” ou um “bem” a ser preservado. A vida, que podemos entender aqui como representação da fantasia fálica, custa muito pouco, e não apenas pode como deve ser descartada facilmente. Viver, para Teresa, é estar do outro lado dessa fronteira, lá onde está um gozo de valor: gozar do Inominável. Dessa forma, Teresa prossegue relatando o seu brincar e seu fantasiar.

Quando vi ser impossível ir aonde me matassem por Deus, resolvemos ser eremitas; e, numa horta que havia na casa, tentávamos, como podíamos, fazer ermidas, amontoando pedregulhos, que logo vinham abaixo. E assim em nada achávamos remédio para nosso desejo; como se reforça agora minha devoção em ver que Deus me dava tão cedo o que perdi por minha culpa (JESUS, 2021 p. 46).

Nessa passagem de seu *Livro da vida*, que consta na coletânea das *Obras Completas de Teresa de Jesus* (JESUS, 2021), vemos a pequena Teresa a brincar de fazer um eremitério onde pudesse se recolher juntamente com o irmão. Como já mencionado em algumas passagens do presente trabalho, criar ermidas, eremitérios e cenóbios foi muitas vezes uma estratégia utilizada por diversos místicos para se retirar do mundo, assim como o martírio pode ser entendido como uma tentativa de aniquilar o corpo. Ambos os movimentos podem ser analisados como operações que visam incidir sobre a fantasia de modo a barrar o gozo fálico

dela advindo; ou seja, seria um movimento de retirada (“não-toda”) do campo da fantasia. Com tal operação almejava-se o acesso a um gozo Outro. Teresa menina, em sua tenra infância, ia deixando claro qual o bem mais precioso dentre todos os bens, e qual a nobreza à qual pretendia ter acesso. É sobre tal nobreza que trataremos a seguir.

7.2 Teresa, sim, era nobre

Em seu seminário *A transferência*, Lacan (1960-1961/2010, p. 348) menciona aquilo que nomeou “tragédia cristã”. Nessa tragédia, “[...] os filhos são todos sustentados por Aquele no qual todo vínculo, ainda que para além de nosso reconhecimento, se reconcilia”.

A própria figura do pai antigo, na medida em que a convocamos em nossas imagens, é uma figura de rei. A figura do pai divino, através dos textos bíblicos, coloca a questão de toda uma pesquisa. A partir de quando o Deus dos judeus se tornou um pai? A partir de quando, na história? A partir de quando, na elaboração profética? Todas estas coisas agitam questões temáticas, históricas, exegéticas, tão profundas que nem mesmo são colocadas, ao se evocá-las assim. Simplesmente, observa-se que é realmente necessário que, em algum momento, a temática do pai, *o que é um pai?* de Freud se tenha singularmente reduzido, para ter assumido para nós a forma obscura do nó, não apenas mortal, mas assassino, sob a qual está fixada para nós na forma de complexo de Édipo (LACAN, 1960-1961/2010 p. 350).

Nesse mesmo seminário, mais especificamente na lição “A abjeção de Turelure”, Lacan aborda a tragédia claudeliana em sua relação com a chamada tragédia cristã e, a partir disto, trata de um ponto comum a ambas: o pai humilhado. Trata-se de uma obra de grande importância teórica, no entanto não haverá aqui um tratamento delongado a muitos dos pontos relevantes que ela traz; importa, porém, ressaltar de tal articulação (por ser o elemento que mais interessa à presente pesquisa) aquilo que Lacan (1960-1961/2010, p. 365) conclui a partir de seus desdobramentos teóricos: “Numa palavra, a lei, para se instaurar como lei, necessita como antecedente a morte daquele que lhe serve como suporte”.

Daí advém a questão do pai morto, ou pai humilhado. Lacan (1960-1961/2010) pontua, além disso, que para haver composição do desejo em um sujeito é preciso tomá-lo em seu encadeamento, e para tanto não se pode partir apenas de um ponto, mas sim de uma cadeia que evidencia três tempos decompostos. O autor afirma: “É por essa razão que não há necessidade, para situar a composição do desejo num sujeito, de remontar numa recorrência perpétua, até o Pai Adão. Três gerações bastam.” (LACAN, 1960-1961/2010, p. 365). A questão do pai será crucial no desenrolar dessa composição do desejo que passa por três gerações.

Maurano (2001), em seu livro *A face oculta do amor*, trata pormenorizadamente de tal passagem lacaniana, de modo que a partir do que a autora desenvolve nos foi possível articular alguns pontos, relacionando-os à vida de Teresa de Ávila. As três gerações e a composição do desejo serão verificadas na “tragédia cristã” que marcou a vida de Teresa.

No primeiro tempo, isto é, na primeira geração da circularidade do desejo, a marca do significante é imprescindível, sendo sinal da ultrapassagem de todas as ligações com o sentido e com a fé, que encontra dissolução de seu próprio ser. Já na segunda geração, veem-se os efeitos dessa recusa e a configuração de uma absoluta derrisão de todos os valores. Disso resultará uma terceira geração: a evidenciação daquilo de que realmente se trata, pois todo o restante não é nada mais além de encobrimento. Tudo isso recupera a teoria lacaniana que investiga o desejo a partir de três gerações, relacionando isso às estruturas de parentesco, quando não é a verdade histórica a privilegiada, mas sim a articulação dos elementos significantes que compõem a trama na qual o desejo se tece em um sujeito (MAURANO, 2001 p. 150).

Podemos verificar, no caso da família de Teresa de Ávila, que na primeira geração das três, ou seja, na geração do avô de Teresa, houve o recalque do judaísmo enquanto fé que vigorava na família. Em decorrência disso, houve o recalque de toda a lei simbólica que balizava a relação daquela família com a linguagem e com o discurso vigente, o que de certo modo desconstruiu aquilo que se supunha ali como ser, ou melhor, como ficções de si mesmo que já haviam se estabelecido.

Já na segunda geração, encontramos o pai de Teresa, um homem fechado e escrupuloso que tinha como única paixão a leitura de bons livros, como Sêneca, Boécio ou obras sobre a vida dos santos. Talvez seu intuito fosse cumprir com a determinação paterna de que, na família, tornassem-se todos “velhos cristãos”, quaisquer que fossem as circunstâncias. Esse homem também tinha um hábito curioso: não parava de emprestar dinheiro loucamente, “[...] como alguém que procura ser perdoado pelo fato de ter herdado uma grande riqueza acumulada de modo tão pouco ‘nobre’” (ROSSI, 1988, p. 14).

Em suma, essa geração de antepassados de Teresa de Ávila, que seria a segunda geração, zomba da herança vinda da geração anterior, a saber, o judaísmo e o dinheiro, bem como da *hidalguía* comprada posteriormente para ostentar nobreza apenas no nível imaginário. Aqui, notamos que se verificam os efeitos de que trata a teoria lacaniana no trajeto do desejo ao longo das três gerações. Seria, afinal, a configuração de uma absoluta derrisão de todos os valores.

Teresa seria, então, a terceira geração, e portanto apresentaria os efeitos que aí cabem, mostrando com a própria vida que estava disposta a evidenciar aquilo de que realmente se trata ao longo de todo o percurso geracional do desejo (isso de que realmente se trata diz respeito a extração da letra).

Teresa, a partir de seu gozo Outro, anunciava aos quatro ventos que a existência humana não passava de um cordel de vaidades e que aquilo que realmente restava em seu corpo era uma relação com a linguagem que estava para além de toda e qualquer representação. Ou seja, essa *nobre mulher* atestava com seu corpo e sua vida que o que de fato importa (e resta) está em um Outro lugar, e que todas as coisas não são nada mais além de encobrimento. Assim, o significante *nobreza* aparece nesta configuração de modo completamente revisitado, em uma busca radical de sua significação última. Restaria, deste modo, apenas a letra, como aquilo que representa algo para alguém. Neste sentido, Teresa se colocaria enquanto resto radical a se representar para Deus: Teresa, sim, era *nobre*.

A partir do que foi desenvolvido até aqui, cabe destacar como aspecto importante o dado de que Teresa, por ter encontrado um modo singular de operar com os significantes que a marcavam (e, portanto, com a linguagem), encontrou uma “saída” no que diz respeito ao campo da fantasia, de modo a ficar “não-toda” referida àquilo que é de ordem fálica (e que diz respeito à tragédia). Desse modo, Teresa pôde visitar o significante *nobreza*, reinventando para si uma nova relação com as palavras e a linguagem...E assim Teresa partiu....

Partiu em busca de um gozo Outro....

7.3 Oração: endereçamento de uma carta de amor

Quando se torna adolescente, Teresa decide entrar no ramo feminino de uma antiga e gloriosa ordem monástica que havia se originado no início do século XIII. “Alberto, o patriarca de Jerusalém, dera uma regra a um grupo de ex-cruzados, que primeiramente se tinham transformado em eremitas nas grutas das encostas do monte Carmelo e depois haviam se reunido em Cenóbios cultuando a Virgem Maria e lembrando o profeta Elias” (ROSSI, 1988 p. 20).

Interessante observar que, já adulta, Teresa, elege um mosteiro que tem por história originária ter sido um cenóbio, ou eremitério. Parece bastante claro que aquilo que um dia constituiu o núcleo da fantasia infantil desta menina, se manteve de maneira bastante fidedigna em sua vida adulta. Quais terão, então, sido os manejos com a linguagem, efetuados por Teresa para operar com a fantasia da qual tanto ela era produto, como também produtora?

Ocorre que, essa escolha, pela vida religiosa, se dá em função de que muitas eram as razões para que o matrimônio fosse visto como temível: era inferior a vida monástica, do ponto de vista religioso, além de ser garantia de submissão absoluta ao marido, vivendo uma vida com consecutivas gestações e morte prematura. Por isso, não eram poucas as razões para que uma jovem achasse o claustro interessante, afinal lá essa poderia encontrar “Fundadas esperanças de salvação diante de Deus e certeza de dignidade diante dos homens”, bem como a “possibilidade de ler e o direito de estar sozinha” (ROSSI, 1988 p. 20).

As monjas da Encarnação viviam de acordo com a regra mitigada de 1453, por isso usavam sapatos, hábitos de tecidos finos e até podiam, se fossem ricas, possuir servas ou escravas em suas celas. Também era comum que saíssem para passear, indo visitar parentes. Estando no convento, iam para o parlatório, “[...] que muitas vezes era mais frequentado e animado que o *estrado* onde recebia visitas uma mulher como a mãe de Teresa”, por exemplo (ROSSI, 1988 p. 21).

Dentro do convento, um ano após ter pronunciado os votos solenes, em 1538, Teresa caiu gravemente enferma, e então seu pai levou-a consigo de volta para casa. Esse retorno, no entanto, não foi suficiente para curá-la, de modo que foi preciso levá-la a uma curandeira que vivia em uma aldeia próxima a Ávila. No trajeto decidiram visitar tio Pedro, um cristão converso que vivia com intensidade sua fé, e esse homem colocou nas mãos de Teresa um livro que mudaria sua vida, pois iria alterar significativamente seu modo de endereçamento, ou seja, a forma como se dirigiria ao seu grande Outro. O livro era o *Tercer abecedário*, de Francisco de Osuna (ROSSI, 1988 p. 22).

Podemos aqui levantar a hipótese de que Teresa não suportou o contexto de fantasia compartilhada no qual se inseriu (ainda mais) a partir do momento em que entrou para este convento. Ela que, desde menina, ansiava por um encontro com aquilo que transcende a linguagem viu-se, ao contrário, completamente cercada por um ambiente em que a linguagem era excessiva e “Toda” (tudo está dentro, nada fora, portanto não há transcendência). Um território inóspito onde a fantasia fálica e toda a roupagem imaginária referente a ela tomava proporções ainda mais descabidas do que aquelas que Teresa constatava desde criança na sociedade à qual pertencia.

O livro de Osuna, portanto, mudou completamente a vida de Teresa de Ávila, pois alterou efetivamente a forma como ela concebia o endereçamento a Deus. É possível afirmar que a partir dessa obra Teresa deu início a um novo modo de se situar diante da fantasia compartilhada, bem como diante de sua própria fantasia singular. Para ela, que trazia consigo a marca da experiência do avô (um cristão converso que tinha passado pelo constrangimento de

ser obrigado a estabelecer com Deus determinado tipo de relação forçada pela religião dominante), esse livro apresentava uma possibilidade de relação espontânea com este mesmo Deus, sem a marca da obrigatoriedade. O livro apresentou a Teresa a possibilidade de que houvesse furo naquilo que até então se pretendia “não furado”.

Teresa jamais havia tido a possibilidade de ler um livro como aquele, que desde as primeiras páginas já proclamava a possibilidade de amizade com Deus. Era um livro com linguagem intimista, que tratava de questões religiosas contemporâneas de modo simples e afetuoso. Teresa sabia o quanto “[...] muitos tinham sido os livros publicados sobre esses problemas, e muitos tinham sido, ali, em Castela, em torno de Teresa, os processos com que a Inquisição interviera para controlar as novas exigências religiosas, que se manifestavam, sobretudo, entre as mulheres e entre os *conversos*” (ROSSI, 1988 p. 22).

Faz-se relevante mencionar aqui que Francisco de Osuna foi um franciscano de observância austera, que também viveu em mosteiros de grande recolhimento por muitos anos. Não se sabe muito sobre sua origem devido a tamanha modéstia e humildade com as quais cercou sua vida, o que se sabe é que praticamente todos os grandes místicos de seu tempo foram influenciados por seus escritos, inclusive Teresa de Ávila (OSUNA, 2016, p.8)

As palavras com as quais Osuna abre seu livro são: “Escrevi este livro na intenção de tornar o exercício da contemplação acessível para todos”. Deste ponto em diante já desenvolve sua escrita com suavidade, apresentando certo “caminho do não saber”, que é chamado de “via da negação”, ao qual o autor se refere como sendo “difícil de entender para todo mortal” (OSUNA, 2016 p. 11). Aqui é possível assinalar, a partir da teoria psicanalítica, que se trata de um caminho de orientação para um movimento de retirada (“não-toda”) do sujeito do campo da fantasia (fállica) e, conseqüentemente, da entrada em um Outro território, onde o “não saber” se presentifica.

Relevante abrir um parêntese neste momento de nossa investigação para pontuar que as construções de Francisco de Osuna, lembram muito o que Marguerite Porete tentava dizer a aproximadamente quatrocentos anos passados. Porém, Porete foi eliminada juntamente com sua obra, enquanto Osuna encontrou “passagem” para seus escritos místicos e, pôde inclusive, “abrir passagem” para muitos outros místicos que vieram após. Seria o fato de Osuna ter sido homem, letrado e pertencente ao clero, o motivo que tornava sua elaboração mística e teológica aceita pelo discurso vigente?

O livro de Osuna é literal ao mencionar o endereçamento, pois afirma ser a comunicação com o Outro – que, no caso de alguém que vive a vida religiosa, seria a figura transcendente de Deus – tal qual o envio de uma carta. O primeiro modo de orar estaria no plano da fé e seria o

próprio envio de uma carta a um amigo; já o segundo modo de orar seria o envio de uma carta a alguém muito próximo; enquanto o terceiro modo de orar, que estaria no plano do amor, seria como se nos dirigíssemos pessoalmente, com o corpo. Teresa não apenas leu esse livro, ela o leu e releu inúmeras vezes (constam trezentos grifos no livro lido por Teresa), estudava-o, grifava e passava períodos inteiros a meditar sua enigmática mensagem (ROSSI, 1988 p. 26), que entendemos ser a mensagem do campo feminino que a autorizava a um gozo Outro.

Ainda com relação ao endereçamento, cabe evocar Lacan (1955), em seu importante texto *A carta roubada*, quando o autor afirma que uma carta sempre chega ao seu destino. Isso ocorre porque há incidência da letra/carta no corpo quando se verifica que a castração é castração do Outro. Uma carta sempre chega a seu destino porque a falta está primeiro. Essa falta que marca o corpo precisa ser destacada dali e endereçada novamente ao Outro em uma demanda contínua, conforme foi abordado nos primeiros capítulos da presente pesquisa. É nisso que o sujeito sai de si (sai do autoerotismo), destacando esse significante do campo do Outro. Nesse fracasso da satisfação plena, surge o gozo, que, a partir de todo esse movimento, será o modo como cada sujeito se endereça ao Outro.

O livro de Osuna marca inelutavelmente a vida de Teresa, pois oferece uma possibilidade (que até então não havia), ou seja, uma proposta de endereçamento no amor. Deus já não é mais Todo, distante e inacessível, agora ele pode ser comparado a um amigo e, além de tudo, é passível de receber uma carta de amor a partir da oração. Foi justamente nesse ponto, onde o Outro é furado, que Teresa pôde se endereçar a partir de um gozo que pode ser denominado místico, por ser Outro... Fora das normas, das regras e, sobretudo, fora do campo da linguagem.

Estando já com o livro de Osuna em mãos, Teresa ainda não conseguia uma recuperação em sua saúde, ao contrário, parecia estar cada vez mais debilitada. Após entrar em estado cataléptico, deram-na como morta e prepararam sua sepultura – talvez até fosse uma tentativa radical de se retirar de territórios altamente dominados pela fantasia de ordem fálica –, mas a desesperada insistência do pai impediu que ela fosse enterrada viva. Teresa pôde, então, se recuperar e logo voltou ao convento da Encarnação. Em seguida falece seu pai (ROSSI, 1988, p.26).

De volta ao convento, porém, Teresa vê as coisas se complicarem cada vez mais: diante da precária condição das mulheres que não “podiam” fazer escolhas acerca de suas vidas, o convento acabava sendo um lugar de despejo daquelas que não conseguiam um casamento para a manutenção de sua classe social. Assim, o mosteiro ficou abarrotado, para além de suas

possibilidades, de modo que suas despesas se tornaram altas demais e muitas monjas passaram a viver em estado de indigência, praticamente sem ter o que comer (ROSSI, 1988 p. 27).

A preocupação com a própria sobrevivência nesse espaço comum tirava a tranquilidade das habitantes locais, que estavam continuamente envolvidas em disputas internas por regalias, bem como cercadas por um clima de boatos, em decorrência da própria realidade a que estavam submetidas. O que se percebe é que Teresa, em meio a tal contexto, não encontrava um modo de viver aquilo que tanto almejava, a saber, uma vida reclusa. É necessário destacar que tal recolhimento diz respeito à fantasia compartilhada e aos efeitos contínuos desta, ou seja, efeitos bastante referenciados ao aspecto imaginário da fantasia.

Teresa já não tinha mais os pais, os irmãos estavam muito longe: ou mortos ou em situações precárias de vida. Aqui, distante era o tempo em que Teresa se encontrou deslumbrada com a possibilidade daquele íntimo endereçamento a Deus que o livro de Osuna lhe apresentou. Agora, sua vida era apenas a incessante busca pela sobrevivência diária (ROSSI, 1988).

Seguia, porém, tentando encontrar um meio de endereçar sua carta de amor.

7.4 A escrita de Teresa

Em uma resposta a demandas de seus confessores e orientadores espirituais, Teresa escreve o *Livro da vida*. Eles pretendiam melhor compreender as experiências pelas quais ela passava, queriam verificar se tais fenômenos eram produto da graça divina ou nada mais além de obra do “mal-dito”. A Igreja e a Inquisição estavam em busca de saber se Teresa era uma bruxa ou uma santa. E é assim que, diante de tal solicitação, ela se coloca a escrever.

É interessante observar, ao longo de seus escritos, que ela própria não sabia de onde vinham tais experiências, de modo que se questionava inúmeras vezes acerca disso. Na leitura do mencionado livro, é surpreendente a impressão que se tem de estar diante de uma analisante: Teresa fala, compartilha suas dúvidas, explica-se. Mostra-se convencida, e em poucos minutos já não está mais convencida. Questiona-se, pensando ter se equivocado, e em pouco tempo já está convicta de não ter se enganado. Quer saber se o que lhe ocorre são fantasias ou algo da ordem da realidade... Enfim, Teresa lida consigo mesma.

Teresa sempre endereça uma questão ao Outro, ela busca um saber, busca que lhe reafirme algo e, com isto, vai até o Outro em busca daquilo que procura. Escrever, a pedido dos confessores, lhe é um fardo – menciona muitas vezes não aguentar mais –, mas também um alívio, pois pela via da escrita coloca-se em movimento de elaboração das suas singulares experiências. O que aparece em seus escritos é surpreendente, pois ela trata a todo tempo de algo que a atravessa a partir do corpo.

Teresa quer encontrar um modo de lidar com aquilo que se passa no corpo, tanto no que se refere as enfermidades e conversões, quanto ao que diz respeito a uma erótica do corpo. É a partir disto que surge então sua relação com a escrita, com a palavra, com a leitura, com os confessores, de modo que a partir daí passa a criar um modo de manejar este gozo sem bordas, dando conta disto em uma escritura de beleza impressionante. Passa a criar, assim, um modo de manejar esse gozo sem bordas, dando conta disso em uma escritura de beleza impressionante. Trata-se de um sujeito comprometido com sua subjetividade e com fazer algo em relação a seu gozo, até tornar essa experiência de amor, levada a cabo por uma paixão de linguagem, em uma escrita de si. É a partir disso que Teresa se torna mística, reformadora, fundadora de 16 conventos e doutora da Igreja.

Ainda em se tratando da escrita, é possível afirmar que a grande novidade apresentada por Teresa é seu olhar voltado para dentro. Ela, assim como uma analisante, se vê como uma questão para si mesma. Todas as suas interrogações dizem respeito ao que se passa com ela mesma e com seu corpo. Teresa sabe muito bem que enfrenta um período histórico marcado por enormes desafios, porém não se coloca a questionar o que está fora e, impressionantemente, em momento algum busca romper com aquilo que a circunda. A fantasia compartilhada (fálica) aflige-a, porém sua palavra de ordem é reformar. Antes de tudo, reformar a si mesma.

Após séculos marcados pelo terror da Inquisição, *reforma* era, de fato, um significante que caracterizava o período: de um lado estavam Lutero e a Reforma Protestante, de outro lado estava a Igreja Católica, que em resposta a esse movimento dava início ao Concílio de Trento, como tentativa de restaurar e moralizar completamente a Igreja a partir da Contrarreforma. Nesse mesmo período, iniciava-se também a Ordem Jesuíta, a partir de Santo Inácio de Loyola, colocando-se como um exército reformador. Estavam dispostos não apenas a levar a conversão aos povos das américas, terras há pouco descobertas, como também a possibilitar, a partir dos exercícios espirituais desenvolvidos pelo próprio Santo Inácio, um novo modo de experiência espiritual, que estimulava (de algum modo) a descoberta do sujeito por si mesmo. É importante destacar aqui que, na maioria das vezes, foram justamente padres jesuítas aqueles a quem Teresa elegeu como orientadores espirituais, em seu tempo de vida adulta. Teresa costumava dizer que deveriam ser escolhidos com cautela os padres a quem a fala de uma monja se endereçava.

Assim, movida por um movimento de reforma e em busca de algo que pudesse dar conta do que se passava em seu corpo, Teresa se dispõe a criar. Ela desenvolve, pela via da linguagem, sua grande criação: um modo diferenciado de oração, ou seja, um modo próprio de endereçamento no amor. Um endereçamento ao Outro que ao mesmo tempo em que pudesse refletir familiaridade (Deus era próximo, um amigo, como ensinou Osuna), também lhe

permitisse olhar para o amado como um grande enigma e, em decorrência disso, lhe permitisse assumir completamente sua condição de nada saber. Assim, pela via de um “não saber”, Teresa poderia gozar, porém gozar de um modo Outro, um modo para além de toda linguagem e significação.

Com essa singular reforma da oração, Teresa passará a novas reformas: reformará os “calçados”, fazendo o deslizamento significante para “descalços”. Desse modo, a situação profundamente incômoda que Teresa observava em seu convento de carmelitas (que até então eram chamadas de Carmelitas Calçadas), onde muitas monjas faziam uso de suas posses e bens materiais para usufruir de regalias e condições diferenciadas (muitas vezes possuindo até escravas), seria reformada por uma operação significante. A proposta seria a redução radical àquilo que resta: a letra. As “Calçadas” se reduziriam a “Descalças” (sendo então as Carmelitas Descalças). Da “nobreza” restaria a nobreza. De modo que, nisso, enfim, consistirá a nobreza de Teresa, indicando assim o que restou do significante “nobre”.

É possível arriscar dizer que a referida escrita de Teresa se dá tanto em seu corpo quanto em sua obra. Teresa em seu corpo é sua obra escrita, seus êxtases atestam isto. Já sua obra escrita faz corpo: corpo teórico místico que dará conta de descalçar as carmelitas que até então estavam calçadas, em uma operação simbólica que diz respeito ao significante. Uma operação com a linguagem: será esta a mística de Teresa.

A relação com a linguagem é uma das relações fundamentais do ser humano, e Santa Teresa demonstra saber disso: amava as letras e por isso escrevia (se endereçava) para Deus. Poderíamos dizer que a partir dessa escritura endereçava seus restos ao Outro em um endereçamento no amor? Teresa endereçava a Deus sua nobreza, que consistia em estar totalmente nua em sua presença, sem adereços, descalça, enfim.

A tarefa de Teresa seria o triunfar do corpo. Uma tarefa que não poderia nunca ser finalizada: “Um martírio muito breve não pode fazer um grande santo” (JESUS, 1988, p. 46), por isso o aspirante a santo deverá trilhar um caminho que suporte os sucessivos suplícios que lhe são infligidos, levando em conta que na conduta do santo tudo deve levar a *imitativo Christi* (JACQUES GÉLIS, O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: VIGARELLO, História do Corpo, p.84).

Deste modo, é possível afirmar que Teresa também reforma o significante *martírio*, enquanto propagado pela Igreja. Afinal, para ela, a partir de então, martírio não seria aplicar torturas ao corpo, mas sim, concretamente, esgotar seu corpo em amor... Gozando no amor por Deus.

De tal forma que, gozando deste amor, Teresa relatará seu tão comentado milagre da transverberação, contido em seu *Livro da vida* e discutido por Jacques Lacan em seu seminário livro XX (1972-1973/2008). Vejamos:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. Muitas vezes me aparecem anjos, mas só aparecem na visão passada de que falei. O Senhor quis que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos mais elevados que se abrasam. Deve ser dos chamam querubins, já que não me dizem os nomes, mas bem vejo que no céu há tanta diferença entre os anjos que eu não saberia distinguir. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto (JESUS, 2021p. 154)

Teresa relata sua experiência de gozo e, Lacan a mencionará em seu seminário livro XX (LACAN, 1972-1973/2008, p. 82), comentando que basta se deslocar para Roma e observar a estátua de *Bernini* (escultura que retrata a cena do relato acima), para se constatar que ela goza. Porém Lacan esclarecerá que os próprios místicos não sabem nada acerca disso que experienciam, ou seja, nada sabem sobre este gozo que os atravessa.

Lacan (1972-1973/2008) pontuará a respeito da mística, que não se trata de lorota, mas daquilo que se pode ler de melhor. E acrescentará que “esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino” (LACAN, 1972-1973/2008, p.82).

É possível encontrar isso que nos aponta Lacan, no testemunho destas místicas, sobretudo Santa Teresa, que foi alguém que empreendeu uma operação mística com a linguagem que possibilitou efeitos (escritas) que perduram ainda hoje na cultura e na Igreja. Tentaremos elucidar, de que modo, o místico, a partir de seu gozo Outro, se disponibiliza a ser suporte de uma das faces do Outro: a face de Deus, fazendo disso seu desejo.

7.5 Operação mística com a linguagem

Denis Vasse, psicanalista que esteve muito próximo a Lacan e foi grande amigo de Françoise Dolto, auxilia-nos a desvendar a operação que Teresa efetua com a linguagem e, consequentemente, com o desejo. É sobre isso que tratará esta seção.

É importante lembrar que na obra de Teresa, o caminho de oração, a quietude e o êxtase, não seriam referências de uma suposta potência de saber exacerbado, mas sim o avesso disso, ou seja, trata-se de uma relação com certa “perseguição aos pontos de honra”, “declínio do imaginário” e “suspensão não voluntária das potências” (VASSE, 2000, p. 26).

Teresa escolhe uma via que passa pelo corpo martirizado de Cristo e sua humanidade para vivenciar sua experiência mística: em suas pontuações esclarecerá que quando dispensamos o auxílio dos objetos corpóreos o resultado é ficarmos secos como um pedaço de madeira, sem afetos, sem entusiasmo, sem desejo e sem amor. De acordo com sua espiritualidade, a máxima de Lacan encontra eco: “Isso fala”, mas fala em um único lugar, a saber, o corpo humano (VASSE, 2000 p. 30).

Para Teresa, o corpo seria uma prova-limite que nos abre à verdade do desejo; ele seria responsável por colocar um limite ao imaginário, não se reduzindo a ele. De acordo com ela, o fato de habitarmos um corpo que nos faz sempre evitar, de uma vez por todas, a redução imaginária ou a dedução lógica é o que impede que nos consideremos como que cercados por Deus de todos os lados, submersos Nele.

O caminho pelo qual Teresa diz que “[...] é preciso avançar com liberdade, abandonando-se nas mãos de Deus” (VASSE, 2000, p. 37) é o caminho da paciência, aquele que passa pela prova do desejo. Reconhecendo o prazo imposto à satisfação e o desejo que consome, vive na espera do encontro com o Esposo amado. Assim, o fruto de uma vontade livre da alienação do entendimento é a paciência enquanto arma viva do desejo (VASSE, 2000, p.38). Dessa forma, Teresa não confunde “as repercussões somáticas da exasperação histérica” com os arrebatamentos místicos que vivencia seu corpo.

Segundo Vasse, é possível observar que Santa Teresa se empenhou em fazer uma distinção entre imaginário e real quando trabalhou incessantemente em sua obra a questão do ponto de honra. Para ela, a prova de consideração devida à própria imagem seria o ponto de honra, enquanto a palavra que testemunha em si a alteridade seria a honra de Deus. Nisso residiria o principal obstáculo ao encontro divino. Eis o impedimento para o encontro com a Verdade, pois esconde-se, num jogo que perverte o desejo, a possibilidade do encontro originário (VASSE, 2000, p.41)

Em um dos seus mais importantes livros, *O caminho da perfeição*, Teresa deixará claro que a perfeição não está onde é colocado o ponto de honra. Ao contrário: a queda desse ponto seria indicativo de que a alma se abriu ao encontro místico (VASSE, 2000, p.42)). A questão que colocamos para a presente pesquisa é: a queda do ponto de honra teria relação com uma possível queda de gozo fático, que possibilitaria, conseqüentemente, uma reorganização da fantasia (fática), de modo que o sujeito pudesse se subtrair (se retirar) da proposta fantasística de gozo fático, indo, assim, em busca de uma Outra modalidade de gozo?

Teresa afirma que a honra que o mundo oferece, ou seja, aquilo que tememos perder, não é a verdade do desejo. Este último se manifestaria com o ceder da obstinação e ao abrir caminho a um processo de paciência. A partir daí surgiria uma “[...] força viva, transformada, convertida, indexada pela marca de uma presença” (VASSE, 2000, p. 46) oferecendo-se continuamente e, por esta via, encontrando o desejo.

Toda pessoa que sinta um sinal de ponto de honra deve, crede-me, rejeitar esses liames, se quiser progredir; é uma cadeia que não há lima que quebre, exceto Deus, pela oração, e se fizermos muito de nossa parte. Parece-me uma servidão que causa danos surpreendentes ao avanço neste caminho. [...] É possível que pergunteis por que insisto sobre esse assunto com tanto rigor, ao passo que Deus concede seus prazeres a gente que não é tão imaculada [...], Mas, crede-me, se houver uma pontinha de amor-próprio ou de interesse material, ainda que tenhais muitos anos de oração [...] jamais fareis grandes progressos e jamais chegareis a gozar o verdadeiro fruto da oração (VASSE, 2000, p.48)

Para Teresa, o desejo mais secreto, o do Outro, está no centro do sujeito, e o chama a habitar fora do território da imagem. Trata-se de um encontro que se realiza em um lugar originário, no qual a imagem ideal se quebra e cede espaço ao “não saber”, ou seja, à verdade que nele fala. Esse encontro se dará a conhecer pelos efeitos que trará ao corpo.

O desejo funda o homem em um “além” do limite em que ele nasce. E não há nada para além deste “além”. Que esse “além” não tenha qualquer relação com um limite significa que ele não poderia ser buscado em um exterior ou em um interior. Esse “além” sustenta o desejo num presente que se presentifica no corpo, escapando ao tempo e ao espaço e, ali, ao mesmo tempo articula o aqui e agora da palavra. Esse “além” que se localiza no corpo é o próprio lugar da palavra, lugar do Outro, isto é, do corpo real, ao qual Santa Teresa diz termos acesso no encontro (VASSE, 2000 p. 90).

O Outro seria aquilo para o que tende o sujeito desde a origem, para onde se ordena o desejo. É o mais íntimo do sujeito ou, melhor dizendo, o mais originário dele mesmo. Esse lugar mais íntimo e ao mesmo tempo “êntimo” só pode ser a marca do Outro, onde se origina

o próprio desejo. O Outro não se define por nenhum outro limite além da origem (VASSE, 2000 p. 91).

De acordo com Denis Vasse, para Lacan, escutar os significantes que representam o sujeito possibilitaria a este saber o que fala nele, apesar de seu desconhecimento. Justamente por isso, o autor situará a descoberta freudiana do inconsciente no campo da palavra e da linguagem. “Isso quer dizer que quando o homem se abre ao que fala nele, toma corpo na verdade” (VASSE, 2000 p. 161).

Teresa será aquela que se empenha em dizer aquilo que concerne ao sujeito, aquilo que escapa ao conhecimento consciente. Sua busca não deixa de ter relação com “a verdade que fala”. Esse lugar seria referente à alteridade absoluta, seria a habitação do Outro no sujeito? Tanto Teresa quanto Lacan parecem buscar essa resposta. Teresa coloca Deus no mesmo lugar em que Lacan coloca o Outro. O corpo seria o limite simbólico em que o Outro se presentifica e se dá a entender. Para Teresa, o desejo do Outro, que funda a vida Real no homem falante e desejante, chama-se amor.

A passagem do saber ao “não saber” é marcada pelo selo de uma incompreensão que não é da ordem da ignorância, mas que tem direta relação com o fato de que o real desejado excede toda realidade desejante e que o amor de Deus excede, para o místico, toda compreensão humana (VASSE, 2000 p. 178). Na experiência mística, a relação de Deus com a alma seria como um romance entre duas instâncias que são internas ao sujeito: seu ser significativo e a alteridade.

O êxtase, vivido no corpo do místico, é para ele a prova da presença de Deus, de modo que experimentar a presença de Deus a partir de uma experiência de gozo no corpo não tem relação alguma com pensar na existência de Deus. A experiência em si é o que interessa ao místico, daí ele retira suas provas.

Deste modo, por não poder controlar e mediar a experiência do místico com seu corpo, a Igreja olha com receio e desconfiança para tal experiência. Justamente por conta disto, Santa Teresa se autoriza a inventar um novo estilo de vida monacal e passa a realizar a própria vida como uma aventura interior, transformando toda sua experiência singular em escrita endereçada à Igreja, a seus confessores e a Deus. Com isso, ela pretende tornar seu gozo enigmático mais acessível à instituição, de modo que possa permanecer nesse gozo Outro preservando ainda seu lugar institucional. Como consequência, tornou-se Doutora da Igreja, por haver criado um modo de transmissão que permitisse ao instituído (e, no tempo de Teresa, também altamente adoecido) corpo da Igreja ter acesso a algo de seu gozo indizível.

Teresa experimenta um gozo que arrebatava sua alma, mas não sabe nada disso, apenas sabe que não existem palavras capazes de descrevê-lo. Por isso afirmou: “Pensam que é pouco uma pessoa se ver arrebatada sem saber por que ou o que lhe leva”. Esse não saber nada Teresa manifestaria a partir da fórmula repetida incansavelmente ao longo de sua obra: “Eu não sei o que digo”.

Esse gozo não é cômodo para quem o sente, é um gozo que perturba, como acontece com o gozo feminino. Na teoria lacaniana, esse gozo Outro tem relação com aquilo que é radicalmente diferente, esse gozo Outro diz respeito ao território do feminino e aos místicos. É um gozo muito distinto, que não tem a ver com o prazer; ele terá relação com o mais além, que é como se situa a existência.

O amor de Santa Teresa é, portanto, dirigido a Deus, não é um amor dirigido à falta apenas, mas sim a algo que está além do princípio do prazer, além da morte e da vida. É o que revela a etimologia da palavra *êxtasis*: outro lugar.

8 MARIE DE LA TRINITÉ: A MÍSTICA QUE SE DEITOU NO DIVÃ DE LACAN

Neste Capítulo, adentraremos um tema ainda pouco explorado no âmbito psicanalítico: a análise de Marie de la Trinité, uma freira católica, com o psicanalista Jacques Lacan. Desta forma, mencionaremos uma breve carta de Lacan à sua paciente, escrita em 19 de setembro de 1950, que faz parte da correspondência inédita entre Marie de la Trinité e Lacan. Além disso, também abordaremos o texto que Marie (em 1956) endereça a seu analista: “Da angústia à paz”, articulando essa escrita ao seminário “A Carta Roubada” (1957) de Jacques Lacan. Pretendemos verificar, a partir de tais fragmentos, possíveis elucidações clínicas, que Lacan possa fornecer a respeito da condução psicanalítica de um sujeito místico, bem como da relação transferencial entre este sujeito e aquele que o escuta.

É importante ressaltar que a escassez de referências bibliográficas sobre esse assunto indica que se trata de um campo pouco explorado na literatura psicanalítica. A correspondência inédita entre Lacan e Marie de La Trinité ainda não foi publicada e, apenas alguns trechos estão liberados, além desta carta de Lacan (1950) endereçada a sua paciente, a qual citaremos aqui.

Trabalharemos, primordialmente, neste capítulo, com o livro “Marie de La Trinité, de la angústia a la paz: testimonio de una religiosa paciente de Jacques Lacan”, que consta sob autoria da própria Marie de La Trinité. Nesta obra encontraremos relatos místicos e escritos da monja, endereçados ao Dr. Lacan, após finalizada sua análise. No posfácio do livro, Enric

Berenger, psicanalista espanhol, e Ermínia Macola, psicanalista italiana, membros da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), promovem uma discussão relevante sobre o caso, fornecendo informações valiosas acerca deste livro tão intrigante.

8.1 fragmentos de uma experiência mística contemporânea

Retomando a relação das místicas com seus diretores espirituais (algo extensamente visto aqui), apresentamos Marie de la Trinité, uma freira católica atendida por Jacques Lacan, que passou longos anos enviando seus relatos místicos a seu confessor e diretor espiritual: padre Chauvin, sendo que em 1937 ela escreveu a este confessor relatando sua primeira experiência de êxtase, que chamará de primeira graça, ocorrida em 11 de agosto de 1929. Esse relato consta do “pequeno livro das graças”, de sua autoria, ainda inédito em português.

Os fragmentos aqui percorridos e analisados são retirados do livro escrito em língua espanhola: *Marie De La Trinité – De la angustia a la paz – testimonio de una religiosa paciente de Jacques Lacan* (2018). O livro refere-se a uma coletânea de testemunhos que se denomina: *La palabra extrema – testimonios en primera persona*.

Marie, assim como grande parte das religiosas e místicas, tem uma íntima relação (sobretudo pela via da escrita) com seu diretor espiritual. É interessante notar que há, ao longo de toda a história que essa pesquisa pretendeu bordejar, uma espécie de endereçamento dos místicos à instituição (ou seja, ao território institucionalizado, neste caso, Igreja Católica Apostólica Romana) a qual pretendem fazer parte. Os místicos parecem tentar encontrar uma via de passagem para seu gozo místico, fazendo com que este gozo indizível também encontre espaço no campo do dito (da linguagem).

Traremos aqui alguns fragmentos do relato de Trinité endereçados ao diretor espiritual, a fim de verificar alguns pontos referentes a experiência mística desta mulher. Nos fragmentos há também informações que esclarecem o motivo de seu grave adoecimento psíquico, fato que posteriormente será mencionado por Lacan na carta que envia para Marie.

Nunca tive graça semelhante, nem antes, nem depois. Antes tinha muito frequentemente graças de devoção sensível: poucas vezes me confessava sem chorar amargamente meus pecados, chorava muito durante a oração, que levava até o fim, onde e como podia.

Habitualmente me colocava a rezar desde as primeiras palavras de toda a leitura piedosa; de modo que me custou, creio, seis anos para ler “Cristo, vida da alma”. Por esta razão, então, não li quase nada neste mundo: somente este livro, a vida de Santa Teresa Dávila, a subida ao Monte Carmelo (São João da Cruz) e talvez um ou dois outros mais, isso é tudo.

A graça de que falo, a recebi em Champagne, em 11 de agosto, creio, de 1929. Tinha ido até ali para o retiro das irmãs, do qual não queria participar. Neguei-me a vir ante a madre Saint Jean.

Na véspera, o padre Périer voltou a Lyon, era um sábado_. Disse-lhe que havia me negado a ir porque não queria entrar, que eu só desejava a vida contemplativa enclausurada.

Ele me disse que foi ele que decidiu sobre minha entrada. Eu havia feito votos de obediência e fui por indicação sua.

Estava na lama, era a perda não só dos meios que desejava encontrar na vida religiosa, mas também a perda de Deus; a angústia, o temor, o despojamento de tudo, o sofria na alma, em todas as profundidades, nunca havia sentido nada igual.

Logo entendi que Deus havia permitido isso como modo de purificação, de preparação. (TRINITÉ, 2018, posição 470, tradução minha).

Neste fragmento, que é relatado logo ao início do “pequeno livro das graças” que a monja escreve para contar sobre seu êxtase místico ao diretor espiritual (padre Chauvin), podemos observar que ela faz uma introdução esclarecendo a causa de estar em profundo desespero no dia 11 de agosto de 1929: Marie tinha a intenção de se tornar monja contemplativa, o que, nesta ocasião, lhe havia sido negado.

Marie de La Trinité menciona que a única coisa que desejava era a vida contemplativa, ou seja, ser uma irmã de clausura, a qual passa as horas do seu dia estritamente em adoração a Deus, dentro de comunidades fechadas, onde o contato com pessoas externas é altamente restrito. Esse estilo de vida contemplativa, é inspirado em Teresa de Ávila, que foi um grande exemplo nesse sentido, a partir das reformas religiosas que empreendeu. Esses estados de vida (contemplativos) são vivenciados ainda hoje dentro de inúmeros conventos e são tentativas de reproduzir os cenóbios e eremitérios do passado.

Nessa ocasião (na qual ocorre a graça relatada acima), Marie se encontrava em profundo estado de angústia, pois lhe fora negada a ida para o tipo específico de convento que desejava, de modo que outro estado de vida religiosa lhe foi indicado por seu superior, o padre Perrier (responsável por sua formação religiosa neste momento). Marie, em função de seu voto de obediência, acatou tal decisão. A vida religiosa que iria ter deste ponto em diante, seria a vida de serviço prestado a comunidade, ou seja, de grande contato com o mundo externo e trabalhos, inclusive, burocráticos. Marie estava desolada, pois seu desejo era encontrar um território que possibilitasse a experiência de um gozo Outro, e ela acreditava ser a clausura este espaço.

Lacan, em carta que envia a Marie de la Trinité, muitos anos depois (quando a monja será então sua analisante), esclarecerá a ela que seu adoecimento tem estreita relação com o voto de obediência ao qual se submeteu, o que significa que os sintomas psíquicos surgem

quando Marie é apartada de seu desejo e da possibilidade de acesso a um gozo fora do campo da linguagem (algo que tanto almejava). Será, portanto, este o motivo pelo qual, neste breve relato, Marie diz ter perdido a Deus.

No entanto, mesmo dizendo estar “na lama” (palavras que ela mesma utiliza no relato da graça obtida) em decorrência das determinações de seu superior religioso (padre Perrier), será neste mesmo dia que Marie mencionará ter tido uma grande experiência de êxtase místico. Em meio a seu sofrimento, ela se perceberá também em êxtase, pois Deus estaria lhe permitindo essa contrariedade para sua “purificação e preparação”. Aqui, mais uma vez fica clara a experiência mística da passagem da dor ao gozo... um gozo que é sempre Outro.

Naquele 11 de agosto, à tarde, pedi a madre Saint Jean para permanecer na capela a noite, até as doze, para rezar. Ela permitiu, mas em seguida me senti mal: “Por que você me pediu para continuar orando? Dormes de dia, está na capela o dia todo, não tem nada que dizer” etc. Chegou à noite, a maioria das irmãs saiu da capela. Tive um momento de orgulho: “as religiosas vão descansar e eu fico rezando”. Envergonhei-me destes pensamentos e lamentei tê-los tido. A irmã Saint Didier estava ali e a madre Saint Jean também. Depois só ficamos a madre Saint Jean e eu, ela estava ao fundo da capela. Me estendi no chão com os braços em cruz, fazia frio sobre o ladrilho; eu estava magra, se notavam todos os ossos, desde os tímpanos até os pés, meditei sobre a morte: “De mim, não há nada mais que isso. Deus meu te entrego tudo, faça de mim o que quiser, toma-me por favor, concede que me esqueça, que me perca, que desapareça por completo em ti”. O que ocorreu depois é muito mais difícil de dizer, porque não foi operação minha, mas de Deus, Foi mais Divino que humano. Meu Pai, não houve nem palavra, nem ideia expressada humanamente, nem imagem. Não houve nada que possa ser percebido pelos sentidos _ nem pensamento que seja efeito de um raciocínio qualquer, nem especulação, nem teoria, nem nada do que alguém se sirva para o exercício natural das faculdades. As palavras estão fora de tom com o que quero expressar, porque são limitadas e restritas, evocam por força pensamentos, realidades que a inteligência não pode captar, senão ao seu modo humano. Como dizer Pai Meu? Fui como submergida em Deus e me parecia que Ele me absorvia em sua Divindade e que, ainda que fosse eu, não operava por mim mesma, senão através Dele ; que me encontrava ao mesmo tempo em uma imobilidade e uma atividade Suprema. Então, como dizer e o que dizer?

(*Ibid.* posição 492 e 497, tradução minha).

Neste trecho, na sequência de seu relato enviado ao padre Chauvin (diretor espiritual ao qual ela envia o relato anos após este ter ocorrido), temos acesso a um fragmento no qual Marie busca bordejar, pela via da palavra, algo da experiência de êxtase místico que vivenciou. Neste período de sua vida, toda sua escrita (no corpo e com o corpo), era endereçada à Igreja, representada pela figura dos superiores e diretores espirituais.

Os acontecimentos que virão em seguida indicam que Marie, obedecerá à ordem que lhe emitem a respeito do estilo de vida religiosa que adotará: será uma irmã que servirá a vida comunitária, em trabalho pastoral. Desta forma, adoecerá gravemente e, em estado deplorável, com sintomas de alta complexidade, encontrará Lacan.

8.2 Quem foi, afinal, Marie de la Trinité?

De acordo com Erminia Macola (*apud* TRINITÉ, 2018) (psicanalista da AMP que teve acesso aos manuscritos de Trinité), é possível dizer que Marie foi uma mulher que recebia grandes graças dos céus, sendo que justamente por isso escreverá muito. Ainda assim, a escrita não lhe bastará para registrar a mensagem divina e encontrar a paz. Macola afirmará que “Marie de La Trinité es una mística que recibe grandes gracias del cielo, y por eso escribe muchísimo. Miles de páginas no le bastan para registrar el mensaje divino y encontrar algo de paz.” (*Ibid.*, posição 664)

A vocação de Marie é contemplativa e seu desejo é entrar na Ordem do Carmelo, assim como Teresa de Ávila, porém, seu diretor espiritual a vê como dotada de inteligência, capacidade organizativa e sentido prático e, por conta disso a encaminha a uma nova Ordem religiosa: Dominicanas Missionárias, destinadas a trabalhar no meio rural (*ibid.* Posição 666, tradução minha). Essa Ordem que ainda está nascendo, não possui sequer a aprovação da Igreja, de modo que a madre Saint Jean (responsável pela Ordem nascente), busca obreiros para sua vinha e reconhece imediatamente o potencial de Paule de Mulatier (nome de Marie de La Trinité antes de sua ordenação religiosa) para trabalhar na difícil tarefa de erguer uma nova Ordem e estabelecê-la.

Com relação as suas iluminações, ou seja, sobre as palavras que escuta, se comporta exatamente como Teresa de Ávila, quando esteve sob ameaça da Inquisição: não havia nunca visto com os olhos do corpo e nem ouvido com os ouvidos do corpo. Marie de la Trinité explica que “recebe sem palavras, nem expressões, em estado de pura e simples luz”. Ela, por sua vez, não está ameaçada pela Inquisição, mas pelo fantasma da enfermidade psíquica. Isso lhe ocorre por volta de seus 44 anos, quando se inicia um processo de obsessões que lhe impedem toda atividade. (*ibid.*, posição 758, tradução minha)

É necessário pontuarmos na presente pesquisa, o quanto os sujeitos místicos são exigidos de inúmeras maneiras no sentido de dar provas incessantes de sua experiência mística. A cada tempo histórico, e de acordo com o campo discursivo no qual estão inseridos (fantasia compartilhada), lhes são imputados testes específicos, de modo que, precisam continuamente provar que não são hereges, bruxos ou doentes mentais. Eles precisam testemunhar algo de seu

gozo Outro, dando provas de que este gozo não causará prejuízos a “ordem” discursiva estabelecida.

Assim, Marie receberá o diagnóstico de neurose obsessiva alimentada pela vida religiosa, que incrementa seus escrúpulos, o sentimento de culpa e a tirania do supereu” (*Ibid.*, posição 763, tradução minha). De modo que, um dos profissionais que a atendia neste momento, acaba por lhe indicar uma lobotomia, que, segundo ele, teria ótimos resultados com obsessivos graves.² (*Ibid.*, posição 763). O psiquiatra que está em formação psicanalítica e fornece esse diagnóstico a Marie, se chama Nodet e falaremos mais sobre ele no decorrer deste trabalho.

Por fim, em busca de profissionais mais sérios, Trinité acaba por se encontrar com Jacques Lacan e inicia uma análise que dura três anos, indo até ele várias vezes por semana: ela, em busca do verbo encarnado e ele do vazio. O analista nota, de pronto, que o nó da questão não é o voto de castidade (como afirmaram alguns profissionais que a atenderam anteriormente), mas sim o voto de obediência. Por isso mesmo, a proposta de Lacan para Marie (conforme lhe informa), não é ensiná-la a se livrar disso, mas sim descobrir o que o fez ser tão patógeno a ponto de se converter em algo ingovernável³ (*Ibid.*, posição 772, tradução minha).

Marie, escreve para sua priora, contando sobre sua primeira sessão com Lacan: “Mais que confinar-me em Freud como os outros médicos, este recorre continuamente, durante as sessões, a todos os escalões da natureza humana, como os anjos de Jacó, que subiam e baixavam a escala que é a Criação e que cada um de nós é. Ele me dá segurança porque compreende as coisas espirituais e não as elimina como os precedentes, ao contrário”⁴. (*Ibid.*, posição 778, tradução minha).

É importante abriremos um adendo aqui para iniciarmos uma discussão sobre a condução clínica que Lacan empreendeu ao atender este sujeito místico (Marie de la Trinité), ao qual ele recebe em análise.

² Le diagnostican una neurosis obsesiva alimentada por la vida religiosa que incrementa sus escrúpulos, el sentimiento de culpa y la tiranía del superyó” (...). Nodet tiene enseguida la solución: una lobotomía que da óptimos resultados con los obsesivos graves.

³ Al fin, encuentra a Jacques Lacan. Se vem durante três años, várias veces a la semana, ella em busca del verbo encarnado, él del vacío. El analista capta enseguida el nudo de la cuestión no es ele voto de castidade, sino el de obediência. Su objetivo -le disse- no es enseñarle a liberarse, sino a descubrir qué lo a vuelto tan patógeno como para convertirse em algo ingobernable.

⁴ Marie le escribe a la priora sus impresiones de la primera sesión: “Más que confinar-me em Freud como los otros médicos, éste recorre continuamente, durante las sesiones, todos los escalones de la naturaleza humana como los ángeles de jacob que subían e bajaban la escala que es la creación y que cada uno de nosotros es. Él me da seguridad, porque comprende las cosas espirituales y no las elimina como los precedentes, al contrario.

Lacan, nota com perspicácia que este sujeito místico (Marie) se encontra nitidamente devastado pelo discurso da religião, bem como pelo discurso da ciência (presentificado na figura dos psiquiatras) que lhe sugerem lobotomias e eletrochoques. Também é possível observar que Lacan, coerentemente, nota que Marie se encontra desamparada, até mesmo, pelo próprio discurso da psicanálise que, sabemos, desde os pós-freudianos, revela dificuldades em tratar de sujeitos que recorrem às suas clínicas, apresentando-se afetados por suas experiências místicas e religiosas (muitas vezes altamente patógena). Lacan observa estes pontos devido ao histórico de profissionais tanto da psiquiatria, quanto da psicanálise, pelos quais Marie passa antes de chegar até ele.

Muitos psicanalistas, não conseguindo, na maioria das vezes, estabelecer um “diagnóstico diferencial” entre experiência de gozo místico e experiência religiosa, não alcançam uma escuta que possibilite o atravessamento da fantasia compartilhada (no caso do sujeito religioso), ou, até mesmo, uma apropriação de seu gozo Outro (no caso do sujeito místico). Aqui, levantamos a seguinte questão: seria necessário, para a clínica psicanalítica, fazer uma distinção singular entre sujeito místico e sujeito religioso, a fim de ter condições de refletir acerca de uma clínica para o místico?

Marie, posteriormente, virá a se queixar de Lacan para Nodet. É oportuno mencionar que Nodet foi um dos primeiros psiquiatras a quem Trinité solicitou atendimento, mas que, curiosamente, se recusou a atender a freira, alegando ainda estar em formação psicanalítica. Marie, em certo momento, já estando em análise com Lacan, procura o médico Nodet e se queixa sobre a brevidade das sessões com o atual analista (o que é indício de que Lacan empreendeu uma análise com Marie) e Nodet, por sua vez, a anima a continuar com Lacan, afirmando que a análise coloca o paciente em contato com sua frustração, o que permite descobrir a frustração reprimida. Neste momento Nodet faz uma intervenção interessante com Marie, no sentido de estimulá-la a seguir com a análise, porém, também será ele que fará Trinité acreditar que necessita de lobotomia e outros tratamentos severos.

A monja, que segundo diagnóstico médico (inclusive de Nodet), sofria de obsessões, chega à conclusão de que essas não cessam, o que a faz decidir iniciar um tratamento médico no hospital psiquiátrico de Bonneval, dirigido pelo conhecido Enri Ey, onde pedirá para ser

submetida a uma cura do sono: 10 insuportáveis dias que interromperá voluntariamente, mas que lhe cessam as obsessões.⁵ (*Ibid.*, posição 783, tradução minha).

Marie, não retorna mais a análise com Lacan, pois o analista não volta a aceitá-la em análise, no entanto, o tratamento segue produzindo efeitos:

Permite que emerja nela o projeto de se fazer psicoterapeuta para religiosas e, a pedido de Lacan, escreve seu próprio caso clínico que intitula *De la angustia a la paz*, que se pode dizer que é um verdadeiro quebra cabeças para psicanalistas e crentes.⁶ (*Ibid.*, posição 788, tradução minha).

Ermínia Macola (*apud* TRINITÉ, 2018), de modo engraçado, comenta que Lacan, praticamente rouba os manuscritos de Marie, pois lhe pede emprestado e não volta a devolver. Marie, por sua vez, faz um movimento na intenção de recuperar o caderno, apontando assim, para o fato de que a transferência já havia se esgotado quando a análise se encerra. Enric Berenger (*apud* TRINITÉ, 2018) que participa como comentador deste mesmo livro dedicado aos relatos místicos de Marie de La Trinité e é psicanalista espanhol da AMP, assim como Ermínia Macola também teve acesso aos relatos místicos da monja. Berenger, ao tratar do caso em questão, menciona que Lacan havia desaconselhado Marie a buscar a cura do sono, pois ele antevia que:

Más ala del alivio buscado para poner fin a lo que era vivido como um infierno, se cernía em efecto algo peor. El sueño que Marie busca obtener para librarse de sus pensamientos y que la psiquiatría de la época le ofrece com sus productos químicos consiste em realidade em arrojarse em los brazos de um Outro todo-poderoso y sin ley. Renunciando a lo que hasta entonces había sido una resistencia desesperada, es la entrega definitiva. Ese Otro mortífero ya no es el Dios del amor com el que Marie había iniciado su diálogo em la experiencia mística, sino aquél, encarnado pela ciência psiquiátrica, al que ella había supuesto capaz de amputarle limpiamente sus pensamientos obsesivos. (*Ibid.*, posición 1388, tradução minha).

De fato, Marie se via cercada por todos os lados por um supereu mortífero que comparecia, tanto pela via do discurso médico, quanto pela via do discurso religioso. Ambos

⁵ Sin embargo, unos meses después, se lamenta com Nodet, de la brevedad de las sesiones que no le da respiro, le pregunta se debe continuar. Él la anima a seguir, diciendo que todo análisis pone al paciente em um estado de frustración que, justo mediante el análisis mismo, permite descubrir la frustración reprimida. (...). Interrumpe la cura varias veces, para reemprenderla después, pero las obsesiones no cesan y decide probar um tratamiento médico em el hospital psiquiátrico de Bonneval, dirigido por el muy conocido Enry Ey, donde pide ser sometida a uma cura de sueño: 10 insoportables días que interrumpe voluntariamente, pero que le quitan las obsesiones.

⁶ Permite que emerja em ella el proyecto de hacerse psicoterapeuta para religiosas, y, a petición de Lacan, escribe su próprio caso clínico que titula “De la angustia a la paz”, um verdadeiro rompecabezas para psicoanalistas y creyentes.

almejavam dela nada menos do que adequação e produtividade, ou seja, inserção máxima ao campo da fantasia compartilhada e gozo fálico. Tudo ao que (como vimos até agora), um sujeito místico busca se desvencilhar. O resultado, como era de se esperar, é desastroso, e Lacan tinha clara percepção disso.

Na discussão que desenvolve acerca do caso de Trinité, Enric Berenger (apud TRINITÉ, 2018) trará informações sobre a infância de Marie (essas informações estão em seus *Carnets*, inéditos em português). A monja, quando criança, tinha dificuldades com os estudos escolares, de modo que suas irmãs costumavam rir muito dela, fato que a deixava extremamente envergonhada e isso só cessava ao rezar. Posteriormente, passa a ter terríveis cóleras ou ataques de agressividade, os quais começará a dominar aos 12 anos, de modo que estes diminuirão. Porém, no convento continuará tendo esse tipo de crise nervosa, fato que a madre superiora resolvia mandando-lhe dormir (*Ibid.*, posição 943, tradução minha).

Levantamo-nos a seguinte questão: teria começado aqui a “cura do sono”, isto é, a necessidade de dormir ininterruptamente para se livrar de seus sofrimentos? Também o fato de ter adotado um estilo de vida com as “irmãs” religiosas, onde ela precisava o tempo todo mostrar sua competência para estas irmãs, não teria relação com sua fantasia infantil, que comparece aqui pela via da repetição?

Enric Berenger esclarece que Marie, após ser recusada em psicoterapia por Nodet (pois este ainda estava no início de sua formação psicanalítica e, por conta disso, considerou o caso muito complexo), acaba, deste modo, sendo encaminhada para outros psicanalistas antes de se encontrar com Lacan. O primeiro deles, o Dr. Parcheminey, a alerta para o perigo de que a psicanálise afete sua fé religiosa. O segundo psicanalista, Dr. Courchet se entretém demasiadamente com o tema da castidade, lhe falando de forma violenta, de modo que ela interrompe o tratamento por escrito. Enquanto isso, o próprio Dr. Nodet, que recusou o caso, mantém ativa correspondência com um dos padres que assistia Marie, o padre Motte. Ambos, pareciam haver montado um “comitê de saúde mental e espiritual” de Marie de la Trinité. (*Ibid.*, posição 1137, tradução minha).

Estes pontos, referentes a condução clínica do sujeito que busca análise, e que apresenta, desde o início, elementos que caracterizam uma forte ênfase na questão religiosa e mística, são relevantes no que diz respeito a discussão que pretendemos levantar adiante.

É comum escutarmos, por parte de sujeitos religiosos, que é “arriscado” fazer análise com “qualquer” analista, pois a análise poderá afetar sua fé religiosa; também a queixa de Marie com relação ao segundo analista (questão da castidade), surge com frequência na clínica psicanalítica, quando nos colocamos a escutar tais sujeitos.

Quanto a estranha relação que se estabeleceu entre Nodet e padre Motte para falarem, muitas vezes às escondidas, sobre o caso de Marie, formando um comitê pseudo-psicanalítico e religioso do caso, só se pode dizer que além de lamentável, infelizmente é algo que ocorre com considerável frequência entre os religiosos e profissionais de formação duvidosa, na maioria das vezes, devido ao fato de estarem nessa busca incessante pelo “bem”, que sabemos, pela via da psicanálise, nunca é o do próximo. Deste modo, é altamente necessário que haja reflexão acerca destas questões.

Segundo Berenger, o terceiro psicanalista que Marie procura é Daniel Lagache. Marie conta a ele sobre o caráter devastador da infidelidade do padre Motte (um dos diretores espirituais com quem Marie se comunicava pela via da escrita), que compartilhou seus escritos com Nodet. A mística diz sobre Motte: “me dirigia para someterme, para saciarse conmigo, él que, por el contrario, estava ahí para servirme a mi, para ayudarme a ser yo misma” (*Ibid.*, posição 1146, tradução minha).

Interessante observar o comentário que Trinité faz sobre este diretor espiritual, o padre Motte, afirmando que este estava apenas “saciando-se” com ela, ao invés de ajudá-la a ser quem realmente era. Notamos a partir deste comentário, que Marie se percebe em um lugar de objeto de gozo para o Outro, no entanto, o que ela buscava era um encontro consigo mesma. Marie buscava desvendar o enigma que era para si mesma a fim de poder se endereçar enquanto letra/carta de amor ao seu amado...o Inominável.

Lagache, dirá que não pode se ocupar de Marie para além de uma primeira entrevista e a encaminhará a Lacan, afirmando ser ele “um hombre algo mayor que yo, notable por sua inteligencia y su cultura, de una gran experiencia psiquiátrica y psicoanalítica” (*Ibid.*, posição 1146, tradução minha). Assim, Marie inicia sua análise com Lacan em 1950 até 1953. Poucos meses após haver iniciado as sessões, Marie escreve a Lacan apontando algumas dificuldades com o tratamento. Diz sentir-se bloqueada, apesar de tudo que o analista faz por ela e mesmo com a confiança que tem no analista, teme não avançar. (*Ibid.*, posição 1165, tradução minha).

Desta forma, nas férias de Lacan, Marie volta a procurar Lagache, que por sua vez, insiste em não lhe atender. Neste período, Lacan responde a carta que a freira havia lhe enviado, acalmando suas preocupações: “Mi muy querida hermana, no tema por el futuro de su tratamiento. Dado que Dios la a puesto entre mis manos, créame usted que sabré hacerle franquear el passo interior em el que puedo ser su guia”. (*Ibid.*, posição 1169, tradução minha).

É preciso observar com muita delicadeza o manejo clínico que Lacan opera com Marie de la Trinité: “não tema pelo futuro de seu tratamento, pois Deus a colocou em minhas mãos”. As palavras que Lacan utiliza, indicam que ele está operando minuciosamente com a

transferência: ele agora será seu novo “diretor espiritual”, será “seu guia”, como afirma no bilhete mencionado no parágrafo acima. Lacan se colocará nesta posição a fim de possibilitar a Marie o tão buscado encontro dela consigo mesma.

É interessante notar como Lacan, de fato, entra no texto de Marie, isto é, se disponibiliza à fantasia da religiosa, se mostrando confortável em utilizar uma linguagem que é cara à paciente. Dessa forma, mesmo se mostrando ciente de que o grande sofrimento de Marie consistia em seu voto de obediência, que a impedia de ser livre para vivenciar seu gozo sem bordas (gozo Outro), Lacan se coloca dentro do texto de Trinité, ao que nos parece, a fim de liberá-la, para vivenciar sua experiência mística.

Segundo Enric Berenger, Lacan não recua em apontar a Marie a responsabilidade do sujeito: “hay que ver de que modo se há prestado usted” (*Ibid.* 1174). O analista endereçava a Marie a interrogação sobre sua responsabilidade naquilo de que se queixava. No entanto, o que se nota é que, diante da insistência de Marie sobre a dificuldade com as distintas figuras de autoridade religiosa com as quais ela se depara, Lacan parece haver tentado separar a questão sobre a relação com Deus, da questão acerca da vida religiosa. Em suas intervenções, Lacan chega, inclusive, a questionar se esta última (vida religiosa), seria o meio adequado para prosseguir com seu objetivo de unir-se com Deus. (*Ibid.*, posição 1174, tradução minha).

É necessário verificarmos a conduta clínica, rigorosa com o método psicanalítico, empreendida por Lacan, ao se inserir no texto de Marie, falando-lhe em uma linguagem que lhe é própria, entretanto, ao mesmo tempo, lhe apontando o nó com o qual a paciente necessitava se haver: desvencilhar sua vida mística da obediência cega ao sistema religioso que barrava, muitas vezes, o acesso a seu gozo indizível.

A questão do feminino parece ter sido também um dos temas da análise de Marie, conforme nos mostram seus manuscritos. Dirá Berenger: Marie desenvolverá nas sessões certas teses sobre este tema, que o analista chegou a pontuar enfaticamente, exclamando “exacto! ”. Algumas dessas anotações da monja se referem às sessões nas quais se tinha mencionado a religião como falocêntrica e que Lacan lhe animava a mandar “ese tipo de religión” a paseo y “hacerse una adecuada a ella”. (*Ibid.*, posição 1174, tradução minha).

Porém, mesmo com a análise caminhando em seu ritmo próprio, Marie, à revelia de Lacan, se encaminha a Bonneval para fazer a cura do sono. Volta de lá com a certeza de que irá morrer e a podridão de seu corpo irá exalar um odor fétido que se espalhará pelos quatro cantos do mundo, o escândalo chegará ao Papa e aos bispos e todos saberão. Em meio a seu desespero, Marie telefona a Lacan e lhe pede um horário, ele menciona não ter mais horários disponíveis,

porém lhe encarrega de escrever as memórias sobre sua estadia em Bonneval. (*Ibid.*, posição 1174, tradução minha).

Marie, por sua vez, longe de sentir-se abandonada, escreverá em seus relatos que:

Esta decisión [de Lacan] fue sin duda excelente [...] ya que reuniendo entonces las pocas fuerzas morales y el coraje que tenía, me dediqué a utilizar de la mejor manera la experiencia adquirida durante esto cuatro años de psicoanálisis. De este modo inicie, completamente sola, mi reconstrucción a partir de cero”. (*Ibid.*, posição 1174).

Berenger, ainda neste mesmo livro, comentando a vida de Trinité, nos conta que apesar de Marie ter aceitado a finalização do tratamento por parte de Lacan e de haver recorrido, posteriormente, a outros tratamentos, ela seguiu fazendo supervisões com Lacan de 1956 a 1957, para sua formação de psicoterapeuta. Estes encontros se encerraram, pois Marie se recusou a pagar o preço proposto por Lacan, que era o mesmo de suas sessões. Lacan, evidentemente, não recuava de seu lugar de psicanalista. (*Ibid.*, posição 1174, tradução minha). Enric Berenger (2018), também pontuará em seu texto, a abissal diferença entre Lacan e Nodet no que diz respeito a condução do caso de Marie.

O autor apontará que Nodet, apesar das desculpas para não se encarregar do caso da monja, que lhe causava angústia por ser “uma paciente que “parecia encarnar para él la figura de una exigencia femenina sin limites” (*Ibid.*, posição 1174), segue ligado ao caso como se este lhe fosse uma obsessão, até o ponto de levar a cabo ações questionáveis “tanto desde la ética del psicoanálisis como de la deontología propia de la psiquiatría” (*Ibid.*, posição 1174).

Lacan, por sua vez, como indica Berenger (2018, posição 1174), não retrocederá “ante esa mujer habituada a lidiar nada menos que con el propio Dios”. Essa mulher que se constituirá em um desafio para os saberes de sua época, bem como em um enigma para seus diretores espirituais.

Um dos pontos mais relevantes ao qual se tem acesso (apesar do pouco material ainda disponível), é que Lacan não retrocede diante desta mulher que lhe apresenta um gozo fora do comum, dado que é Outro. Em momento algum sugere a sua paciente que altere sua modalidade de gozo e se adeque as normas, ao contrário, lhe sugere visitar (fazer de outro modo) a “obediência” (gozo fálico e dentro das normas) para melhor acessar seu gozo indizível. Berenger dirá: “La formula verdaderamente luminosa de Lacan consiste en plantear la posibilidad, sin duda paradójica de que em adelante dicho vínculo sea *satisfecho en toda libertad*”. (BERENGER *apud* TRINITÉ, 2018, posição 1261).

Não entraremos aqui em muitos detalhes, mas é importante apenas pontuar que existe uma discussão interessante que indica os motivos pelos quais Nodet violou sua ética médica e psicanalítica no que diz respeito ao caso de Trinité, unindo-se ao padre Motte em um estranho “complô espiritual” em prol do “bem” da paciente.

De acordo com Berenger, Nodet se colocava, de certa forma (ou intencionava se colocar), como uma espécie de “mediador” entre psicanálise e fé católica (escreveu artigos pedagógicos destinados a introduzir a psicanálise a membros da Igreja). O nome de Charles-Henry-Nodet, aparece como por casualidade em um escrito importante de Lacan, em uma nota de pé de página no texto *“La dirección de la cura y los principios de su poder”*. É um escrito de 1958 e o artigo ao qual se faz referência na nota de rodapé é de 1957 e foi publicado na revista *L'evolution psychiatrique*. (TRINITÉ, 2018, posição 1271). Berenguer menciona que Lacan, provavelmente soube do empenho de Nodet em lobotomizar Marie e, sabia que ainda assim este seguia tranquilamente fazendo sua formação psicanalítica.

Sea como sea, Nodet y Lacan se encontraron ambos con Marie y cada uno de ellos tuvo la oportunidad de demostrar de un modo práctico, en intervenciones que en parte coincidieron en el tiempo, cómo los principios éticos a los que se remítan les permitían enfrentar un caso que sin duda era difícil. Está claro que su moral católica militante y su deseo de curar, calificásemoslo o no de furibundo, no impidieron que Nodet insistiera en una medida terapéutica que, por todos los datos de los que disponemos, era claramente inadecuada y hubiera tenido efectos trágicos. (TRINITÉ, 2018, posición/página 1261).

Berenger afirma que, já Lacan ao contrário, sendo altamente rigoroso com a ética da psicanálise no que diz respeito ao caso de Marie de la Trinité, não necessita apelar para nenhuma ideia de bondade, a fim de se guiar na via da interpretação e do ato. E chegou o momento, não mostra dificuldade alguma em se separar de sua paciente e encerrar o tratamento. Fica claro que encarregar Marie da escrita de “De la angustia a la paz”, neste momento de finalização da análise, parte de um conhecimento específico, extraído do interior deste percurso analítico. De acordo com Berenger, Lacan sabia “del valor y la eficacia que este recurso tenía para ella, quien a lo largo de su vida escribió más de 4.000 páginas entre memorias, diarios y cartas”. (TRINITÉ, 2018, posição 1261).

Nodet, por sua vez, não sabe ao certo se atua como conselheiro, ajudante do conselheiro espiritual, como psiquiatra, como terapeuta auxiliar, ou como médico, que opina em um assunto próprio da neuropsiquiatria: a lobotomia. Para Lacan, como visto, ao contrário, se trata unicamente de psicanálise.

Esto no le impide llevar personalmente una carta al domicilio de su paciente, pero su acción está em todo momento sometida a la finalidad propia del análisis. Y, sobre todo, no retrocede ante um caso que se presenta como particularmente difícil e incómodo, com el que otros colegas suyos han evitado comprometerse”. (TRINITÉ, 2018, posição 1261).

Enric Berenger, ainda neste mesmo livro que diz respeito aos relatos místico de Trinité, (2018) cita texto imprescindível de Jacques Alain Miller (2007) que se chama “Marie de la Trinité” e se encontra em *Quarto número 90*:

lo le plantea lacan em su seminário Aún em relación a los místicos debe considerarse inspirado, no solo por las lécturas de textos de uma amplia biblioteca, sino también “por el conocimiento íntimo, los destellos inéditos que pudo tener del Outro presente em Marie, a través de los procedimientos de la experiencia psicoanalítica, que durante um tempo se superpuso, sin anularla, a la experiencia mística””. (MILLER, 2007 *apud* BERENGER, 2018 *apud* TRINITÉ, 2018, posição 1261).

Sendo assim, Miller está considerando que o seminário de Lacan (1972-1973/2008) *Mais Ainda*, onde este discorre amplamente sobre os místicos, se deve não apenas a sua enorme bagagem teórica sobre o assunto, mas também “ao Outro de Marie”, ao qual Lacan pôde escutar. Outro ponto crucial destacado por Miller (2007) citado por Berenger (2018), diz respeito a decisão de Lacan de não mais atender Marie após sua saída de Bonneval. Miller mencionará que a própria Marie nos permite ter uma explicação sobre o ocorrido e esta consta em um de seus escritos: uma carta com data de 21 de fevereiro de 1956, onde escreve,

Por haberlos frecuentado por mucho tienpo, los doctores com um punto de vista psico [sic] he constatado que todos ellos permanecen, sin poder ir más allá [*plafonment*] em um cierto nível del ser, que los mejores entre ellos no niegan, pero que no perciben y a partir del cual no pueden seguir. (TRINITÉ, 2018, posição 1261).

Miller (2007), neste texto citado por Berenger, propõe que Marie sabia distinguir os “psis”, sendo que considerva mais preparados aqueles que conseguiam levar em consideração a dimensão transcendente do espiritual, mas que não pretendiam “alcanzar el conocimiento especial que ella podia tener” (TRINITÉ, 2018, posição 1271). Neste sentido, Miller se interroga se não teria sido precisamente isto que teria feito Lacan ao dar por encerrada a análise: “el reconocimiento de que se había alcanzado um limite y que, por tanto, debía dejar ir al sujeto

“para que prossiguiera su caminho com la ayuda de poderes distintos que los propios del psicoanálisis””. (TRINITÉ, 2018, posição 1271)

Sem dúvidas, é de grande pertinência a interpretação que Miller propõe do ato último de Lacan para com Marie, que diz respeito a encerrar a escuta psicanalítica e endereçar a paciente a escrita de sua experiência. Se o único desejo de Marie era estar “sola com Él solo” (como ela diz em alguns trechos de sua escrita) e nisso consistia seu gozo sem bordas. Nada mais coerente por parte de um analista que, com seu ato, se presta a oferecer lugar a tal gozo indizível, sustentar isso até as últimas consequências, enunciando em um dito (sem palavras): a escrita lhe acompanhará...

8.3 Carta do Dr. Lacan:⁷

Minha querida irmã:

Remeto-te a breve nota que lhe destinava ontem à noite, antes de receber sua carta desta manhã, inclusive me ocupei pessoalmente de levá-la antes de um jantar que teria para o congresso. Por desgraça, por uma razão que, todavia, ainda não entendi, o endereço que havia anotado é “178 rue de la Pompe”; por este motivo receei não chegar a este lugar para prosseguir com minha tentativa de encontrá-la.

De toda forma, eu anexei esta carta para que saiba, com que ânimo eu buscava por você: o de não a deixar só no desamparo em que senti que se encontrava em certo momento, de todo perdida.

Entenda-me você agora: a ação que tem empreendido para tentar resolver a dificuldade moral em que se encontra, isso é o que deveria ser objeto de nossas sessões. Quero dizer, o modo como você vai conduzi-la, como vai reagir às recordações e os sentimentos, inclusive aos sonhos que surgirem correlativamente durante as sessões (e verdadeiramente sem uma relação direta, aparentemente). Isso é o que nos permitirá chegar às subjacências arcaicas que intervieram em torno e mediante o exercício de seu voto de obediência.

Isso é o que, ao ler sua carta, vejo que você não havia compreendido: meu objetivo não é ensiná-la a livrar-se deste vínculo, mas descobrir o que o tornou para você manifestamente tão patógeno e permitir-lhe que o satisfaça de agora em diante com total liberdade. Já que, se foi em torno do exercício deste dever que se desencadearam as fases mais perturbadoras do seu drama, é porque ali é onde se puseram em jogo imagens para você desconhecidas e das quais não é dona; isto é o que eu chamei vagamente de temas de dependência. E indagá-las não constitui uma iniciação à revolta, mas sim uma perspicácia indispensável para se colocar na prática de uma virtude. É preciso, para tanto,

⁷ A publicação desta correspondência completa é inédita e estava prevista para o ano de 2020, com a autorização de Jacques Allain Miller. A publicação não ocorreu conforme o previsto. Essa breve carta encontra-se no *Le Nouvel Âne*, número 9 (setembro de 2008) e em TRINITÉ, 2018, posição 35, da versão do E-book para o Kindle. Tradução minha.

que você siga com as sessões, enquanto tenta se colocar de acordo com sua consciência. Já que este é um momento fecundo do qual trato de obter um passo decisivo para a análise.

E é preciso que confie em mim para sair deste momento. Encerro esta carta, por hora, para extrair o efeito a que nos propomos.

O modo contrário de tomar as coisas sua forma atual é um modo formalista de considerá-las, que ignora o caráter irremediavelmente intrincado de seus melhores movimentos, com esse nó secreto que os tem feito para você, tão arruinantes.

E que estamos aqui para resolver juntos.

Venha, pois, me ver quanto antes.

E não conte com uma correspondência mais prolongada, já que disto não obteria mais que uma perda de tempo. De minha parte confio em você, para nos dizer até logo_ me chame por telefone amanhã as nove, por exemplo, pois sairei cedo para o congresso.

Jacques Lacan
Paris, 19 de setembro de 1950

8.4 Da angústia a paz: a carta roubada de Marie de la Trinitè.

Neste subitem trabalharemos com o importante escrito de Lacan (1956): “A carta Roubada”, buscando correlacioná-lo com a própria carta de Lacan endereçada à Marie de La Trinitè, bem como com o texto de Marie para Lacan “Da angustia a la paz”.

Lacan nos traz o conto da carta roubada no intuito de representar metaforicamente o funcionamento inconsciente, apresentando-o em seu sentido mais amplo e evidenciando de modo bastante claro sua máxima: “O inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1956/1998a. p.592) Entretanto, o que ele realmente quer indicar com tudo isto é o modo como os sujeitos se revezam em seu deslocamento no decorrer da repetição intersubjetiva. Este deslocamento é determinado pelo lugar em que o significante puro, ou seja, a carta/letra vem a ocupar ao longo do desdobramento dos fatos.

Ao longo do texto, Lacan (1956) levanta um questionamento de singular pertinência para a compreensão do tema: A quem pertence a carta/letra? Pertence àquele que a enviou ou ao seu destinatário? E, a partir disso, aponta para algo de absoluta relevância, ou seja, para o fato de que a história nos deixa ignorar praticamente tudo sobre o remetente, assim como sobre o conteúdo da carta/letra. Será que não se pode saber a quem pertence a carta/letra porque ela pertenceria ao sujeito inserido no campo do Outro de modo que este pertencimento seria então derivado de uma relação entre sujeito e Outro e, portanto, diria respeito a um funcionamento circular?

Lançada esta questão, voltemos a carta de Lacan para Marie que é, gentilmente, levada por ele em pessoa, até sua casa. É importante mencionar que chama a atenção a extrema sensibilidade com a qual Lacan se dirige a esta paciente e, o modo com o qual, ele se refere a ela: “minha querida irmã”. Lacan utiliza a nomenclatura com a qual as religiosas se referem umas às outras em comunidade (irmãs), evidenciando, com isto, que ele se insere no texto de Marie, ou seja, se insere no contexto de sua fantasia compartilhada.

Para Lacan essa carta/letra seria um signo/significante que ele descreveria dizendo que “este signo é justamente o da mulher (feminino), sendo que é aí que esta faz valer seu ser, fundando-o para fora da lei que continua contendo-a, por efeito das origens em posição de significante, ou até de fetiche” (LACAN, 1956/1998 p.35). Assim, aquele que se encontrar de posse deste signo acaba por cair inequivocamente na inação.

Este signo, que Lacan chamará de “o signo da mulher” poderia ser entendido como a representação sgnica da falta, ou seja, o signo da falta, que se coloca no lugar da inexistência do Outro. Lacan dirá que este signo é o traço unário, *einzigergzug*, fundado a partir do processo de identificação e, por isto mesmo, signo do Outro enquanto ausência e fonte do nascimento da fantasia, que surge nesse ponto precisamente para passar a indicar ao sujeito aquilo que falta, apontando sempre em direção ao *objeto a*.

Ao “entrar” no texto de Marie de La Trinité e estar em “posse” desta letra/carta que é a paciente, Lacan também “se permite” ser atravessado por esta falta que diz respeito a inexistência do Outro, caindo, por sua vez, na inação (lugar próprio ao analista). Ele chama Marie de irmã, de modo que, ele é também parte do conjunto dos irmãos e está submetido, conseqüentemente, a este mistério que a marca e ao qual ela adora. Lacan, deste modo, opera com a fantasia e, apontando ao sujeito aquilo que falta, indica-lhe o *objeto a*.

No conto “A carta roubada” fica evidenciado que essa carta fugidia é endereçada, em um primeiro momento, a uma mulher, a rainha, que não a detém de modo que por conta disso em determinado momento do conto Lacan indicará que:

O ministro virou a carta, certamente não com o gesto precipitado da rainha, porém de maneira mais aplicada, a maneira como se vira uma roupa pelo avesso. Foi assim de fato que ele teve de operar, à maneira como na época uma carta era dobrada e lacrada, para liberar o lugar virgem onde escrever um novo endereço. (LACAN, 1956/1998c. p.38).

Observando a experiência de Lacan enquanto analista de Marie de La Trinité e buscando correlacioná-la com o escrito de “A carta roubada”, poderíamos propor aqui que Lacan, enquanto analista, efetuou uma operação semelhante à do ministro: tomando para si a carta/letra

(que era Marie), operou virando-a do avesso, de modo a “liberar o lugar virgem onde escrever um novo endereço”. Endereço este que, dali em diante, passaria a ser o dela mesma. Esta operação se deu pela via do significante, da interpretação e do ato.

Lacan prossegue esclarecendo que “esse endereço passa a ser o dele mesmo” (o do próprio sujeito), ou seja, o envelope da carta/letra, que é o corpo onde se encontra contido o conteúdo da carta, que é o significante, passa a ter um novo endereço: seu corpo/envelope, o que permite mais uma vez constatar que a circularidade do significante, que é endereçada ao Outro em um primeiro momento, em seguida passa a ter um novo endereço, a saber, o corpo próprio. Em uma operação que vira tudo pelo avesso. (LACAN, 1956/1998, p. 38).

Marie, que chega até Lacan, buscando ter uma direta relação com seu Outro, a fim de poder gozar sem restrições dessa relação indizível, se oferece como carta/letra para ser lida por aqueles que ocupam lugar de mestria (diretores espirituais e médicos) e que, supostamente, compreenderiam (no seu entender) como endereçar tal carta de modo a fazê-la chegar até seu endereço (o Outro) sem se “perder”. Lacan, analista que indubitavelmente está dentro/fora de tal operação, toma a carta/letra e pontualmente a vira pelo avesso: fazendo-a retornar ao endereço de origem (o corpo próprio). Assim, eficazmente, Lacan opera com a circularidade significante.

Por ser o endereçamento simbólico, mas também furado, poderia isto querer dizer que tal endereçamento seria portador de uma mensagem de amor (simbólico) atravessada pelo furo (real)? Lacan sabe que sim. E ele sabe que Marie, por ser uma mística, também sabe disso. Justamente por isso, Lacan não se priva de ser tão cordial com esta paciente, ao mesmo tempo em que, localiza para ela, precisamente, o nó: o voto de obediência que a adocece e com o qual ela precisará lidar, para que dali, possam advir suas melhores virtudes, ou seja, sua tão singular modalidade de gozo e os desdobramentos possíveis para esta.

Para Lacan o Outro é o lugar onde se situa a cadeia significante, responsável por comandar tudo o que irá se presentificar do sujeito, é o campo do vivo, onde o sujeito tem que aparecer; sendo que será do lado desse vivo, da libido, que o sujeito será chamado à subjetividade e que se manifestará essencialmente a pulsão. O sujeito depende do significante e o significante está primeiro no campo do Outro. Esta constatação indica uma falta fundamental em torno da qual gira a dialética do advento do sujeito e de seu ser em relação ao Outro.

A partir da fórmula $\$ \wedge D$, Lacan indica que o sujeito barrado faz bordas com a demanda e que isso seria a pulsão. Sabendo que toda demanda é, em última instância, demanda de amor, seria possível fazer a leitura de que o sujeito em suas bordas orificiais demanda amor ao Outro?

Ou que o sujeito em suas bordas se relaciona com a demanda de amor que ele supõe ser do Outro? Isso teria relação com o endereçamento do corpo no amor? A pulsão seria o próprio endereçamento localizado no corpo?

Marie, passa por inúmeros médicos e vários diretores espirituais. Ela endereça a eles suas escritas (escritas no corpo e fora dele). Ela “se” endereça, a ponto de quase vir a ter pedaços de si, e partes de seu texto, decepadas (lobotomia). Marie crê que assim, seu texto, isto é, sua carta/letra, poderá chegar mais “inteira” e “íntegra” ao destinatário final, a saber, seu Outro. Lacan se insere neste texto a fim de lhe indicar uma via mais direta: “permitir-lhe satisfazer este vínculo, de agora em diante, com total liberdade”, de acordo com o que o próprio Lacan escreve na carta que entrega a sua paciente. Ela não precisará mais dos “especialistas”. Ela poderá vir a ser a própria mestra de seu gozo Outro.

Lacan compreende que o sujeito apresenta uma relação transferencial com seu analista, em um primeiro momento, cujo centro estaria no nível deste significante privilegiado que se chama ideal do eu, pois é aí que ele se sente tão satisfatório quanto amado. Porém, a identificação também apresenta outra função posteriormente, que é a introduzida pelo processo de separação; tal função diz respeito “a desse objeto do qual a pulsão faz contorno”, ou seja, do *objeto a*.

Desta forma, Lacan operou pontualmente neste sentido, em relação a análise de Marie. Ela, que vinha de um histórico altamente complexo, onde sua condição era a de ser objetalizada (no pior dos sentidos) tanto pelo saber religioso quanto pelo saber médico; passa, com Lacan, a poder se endereçar (enquanto carta/letra) a partir de um lugar Outro. Neste novo movimento, a circularidade significante pode agora fluir de um modo inédito: o gozo não-todo fálico poderá, enfim, encontrar lugar.

No entanto, ainda assim, Marie, que passou a vida toda sendo tratada de modo objetificado no campo da fantasia compartilhada (campo de gozo fálico), volta a recorrer a fantasia, procurando a “cura del sueño” (que pode ser traduzida tanto como cura do sono, como cura do sonho). A Questão que se levanta aqui é a seguinte: seria a “cura del sueño” a tentativa radical de Marie de romper definitivamente com este campo da fantasia, já que a partir da teoria psicanalítica, podemos também interpretar a fantasia como um sonho que se sonha estando acordado. Não foi justamente isso que Freud (1903), primorosamente, nos mostrou em seu imprescindível texto “A Gradiva de Jensen”?

É completamente enigmático para o sujeito saber o que constitui o alicerce do desejo do Outro, ou seja, há uma interrogação referente ao modo como essa aprovação se dá. O traço é correlato ao traço unário e preenche a fenda que o sujeito recebe do significante, sendo que, a

partir daí, passa a haver a possibilidade de um reconhecimento da unidade imagem $i(a)$, desde que essa seja autenticada pelo Outro enquanto signo (LACAN *apud* MIELLI, 2002 p.14).

A partir daí passa a ser possível compreender o traço como o que estabiliza a imagem especular e possibilita certa satisfação narcísica ligada ao eu ideal. O traço é a forma mais simples de marca, ou seja, de elemento da escrita, por ser a origem última do significante, assim o traço é responsável por fixar no corpo sua imagem. Se o traço é o próprio signo de aprovação e enigma do Outro, sendo o mais simples elemento da escrita que é constitutiva do corpo, seria correto entender o amor como o que possibilitaria certa “estabilização” da imagem e das funções corporais?

Lacan pôde ler Marie. Ele foi capaz de receber essa carta/letra e se constituir em um leitor para esta, de modo que, assim, lhe foi possível apreender que o gozo que atravessava este corpo/envelope era sem bordas. A partir do momento em que as escritas no corpo de Marie foram lidas por Lacan, essa letra/carta encontrou um lugar singular: Marie se tornou psicoterapeuta de religiosas e Lacan seria seu supervisor clínico. Ela pôde se tornar leitora de outras cartas/letra, de modo que aquilo que estava completamente fora, êxtimo, encontra “passagem” no campo discursivo.

Neste sentido, então, poderíamos pensar o corpo como sendo uma forma de escrita que se propõe a inscrever o traço unário, isto é, o signo do Outro que este traço inaugura. Os detritos transportados pela escrita são expressão do sujeito que se manifesta entre o eu e o Outro e são exatamente estes detritos que irão compor a singularidade do corpo.

Esta letra, enquanto resto produzido na relação com o Outro, faz as bordas deste corpo e, enquanto portadora desse enigma que representa o Outro, também é suporte das fantasias do sujeito, bem como de seu endereçamento (orientado pela demanda) que já estará contido em seu núcleo. Assim, é possível dizer que a letra, portadora do enigma do Outro, se localiza nas bordas do corpo sendo suporte da fantasia e do endereçamento.

Na fantasia, o sujeito barrado tem nas bordas de seu corpo, todas as formas possíveis de relação com o *objeto a*, do modo como Lacan expressa na fórmula $\a . Já no caso do endereçamento, este poderia partir da fórmula da pulsão ($\D), pelo fato de o sujeito barrado apresentar em suas bordas a própria relação com a demanda que é sempre de amor.

Em seu livro *Litorais da psicanálise*, Ana Costa nos aponta que “pensar o tema da letra implica situar o que faz borda no corpo” (2015), isso dirá respeito ao campo do litoral, onde os registros se diferenciam. Assim, a letra seria produzida na constituição das bordas e sua possibilidade de inscrição se daria em um campo discursivo, na relação ao significante. ”

(COSTA, 2015, p.41). A partir desta proposição poderíamos pensar na letra como estando no corpo e o remetendo a um endereçamento.

Ana Costa também nos recorda que Lacan, em seu *Seminário: Mais, ainda...*, situou o discurso do amor cortês como uma tentativa de produzir uma letra/carta de amor no lugar da relação sexual que não se escreve e que isso seria uma forma de propor que a letra precisa de inscrição em um discurso (COSTA, 2015 p.78). Quando Lacan (1972-1973/2008) se refere ao impossível em causa no encontro entre os sexos, indica que a completude buscada pela proposta amorosa é inalcançável, porém essa ilusão é necessária à proposta do encontro no sentido de indicar uma “ponte” que possibilita o distanciamento de um gozo, que até então era apenas autoerótico, para a abertura da possibilidade de entrada de um outro na busca de satisfação.

Ana Costa nos aponta que Lacan mantém a “ponte”, mesmo ao enunciar a impossibilidade, sendo que é importante frisar que essa “ponte” não está no campo do imaginário e sim na escrita, no sentido de fazer enlace entre heterogêneos, pois a proposta de enlaçar heterogêneos diz respeito a uma escrita (COSTA, 2015). No encontro amoroso o que se busca é capturar uma letra, um traço, um signo que represente o amor do outro; por isso Ana Costa nos diz belamente, que é na declaração de amor que se constrói o endereçamento disso que fica no silêncio.(COSTA, 2015, pg.82)

Marie de La Trinité, passou sua vida, assim como tantos outros místicos, em busca deste enlace entre heterogêneos, ou seja, em busca de encontrar uma “ponte” que viabilizasse, de algum modo, a escrita da letra em um discurso. Ela, e tantos místicos ao longo da história, fizeram da escrita essa “ponte” para enlaçar gozo fálico e gozo Outro, a partir da declaração de amor ao... Inominável.

Justamente por isso, Lacan ao dar por encerrada a análise de Marie, não a deixa desamparada, pois aponta a ela (em um ato último), que dali em diante, poderá seguir acompanhada de sua escrita, ou seja, acompanhada do recurso fundamental que lhe possibilita enlaçar, e assim... dançar... com os heterogêneos.

Marie, compreende o corte final, e segue escrevendo...

Lacan, lhe pede os escritos e não volta a devolver, indicando que sim... uma escrita operou ali seus efeitos. “Da angústia à paz”: uma carta de amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese teve início a partir da pesquisa de mestrado intitulada “Fantasia e escritas no corpo”, na qual foi realizado um percurso teórico no sentido de compreender a correlação entre escritas da fantasia e bordas corporais. Na proposta do mestrado, percorremos caminhos sinuosos para tentar responder de que forma se daria a constituição das bordas corporais, de modo que chegamos as seguintes deduções: o corpo seria efeito de duas possibilidades, ou seja, seria construído tanto a partir do que é da ordem de uma escrita, isto é, de uma tentativa de inscrição daquilo que não se escreve, como também seria efeito daquilo que não se escreve e, portanto, resta irredutível no próprio corpo. Ao final deste intrigante trabalho efetuado, chegamos então a uma outra questão que nos desafiamos a responder no doutorado: como se daria o endereçamento do corpo no amor?

A partir desta interrogação, passou a delinear-se o tema que apresentamos nesta pesquisa de doutorado, ao qual demos o nome de “Experiência mística e linguagem: uma leitura psicanalítica”. A passagem da pergunta, que demarca o encerramento do mestrado acerca do endereçamento do corpo no amor, para este desdobramento que se refere a experiência mística, proposto no doutorado, se formula da seguinte maneira: o sujeito místico não poderia ser abordado (pela via da psicanálise), como alguém que, a partir de uma modalidade de gozo não referenciada ao campo fálico, endereça seu corpo no amor ao Inominável, isto é, àquilo que diz respeito a um território fora do campo da linguagem (por isso mesmo sem Nome)?

Seguindo em busca de elucidações, uma série de questionamentos foram se estabelecendo, a fim de buscarmos situar, acima de tudo, quem seria o sujeito místico a partir de uma concepção de inconsciente dada por Freud. Foi a partir daí que a proposta de averiguarmos a experiência mística sob a ótica do inconsciente freudiano se desenvolve em nosso primeiro capítulo.

Em seguida, coerentemente, com estes desdobramentos iniciais acerca do inconsciente freudiano, verificamos que seria imprescindível a realização de um aprofundamento a respeito do conceito de fantasia, correlacionando-o com a experiência mística, de modo que “destrinchar” o conceito de fantasma foi um trabalho que realizamos com rigor teórico. Ainda nestes trilhos, chegamos a um ponto fulcral que notamos ser necessário abordar minuciosamente, se quiséssemos avançar na compreensão da mística: o conceito de Nome do Pai.

A partir desta constatação, nos debruçamos sobre o conceito de Nome do Pai, averiguando de que modo o místico se situaria no interior do campo da linguagem, sempre em

busca do mais além desta. O Nome do Pai enquanto Nome indizível e furo, diria respeito a letra que falta e esclareceria de que modo o sujeito místico se endereça ao Nome ao mesmo tempo em que sustenta o furo na linguagem.

Deste modo, foram se delineando os dois capítulos iniciais da presente pesquisa, que compõe a espinha dorsal deste trabalho e permitem que os capítulos seguintes possam ser abordados de acordo com certa estrutura lógica, que não é qualquer, mas sim, a lógica do inconsciente estruturado como linguagem.

Assim foi possível fazer o que propusemos na introdução dessa tese: olhar para a experiência mística, observando tempo histórico e espaço em que se situavam, que é o que designamos como cena nesta pesquisa, bem como observarmos a outra cena que diria respeito ao inconsciente. Foi possível, a partir dos passos anteriores que compuseram os dois primeiros capítulos da tese, verificar de que modo cena e outra cena foram se sobrepondo a ponto de irem se constituindo mutuamente e produzindo a escrita mística, que é o testemunho escrito dos místicos.

Com este suporte teórico em mãos, demos início à etapa histórica e clínica deste trabalho, que irá contar com alguns esclarecimentos acerca do histórico da experiência mística no interior do cristianismo católico, bem como, com desenvolvimentos teóricos que partem de testemunhos escritos de três místicas, a saber, Marguerite Porete, Santa Teresa e Ávila e Marie de la Trinité.

A questão que é lançada no início de nossa tese, sobre qual a letra/carta portada pelos místicos e envelopada por seu corpo/linguagem, assim como a interrogação a respeito de haver, porventura, alguma mensagem endereçada pelo místico ao Outro que seria sustentada a partir de seu gozo, são, ambas, respondidas ao longo da presente pesquisa.

Os testemunhos das místicas que constam nesta tese, atestam que há uma mensagem (sempre singular) que só pode ser apreendida no um a um, porém todas fornecem notícias do indizível da linguagem. Tal mensagem seria endereçada pelo místico ao Outro e o místico se situaria, também, como suporte (por suportar com seu corpo/linguagem) de uma mensagem que o Outro enviaria através dele para o laço social.

Entender como se dá essa operação “de passagem”, isto é, a operação de fazer “passar” a mensagem do grande Outro de um lado para o outro da fronteira da linguagem, à qual o místico se propõe a realizar, é o núcleo central de nossa pesquisa. Assim, foi em busca desta resposta que seguimos.

O que nos foi possível compreender, até esse momento de nossa pesquisa (pois a tese é apenas uma etapa), é que a operação mística com a linguagem diz respeito a um trabalho de

algo próximo à tradução, que Michel de Certeau (2015) definirá como sendo semelhante a operação de mediação, localizando-se no entre e garantindo a unidade entre dois tempos.

Marguerite Porete, Teresa de Ávila e Marie de la Trinité, buscaram, cada uma a seu modo, emprestar seu corpo/linguagem à mensagem indizível. Prestaram-se a ser a carta/letra que carrega consigo a mensagem de amor, sustentada pelo gozo sem bordas. Algumas encontraram “leitores” que puderam ler na carta/letra a mensagem que sustentavam com seu corpo, outras não tiveram a mesma sorte e, por não encontrarem leitor possível, foram lançadas ao fogo, que atestava que uma carta ilegível só pode receber as chamas eternas como destino.

Marguerite Porete foi essa mulher, que em pleno século XII, ousou ser suporte do indizível e testemunhar, a partir de sua escrita, seu gozo para além do campo da linguagem. Não houve leitor para esta carta/letra e os que existiram não tiveram condições de se manifestar. Mesmo assim, Porete anunciou sua mensagem até o fim e, ardendo em chamas, pôde ser finalmente ouvida, até mesmo por aqueles que não quiseram ler a carta/letra. A mensagem chegou ao seu destino, tanto que muitos se comoveram com a morte de Porete na fogueira da Inquisição, a ponto de a Igreja temer que isso promovesse uma rebelião. Outra prova de que sua mensagem pôde ser ouvida é que seu livro, apesar de tudo, sobreviveu e encontrou caminhos para chegar até os tempos atuais, trazendo notícias dessa impactante história.

Santa Teresa de Ávila, por sua vez, foi, de fato, doutora. Foi doutora porque estudou muito... Estudou a linguagem que lhe ensinavam os letrados (padres jesuítas, na maioria das vezes), pois apenas eles poderiam lhe ensinar como “fazer passar” sua mensagem inominável. Ávila, que já tinha notícias inumeráveis sobre aquilo que ocorria com aqueles que portavam tal mensagem indecifrável, se empenhou, no século XVI, em fazer a tradução dessa carta/letra que ela mesma era. Seu trabalho que se efetiva em operar a passagem do significante à letra é inigualável, sendo que, por conta disso, tal operação passou a ser adorada nos altares. Neste sentido, é possível dizer que Santa Teresa de Ávila é aquela que, em meio a esforços sobre-humanos, realizou a operação do Bem-dizer e, por conta disso, se fez escutar pelos leitores aos quais sua mensagem se endereçava.

Marie de la Trinité não correu risco algum de ir para a fogueira e arder em chamas, mas correu um risco igualmente terrível de ser eliminada por outras vias. Já não se tratava mais de um tempo em que o discurso da religião ocupava o lugar do discurso mestre, mas sim, o discurso da ciência se apresentava devidamente instalado em tal posição de mestria. Trinité padecia sim com a religião que seguia, mas sua eliminação definitiva estava prestes a ocorrer pela via da ciência, representada pelo discurso médico. Foi então que um leitor possível surgiu para ler sua carta/letra, e ele era ninguém mais, ninguém menos do que Jacques Lacan. O psicanalista, ao

ler e traduzir a carta/letra de Trinité, possibilitou uma nova escrita, já sem tantos refreamentos. Trinité pôde, então, se endereçar no amor ao seu Outro indizível de modo mais livre, e a partir deste momento poderia, inclusive, ser leitora de outras cartas/letra que lhe chegariam.

Enfim, chegamos ao final de nossa pesquisa com uma constatação importante: há uma operação mística com a linguagem e ela consiste em “fazer passagem” da mensagem indizível. Tal mensagem permanecerá indizível, pertencendo ainda ao campo da letra, porém terá encontrado um corpo que se disponibilizou a ser envelope de um conteúdo sem bordas, que sempre, de alguma maneira chegará a algum lugar pois toda carta sempre chega a seu destino, dirá Lacan.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 6 ed. (Petrópolis) Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

ALAIN, Didier-Weill. *Nota azul: Freud, Lacan e a arte*. Tradução de Cristina Lacerda, Marcelo Jacques Moraes. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.

_____. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

ARASSE, Daniel et al. *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Tradução de Lúcia Orth. 5 ed. (Petrópolis) Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

ARAÚJO, Ricardo Torri de. *Deus analisado: os católicos e Freud*. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Experiência e psicanálise*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ÁVILA, Teresa de. *Obras completas de Teresa de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1995.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum* 1953. Tradução, apresentação e organização de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004.

CALLIGARIS, Contardo. *Hipótese sobre o fantasma na cura psicanalítica*. São Paulo: Artmed, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 1, 2015a.

_____. *A fábula mística, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 2, 2015b.

_____. *O lugar do outro: história religiosa e mística*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 1 ed. (Petrópolis) Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CLÉMENT, Catherine. *A louca e o santo*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

COSTA, Ana. *A ficção de si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia Freud, 1998.

_____. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Litorais da psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2015.

COSTA, Ana; RINALDI, Doris (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia Freud, 2007.

FREUD, S. *Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-09)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-23)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-39)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOLLAND, Romain. *La vida de Ramakrishna*. [s.l.]: Sociedad Americana de Ediciones, 1942.

JANET, Pierre. *De la angustia al éxtasis*. México: Fondo De Cultura Economica, 1992.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan. Vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Tradução de Paulo Fróes. 24 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014.

KRISTEVA, Julia. *Possessões*. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. Lituraterra. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 15-25.

_____. *O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente (1953-54)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *O Seminário, Livro 7: a ética da psicanálise (1959-60)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.

_____. *O Seminário, Livro 8: a transferência (1960-61)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. *O Seminário, Livro 14: a lógica do fantasma (1966-67)*. Tradução de Amélia Lyra et al. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2008c.

_____. *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro (1968-69)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008d.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. *O Seminário, Livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda* (1972-73). Rio de Janeiro: Zahar, 2008d.

_____. *O Seminário, Livro 22: R.S.I.* (1974-75). Tradução em português anônima e não oficial.

LAURENT, Pierre. *A psicanálise e a escolha das mulheres*. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2012.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução de Marcos de Castro. 16 ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

LEITE, Sonia. *Angústia*. Coleção Psicanálise, Passo a Passo, v. 92. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

LOLLO, Paolo. *Passagens: transmissão da psicanálise e direitos do homem*. Tradução de Antonia Ivo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

MATTOS, Janaina B. *Fantasia e escritas no corpo*. Dissertação de Mestrado [Orientadora: Ana Maria Medeiros da Costa]. Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em Psicanálise. Rio de Janeiro, 2015.

MAURANO, Denise; ALBUQUERQUE, Bruno. Feminino e mística: ressonâncias trágicas e barrocas do que ultrapassa o fio das palavras. *Revista Pistis&Praxis – Teologia Pastoral*, v. 13, ed. espec. Curitiba, 2021, p. 260-272.

MAURANO, Denise.; ALBUQUERQUE, Bruno. Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 22, n. 3, set. 2019, p. 439-456.

MCGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tradução de José Raimundo Vidigal. Coleção História da Mística Cristã Ocidental. São Paulo: Paulus, 2018.

MELLO, Denise Murano. *A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2001.

MIELI, Paola. *Figuras do espaço: sujeito, corpo, lugar*. Tradução de Yolanda Vilela. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2016.

MORANO, Carlos Domínguez. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.

MURANO, Rose Marie. *Textos da fogueira*. Brasília: Letraviva, 2000.

NUNES JÚNIOR, Ario Borges. *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: Annablume, 2005.

OSUNA, Francisco de. *Terceiro abecedário da vida espiritual*. Goiânia: FFB, 2016.

PORETE, Marguerite. *The Mirror of Simple Souls*. Tradução de Ellen Babinski. New York: Paulist Press, 1993.

_____. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução de Sílvia Schwartz. Série Clássicos da Espiritualidade. (Petrópolis) Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

PORGE, Eric. *Os nomes do Pai em Jacques Lacan*. Tradução de Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 1998.

ROSSI, Rosa. *Teresa de Ávila: biografia de uma escritora*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1988.

SCHIFF, Stacy. *As bruxas: intriga, traição e histeria em Salem*. Tradução de José Rubens Siqueira. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh: um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī. Tese de doutorado* [Orientador Faustino Teixeira]. Universidade Federal de Juiz de Fora – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora, 2005. 315p.

SHELLEY, Bruce L. *História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI*. Tradução de Giuliana Niedhart. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. *Um percurso pela mística, de Freud a Lacan*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

TRINITÉ, Marie de la. *De la angustia a la paz: Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan*. Ned Ediciones: Barcelona, 2018. E-book. Disponível em: https://ler.amazon.com.br/kp/embed?asin=B079ZYD5FY&preview=newtab&linkCode=kpe&ref=cm_sw_r_kb_dp_1M3J238957MEKXTHKAQJ. Acesso em 9 de maio de 2023.

VASSE, Denis. *Leitura Psicanalítica de Teresa d'Ávila*. São Paulo: Loyola, 1994.

VIGARELLO, G.; COURTINE, Jean-Jacques; CORBIN, Alain (Org.). *História do corpo, volume 1: Da Renascença às Luzes*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.